МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ДОНЕЦЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ

На правах рукопису

БОРИСОВА Ольга Василівна

УДК 94 (100). 001 «04/14»

ҐЕНЕЗА НАУКОВОЇ ПАРАДИГМИ ІСТОРИЧНОГО ПРОЦЕСУ В СЕРЕДНІ ВІКИ (V – XV ст.)

07.00.02 – всесвітня історія

ДИСЕРТАЦІЯ

на здобуття наукового ступеня доктора історичних наук

Науковий консультант:
Добров Петро Васильович,
доктор історичних наук, професор

Донецьк – 2006

ЗМІСТ

ВСТУП..... 3

ВСТУП

Сутність і стан наукової проблеми та її значущість. Сучасна доба визначена наукою, крім загальних констатацій перехідного характеру періоду початку ІІІ тисячоліття, ще й епохою кризи історизму, яка виражається в нездатності адекватно вирішити як «вічні» проблеми, так і специфічні для нинішнього історичного часу. Головною причиною кризи визнано помилковість у гносеологічних підвалинах двох провідних доктрин історичного розвитку – позитивізму й історичного матеріалізму (тобто й еволюціоністської, і діалектичної методології). Суть категорії історизму в наш час складає ідея розвитку (*ґенези*) в усіх галузях людського знання. Стан же історизму ми вважаємо однією з «вічних» проблем, а отже, основні закономірності ґенези історизму, як і причини криз у ньому, можна вважати загальними для всіх часів. Усвідомлення себе в часі й просторі – органічна форма людського мислення. Проблеми ж, пов'язані з розвитком як мислення людини, так і її історичного мислення, є проблемами історичними. Хоча поняття «історичний процес» широко вживане, його ототожнюють з поняттями «історія», «всесвітня історія» [633, с. 782], але останні ширші від нього, бо включають у себе й такі факти та події, що не мали на нього суттєвого впливу. Якщо всесвітня історія – сукупність океану подій і явищ, то історичний процес – гранична модель єдності цих подій [197, с. 38]. Парадигма, яка будується як модель історії, і являє собою парадигму саме історичного процесу. Учені виокремлюють його головні блоки, але їх змістовне наповнення – сучасне [197, с. 39], і його можна застосовувати до історичних уявлень минулого вельми обережно. До того ж блоки – не сітка, на якій модель і повинна будуватися. Блоки можуть змінюватися, сітка ж має бути однакова для всіх часів, щоб з'явилася чітка логіка та методологія. Отже, сітка моделі – головні категорії, аналіз же всієї конструкції й дозволить виявити прояви законів історичного

процесу. Є потреба зосередитися на тому, що дає розуміння історичного процесу як об'єкта історичного пізнання, адже існують такі його поняття, категорії й принципи, які є стійкими й не залежать від характеру методології. Учені тісно пов'язують історизм з часом і простором, убачаючи в тому запоруку логічного наукового пізнання [85, с. 111]. *Час і простір* – визначальні в історизмі і є тим стрижнем, за яким і потрібно досліджувати уявлення щодо історичного процесу як у минулому, так і сьогодні. Необхідно розводити поняття «теорія історії» й «теорія історичного процесу» [197, с. 43]. Перша є множинністю теорій, за допомогою яких порівнюється історичний шлях різних суспільств, друга веде пошук єдиного річища, у яке стікається певний обсяг фактів як пов'язаних між собою процесів. Теорія історичного процесу й повинна являти собою його модель (парадигму) як певну масштабну сітку для аналізу історичного розвитку, що будується по осі «вертикаль – горизонталь» (зміна суспільних форм у часі – співіснування і взаємодія різнорівневих суспільств як одночасно існуючих у просторі). Етапи аналізу парадигми історичного процесу в різнорівневих суспільствах одного часового періоду є такими: а) *перший етап:* виявляється загальне бачення історичного процесу в різних суспільствах шляхом аналізу провідних концепцій; б) *другий етап*: проводиться наскрізний ґрунтовний аналіз історичних уявлень по лінії базових категорій історизму.

Ґенеза парадигми може бути виявлена тільки по лінії змін у самій сітці. Основа її – вісь «час – простір», отже, і розривання домінуючої парадигми буде проходити саме по ній. Головний напрям змін і належить з'ясувати.

Актуальність теми. Наука твердить, що головна закономірність побудови парадигми історичного процесу полягає в тому, з якого «кінця» її побудовано. Від Р.Декарта йде тенденція починати з найбільш простих речей (за прикладом: від ембріона до людини). Ось – хід «знизу». Хід «згори», на думку Л.Карсавіна, – знайти підвалини, а потім з їх допомогою осмислити історичний процес [347, с. 16]. Л.Гринін конкретизує: слід вибирати основні категорії, ідеї, пов'язувати в

етапи й описувати історичний процес від сходинки до сходинки [197, с. 42]. Але ж то – теж шлях від простого до складного, тобто теж шлях «знизу», нехай і у світі ідей. Шляхи ж повинні різнитися принципово. Шлях «згори» тут, вважаємо, – осягнення всієї маси часу й простору, що давить на людину, витискуючи з її розуму основні категорії й ідеї, у т.ч. і щодо того ж часу й простору. Оскільки історизм є світоглядним і методологічним принципом історичного пізнання [329, с. 164], то різне бачення «картини світу» й буде визначати різні типи історизму й різницю в методології. Пошук у цьому напрямку призвів до появи принципово нових підходів до історичного процесу, що синтезують досягнення як гуманітарних, так точних і природничих наук, спираються на раціональні засади релігії. Маємо на увазі передусім теорію врівноваженої біопсихосоціоґенези В.Моргуна («квантової психоісторії»). Згідно з її засадами в історичному процесі проявляються два типи біопсихосоціоґенези: сенсорно-колективістський – «інфрачервоний», макрокосмічний, довгоперіодичний, емоційно-чуттєвий, правопівкульний, який породжується «інфрачервоним зміщенням» хвиль простору–часу всередині макро- і мікрокосму внаслідок їх розширення через нагрівання («ефект Доплера») і раціонально-індивідуалістський – «ультрафіолетовий», мікрокосмічний, короткоперіодичний, раціонально-логічний, лівопівкульний, який викликається «ультрафіолетовим зміщенням» хвиль простору–часу всередині макро- і мікрокосму внаслідок їх стискання через охолодження («розширений ефект Антидоплера») [474, с. 206]. Людина сама при тому є «індивідуальною комбінацією «хвиль» або «кіл» простору-часу» [474, с. 204]. Думка антрополога А.Портмана, який вважає наявність просторово-часових координат як способу структурування досвіду життя й ціннісної орієнтації у світі узагалі головною рисою, що *відділяє людину від тваринного середовища* [179, с. 203], і дозволяє уяснити, чому історична свідомість сама є важливим фактором історії, тому зміни в ній за провідними категоріями визначають

і напрями впливу її самої на історичний процес. Психофізичні ознаки типів біопсихосоціогенези дані в таблиці В.Моргуна [474, с. 187 – 188] (Див. Додаток А).

Ми дещо відійшли від сучасного визначення поняття «парадигма» як теорії, що взята в якості зразка вирішення дослідницьких завдань [700, с. 460], як недостатньо повного для визначення парадигми часів Середньовіччя. Середньовічне мислення людини було моделюючим, але моделювання мало свою специфіку. Античні греки, на наукових знаннях яких і базувалися середньовічні парадигми, знали два типи моделей: 1) модель, що стоїть перед очима; і 2) модель як наочне зображення уявлень про внутрішні стосунки й зв'язки об'єкта, який вивчався. Перший тип моделі греки й називали парадигмою (зразком). Про другий тип говорили як про зображення, «картину». Саме її нагадував мислителям давнини устрій Всесвіту [56, с. 34]. Про те, що так мислили й у середні віки, свідчить таке положення з «Summa Theologiae» Фоми Аквінського (пом.1270) (зберігаємо лексику перекладу): «Ідея є зразком божественного ума, як це ясно з того, що Августин каже: що Бог має властивий зразок всього яке Він знає, й тому Він має ідею усього через його знання. Я відповідаю що, ідея згідно Платона є принципом знання існувань і їх генерації, а ідея існуюча в умі Бога, має подвійну функцію. Бо так далеко як ідея є принципом творення чогось, вона може бути названа зразком, і належить до практичного знання. Але так далеко як вона є принципом знання, вона по праву називається схожістю, і може належати також до спекулятивного знання. Але як зразок, то це є споріднене до всього, що є створене Богом в кожному періоді часу, і як принцип знання, вона є споріднена до всього що є знане Богом, навіть хоча б воно ніколи не було в часі» (S.T. I. q. 84. a. 4) [617, с. 161]. У такому (двоїстому) вигляді ми й прийняли визначення поняття «парадигма» для часів до наукової революції середини XVI – XVII ст.: 1) модель-зразок II (картина світу) – парадигма, яка задавалася міфологією в античну добу, релігією в середні віки; 2) модель-зразок I – парадигма історичного процесу, яка створювалася середньовічною наукою (в різних суспільствах –

своя). Ґенеза наукової парадигми історичного процесу в середні віки, за умови функціонування релігії в якості моноідеології, і полягала не тільки в змінах бачення історичного процесу по лінії парадигми-зразка I (у самій науці), а й по лінії змін у домінуючій парадигмі моделі-зразка II (картина світу), яка задавалася теологією.

Зв'язок дисертації з науковими програмами, планами, темами. Обрана тема розроблялася згідно з провідним напрямком наукової роботи кафедри історії України Луганського національного педагогічного університету ім. Тараса Шевченка «Міжцивілізаційні відносини та місце в них України» (у межах комплексної програми науково-дослідного центру «Схід-Захід: теорія та історія міжцивілізаційних взаємостосунків» ім. проф. В.М.Бейліса, держ. реєстрація № 0103U003602). Автор також узяла участь у серії філософсько-методологічних розробок Міжрегіонального комплексного науково-дослідного проекту «Духовність українства», що здійснюється Київським, Одеським національними університетами, Інститутом підприємництва та сучасних технологій (м. Житомир) та іншими ВНЗ України.

Мета й завдання роботи: створення концепції, у якій буде розкрито підвалини ґенези парадигматичного знання взагалі й конкретно-історичні її прояви в різних типах середньовічного історизму зокрема. Мета досягається шляхом постановки таких **завдань:**

– застосувати парадигмальний підхід до аналізу міфологічного, релігійного й наукового знання з метою виявлення домінуючих парадигм;

– виявити різні підходи в баченні історії в середні віки й проаналізувати їх;

– здійснити наскрізний аналіз різних типів середньовічного історизму за часово-просторовою сіткою, знайти прояви єдності й множинності в них;

– обґрунтувати типологію середньовічного історизму, проаналізувати варіанти періодизаційних схем історичного процесу;

– дослідити ґенезу середньовічної парадигми історичного процесу та особливості її конкретно-історичного втілення;

– узагальнити результати, запропонувати формулу ґенези наукової парадигми історичного процесу;

– довести, що проблема кліматів – важливий чинник у пошуку сучасною наукою нової наукової парадигми.

Завдання вирішуються:

– шляхом аналізу джерел та наукової літератури різнорідного характеру, з уточненнями, які витікають з матеріалу дослідження;

– шляхом аналізу розвитку принципу історизму в часи Середньовіччя;

– шляхом використання всього комплексу методів історичного дослідження, доповнюючи їх необхідними міждисциплінарними зв'язками;

– шляхом уточнення тих ще недостатньо пророблених аспектів роботи, які виявляться під час апробації результатів дослідження. Ми цілком свідомі того, що методологія вивчення таких складних проблем, які постають у нашій роботі, ще потребує серйозної, системної роботи над нею. Нам удалося виявити й висвітлити тільки головні «проблемні точки».

Об'єкт дослідження – історичний процес у розумінні вчених V – XV ст.

Предмет дослідження – ґенеза наукової парадигми історичного процесу.

Методологічна основа роботи включає в себе закони, концепції, підходи, методи, що викладені в дослідженні й утворюють певний інструментарій пізнання. В основу розробки концепції ґенези парадигматичного знання часів Середньовіччя покладені: загальний закон взаємодії, який розкриває взаємний зв’язок між усіма структурними рівнями буття, що забезпечує єдність світу і є джерелом ґенези об’єктів світу; закон єдності й боротьбі протилежностей, який є базою бінарних опозицій парадигм; психоісторична теорія врівноваженої біопсихосоціоґенези; теорія лінгвістичного детермінізму; фізична концепція Головерсуму; концепція В.І.Вернадського щодо «живої» речовини й «костної»; па-

радигмальна модель історичного процесу; концепція циклічно-поступального характеру розвитку наукової думки; системний підхід і системний аналіз.

Принципи дослідження: об'єктивності й історизму. У ході дослідження розкривається також важливість теологічного принципу.

Методи дослідження: проблемний, історико-генетичний, порівняльно-історичний (у комплексі), системний (компонентного аналізу), теоретичного моделювання, комплексного підходу, типологізації історичних явищ, синхронний, реанімаційний, картографічний. Ми вживаємо також метод реконструкції давніх текстів і математичний.

Часово-просторове поле дослідження:

а) хронологічні межі – від кінця античності (падіння Західної Римської імперії) до XV ст. (падіння Східної Римської імперії й часу Ренесансу в Європі). Критичною точкою слід уважати X ст. як час остаточного формування світових релігій;

б) географія дослідження виявлялася нами проблемно. У ході дослідження ми вийшли на гіпотезу, що розвиток релігійного життя планети тісно зв’язаний з певними географічними точками та об’єктами стародавньої Циркумпонтійської зони. Просторове поле роботи – від Іспанії до Надволжжя й від Новгорода Великого до півдня сучасного Ємена. V – XV ст. – час постання й загибелі багатьох держав на цьому терені. У формах державності проявляється тенденція «від єдиної сутності – до множинності» (номіналізація). У релігійному житті простежується така ж ситуація. Аналогічну тенденцію ми простежуємо і в науці.

Наукова новизна одержаних результатів. Формування історичної свідомості – процес, менш за все вивчений у науці, і водночас – першочергової культурно-історичної цінності, оскільки історична свідомість є структуруючим елементом культури. Але традицію вивчення історизму наука має, якої ми й дотримувалися: вивчати насамперед менталітет людей, які виконували важливу для суспільства в усі часи функцію істориків. Менталітет же є «сукупністю сим-

волів, що формуються в межах кожної культурно-історичної епохи й закріплюються у свідомості шляхом повторення. Ці символи (поняття, образи, ідеї) слугують онтологічним і функціональним поясненням, засобом виразу знань про світ і людину в ньому» [56, с. 4]. У цій площині й формується наукова парадигма. При тому важливого значення для досліджуваного періоду набуває вивчення символічної філософії [710], але то – інший напрямок дослідження, з іншим об'єктом, ніж наш. Історична свідомість є й виміром типу культури, і фактом історіографії, але найперше – чинником самої історії [56, с. 24], що й стало засадовою підвалиною нашої роботи. Визначення типів історизму та їх вивчення досі проводилося за вертикально-часовою схемою, але розвиток цивілізаційної й парадигмальної моделей історичного процесу висуває на порядок денний необхідність горизонтально-просторового аналізу історизму та розробки його відповідної типології. Цивілізаційний підхід визначає зв'язок історизму з домінуючим типом культури, парадигмальний – з домінуючим типом світогляду. Підходи взаємопов'язані, але самостійні. Філософи твердять, що говорити про людину як про суб'єкт історії правомірно для часу не раніше XX ст., і то – лише для окремих процесів і ситуацій [197, с. 20]. Але розвиток цивілізацій, що базувалися на релігіях, які мали розвинуте усвідомлення власної місії, розгорнуло у всесвітньо-історичному мірилі боротьбу за душу кожної людини. Боротьба за здійснення місії, яка актуалізовувала проблему активності в просторі й часі її носіїв, і була проривом у розумінні людини як суб'єкта історії. Сакральний чинник історичного процесу – головний у нашій роботі. Нам удалося виявити базу, яка дозволяє дослідити його на необхідному рівні. Мова йде про теорію «семи кліматів», яка була методологією космографічної, географічної, історичної та ін. наук Середньовіччя. Після виявлення змісту домінуючих моделей бачення історії в християнському та мусульманському світі ми здійснюємо наскрізний аналіз часово-просторових уявлень Середньовіччя, щоб виявити загальне й особливе в поглядах на історичний процес; розглядаємо головні періоди-

заційні схеми; виявляємо ґенезу наукової парадигми, робимо спробу відтворити її у формулі. Зазначене складає головний стрижень дисертації, який і визначає її наукову новизну. Створено концепцію на стику історії, філософії, теології, фізики та геософії. У її засаді – фізична, історична, геософська та лінгвістична парадигми.

Обґрунтованість і достовірність наукових положень, висновків і рекомендацій. Засновуючись на визначених М. Данилевським (1822 – 1885) принципах оцінки науковості тієї чи іншої теорії [232] щодо нашої роботи можна зазначити: 1) принцип поділу має обіймати всю сферу ділимого (крізь нашу роботу «червоною ниткою» проходить аналіз парадигматичного знання); 2) усі предмети чи явища однієї групи повинні бути більш схожими чи спорідненими між собою, ніж з явищами чи предметами, віднесеними до іншої групи (усі явища, що нами досліджувалися, об'єднують просторово-часові уявлення – база принципу історизму); 3) групи мають бути однорідними (весь матеріал роботи об'єднує специфіка середньовічного історичного мислення). Отже, наша концепція утворює належну «природну систему», щоб бути визначеною як наукова. Їй притаманні: а) інформативність (установлює зв'язок між різноманітними фактами); б) прогностичність (передбачає розвиток подій); в) економічність (у ній знання систематизоване так, щоб максимальну кількість фактів і явищ можна було пояснити, виходячи з мінімальної кількості базових понять і принципів); г) регулятивність (є основою подальшого наукового пошуку); ґ) практичність (є інструментом для розв'язання низки практичних завдань). Підвалиною ж нашого модерного переосмислення теорії «семи кліматів» є фізична парадигма. Стик з природознавчими дослідженнями надає концепції необхідну обґрунтованість та достовірність. Верифікація базових положень дисертації проводилася в ході дослідження, що видно з тексту. Критерій перевірки висновків і рекомендацій – наукова якість нашого прогнозу. Методи доведення достовірності: аналітичний

і підтвердження практикою, перш за все, історичними джерелами, що забезпечує дотримання принципів об'єктивності та історизму.

Наукова значущість роботи:

- встановлення методологічної бази низки середньовічних наук;
- виявлення й аналіз конкретно-історичної «сітки» міфологічних і релігійних моделей історичного процесу;
- наповнення конкретно-історичним змістом у межах часово-просторового поля роботи парадигмальної моделі історичного процесу;
- розробка основи напрямку «Великих ідей» у цивілізаційній моделі;
- перевірка й підтвердження значущості й необхідності подальшого розвитку формаційної моделі історичного процесу;
- виявлення й дослідження циклічно-поступального руху моделей історичного процесу в межах західного і східного типів середньовічного історизму.

Практична значущість дослідження. З його появою та використанням з'являється реальна можливість зміни наукової парадигми історичного процесу в сучасній науці. Дослідження доповнює той напрямок сучасної науки, у якому вчені вже розробляють засади нової універсальної методології пізнання.

Особистий внесок здобувача: У дев'яти публікаціях, зроблених у співавторстві, дисертанткою розроблялися: а) філософія та історіософія проблем; б) теоретико-методологічна частина публікацій; в) головним чином – матеріал з періоду Середньовіччя. У енциклопедичних словниках – історико-філософський аспект тлумачення понять та розділ з хуритської міфології.

Апробація результатів дисертації здійснювалася на 17 наукових конференціях, з яких 10 міжнародних, 4 всеукраїнські й 3 регіональні, а також на щорічних наукових конференціях «Дні науки» в ЛНПУ імені Тараса Шевченка та на розширених засіданнях кафедри історії України ЛНПУ імені Тараса Шевченка за участю провідних фахівців кафедр всесвітньої історії та фізичної географії.

Публікації. Розроблені положення та висновки роботи відображені в індивідуальній монографії, 4 окремих виданнях, 5 навчальних посібниках, 33 статтях, 16 матеріалах і тезах конференцій, а також виступах на них під час апробації.

Логіка і структура роботи. Логіка роботи підпорядкована проблемі, темі та завданням дослідження. Архітектонічна побудова роботи обумовлена логікою і є такою: вступ, п’ять розділів (14 підрозділів), висновки, список використаних джерел та літератури (42 с., 795 назв), додатки (57 с., 33 назви). Загальний обсяг дисертації 508 стор., текстова частина – 409 сторінок.

РОЗДІЛ 1
ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА ТА МЕТОДОЛОГІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ

1.1. Література

Тема розвитку історичних знань у середні віки плідно представлена в науковій літературі. Найперше виділимо праці, присвячені дослідженню окремих історичних джерел та спадку видатних мислителів:

– монографії: С.Бондаря (аналіз філософії «Ізборників» 1073 і 1076 рр.) [84]; С. Бациєвої – щодо «Мукадділма» Ібн Халдуна [63]; Ю.Боргоша – персоналія Аквіната [86]; О.Гуревича – про твір С.Стурлуссона «Хеймскрінгла» [208]; Н.Ібрагімова – про твір Ібн Батути [292]; О.Ігнатенка – щодо творчого спадку Ібн Халдуна [296]; Іларіона (Огієнка) – аналіз джерел та літератури про «слов'янських апостолів» Кирила і Мефодія, який дозволяє виявити глибинні підвалини слов'янської християнської думки [309; 310]; А.Казибердова, С.Муталібова – дослідження творчості ал-Фарабі [335]; А.Касимжанова – персоналія ал-Фарабі [349]; О.Ковалевського (дослідження тексту «Книги Ахмеда ібн Фадлана») [361]; дослідження руських літописів Д.Лихачовим [415]; Я.Любарським – творчості М.Пселла [426]; робота М.Мещерського про руський переклад праці Йосифа Флавія [463]; Д. Мікульського – про життя та творчість ал-Мас'уді [467]; С.Неретіної – щодо філософії Абеляра [490]; В.Олексюка та А.Пегіса – щодо філософіі Фоми Аквінського [499; 783]; дослідження руських усних і писемних джерел Б.Рибакова [605]; А.Сагадєєва – персоналії Ібн Рушда [608] та Ібн Сіни [609], В.Уколової – С.Боеція [677], О.Хоментовської – Л.Валли [711]; І.Чичурова (дослідження текстів Феофана Сповідника та патріарха Нікіфора) [723]; Г.Шевкіної – про діяльність С.Брабантського та паризьких аверроїстів XIII ст. [733] та ін. Сюди ж залучаємо монографію В.Міханкової, присвячену М.Марру [471], учення якого було для нас важливим джерелом;

– джерелознавчі роботи та академічні видання, які містили в собі цінний науковий коментар історичних джерел [300; 308; 383; 384; 387; 388; 511 – 513; 515 – 517; 665; 719; 724] та ін.;

– статті в зібраннях творів, колективних виданнях, наукових збірниках та журналах: В.Асланова – про твір «Іскендер-наме» Ахмеді [48]; Л.Баткіна (аналіз ідеї всесвітньої монархії в Данте) [61]; С.Бациєвої (аналіз географічних аспектів «Мукаддіма» Ібн Халдуна) [62]; О.Бородіна (аналіз твору Равенського Анонімa з космографії) [109]; Б.Бичко (аналіз теологічної антропології Аквіната) [126]; О.Вашестова (аналіз трактату Р.Бекона) [139]; С.Іванова – з «Історії» Лева Диякона [293]; М.Котляра – про спадок Іларіона, Никона, Нестора [375]; Б.Лобовика – спадок Іларіона [416]; Я.Любарського – щодо «Хронографії» Михайла Пселла [425] та Феофана [427]; М.Мещерського – стосовно змісту «Поучення» Володимира Мономаха» та «Ізборника» 1073 р. [464]; аналіз творів А.Августина Т.Нестик [491]; філософії Абеляра С.Неретіної [488]; О.Пипіна (аналіз змісту «відречених» книг) [587], А.Сагадєєва – щодо наукових здобутків «Чистих братів» [610]; С.Сказкіна і В.Самаркіна про богословські підходи Дольчино [624]; М.Сміріна – про зв'язок учення Т.Мюнцера та Іоахіма Флорського [630]; С.Стама про вчення Іоахіма Флорського [639]; І.Тоцької – про творчість Феодосія Печерського [663]; З.Удальцової – про творчість Віссаріона Нікейського, Євагрія, Козьми Індикоплова та Іоанна Малали [673; 668 – 670; 674]; В.Уколової – аналіз парадигм середньовічної культури за творами Боеція та Кассіодора [676]; Т.Целік – щодо «Житія і ходіння ігумена Даниїла» [714]; І.Чичурова – аналіз «Хронографії» Феофана [724]; Г.Шевкіної – дослідження сполучення розуму і віри за трактатом «Про вічність світу» Боеція Дакійського [732] та ін. [497].

Указані роботи дали можливість скласти уявлення перш за все про зміст світоглядної парадигми зразка II (картина світу), яку розробляли й відтворюва-

ли у своїх творах учені. Поглиблення її вивчення та дослідження змісту парадигми–зразка І в історіографії включало вивчення такої наукової літератури:

– монографій Л.Баткіна [59; 60]; К.Бойко [80]; О.Вайнштейна [129]; А.Гібба [178]; В.Горського [186; 188]; А.Горфункеля [189; 190]; С.Григоряна [194 – 196]; М.Гуковського [204], І.Єрьоміна [258]; О.Замалєєва, В.Зоца [271]; О.Ігнатенка [295]; Н.Конрада [365]; Ж.Ле Гоффа [402], Е.Леві-Провансаля [403]; Г.Майорова [431]; Н.Мелік-Гайказової [452]; Є.Мельникової [456]; А.Меца [461]; Е.Моріна [781]; С.Неретіної [489]; Ф.Роузентала [601]; К.Сергеєва, Я.Слиніна [621]; М.Тихомирова [658]; І.Фільштинського, Б.Шидфар [701]; Є.Фролової [704]; І.Хафсі [772], Г.Шпета [741];

– колективних наукових видань та навчальних посібників [36; 38; 81; 200; 321 – 323; 328; 372; 507; 602; 615; 635; 636; 695; 729];

– статей у наукових виданнях та журналах: С.Аверінцева [8], Л.Баткіна [59], М.Бібікова [72; 73], М.Бібікова, С.Красавіної [74], С.Бондаря [83], О.Бородіна [108; 110; 111], В.Воронкової [157], М.Гаврюшина [161], Е.Гарена [172], М.Гарнцева [173], В.Горського [185; 187], М.Громова [199], В.Гукової [203], Р.Досталової [249], Е.Жильсона [260], М.Заковича [270], І.Касавіна [348], Є.Мельникової [454; 455; 457; 776], Н.Мудрагей [477], Е.Панофського [521], М.Попової [548], А.Сагадєєва [607], З.Саїдова [613], З.Удальцової [667; 671], О.Чанишева [718]. З указаних праць виділимо роботи істориків, перш за все – О.Вайнштейна, монографія якого [129] дозволяє скласти уявлення про закономірності формування та зміст моделей бачення історії, які були притаманні історикам середньовічного католицького світу, ця робота – класичний зразок дослідження багатоманітних картин історичного мислення, узагальнення змісту яких і дає можливість виявити основні парадигми історичного процесу (моделі-зразки І), що визначали розвиток західноєвропейської історіографії. Щодо мусульманського світу подібною роботою класичного характеру назвемо монографію Х.А.Р.Гібба [178], яка має фундаментальну частину, присвячену розвитку арабської історіографії.

З проблем теорії й історії міфології використовувалися роботи: О.Асова [49], Ж.П.Вернана [148], Т.Джаксон [238], Д.Єремєєва [256], Іларіона (Огієнка) [312], Л.Климовича [357], М.Ліфшиця [412], К.Леві-Строса, [404; 405], Г.Лозко [418], О.Лосєва [420; 421], А.Массе [447], Є.Мелетинського [451], О.Печенкіна [533], М.Піотровського [534], І.Рака [590], Д.Фрезера [705], М.Чмихова [725]; деякі видання енциклопедичного характеру [75; 159; 374; 468; 469; 586; 710; 713; 749], навчальні посібники [406; 422; 428]. Західна наука теж має дослідження такого роду [784] та ін. Базуючись на спостереженнях учених, узагальнивши їх досвід, ми показуємо цілком раціональні витоки міфу, незважаючи на його глибоко символічну, алегоричну форму. Міфи – складне духовне явище, яке ніколи не постає з нічого, а має вповні реальні засади, які ми й намагалися виявити й представити. У пов'язанні з міфологією й релігією ми досліджуємо ідеї націо- і державотворення, базуючись як на розумінні геополітики як науки, що вивчає вплив просторового фактора на політику держав [780, p. 3], так і на здобутках науки з вивчення проблеми психологічного простору особистості [15; 70; 267; 336]. У роботі над джерелами та їх теоретичним осмисленням ми використовували праці: Ю.Вассіяна [136], Б.Ворд [155], О.Домбровського [247], Д.Донцова [248], П.Кралюка [379], В.Рички [597; 598], А.Сахарова [614]. Проблеми розвитку історичного мислення взагалі та історизму як принципу історичного пізнання зокрема потребували залучення як спеціальних робіт, присвячених темі історизму – М.Барга [56], В.Візгіна [152], К.Поппера [551], Е.Трельча [664], так і тих, що присвячені проблемам часу й простору [10; 16; 54; 69; 78; 112; 163; 207; 253; 337; 367; 380; 391; 568; 681; 682; 696; 697; 720; 721; 731]; історії й типології культури [7; 35; 59; 60; 183; 189; 233; 327; 331; 333; 389; 413; 414; 473; 485; 638; 666; 672; 675; 676; 722]; педагогіки [137; 205; 240; 269; 324; 369; 370]. З указаних робіт відзначимо фундаментальне історичне дослідження М.Барга [56] як таке, що присвячене саме проблемі формування історичної свідомості (на матеріалі середньовічної західноєвропейської історіографії). Робота

дозволяє простежити ґенезу парадигми історичного процесу як моделі-зразка І (історіографія), так і моделі-зразка ІІ («картина світу»). З філологічних досліджень базовими для нас були роботи М.Марра [434 – 446]; Д.Овсянико-Куликовського [498]; О.Потебні [555], Т.Гамкрелідзе [167; 168], А.Зеленька [273], які дозволили нам глибше зрозуміти й перевірити теорію мовної плазми (автор – М.Вашкевич [140]) та висунути ідею щодо існування плазми духовної. У філософській науці відбувається «лінгвістичний поворот» [583], що ми враховували. З проблем методології науки та історичного пізнання використовувалися: монографії О.Авер'янова [9], В.Афанасьєва [50]; М.Бейджента [65]; Г.Бондаренка [85]; Г.-Х.Гадамера [162]; П.Гайденко [164]; Л.Карсавіна [347]; Б.Кедрова [350]; М.Кремо, Р.Томпсона [385]; О.Лосєва [421]; Л.Мельника [453]; В.Назарова [481]; П.Фейєрабенда [689]; В.Феллера [691], Е.Юдіна [752]; колективні видання [448; 458 – 460; 698]; наукові статті та виступи на наукових заходах [192; 390; 449; 484; 525; 569; 570; 585]; навчальні посібники [179; 341]; енциклопедії [633; 695]. У зв'язку з проблемами методології історичної науки вчені розглядають складності джерелознавства [593].

Парадигмальний, моделюючий характер середньовічного мислення – постулат, уже устійнений у науковій літературі, але ми виявили, що в Європі ще від Геродота йдуть імпульси елементів цивілізаційного підходу до історичного процесу (етнографічної моделі); араби ж – виразні «цивілізаційники». У зв'язку з тим ми вивчили низку праць, присвячених дослідженню цивілізаційної моделі історичного процесу [55; 120; 135; 170; 197; 198; 232; 268; 360; 450; 462; 496; 549; 550; 708; 775]. «Українське питання» в даній площині ми уточнювали, залучаючи роботи Л.Гумільова [206], М.Чубатого [727], С.Шелухіна [735], В.Скоблик [625]. Але центральною темою наших методологічних розробок був парадигмальний підхід до розвитку науки, зокрема – парадигмальна модель історичного процесу. До вказаної проблеми зверталися представники різних наукових галузей [138; 399; 474 – 476; 486; 487; 510; 519], і можна вважати встано-

вленим, що парадигмальний підхід, на відміну від формаційного й цивілізаційного, які виявляють обумовленість динаміки історичного процесу соціокультурними чинниками, передбачає розгляд внутрішньої логіки розвитку наукової теорії з точки зору виникнення, трансформації та взаємодії різних парадигм. У дослідженні ми відштовхувалися від тієї попередньої роботи, яку ми вже провели з вивчення окремих важливих питань, зокрема – відносно проблеми Кліматів, й узагальнили в ряді наших статей, які й містять і огляд, і список великої кількості використаної нами літератури [90; 91; 99; 102] та ін. Проблема Кліматів виходить за межі історичної науки, вимагає конкретної роботи з різноманітною природознавчою літературою, яку ми вивчали окремо, як і саму проблему. У дисертації вже подаються узагальнені результати роботи. Саме ж дисертаційне дослідження потягло вивчення праць: І.А.Андреєва [32], О.А.Андреєва [33], В.Ацюковського [51], С.Брусіна, Л.Брусіна [121], К.Бутусова [124], М.Войлошнікова [153], Є.Галкіної [166], Е.Гонігманна [775], Б.Діденка [242], Ю.Іванова [294], Т.Калініної [339], К.Кедрова [351], Л.А.Котельника, Л.В.Котельника [373], А.Кульського [398], А.Логунова [417], М.Планка [535], В.Пожилової [544], О.Юрченка [753] та ін. [600]. Робота потребувала використання й літератури з конкретно-історичних проблем [6; 66; 67; 131; 132; 160; 202; 275; 352; 371; 381; 432; 492; 529; 537; 606; 641; 687; 703; 730; 743]; історії православ'я та ісламу [145; 180; 325; 334; 356; 423; 479; 480; 493; 494; 508; 520; 547; 599; 726]; підручників, навчальних посібників [144; 182; 209; 210; 376; 377; 429; 545; 594]; словників та довідників [30; 52; 329; 377; 595; 603; 634; 699; 750]. Певний обсяг літератури різнорідного характеру використовувався нами фрагментарно, тому ми його в огляд не залучаємо.

Наша робота, на відміну від робіт тих учених, які займаються проблемами історизму й приділяють більшу увагу часу (хронології, періодизації, типам історизму в часі тощо), незважаючи на ту увагу, яка в ній приділена часовому континууму, більш просторова. Простір, у т.ч. сакральний і психологічний, – пред-

мет нашої головної уваги, що зближує нашу роботу з тими напрямками науки, які вивчають сакральний простір. Але фізики, зокрема, В.Налімов [482], Т.Шубейкіна, В.Ульшин [744], І.Яницький [754], подаючи приклад використання природознавчих підходів у дослідженні історичного процесу, доволі наївні в плані релігійної свідомості. Гуманітаріям же [314] ще не вистачає саме врахування досвіду природознавства, хоча їм удалося актуалізувати проблему сакрального. Стик природознавчих і гуманітарних напрямків може бути, зокрема, по лінії історичної психології [739]. Але й ми пропонуємо самостійний шлях дослідження, у якому досягаємо результату, використовуючи історичні методи.

1.2. Джерела

Зміст наукових парадигм встановлювався нами насамперед на базі спадку античної науки – текстів Платона [536]; Арістотеля [41 – 45]; Діогена Лаертського [243]; Геродота [176; 177]; Порфірія [46], Фукідіда [706; 707], і результат в узагальненому вигляді було покладено в підвалини аналізу ґенези середньовічних парадигм. База – важлива саме в методологічному відношенні, адже, зокрема, Платона на засаді його «Тімея» визначено засновником кватерної теорії біопсихосоціоґенези [476, с. 523]. Аналіз спадку Арістотеля призвів до подібних висновків. Цікаво постав і Геродот. Використовувалися також праці Діодора Сіцілійського [244], Плутарха [541; 542], Іордана [318], Гая Плінія Секунда [165], Плотіна [539; 540], Протагора [581], Сократа [637], Страбона [645], Юлія Гонорія [751] та деякі інші. Джерельна база дисертації культурологічно обіймає шари: ведизм – зороастризм – язичництво – християнство – мусульманство; залучалися також джерела буддизму, іудаїзму, маніхейства. Базовими є джерела християнства й мусульманства: тексти Св.Писань – Біблія [76; 77], Коран [368], інша канонізована й апокрифічна література [4; 37; 39; 149; 649; 712; 355; 500; 623; 261– 265; 280; 290; 618]. По них з'ясовувалися питання, пов'язані з міфологією й основами релігійного віровчення. Використовувалася також енцикліка

Римського папи Іоанна VIII [771]. З джерел інших віровчень вивчалися «Зороастрійські тексти» [276], Кефалайа [353], Молодша Едда [472], Старша Едда [745], Рігведа (фрагмент) [596], Мідраши [466], Талмуд [652], Тольдот Єшу [662], до яких додавалися окремі фрагменти джерел сакрально-міфологічного змісту з робіт С.Брюшинкіна [122], Д.Кемпбелла [401], Б.Тілака [655], митрополита Іларіона (Огієнка) [309; 310], А.Уотса [679]. Указані історичні джерела дозволили виявити зміст середньовічних парадигм – моделі-зразка II (картина світу) і прослідкувати закладення парадигм моделі-зразка I (теологія, наука).

Типи історизму християнського світу, їх особливості та домінуючі в них парадигми історичного процесу досліджувалися на основі творів видатних теологів та вчених: П'єра Абеляра [2; 3]; Аврелія Августина [5; 320]; Адама Бременського [11; 297; 790]; Алкуїна [21]; Амміана Марцелліна [29]; Ансельма [34]; Псевдо-Діонісія Ареопагіта [40; 584]; Беди Шановного [64]; Р.Бекона [128]; Северина Боеція [113; 114]; Боеція Датського [115]; Д.Бонавентури [82]; Василя Великого [133; 134]; Георгія Пахімера [175]; Григорія Великого [592]; Лева Дикона [241]; Євсевія [254]; Євстафія [255]; Іларіона Київського [311; 313]; Іоаннна Дамаскіна [315]; Іоанна Солсберійського [316]; Ісідора Севильського [319]; Клима Смолятича [358]; Константина Багрянородного [366]; Ліудпранда Кремонського [411]; Маймоніда [430]; Михайла Пселла [470]; Никифора [526]; Орігена [500]; Оттона Фрейзінгензького [506]; Павла Оросія [502]; Прокла Діадоха [571]; Прокопія Кесарійського [572 – 576]; Стефана Візантійського [642]; Феодосія Печерського [552]; Феофана [692]; Феофілакта Симокатти [693]; Фоми Аквінського [305; 616; 617]; Майстера Екхарта [746]. Стан науки в середні віки змінювався, для виявлення характеру змін та їх змісту залучалися необхідні розпорядні джерела та епістолярії [303; 304; 307; 345]. Указана група історичних джерел вивчена наукою, і зауваження вчених щодо них ми враховували, насамперед те, що наука як така в часи Середньовіччя була загальмована в розвитку на 1000 р. (що, у принципі, визнавав ще Ф.Прокопович (1681 – 1736) [327, с.

132]). Але, якщо поглянути на проблему так, що могло існувати питання необхідності створення монади нової цивілізації (у Європі його постання видно в тому, що від Августина до XV ст. існував поділ історії на священну й «профанну», й домінування першої над другою) та її збереження протягом тривалого часу, то, з урахуванням результату (існування християнства 2000 р. як світової релігії), слід визнати існування науки щодо того. Й історіографія в ній стояла на центральному місці. Не випадково Ленін писав так: «Марксизм – це матеріалізм. Як такий він так само нещадно ворожий релігії, як матеріалізм енциклопедистів XVII ст., або матеріалізм Фейєрбаха... Але діалектичний матеріалізм Маркса і Енгельса іде далі енциклопедистів і Фейєрбаха, застосовуючи матеріалістичну філософію до галузі історії, до галузі суспільних наук» [Цит: 536, с. 16]. Як бачимо, головний стратегічний напрямок боротьби – історична наука, історична свідомість, звідки йде прямий вихід на політичні переконання. Ми підійшли до історичних джерел, ураховуючи особливості мислення людей того часу, виявили й проаналізували результати роботи наукової думки, релігійної за своєю суттю. Загалом її розвиток у католицькому світі йшов у бік раціоналізму, у православному – у бік прагматизму, але релігійного (у русів швидше, у греків – повільніше), що й відтворює вказана група історичних джерел.

Базовим вітчизняним джерелом, окрім указаного вище головного твору Митрополита Іларіона Київського, був «Літопис Руський» [409]. Використовувалися також: інший переклад «Повісті минулих літ» [543]; Радзивиллівський літопис [588]; інші руські джерела [154; 298; 299; 622; 628; 629]; Історія Русів [326]; роботи Іакова Мніха [518], Луки Жидяти [259], О.Лизлова [424], Д.Флетчера [702]. Важливі додаткові дані ми взяли з таких джерел, як «Велесова книга» [142; 143] (певні народні традиції у ньому не можна заперечувати); «Послання оріян хозарам (Рукопис Войнича)» [553] (джерело з розряду герметичної літератури, що вже цікаво само по собі); «Коло Земне» С.Стурлуссона (у т.ч. його «Сагу про Інглінгів») [646; 647]; «Послання» патріарха Фотія [527];

Саги про ап.Андрія [611; 612]; формулу «симфонії взаємовідносин» – з Кодексу Юстиніана (VI ст.) [715] та деяких інших [22; 191; 626; 631]. При вивченні історичної проблеми автокефалії Православної Церкви з оргцентром у Києві використовувалися деякі джерела пізнішого, ніж досліджуваний, періоду [509; 528; 554; 632], оскільки треба було вийти на шлях встановлення дійсних, глибинних причин нищення протягом історії автокефального православ'я на терені України, через що більш ніж 700 р. наука, освіта, культура тут не могли нормально й повноцінно розвиватися. Ґенеза наукової парадигми історичного процесу в часи Ренесансу в Західній Європі досліджувалася на основі праць Альберті [757], Ж.Бодена [79], Л.Бруні [767; 794], Ф.Бьондо [791], Дж.Віко [239]; Джона Ді [245]; Леонардо да Вінчі [408]; Лоренцо Валли [130; 419; 795]; Миколи Кузанського [392 – 395]; Толанда [661] та ін. [330]; напрям «Великих Ідей» – із залученням твору Данте «Монархія» [235]. Ґенеза парадигми історичного процесу в арабо-ісламській науці вивчалася на базі джерел двох родів. Перший – твори філософів: Ібн Баджи [278], ал-Газалі [514], ал-Кінді [17 – 20]; Ібн ал-Мукаффи [277; 643]; Ібн Рушда [284], Ібн Сіни [285; 286]; Ібн Туфейля [287], Ібн Халдуна [288; 289], ал-Фарабі [25; 683 – 686]; написаного під впливом Ібн Закарії латинського твору [505]; фрагмента роботи «Чистих братів» [119]. І другий – твори арабських істориків, географів та деяких біографістів. Джерела описані в арабістиці (тут працювали такі метри, як Мжік, Гонігманн, Крамер, Крачковський, Бейліс, Буніятов, Большаков; на філософському напрямі – Григорян та ін.), але другий рід джерел потребує й нашого огляду, оскільки в тому ракурсі, у якому ми вивчали роботи такого характеру, вони практично не досліджені (біографічний жанр же взагалі вивчений слабо).

У IX ст. розпочали роботу арабські географи математичної школи, які ще у 827 р. виміряли земний градус, і в XIX ст. учені встановили, що їх помилка складала всього 1 км (у Європі такі вимірювання будуть проводитися тільки в XVI і XVIII ст.) [467, с. 82]. Були створені «аз-Зіндж ал-Мамуні ал-мумтахан» («Перевірені Мамунові таблиці») і «Мамунова карта» (за висловом ал-Мас'уді –

«Мамунова картина»), яка була «кращою, ніж карти, що малися у творах Птолемея і Марина» [Цит.: 467, с. 84]. Одним з видатних учених був ал-Хварізмі, перу якого належить твір з математичної географії «Кітаб сурат ал-ард» («Книга картини Землі») [768]. Існує його неповний російський переклад [27]; у луганському центрі сходознавства ім. проф. В.М.Бейліса готується до видання український переклад його свідчень, але карта, зроблена на основі роботи ал-Хварізмі, нами вивчається й уже опублікована [87; 102; 104]. Великий вплив на стан наукових поглядів арабських учених, у т.ч. «арабського Геродота» – ал-Мас'уді, мав твір «філософа арабів» – ал-Кінді «Русум ал-мамур мін ал-ард» («Опис населених областей Землі») [467, с. 84]. Велике розповсюдження мали таблиці астронома й географа ал-Баттані [14], опис земної кулі якого був сприйнятий більш пізніми вченими. Фрагменти з робіт Сухраба [651] й ал-Фаргані [26] містять у собі важливі для нашого дослідження дані, зокрема, ал-Фаргані був одним із значних фахівців з проблеми кліматів. Описова географія починає розвиватися з сер. IX ст.; її започаткували філологи, бо їм потрібний був коментар для поетичних творів, які займали чільне місце в арабській культурі завжди: Хішам ібн ал-Кааб, ал-Асмаї, Ібн ал-Асбах, особливо – ал-Джахіз. У 2-й пол. IX ст. склався особливий жанр описової географії – «книги шляхів і царств» (кутуб ал-масалік ва-л-мамалік). Перший твір такого роду, що в цілості дійшов до нас, – робота голови департамента зовнішньої розвідки Арабського халіфату, видатного вченого Ібн Хордадбеха – «Книга шляхів і країн» [291; 763]. Сучасником його був Йакубі [765], послідовником якого – великий географ і не менш великий розвідник ал-Мас'уді. Видатними представниками вказаного жанру, у річищі якого розвивалася класична школа арабської географії, були Абу Ісхак ал-Істахрі [758], Абу-л-Касім ібн Хаукал ан-Насбі [782]. А ось роботи географа 1 пол.X ст. Кудами ібн Джафара не належать до «класичної школи». Біля 928 р. він написав «Книгу про харадж і професію секретаря», яка, як і багато творів інших авторів, збереглася лише у фрагментах [762]. Наприкінці IX – поч. X ст. у

арабській географічній літературі з'явився ще один напрям – твори популярного (адабного) характеру, що піднімалися до традиції творчості Джахіза. Одною з таких робіт є «Книга країн» («Кітаб ал-булдан») Ібн ал-Факіха ал-Хамадані [761]. Майже одночасно з Факіхом на поч.X ст. складає енциклопедичний твір «Коштовні цінності» («'Ал-а'лак ан-нафіса») Абу Алі Ахмад ібн Омар ібн Русте, з якого збереглися теж тільки окремі частини [764]. Однак найціннішими для нашого дослідження виявилися тексти Абу-л-Хасана Алі ібн ал-Хусейна ал-Мас'уді (896 – 956). Ми базувалися на перекладах його творів, зроблених учнем проф. Бейліса – В.Крюковим [756; 766; 779]. Переклади відрізняються високим ступенем точності. Ми використовували й інші переклади окремих важливих положень з творів ал-Мас'уді [23] та ін., а також фрагменти з «Мурудж» [778, 1] і «Танбіх» [777], що раніше не перекладалися. Комплексна робота з його текстами та науковою літературою дозволила уточнити низку недостатньо вивчених наукою положень.

Важливе значення для нас мали також праці інших арабських авторів:
1) описової школи – Ахмеда ібн Фадлана [530] (при роботі над текстом ми користувалися також перекладом фрагментів з праць перських учених Н.Хамадані (XII ст.) та А.Разі (XVI ст.), які користувалися невідомим на сьогодні текстом Фадлана [301; 302]); ал-Мукаддасі [760], який мав спеціальну роботу, присвячену дослідженню кліматів («Ахсан ал-такасім фа м'аріфат ал-акалім») [24]; ал-Ідрісі (його робота докладно викладена й вивчена в працях В.Бейліса [66] та І.Коновалової [364]); фрагменти з робіт Гардізі [171]; Ібн Русте [281; 282]; Ібн Русте-Гардізі [283]; Ібн Хаукала [782]; роботи Ібн Батути [279]; ал-Бакуві [1]; 2) біографістів – Ібн Макули [785]; ал-Джаузі [786, I]; Йакута ал-Хамаві [787, I], [788, I]; Ібн ал-Абара ібн Абдаллаха ібн Абу Бакра [789].

Специфіка теми дисертації зумовила те, що архівні матеріали під час дослідження могли бути залучені доволі обмежено: вивчався стан середньовічної науки, усі роботи вже мали бути відомими й вивченими; повинні були бути також

встановлені основні характеристики релігійної сфери, з якою пов’язана теологія. Проте наш підхід до розкриття теми потребував як інформації щодо стану релігійної сфери в найважливіших сакральних точках планети (включаючи Донбас; положення обстоюється в дисертації) на підтвердження наших висновків щодо закономірностей розвитку релігійних наук, так і врахування досвіду тих людей, що вже у ХХ ст. займалися конкретними питаннями, пов'язаними з нашим дослідженням. Практична значущість нашої роботи й полягала перш за все у виявленні застарілих проблем й аналізі стану роботи над їх розв'язанням.

Проблема, що досліджувалася, потягла необхідність вивчення досвіду одного з радянських учених – О.Барченка (розстріляний 1938). Про великий інтерес керівництва СРСР у 20 – 30 рр. до «тонких сфер» науці відомо [31; 738]. І тут ми звернули увагу на те, що за ініціативою Ф.Дзержинського у спецвідділ ОГПУ, очолюваний Г.Бокієм, був узятий на роботу О.Барченко, який читав працівникам ОГПУ лекції з окультизму й займався дослідженнями в цій галузі [524], зокрема, організовував експедиції в зони спостереження аномальних феноменів. Про використання окультних технологій та свою увагу до Тибету говорив сам Барченко [582, с. 353], але свої наукові пошуки він чомусь почав з поїздки в іншому напрямку – на Північ, у т.зв. «Лапландську експедицію», про що повідомляла тодішня преса [13; 158]. Можна в тому бачити нетерплячість дослідника перевірити якісь зі своїх спостережень (до чого схиляються вчені), а можна побачити й дещо глибше, про що Барченко міг думати, але так ніколи й не сказати, тим більш – своїм катам. І тут уже потрібен дискурс: що стоїть «за» всім тим? Багато гамору було навколо Сходу, а поїхав на Північ. Потім зчинився гамір навколо Півночі, а його таємно посилають на Південь (у Крим, про що й піде мова в нашій роботі). На Схід же так і не поїхав, хоча гамір продовжувався. Був у Криму в І926 р., а в 1927 р. радянські Тибетські місії чекала невдача: Далай-лама раптом не схотів мати з ними серйозних справ. Керівництво СРСР поставилося до того спокійно, бо, схоже, охолонуло до Тибету. Логіка виводить

на запитання: що привіз Барченко з Криму? Тема – окрема, але ми висловимо свою думку щодо того (якої немає в жодного з дослідників проблеми Тибету): ніяких таємниць у Тибеті немає, усі таємниці СРСР мав *на своїй території*. Далай-лама ж зрозумів, що нічого не зможе виторгувати приблизно за те ж саме, що привезуть звідти Гітлеру консультанти-окультисти. Містичної сторони діяльності Барченка (а він був не тільки окультист, а й, можливо, сатаніст) ми не торкаємося, а виявляємо те, що складає об'єктивну основу його наукової роботи. Барченко був, перш за все, ученим, робота якого була визнана радянською наукою (див. Довідку спецкомісій Головнауки позитивного змісту за підписом учених Ф.Петрова та А.Тимірязьєва /жовтень 1923/ [31, с. 93 – 94]). Вважається, що ОГПУ–НКВС використав Барченка, а потім знищив: у лавах самого НКВС у 1937 р. йшла «чистка», під яку потрапив Бокій, а за ним потягли всіх, хто був з ним зв'язаний. Бокій підтримував Барченка, шукав гроші для його експедиції в Гімалаї (часткове підтвердження: [151, арк. 10]). Більше того, він 10 років утримував Барченка з сім'єю [306, с. 216], що є фактом дуже дивним з огляду на те, ким був Бокій. Багато наукових передбачень Барченка повністю підтвердилися [302, с. 143]. Усе говорить за те, що за всім стояли його власні наукові відкриття. Бокій на допиті показав, що той уживав термін «сім кіл знання» (Шамбала – Дюнхор) [306, с. 213]. Схоже, що він підійшов доволі близько до феномену, який і складає методологію «синтетичного знання». Можливо, вирахував його, бо використовував математичні методи дослідження. Значна частина матеріалів щодо Барченка, у т.ч. головні роботи, досі знаходяться в стані секретності (тому ми використовуємо тільки його роботу «Таро» від 1919 р., яка знаходиться в Державному архіві Російської Федерації й опублікована в Додатку до роботи О.Андреєва [57]). Учені, навіть діставшись до спецархівів, не можуть знайти вичерпної інформації, але дещо зроблено. Ми переконуємося в правоті Д.Овсянико-Куликовського, який сказав, що «як у нормальних, так і в аномальних явищах духу знаходиться ключ до розгадки всесвітньо-історичної еволюції

взагалі та її початкових фаз зокрема» [498, с. 384], наповнюємо її конкретно-історичним змістом, встановлюючи об'єктивну основу явищ. Наука вимагає об'єктивності, тому все слід перевіряти, адже при недоліках методології зміщення й помилки в розрахунках та висновках неминучі.

Стан релігійної сфери в Донбасі у XX ст. вивчався на основі аналізу архівних документів Луганського й Донецького державних обласних архівів. Використовувалися матеріали фондів: 1) відділів у справах релігій Донецької та Луганської обласних адміністрацій (Ф.Р. – 4021; Ф.Р. – 1284, 3699); 2) Сталінського окружного виконкому (Ф.Р. – 2; Ф.Р. – 277); 3) Луганського окружного виконкому (Ф.Р. – 243); 4) Луганської міської управи (Ф. – 60); 5) Ворошиловградської міської управи, відділу культів (Ф.Р. – 693; Ф.Р. – 752); 6) Старобільского окружкому (Ф.Р. – 1281); 7) Сталінського та Городищинського райвиконкомів (Ф.Р. –277; 884.Р. – 770); а також описів (1. – Ф.Р. – 752; 2. – Ф.Р. – 243). Необхідні нам відомості ми знайшли й у Відділі у справах релігій Луганської обласної держадміністрації. Виявлені нами дані дозволили представити стан релігійної сфери Донбасу в необхідній для актуалізації нашої роботи часовій ретроспективі. Крім того, ми знайшли у Ф.Р. – 3699 ДАЛО важливий документ – Енцикліку Іоанна Павла II, присвячену XI століттю місійної діяльності св. Кирила і Мефодія [230].

Ми залучили до наукового аналізу також низку робіт єдиного на сьогодні плідного (зважаючи на результат) теоретика й практика української автокефалії – Київського Патріарха Філарета, які знаходяться в Поточному архіві Київського Патріархату [556 – 559]. Інших релігійних діячів (навіть для порівняння) ми залучати не могли – ними питання української автокефалії не ставиться, не розробляється, а відповідно, у них немає щодо того позитивного досвіду. Проблема ж, яку вирішував Патріарх Філарет, якраз і стосується спадку стародавньої Київської Митрополії, і потягла за собою постання в нашій роботі проблеми давньої «єдиної сутності» в православ'ї, що сталося, можливо, і поза бажанням ви-

сокого церковного ієрарха України, а вчені ще не бачать її так, як та того заслуговує. Її ж актуалізація складає важливий аспект практичної значущості нашої роботи. Церковні архіви не мають такої впорядкованості, як державні. У загальному архіві є окремі фонди (без описів і поділу на справи), матеріали з яких видаються тільки з теми дослідження й тільки з благословіння Святійшого. Ми вивчали тему автокефалії, тому відповідні матеріали й отримали. Тема ж кліматів, яка найбільше й цікавить нас в аспекті стику нашого дослідження з теологією, закрита в будь-якій Церкві. Ми зобов'язані пояснити цей момент, щоб у вчених не було ілюзій щодо можливості отримання допомоги від Церков при вивченні таких складних феноменів. Тут учений ішов на ризик завжди сам, що ми й показуємо на прикладі роботи середньовічних науковців, найперше – арабських. Тому тема кліматів і постала не з християнських, а з мусульманських історичних джерел.

Зважаючи на особливість Донбасу у феноменологічному відношенні, до аналізу були залучені Поточні архіви низки державних та громадських організацій (Фонду історіософських досліджень /ФІД/, Південно-східного центру муніципального і регіонального розвитку, Східноукраїнського відділення Інституту археології НАН України, а також Особистий фонд голови ФІД) з метою виявлення загальних тенденцій у науковій і релігійній сферах. З тим фактом, що в середні віки наукове й релігійне знання становило єдиний комплекс і знаходиться в стані розділеності всього 200 р., неможливо не рахуватися. Проблема можливості синтези науки й релігії ставиться вже і в богослов'ї [449]. То – могутній прояв історичної Традиції, й українська наука де в чому займає тут передові позиції.

Велике значення мав для нас картографічний матеріал різнорідного характеру, з якого потрібні нам роботи ми помістили в Додатку. Для обґрунтування гіпотези щодо можливого призначення пірамід важливе значення мали ілюстрації з книги В.Замаровського [272], а також описовий фрагмент з роботи

Ж.Барбарена [53]. При зіставленні джерельних свідчень і конкретизації історичного матеріалу нами використовувалися фрагменти окремих джерел, поміщених у монографіях [117; 346; 361; 396; 401; 410; 465; 532; 567; 679; 680], деяких енциклопедичних виданнях [127; 749], які містили їх цінний науковий коментар. Нами також були використані джерела авторства В.Вернадського [146; 147]; Р.Генона [174]; М.Грушевського [201], В.Зеньковського [274]; І.Канта [342; 343]; В.Ключевського [359]; Г.Лейбніца [407]; К.Маркса [433]; Ф.Ніцше [495]; Х.Ортеги-і-Гассета [503]; Ф.Прокоповича [577 – 579]; Б.Расела [591]; Тейяра де Шардена [653]; А.Тойнбі [659; 660]; Л.Фейєрбаха [690]; О.Шпенглера [740]; Р.Штайнера [742]; Ф.Енгельса [747; 748]; К.Ясперса [755] (а також про нього: [656]) та інші.

Аналіз наявної джерельної бази свідчить про те, що історичних джерел цілком достатньо, щоб висвітлити з максимально можливою точністю досліджувану тему. При тому виникла необхідність віднайдення наукової методики глибшого, ніж є на сьогодні, осягнення змісту історичних документів часів Середньовіччя. Звернемо увагу на таку думку Р.Генона, що давні «або бачили те, чого не бачать тепер, тому що відбулися значні зміни чи то в земному середовищі, чи то в здібностях людини, або ж, скоріше, ці зміни і в тому, й в іншому йшли тим скоріше, чим ближче ми підходимо до нашої епохи, або ж те, що звуть «географією», мало в давнину зовсім інше звучання, ніж сьогодні» [174, с. 139]. Інше звучання мала в давнину не тільки географія, у чому переконуємося, читаючи лист Олександра Македонського до Арістотеля: «Олександр Арістотелю бажає благополуччя! Ти вчинив неправильно, розголосивши вчення, призначене суто для усного викладання. Чим ще ми будемо відрізнятися від решти людей, коли ті ж вчення, на яких ми були виховані, стануть загальним надбанням? Я хотів би мати перевагу над іншими не так могутністю, як знанням про вищі предмети. Бувай здоров» [542,с. 367]. Наукова парадигма давнини й базувалася якраз на «знаннях про вищі предмети», тому в давніх і було інше бачення всіх сфер жит-

тя, у т.ч. й історії. Але вчені, працюючи для майбутнього, незважаючи на заборони, не довіряючи, вочевидь, усній традиції, закладали інформацію в текстах своїх робіт. Підтвердження нашої думки ми в джерелах знайшли й викладаємо в нашій роботі.

З матеріалів преси, крім уже цитованих газетних матеріалів, використовувалися ще статті з газет: «Зеркало недели», «Історія України» (Київ), «Мета» (Торонто), «Кур'єр», «Наша газета» (Луганськ), «Ратуша» (Львів), «Четвертое измерение» (Донецьк). Джерел зі списку літератури в 795 назв – 315 позицій.

1.3. Методологія

В історіографії ще в античну добу відбулося формування двох традицій – прагматичної й парадигматичної. Перша тяглася від арістотелевої теорії мімезису (Поетика 1452в, 1459а) [44, с. 657, 672 – 675]. Цінуючи історію менше, ніж поезію, Стагіріт, тим не менш, став родоначальником історії філософії [56, с. 65]. Аналіз же його вчення про суспільство й державу, засноване на концепції «природи» (Фізика, II, 1,2; IV, 14) [45, с. 82 – 87, 136 – 139]), його думок щодо того, що інстинкт самозбереження є основою соціальності людини (Політика. 1253а) [43, с. 378 – 380], дає підстави до думки, що Арістотеля на засаді концепцій «природи» й мімезису в сукупності можна вважати основоположником психоісторії (Арістотель і вважається «батьком усіх наук»). Друга історіографічна традиція йде від ритора Ісократа (кін.IV – поч.III ст.), який бачив завдання історії в тому, щоб навчати на «прикладах» (*парадигмах*), та його учня Ефора [56, с. 67]. Обидві традиції синтезував Полібій (201 – 120), створивши новий тип історіографії – тип загальної історії. Полібій знайшов зміст історії в «природних циклах», започаткувавши біологічну періодизацію історії. Уже з моменту свого зародження історіографія виявилася стороною трикутника, дві інші в якому складали філософія й риторика, і її становище в ньому визначалося способом розв'язання конфлікту між ними. Щодо античності проблема вивчена, щодо Се-

редньовіччя – потребує доопрацювання. Звернемося до характерних рис парадигмального підходу (ми вивчали проблему [98]). Серед думок відносно найважливіших проблем виділяються полярні точки зору. У характеристиці ґенези наукової теорії такі проблеми виступають уже в ідеалізованому вигляді – як бінарні опозиції (двоїсті протилежності), за домінуючим тяготінням до яких і виділяють парадигми. З позицій парадигмального підходу структуру наукової теорії (її онтологію) складає така схема ідеальних конструктів: концепція (об'єктне поле) – наукове співтовариство (суб'єктне поле) – сукупність бінарних опозицій. Важливим напрямком ґенези наукового знання є квантування, розворот фаз кожної парадигми [138, с. 307 – 308]. Модель її розвитку можна представити таким чином:

1. *Відкриття світоглядного значення*, яке перебудовує цілі й принципи наукової теорії й виходить за межі якоїсь конкретної науки. На такій концептуальній засаді будується нова філософія науки, яка потім починає виконувати регулятивну функцію, задаючи спрямованість і межі наукового пошуку.

2. Розповсюдження засадових принципів *(«розтягування ідей»)* у сферу конкретних наук, створення на їх базі нових теоретико-методологічних конструкцій. Відбувається визначення змісту загального наукового пошуку, практичних форм наукового дослідження та його *методів*.

3. *Технологізація наукових побудов*, розробка прикладного наукового інструментарія й конкретних методик; дослідницько-експериментальне розповсюдження їх у практиці з перспективою проникнення в широкі наукові кола, а потім – в освітню діяльність.

Викладена логіка розгортання структури парадигми є ідеалізованим об'єктом, компоненти якої можуть бути квантованими в певний трикутник, хоча виникнення парадигми – процес стихійний, і схеми тут можуть використовуватися дуже обережно. Самі ж наукові революції, що змінюють, за Т.Куном, періоди розвитку «нормальної науки», можна умовно назвати «аномаліями науки»,

які не тотожні, асиметричні як у сприйнятті їх сучасниками, так і в більш пізній їх трактовці істориками науки. Асиметрія їх іде по трьох рівнях: онтологічному, гносеологічному й аксіологічному [98, с. 27]. Теорія наукових революцій, вважаємо, відображає циклічність розвитку самого наукового прогресу. Від часу попередньої до нашого часу пройшло приблизно 400 років – ¼ від 1600-річного циклу, визначеного психоісторією, й ось знов науковий світ заговорив про наукову революцію. При тому прикметно виглядає питання, навколо якого б'ються сьогодні у своїй методологічній суперечці вчені: «Чи можливо, щоб у теологію увірвалися знання, засновані на наукових переконаннях і експерименті, які звузять чи змінять роль віри в цій галузі людського знання?» [510,с. 15]. Відмітимо головне: як прихильники теорії структури наукових революцій, так і ті, хто намагається сформувати нову наукову парадигму (засновники «філософії рівноваги», або «еонософії» [510]) кружляють сьогодні саме навколо проблеми ролі «ірраціонального», що теж актуалізує дослідження питань, пов'язаних з проблемою сакрального. Оскільки ж наукова революція змінює докорінно значення навіть змістовних понять, то ми й робимо таке наукове зауваження: втрачається сенс самого поняття «ірраціональне». У науки просто раніше не було методик вивчення тих явищ, які складали його головний зміст. Ще у 20-х рр. В.Вернадський писав, що точиться боротьба за новий переворот у фізичному уявленні про Космос у науці, але й досі «не враховується вплив на наукову думку натуралістичного уявлення про Космос і головним чином про нашу планету, яке віками було сильним і могутнім в описовому природознавстві, хоча воно й не вилилося в раціоналістичні концепції, аналогічні тим, які з часів Ньютона дали нам у численних образах фізики» [146, с. 13 – 14]. Сучасні напрямки фізичної науки й урахували тільки певні досягнення природознавства й не зсунули науку з місця. Одна з причин – в апеляції деяких учених до містичних учень [12, с.201], з чим треба бути обережними, доки не відпрацьована наукова база їх аналізу. Наука вже вивчає психічні поля людини й трансперсональну психо-

логію, але базується все одно на фізиці, яка, слід сказати, усе ж таки живе ймовірностями [10, с. 76]. Більш плідним буде саме звертання до досвіду описового природознавства, про що й писав В.Вернадський, а отже його зауваження залишається в силі. Але в таких речах цивілізаційного значення, як формування нової парадигми, сил одних природознавців мало. Як «натурфілософська» наукова революція дала поштовх розвитку матеріалістичної науки, так і сьогодні «еонософська» революція спонукає до повороту саме в основах філософії. Подолати ж кризу в самій матеріалістичній науці можна, схоже, тільки звернувшись до досвіду середньовічних схоластів. Так у ґенезі наукової думки проступив певний цикл, тому ми в роботі приділили велику увагу циклічно-поступальному характеру розвитку історичного знання. Проаналізуємо те, у якому стані знаходиться визрівання нової наукової парадигми. Складові системи бінарної опозиції визначаємо так:

1) *Мета:* а) дослідження «природи речей»; б) дослідження «природи духу».

2) *Процес* (характер) взаємин учасників: а) авторитарний; б) демократичний.

3) *Наукові принципи:* а) філософський; б) теологічний.

4) *Науковий інструментарій:* а) культурно-генетичний; б) біогенетичний.

5) *Засіб* узгодження цілеспрямованої й стихійної соціалізації:

а) інтровертний; б) екстравертний.

6) *Орієнтація* на: а) державу; б) суспільство.

«Традиціоналісти»	«Еонософи»	Стан системи
1. а	1. а (1)	бінарність відсутня –
2. а	2. б	бінарність є ↑
3. а	3. а	бінарність відсутня –
4. а	4. а, б	бінарність слабо виражена ↓
5. а	5. б	бінарність є ↑
6. >а (2), б	6. >б, а (3)	бінарність відсутня – (↑)

(1) оскільки матерія теж одухотворена, сучасне новітнє природознавство не виходить за межі вивчення «природи речей»; (2) академічні установи за підтримки держави не визнають досягнення науковців нових напрямків; (3) шукають прихильників. Суспільство допомагає слабо. Ідея не оволоділа масами. Створені паралельні наукові установи (↑). Рейцер був правий, що перемагає парадигма, якій вдається залучити більшу кількість неофітів [586, с. 542]
Позиції бінарності: (+) (–) 3 (2, 4 ↓ , 5) 3 (1, 3, 6 ↑).

«Філософів рівноваги» можна привітати: перед нами – практично повна рівновага сил, але вона *не дає позитивного результату* (нової наукової парадигми). Причина: складові бінарної опозиції 1 і 3 – наймогутніші, найвизначальніші складові процесу наукового пізнання. І саме по їхніх лініях бінарність відсутня. Нова парадигма за таких умов виникнути не може. Протилежні позиції ще не настільки розбіглися, щоб між ними виникло таке зіткнення, яке дасть у точці найбільшої напруги сплеск творення. Науці й не вистачає саме відкриття світоглядного значення з його відповідними наслідками в методології, хоча зроблено настільки багато, що сьогодні вчений, який не враховує досягнень фізики, виглядає майже невігласом [122, с. 30]. Правда, при тому донедавна всі покладалися на філософію. Створена «еонософія», підійшли впритул до проблеми «природи духу», але немає важеля наукового прогресу (відкриття), і все застигло в стані рівноваги, Його ж, на відміну від теоретиків еонософії, ми визначаємо як найбільш нестійкий. Головну його причину назвемо: маючи намір вивчати «природу духу», слід спочатку дізнатися, хто такий Дух. Аналітичний метод тут далі безперспективний, треба застосовувати метод «навпаки». Момент визначальний, бо наука не зчулася, як впала в елементарний механіцизм. На відміну від давнього, мікрокосмічного, сьогоднішній – макрокосмічний [267,с. 78 – 85]. Що

філософськи осмислювати – стару, як світ, помилку? Спочатку її треба виправити.

З напрямком еонософії в рамках же цивілізаційної моделі історичного процесу стикається такий підхід у вивченні цивілізацій, який пов'язує їх із субстанціями свідомості, адже живою субстанцією є не матеріальна культура, а свідомість, яка й керує дією цивілізації в просторі й часі. Найперспективнішим тут є постекласичний (монадологічний), тоталлогічний підхід. Монадологію можна відстежити і в часи античності, і в середньовіччі, наприклад, – у М.Кузанського [394, с. 51, 54, 56, 67, 77, 79, 110, 150 – 151] (щодо монадології також див.: [350, с. 69 – 83]). З позицій монадологічного підходу, – пише І.Бойченко, – «історія постає як своєрідна органічна цілісність, що... утворюється множиною великих, середніх та малих історичних індивідів: цивілізацій, формацій, історичних культур, етносів, спільнот, осіб... як своєрідне дзеркало суспільно-історичного універсуму» [81, с. 337]. Твердження базується на дефініції Г.Лейбніца: «Будь-яка монада є живе дзеркало, обдароване внутрішньою дією, що відтворює універсум зі своєї точки зору й впорядковане точно так само, як і сам універсум» [407, с. 422 – 423]. Однак: 1) варто встати на таку позицію, як її окреслив Бойченко, й ми розчинимо цілісність (цивілізацію) у множинності аж до окремих осіб і ніякого бачення історичного процесу не сформуємо; 2) що таке «суспільно-історичний універсум»? Давні розуміли Універсум як Космос, до того ж непогано знали, що то таке, а тут що мається на увазі? 3) підносячи «будь-яку монаду» до рангу «живого дзеркала універсуму», Лейбніцу варто було б урахувати, що дзеркало викривляє зображення на протилежність, тому вже не може бути впорядковане «точно так само, як і сам універсум». Монада – заперечення Універсуму, тому її ставлення до нього ще потребує виховання. Цивілізацію як певну цілість і суб’єкт історичного процесу треба бачити й не робити спроб розбити уявлення про неї як цілість, тому що розуміння того, що монади одних цивілізацій орієнтовані на збереження Універсуму й відтворення його серед людс-

тва, а інші – на його нищення, має принципове значення. На думку В.Немировського, Універсум являє собою «множинність усіх можливих світів», з яких – тільки один реальний, інші ж – мислимі як логічно можливі факти чи зв'язки речей, тобто Універсум – світове ціле. Соціум же являє собою його особливу частину» [487, с. 216]. Якщо соціум – тільки певна частина Універсуму, виникає питання: інші, існуючі поза реальним, світи мислимі ким? Тобто людина – частина Універсуму чи його творець? Яким чином, якщо їй – усього 40 тис.років? В.Казначеєв же зазначає: «Істинна космічна свідомість – незвичайно глибока за своїми масштабами, і ми повинні прийняти, що людина з її думкою як планетарним явищем є лише приватним випадком космічного світу» [336, с. 48]. І – підтверджує нашу думку щодо різноспрямованої організації монад: одна частина людства є космофільською й зберігає витокові геокосмічні основи глибше й твердіше, інша (космофобська) – втрачає їх [336, с. 45 – 46]. В.Кудрявцева стверджує, що в наш час уже недостатньо ті чи інші компоненти соціального простору замикати в межах соціуму, ізолюючи останній від універсальних космічних зв'язків, хоча й вважає, що час для переорієнтації людства в напрямку до космофілії вже втрачений [391, с. 13]. У зв'язку з цим актуальними стають філософсько-історичні підходи О.Шпенглера, А.Тойнбі, С.Гантінгтона, які мали своє оригінальне бачення історичного процесу, пов'язуючи його з субстанціями цивілізацій. Звернемо увагу й на напрям, який іде від В.Вернадського [78] і знайшов вияв у теорії космоґенези Тейяра де Шардена [653; 337; 448, с. 401 – 403; 681, с. 17]), яка зближувалася з віталістичними уявленнями щодо «життєвого прориву» А.Бергсона та «винахідливості природи» Кено, з чим В.Назаров пов'язав ідею Шардена про головний початок у світі життя невловимих сил синтези, які були означені ним, як «плазматична роль живої психеї» [481, с. 199]. Указану ідею викремлюємо й зазначаємо її прояв у квантовій психоісторії, синергетиці, голографії, холофонічній технології, моделі Всесвіту Бома, моделі мозку Прибрама, квантовій моделі причинно-наслідкових зв'язків Іс-

какова [267, с. 86 – 133]. Сюди залучаємо й теорію мовної плазми М.Вашкевича [140], який виділяє також плазму етнічну, й обидві пов’язані з релігійною свідомістю. Велику увагу темі біоплазми приділяв В.Вернадський [146], а також питанням щодо «живої речовини» й «костної» (фізична матерія, що складається з атомів і фізичних полів як взаємопов'язаних субстанцій [147, с. 16]. Наше зауваження щодо поняття «костна речовина»: [87, с. 27]), що й розробляє фізика торсійних полів. М.Вашкевич, за аналогією з біоплазмою, вважає бінарність універсальним законом буття, наводячи приклади як з природознавства, так і зі сфери символів: «Навіть якщо ми повернемося до найбільш простої форми Пресвятої Трійці, до звичайного кута (одиниці), ми й там знайдемо два центри... два кінці ліній, суміщених в одній точці..., роздвоєння є природним рухом, початком еволюції» [140, с. 165]. Додамо образи: 1) чоловік стоїть боком, витягнувши руки вперед, – одиниця, 2) стає прямо, розкинувши руки, – хрест, ставить ноги на ширині плечей – правильна пентаграма. У першому все ще закрито, хоча рух розпочався, у другому – пішло розгортання. Природа фізичних полів, відповідно, теж – бінарна. «Плазма в біблійному тексті, – пише М.Вашкевич, – називається світлом. Це зрозуміло, адже саме сонячна плазма дає на землі світло» [140, с. 81]. Сполучаючи все, пропонуємо щодо сфери полів, але не просто, а того, що Т.де Шарден мав на увазі в значенні «живої психеї», уживати термін «сонячна матерія», яка, дійсно, виконує «плазматичну роль». В Арістотеля є думка, що людину народжує людина й сонце (Фізика, II.2) [45, с. 85], що ми й враховуємо. Та ж обставина, що електромагнітний взаємозв'язок є джерелом обміну інформації між клітинами, а космічне випромінювання може впливати на характер інформації, якою обмінюються клітини, чим здійснюють вплив на життєдіяльність організму, давно наукою визнана [337, с. 9; 566]. Проте, клітини інформацією обмінюються, але сфера *ratio* людини до відома про те не ставиться, а відповідно, процеси йдуть у підсвідомості. Остання відіграє величезну роль у міфології й релігії, фокусуючись саме в тій «аурі», що «всепроникає» й «оточує

загальний порядок існування» – з визначення поняття «релігія», наданого К.Гірцем [422, с. 25]. Спроби визначення поняття «аура» роблять валеологи [182]. У стосунках же опозицій визначальне значення має синтеза, тобто те, що стоїть «за» плазмою з її бінарною основою. У А.Тойнбі в його думках про «найпервісніший драматичний сюжет» міфології знаходимо тему вічного міфу: «про сутичку між Дівою і Отцем її Дитяти. Образи цього міфу розігрувалися на тисячах театральних конів під нескінченним розмаїттям імен: Даная і Золотий Дощ, Європа і Бугай, Семела-Вражена Громом Земля – і Зевс-Небо, який метає в неї блискавку; Креуса і Аполлон..., Психея і Купідон; Маргарита і Фауст. Ця тема у зміненому вигляді проступає і в Благовіщенні» [659, с. 71]. У Першопочатках світу – Психе, Чоловіче й Жіноче. Ось що потребує синтезування. Синтетичний метод – позитив, аналітичний же – негатив. Тому стільки розмов про нову наукову парадигму, а її як не було, так і немає, бо метод не змінено. І стара парадигма як працювала, так і працює. Нове ж, як завжди, виявиться давно забутим старим.

«Творіння – результат сутички, ґенеза – продукт взаємодії», – писав Тойнбі [659, с. 77]. Ось – головне положення, яке має лежати в основі розуміння як процесів, що протікають у Всесвіті, так і процесу формування нових наукових парадигм. І тут повинно мати місце розуміння космоґенези не ідеалістичне, як сьогодні: усі знання – благо, у Традиції – тільки позитивне і т.п., а реалістичне, що відштовхується від широко вживаного в сучасній філософії виразу «демонія науки». Антропоморфізація наукових уявлень щодо «костної речовини» – сувора й нагальна необхідність. Психе лежить в основі не будь-чого, а Першопочатків Всесвіту, а тому за умови моністичного розвитку техногенного типу цивілізації під загрозою зникнення знаходиться не релігія, як написав В.Журавльов [267, с. 7], а наука. Людство необережно коливнуло «маятник» цивілізації в бік занедбання базових основ свого мислення, що вже має серйозні негативні наслідки. Антропоморфізм наука допускає, але свого ставлення до нього ще не змі-

нила [586, с. 46]. Установлено, що міф і обряд утворюють певну єдність, репрезентують два аспекти релігійної культури – словесний і дієвий, «теоретичний» і «практичний» [428, с. 182]. Бінарність бачимо й тут. Виходячи з твердження Гегеля, що міф має своїм змістом думку, розуміємо, що сфера *ratio* (Логоса) теж представлена в міфології й релігії, але займає положення навпаки до сфери «чистого розуму». У міфології й релігії, щоб дістатися до джерел інформації, використовуються сфери підсвідомості, але потім здійснюється відбір отриманих знань, адже методики отримання інформації такого роду об'єктивно несуть на собі суттєвий відбиток свідомості самого приймаючого. Такою роботою й займалися жерці. Наприклад, коли Мані приніс свої тексти, то вимога до нього була така: або являй диво (якщо ти – дійсно реформатор), або – розпечений свинець у горлянку – ту, яка посміла щось говорити від Імені Бога [750, с. 541]. Мані був страчений інакше (зідрано шкіру й четвертовано), що говорить про те, що він усе ж таки мав якесь право говорити від Імені Бога. Мухаммаду ставили умови: зробити драбину до Неба, піднятися по ній, принести розписку (від Аллаха, напевне.–О.Б.), й щоб 4 ангели засвідчили повноваження [280, с. 250 – 252]. Залишився живий, значить, повноваження підтвердив. Подивимося, що відбиралося, щоб стало ясно, чому існував такий рівень відповідальності: «Сновидіння, – пише Дж.Кемпбелл, – це персоніфікований міф, а міф – це деперсоніфіковане сновидіння... Але в сновидінні образи викривлені специфічними проблемами сновидця, у той час як у міфі їх розв'язання представлені у виді, прямо однозначному для всього людства» [401, с. 29]. Отже, маємо свідомий відбір того, що є цінним для всіх. Методики були жорстокими, але й наслідки викривлень у тих сферах, куди простують новоявлені «реформатори», жорстокіші не менше. Наука відмічає важливість таких явищ, як сни, видіння тощо, але належним чином їх не вивчає, хоча вони лежать в основі великих культурних пам’яток [149]. Учені об'єднують такі речі, разом з марновірством, астрологією, хіромантією, спіритизмом і окультизмом – усе вкупі під назвою «нерелігійні ві-

рування» [422, с. 558 – 564]. Але ж астрологія – нормальна наука, ставиться поруч з герменевтикою [329, с. 259]; спіритизм і окультизм – технології, хіромантія – щось недорозвинене. Усе – зовсім не вірування, навіть «нерелігійні». Видіння, прозріння, пророцтва, одкровення ж можна об'єднати в одне коло явищ під загальною назвою: методики отримання інформації міфологічного й релігійного характеру.

З положення про бінарність свідомості легко виводиться положення щодо бінарності й історичної свідомості. І деякі вчені давно говорили, що рух історичної думки в усі часи обумовлювався рухом більш високих рівнів світобачення, що тип історизму так же об'єктивно заданий історику, як і тип культури, і що основи всього того лежать у ментальності епохи (що й виводить нас на «плазматичну роль живої психеї»), яка є структуруючим елементом системи інтелектуальної й моральної орієнтації людини; а також, що врахування такої ментальності епохи дасть ключ до проникнення в таїну формування стереотипів думки, в т.ч. – й в історичній науці (Т.Кун, К.Леві-Строс та ін.). Бінарність проявляється і в тому, що й історію історичної науки можна трактувати з двох позицій – континуїтету й перервності. В першому випадку маємо справу зі спадкоємністю фактичної основи історії, у другому – з відстеженням час від часу зміни концептуальних структур, парадигм. Перший більше пов'язаний з фактом, другий – з трактовкою його значення. Другий аспект і привертає нашу увагу. Т.Кун у ньому побачив закономірність: процес відставання парадигматичного знання раніше за все зачіпав нижні сходинки ієрархії парадигм і потім розповсюджувався знизу нагору, доки не ставав наявним на вершині, на світоглядному рівні. Коли ж і тут відбувалася зміна уявлень, рух продовжувався, але вже у зворотному напрямку [399, с. 13]. Діалектику взаємодії між сферою високих абстракцій і історіографічною практикою М.Барг побачив саме в такому вигляді [56, с. 18] («драбини»). Т.Кун теж помітив певну двоїстість парадигм, у зв’язку з чим виділений нами тип парадигм–зразка II можна соположити з тим, що він називає «дисциплінарною матрицею» –

парадигму, яка має певний символічний вираз («формулу», або «ієрогліф»), або ж з тим, що сучасна наука зве «генштальтом» [691, с. 34 – 40]. А то і є «картина світу», яка вже виходить не стільки на методи, скільки на принципи історичного пізнання. Й тут уже треба уточнити ті методологічні позиції, які сформувалися в самій історичній науці й стосуються історизму.

Важливу роль у формуванні історизму давніх відіграла проблема космології. Пізнання людиною навколишнього світу взагалі почалося з проблеми розгадки його ґенези. Давня людина поклала в основу свого історичного мислення проблему походження Всесвіту та її самої – питання, до речі, не вирішені й сьогодні. Давні інакше відповіли на такі питання, ніж ми? Але ж історична свідомість «виступає як фундаментальна світоглядна характеристика культури будь-якої епохи» [56, с. 8]. Такою була *культура* давніх цивілізацій, а отже, такою була їх наука. Прикметним є й таке спостереження: «історичне пізнання йшло через ґенезу до структури й функцій, а не навпаки. Зрозуміло, що в момент, коли ця проблема виникла, відповідь на неї могла надати тільки міфологія. Космологічний міф – вихідний пункт руху антропоморфної думки у «зворотному напрямку» до людини: від створення світу... до походження соціуму. Найбільших інтелектуальних зусиль (і часу) потребував завершальний відрізок цього кроку – застосування поняття «ґенеза» до історії суспільства» [56, с. 19]. Парадигма залишалась міфологічною, тобто в основі її лежав антропоморфізм, такою була й історична свідомість, тому й процес пізнання був «ходом навпаки» стосовно процесу пізнання, який протікає в межах свідомості, парадигмою якої є явище навпаки – антропоцентризм. На відміну від антропоцентричного мислення, для якого характерне розвинуте уявлення щодо ґенези, антропоморфічне мислення є, по суті, аґенетичним, тобто позбавленим поняття ґенези. І такий аґенетичний світогляд «панував не тільки в часи античності, а й у середні віки, а в питанні щодо початків людської історії не склав своїх позицій аж до початку XVIII ст.» [56, с. 20]. Ось яка тяглість антропоморфізму, й уважати, що такий не

мав наукових засад, – принаймні необережно. Космізм міфологічної свідомості, безперечно, позбавляв суще самоцінності. Інакше не могло бути – людина минулого не була індивідуалістичною, її колективна пам'ять, дійсно, не надавала тому, що відбувається в реальному часі, суттєвого значення. Тому що в ній царював міф, який і був її відповіддю на те, що нею було виявлено, усвідомлено й узагальнено. І давня людина «відчувала гостру необхідність у ретроспективі, в «історичному просторі», проявляючи тим свою історичну природу» [56, с. 18], різницю ж у мисленні людини минулого й сучасної К.Леві-Строс бачив не стільки в природі логічних операцій, скільки в природі явищ, що аналізувалися [405, с. 206]. Ф.Бродель писав, що слабкість людини перед колосальними силами природи є витоковою [120, с. 62]. Страх перед ними, прагнення їх «задобрити» й були основою виникнення вірувань і міфів – так загалом сьогодні пояснюється їх виникнення. Але людина перед обличчям сил природи безсила й сьогодні. «Календар, чи то прихильний, чи ні, панує над людьми» [120, с. 62]. Тим не менш, свідомість сучасної людини деміфологізована. Тому вказане пояснення природи віри ми вважаємо неправильним. Більш близька нам позиція М.Вашкевича: «Слово є ім'я файла... Це означає, що за словом стоїть програма, яка реалізується, якщо слово потрапляє на свій командний рядок у підсвідомості. А етнічна мова… є результатом відображення мовної плазми, що знаходиться в підсвідомості, уві сні» [140, с. 6]. Віра ж завжди має словесний вираз. За аналогією з плазмою мовною можна припустити, що існує ще й плазма духовна. Підстави до того є. У роботах Тартуської семіотичної школи міф і фольклор були визначені як вторинні моделюючі системи – вторинні щодо мови, на якій засновуються та яка позиціонується як первинна моделююча система [749, с. 315]. Отже, *віра є відображенням духовної плазми уві сні*. Значення ж сновидінь у процесі міфотворчості переоцінити важко. Засадова світоглядна парадигма давніх – антропоморфізм – визначала інший розвиток таких плазматичних програм, ніж сьогодні, тому свідомість давньої людини й мала великі відмінності від сві-

домості сучасної людини, що базується на антропоцентризмі. Ідея «вічного повернення» як провідна в космізмі давніх свідчить про те, що антропоморфізм більше 39 тис. років водив розвиток свідомості людини по колу, і тільки антропоцентризм вивів її на спіраль. Поняття «ґенеза» в застосуванні до історії суспільства було відсутнім у давніх не випадково, бо такої ґенези за великим рахунком і не було, був вічний рух по колу. І давні, дійсно, бачили все з космічних позицій. Значить, мали відповідну інформацію, і нас попередили. Зокрема, в «Об'явленнях Іоанна Богослова». Цікаву думку ми зустріли в літературі, що така колосальна праця видається написаною не «пророком Ісуса, а схоже, що під іменем Іоанна Богослова був змушений приховуватися великий учений, який володів неабиякими знаннями» [373, с. 7]. Безграмотність у питаннях Духу щодо терміна «пророк Ісуса» відмічаємо, але думка цікава визнанням величезної наукової цінності джерела, як цікаво й те, що за іменем *хтось* приховувався. Ми можемо погодитися з тим, що Іоанн не мав можливості набути глибоких наукових знань, але в авторстві йому відмовляти не можна. Хто ж зробив таку велику працю? Ставимо питання на тлі того, що Іоанн був *апостолом Христа*.

Великого значення сьогодні набуває таке спостереження М.Ліфшиця: «Ніщо не може перепинити шлях науці, окрім її ж власних невирішених проблем. На першому місці тут – проблема цілого... Якщо ж ця проблема не буде вирішена, виходячи з матеріалістичної основи природознавства, вона повернеться у вигляді ідеї Бога…, чи інших міфологічних уявлень. І це буде – чи вже буває – компенсацією за неповноту всесвіту Больцмана» [412, с. 94 – 98]. Наука тут безпосередньо стикається з міфологією. У якості фабули світу неминуча загибель усього визначеного в потоці хаотичного руху має свій «архетип» на переході від міфологічного до наукового мислення (щодо архетипів: [389, с. 70 – 75]; з розробки засад теорії хаосу: [568]). «Вигнання всіх антропоморфних і навіть біоморфних елементів було головною тенденцією наукового дослідження... Але роль форми, структури, симетрії, генетичної замкненості, неоднорідності фізич-

ного простору в природознавстві зростає. Чи не означає це того, що наука шукає фабули, тужить за нею? Проте залишимо внутрішні справи її, вони не терплять дотику невправної руки», – так писав учений-марксист М.Ліфшиц ще в 1971 р. [412, с. 100]. Гадаємо, мав рацію німецький антрополог Карл Фрідріх фон Вайцзекер, коли твердив, що в історичній науці розвиток людини не можна поділяти на науковий і ненауковий [179, с. 207] – наука невимірна.

Свій внесок у розвиток знань щодо особливостей функціонування свідомості людини в різні культурно-історичні епохи зробили вчені, які розвивали філософсько-історичний напрям методології – феноменологію, засновником якої вважається Е.Гуссерль, хоча багато ідей можна виявити в О.Потебні, Д.Овсянико-Куликовського, Л.Щерби та ін. Психологічна теорія соціалізації Л.Виготського дозволила розглядати мову як основний культурний засіб мислення, хоча й М.Марр висловлював такі думки. Нині відроджується культурна психологія [620, с.21]. Необхідність вивчення менталітету спричинилася до виникнення в межах історичних дисциплін біологічного, історіологічного та ін. методів [525, с. 48 –52]. Феноменологія й екзистенціальна антропологія з'явилися вже і у медицині. Важливе значення також мають розробки теоретиків історії педагогіки, адже освіта є базою мислення. І перш за все актуальною стає проблема базисних педагогічних традицій [369, с. 57]. Як базисні традиції проглядаються в масштабі всієї цивілізації й у формі тенденції існують завжди. Універсальний стрижень їх складають 4 групи стереотипів: культурообумовлені стереотипи, що детермінують характер дії цілераціонально, ціннісно-раціонально, афективно, традиційно; стереотипи, які стосуються того, формуванню якої зі сфер психіки (раціональній, емоційній, вольовій) віддається перевага; стереотипи переважальної орієнтації на певні методи відтворення зразків культури; і такі, що фіксують рішення проблеми особистісно-індивідуального та суспільно-колективного початків у людині й суспільстві [369, с. 57 – 58]. Використовуючи таку типологію, Л.Ваховський побачив «дзеркальність» у західному й східному

типах мислення: «Людське суспільство... має історичну динаміку цінностей. При тому в традиціоналістських суспільствах нова мораль розгортається у формі «відродження», повороту до втраченої духовності. У раціоналістичній, динамічній західній культурі моральні реформи проводилися у формі відновлення «здорового глузду», «вічних законів розуму» [137, с. 179]. Історико-педагогічна наука сьогодні випрацьовує таку типологію розвитку: Захід – рух уперед «обличчям уперед», Схід – рух уперед «обличчям назад». Оскільки процес пов'язаний з часом, з типом історизму його треба співвідносити, щоправда, педагоги-теоретики не врахували висновків самої історичної науки: ренесансні явища в найбільшій глибині їх проявів – явища суто європейські [473, с. 184 – 199].

Відносно Середньовіччя узагальнено процес розвитку мислення можна представити так. Розвиток іде за парадигмами, заданими теологією: 1) модель-зразок II (картина світу) містила в собі постановку таких головних питань: а) поняття «Бог»; б) антропоморфні уявлення щодо мешканців «тонкого світу»; в) походження зла на землі; г) походження людини. Джерело: Св.Писання. Форма: міф; 2) модель-зразок I – парадигму в різних галузях знання теологія створювала свою (або гальмувала розвиток тих галузей, де не могла нічого запропонувати) – у річищі Св.Писань та пристосованих до них наукових теорій. Засади такого положення заклав ще Аврелій Августин (354 – 430), який дійшов до думки, що найнадійнішим шляхом осягнення істини є «шлях навпаки» – не від раціональної впевненості до віри, а від віри до розуму (ось де Захід ще йде вперед «обличчям назад»). Е. Жильсон пише, що тим Августин «відкрив нову епоху в історії західної думки. Жоден з давньогрецьких філософів не міг би й помислити про те, щоб зробити релігійну віру в будь-яку Богоодкровенну істину стартовою позицією раціонального знання… Найвищим типом релігійної думки в давніх було те, що пропонували давні філософи. З приходом Бл.Августина, однак, почалася нова епоха… Уся філософська діяльність Бл.Августина повинна була

бути раціональною інтерпретацією Християнського Одкровення в термінах платонічної філософії» [261, с. 14]. Щодо ж продовжувача Августина Ансельма Кентерберійського (1033 – 1109) учений сказав так: «І Ансельм, і його учні прославилися в історії своїм відважним застосуванням раціональних доказів (demonstrations) усіх Богоодкровенних істин» [260, с. 15 – 16]. Роботи Августина – одні з базових нашого дослідження, ми їх проаналізуємо, раціоналізм же Ансельма чітко видний як у його «Книзі роздумів» [34], так і в оповідях про нього [265, с. 257 – 266]. Думку Жильсона поділяють й інші учені [489; 716, с. 186 – 191]. У середні віки теологія була кращою з наук. Щоб подолати її парадигми, треба було, дійсно, «перевернути світ». А щодо руху в розвитку вперед «обличчям уперед» чи «обличчям назад», слід сказати, що якраз тут західна модель мислення в середні віки крутилася як дзиґа. Немає у світі більш агресивного чинника, ніж культура (про імперіалізм культури писав Б.Рассел [591, с. 375]). Той, хто не поставить на службу своїй усе, включаючи державу, програє змагання за цивілізацію. А розвиток людства і є нічим іншим, як поступом і зміною поколінь цивілізацій, які й являють собою новий рівень розвитку релігійних систем. Думка ж К.Поппера, що дійовими особами історії є або Великі нації, Великі вожді, Великі класи, або Великі ідеї [549, с. 21], піднімає значення дослідження українським історіософом Ю.Вассіяном (1894 – 1953) «ідеї Риму» для християнського Заходу й Сходу в часи Середньовіччя [136]. Учений звертає увагу на цивілізаційну роль менталітету в історії, як також доводить, що якщо на Заході християнський Рим відродив політичний імперіалізм у майже непослабленій силі й живучості християнської ідеї, то на Сході, у греко-православному світі, ідея «звертається до себе, вглиблюється у власну істоту й відривається від життя, щоб завмерти у езотеричній безтілесності» [136, с. 85 – 87]. Ось головне – звертання всередину себе. Тоді виробляється інше бачення, ніж коли погляд іде назовні, як також неминучим буде постійне коливання навколо архаїчних форм свідомості. Зміст протилежності в типах мислення поля-

гає у спрямованості ідеї: назовні до життя з його динамікою чи всередину себе до форм, що існують уже тільки віртуально, тобто до живого чи до мертвого? У тому є свої плюси й мінуси: на Заході живе швидко мертвіло, а на Сході мертве ніяк не оживало. Ю.Вассіян не випадково звертає свій погляд на Київську Русь – у ній було щось інше, не подібне ні до Заходу, ні до Сходу, але Русь так і залишилася для нього загадковим Степовим Сфінксом.

До проблеми традицій звертався ще один український мислитель – Д.Донцов (1887 – 1972): «Модним у нас стало слово «традиція». Всі пишуть про пошанівок для традиції… Справа не така проста і вимагає ясної відповіді. Є традиції і традиції… Конюському служба чужинцеві – варта догани, Липинському – пошани. І один, і другий покликаються на традиції. Ми шануємо традиції старого Києва і його культуру, а ідеолог українського соціялізму й радикалізму (М.Шаповал.–О.Б.) називає традиції Київської Руси – традиціями «хамів і розбійників», які треба «кинути в піч», замінивши «традиціями» соціялізму. За якими ж традиціями йти?» [248, с. 11 – 13]. Наука зв'язує динамізм західної цивілізації з епохою просвітництва. Але тоді все також «викидалося в піч». На Сході така «традиція» протрималася 74 роки, а на Заході – теж не більше. І перемогла Традиція. Яка? Дивимося: «Аристотель уважав, що інтелект має певну дію, у якій тіло не бере участи… Тепер ніщо фізичне не може робити враження на нефізичне. Й тому порядком спричинювання діяння інтелекту, згідно Аристотеля, враження спричинювання відчуттям тіла не є достатнім, тому є конечна потреба чогось благородного, бо він каже, що діючий чинник (Агент) сили є більш благородний чим терплячий (пацієнт)», – писав Фома Аквінський (S.T. 1, q. 79, a. 3, 4) [617, с. 82]. Виразна аристократична свідомість. Бути «пацієнтом» – прерогатива плебса. І – знов до Донцова: «Ідеї свідчать про своє буття лише через стиль народів, через тип людей-творців. Віззвати до воскресіння того типу людини, яка тверезо гляділа б в життя і майбутнє, а вірила тільки в себе та ще в

свого страшного і справедливого Бога, який ледачим не помагає… Лише там наші традиції» [248, с. 76]. А Донцов до аристократизму духу й апелював.

Сьогодні набуває великої ваги визначення поняття «цивілізація», запропоноване М.Баргом, як ідеальної тотальності суспільного життя, творчої активності людей у межах певної просторово-часової цілісності [55, с. 25]. Значить, уявлення про історичний процес слід аналізувати насамперед навколо ідеї просторово-часового континууму, на чому ми й базували модель нашого дослідження. Але та проблемна ситуація, що склалася в домінуючих моделях історичного процесу, наштовхнула нас на думку, що наука ніяк не може визначитися зі співвідношенням «єдина сутність – множинність» (цивілізація – множинність форм локальних цивілізацій; Універсум – множинність монад індивідів історії; парадигма картини світу – множинність парадигм історичного процесу в науці). Тобто маємо ту «проблему цілого», про яку говорив М. Ліфшиц. Тому головним недоліком методології історії ми вважаємо її недостатню визначеність у проблемі універсалій. У науці подібна думка існує. Увага зосереджується на історичних універсаліях і архетипах. Ідучи за Гегелем, універсаліями вважаються культурні надбання загальнолюдського рівня, а архетипами – те, що відрізняє один етнос від іншого (при тому поняття «нація» й «етнос» ототожнюються /С.Кримський/) [81, с. 76]. Але перш ніж визначати «загальнолюдське» й «етнічне», треба визначитися в тому, що таке людина й що таке етнос. Те, що їх об'єднує, – роди й види, наріжний камінь. Проблема універсалій виступає як така, що лежить наріжним каменем і в усвідомленні людиною себе самої у світі Універсуму, через який проходять паралелі часово-просторових уявлень, даючи по центру синтезу – історичну свідомість. Природа ж останньої – чітко бінарна, а тому, якою сформують монаду цивілізації релігія й культура з їх моральною філософією, такою та й буде.

Просторово-часовий же опис реальності – найфундаментальніший з елементів наукової картини світу, і давні вчені також працювали в такій системі координат. У великому історико-науковому мірилі виділяються чотири концепції

часу й простору: Ньютона, Ейнштейна, Вернадського й Бартіні. А до них які існували концепції простору й часу і якою була їх методологічна база? Треба також ураховувати й той факт, що наука весь час відкриває щось нове, але ж до відкриття певний час те нове ще невідоме. Тим не менш, фактор здійснював вплив на історичний процес все одно, проявляючись, вочевидь, у тому явищі, що отримало назву історичної випадковості. Наука твердить, що останню вносить в історичний процес геополітика (наука, що вивчає вплив просторового чинника на політику держав [780, p. 3]). Накопичення ж невідомих науці просторово-часових явищ і може давати вихід тому, що зветься історичною випадковістю.

Позначимо, що існують напрямки в науці, які відходять ще й від К.Ціолковського [717, с. 30 – 77]. Він назвав свідомість «грою атому під впливом мозку», але та може мати й зовсім іншу структуру, ніж людська [267, с. 344], що актуалізовує думку про можливість існування в «костної речовини» власної свідомості. Учені, які розвивають указаний напрям, займаються моделюванням психологічного простору особистості. З їх здобутків ми виділяємо такі положення: людина містить у собі три центри свого єства: спинний мозок (Свідомість), ліву півкулю мозку (Розсудок) і праву півкулю (Розум). Свідомість є енергією, яку поставляє спинний мозок. Розсудок відповідає за виведення того, що міститься в пам'яті й сприймається в момент уваги. Функції сприйняття реальності, роботи почуттів, запам'ятовування виконує Розум. Але існує й 4-й центр, який виробляє енергію, що зветься Думкою, – Логос, «центр кола якого всюди, а саме коло не має меж» [267, с. 342 – 343]. Отже, наука не заперечує наявності феномену, який ми пропонуємо назвати «особливим простором». Існують гіпотези про існування в космічному просторі інтелектуальної голограми, яка у взаємодії з біополем людини ініціює озаріння й творчі злети. Дехто з фізиків схильний до думки, що світ, у якому ми живемо, є або створенням нашого розуму й уяви, або Універсального розуму, що координує нашу свідомість, роз-

глядаючи мозок як космічне явище, а саме життя як функцію асиметрії простору [267, с. 345]. Ми обережно ставимося до того, що розуміють сучасні автори під терміном «Космос» (хоча дане поняття ще з 20-х рр. існує в академічній антропології), виказуючи при тому ще *тільки намір* вивчати «природу духу», але, у принципі, фізики сучасною мовою висловлюють те, що було намічене ще І.Кантом у його теорії пізнання. Кант твердив, що дослід не може бути джерелом аподиктичного знання, визнаючи при тому наявність апріорного джерела, пов'язаного з функціями свідомості. Джерела метафізичного знання «вже за самою суттю його поняття… не можуть бути емпіричними» [343, с. 79]. Метафізичне пізнання є апріорним, або пізнанням з чистого розсудку й чистого розуму. Деякі вчені вбачають у тому увагу до соціокультурного аспекта пізнання [137, с. 214], що тяжіє до першої позиції фізиків. Теологія ж, уважаючи людський розум «забрудненим» недосконалістю, тягла до другої позиції сучасної фізики. А, вочевидь, діють обидва чииники. Відкоригувати положення можна, підключивши теологію: Універсальний Розум – теж людина; можливість же існування поруч з білково-нуклеїновою інших форм життя – одна з постуляцій новітнього природознавства [267, с. 20]. Намагаючись синтезувати базу знань релігії й науки, їх треба синтезовувати за «золотим перетином» – за людським фактором Всесвіту. Без усієї повноти досвіду давніх Космос вивчати ще рано. Вивчення фактора асиметрії свідомості присутнє в історико-філософській літературі: М.Брайчевський (імплікативна філософія) [10; 118], О.Панарін (теорія двопівкульної структури світу) [519], В.Моргун (теорія «квантової психоісторії») [474 – 476], О.Алексєєв (про два типи людського мислення – «арістотелевський» і «платонівський») [16]. Ми побачили в малюнку В.Моргуна, де відтворено поєднання традиційної й психоісторичної типології й періодизації біопсихосиціоґенези, збіг зі схемою функціонування мозку людини й сполучили дані на схемі в Додатку Б.

На вказаному напрямку існують складності, пов'язані з методологічними проблемами психологічної науки: або вона відповідає вимогам науковості, виробленим у природничих науках (де фізика служить моделлю для всієї наукової парадигми), або їй доведеться визнати свою ненауковість. Якщо йти першим шляхом, то поза полем зору психології залишаються багато реалій життя. Якщо ж обрати інший шлях, то психологічні висновки й знання втратять ореол достовірності й престижності, що традиційно приписуються точним наукам [620, с. 32]. Вважаємо, що в психології немає іншого шляху, ніж перший, при тому поза полем її зору залишаться тільки ті реалії життя, які ще недостатньо вивчені самою фізичною наукою. Ще С.Рубінштейн (1889 – 1960) звертав увагу на той напрям психології, що його репрезентували Дильтей і Шпрангер, і який визначав психологію як науку про дух [125, с. 459]. Ми вважаємо гегелівську класифікацію наук «науки про природу» й «науки про дух») умовною насамперед через те, що дух – теж природа. Проте зважимо й на зауваження Рене Генона (1886 – 1951), що психічне неприпустимо плутати з духовним [174, с. 245], хоча ці речі й взаємопов’язані. «Без чутливості, – писав І.Кант, – жоден предмет не був би нам даний, а без розсудку жоден не можна було б мислити. Думки без змісту пусті, оглядання без понять сліпе» [342, с. 326]. Наука виділяє три сфери психіки: інтелектуально-пізнавальну (раціональну), мотиваційно-ціннісну (емоційну) і морально-практичну (вольову). Видно, що в першій переважно задіяний мозок головний, а в другій – спинний; областю ж їх обопільної дії виступає третя сфера. Саме в ній вектори інтелектуально-пізнавальної (раціональної) й мотиваційно-ціннісної (емоційної) дії пересікаються, взаємно оцінюють одна одну й без неї не можуть бути належним чином реалізовані. У вольовій сфері й присутня духовність (див.: «душа» на схемі в Додатку Б.

Дані науки про простір доповнює соціологія – даними про час, сполучаючись з тими напрямками точних наук, які розробляють проблему циклів [267, с. 312 – 341]. Говорячи про циклічну часову організацію системи, соціологія ви-

діляє три типи часу. Перший – астрономічний час як умовний (кінечний) час, що фундує умови для створення колового часу циклічного характеру (циклічного часу). Тече від минулого через сьогоднішнє до майбутнього. Механізм виникнення циклів вивчається [391, с. 25; 737, с. 57 – 67]. Цей тип часу характерний як для біологічних процесів, так і для соціальних, і обидва його прояви можна вважати внутрішніми (часова зверненість усередину себе). Видний монізм обох систем. Для його розривання, вочевидь, й існують інші типи часу. Системи біо- й космо-ритмів відтворені в давніх календарях. Другий – пов'язаний зі змінами якісного стану предмета, тече не від минулого до майбутнього, а від сьогодення до наступного сьогодення, протягом чого система зберігає якісну визначеність. Течія такого часу – хаотична зміна імпульсів сьогодення [391, с. 46]. Цей тип часу формує закон часової дезорганізації функціонування систем, і про нього В.Вернадський говорив так: «Ніколи будь-яка точка... не повертається в еони віків тотожно до попередніх положень» [147, с. 16]. Переважний розвиток 2-го типу часу пов'язаний з означенням науки, але й культура як знакове оформлення досвіду теж орієнтована щодо нього. Тут уже присутній зв'язок соціальної системи з провідними ідеями [389, с. 71 – 72], а також і тенденція одних систем до організованості, а інших до дезорганізованості, що виливається в закони часової організації й дезорганізації функціонування систем. Третій тип часу уособлює спокій як один з моментів руху і вміщує в себе невичерпне інформаційне й духовне різноманіття явищ світу [391, с. 50]. Тут «включаються» на повну силу міфологія й релігія. П.Фейєрабенд зазначав: «Ми можемо допустити існування певної інтернаціональної палеолітичної астрономії, яка дала початок школам, обсерваторіям, науковим традиціям, найбільш цікавим теоріям. Ці теорії, виражені в соціологічних, а не в математичних термінах, залишили свої сліди в сагах, міфах, легендах» [689, с. 37]. Феномен, виражений у міфах, П.Бергер і Т.Лукман пропонують визначити поняттям «символічний універсум» [70, с. 163]. Оскільки на даному рівні спосіб буття в тій чи іншій формі пов'язаний із

сакралом, то тільки тут ми вважаємо за можливе вживання терміна «універсум». «Символічний універсум» – матриця всіх соціально об'єктивованих і суб'єктивно реальних значень [70, с. 158]. Поняття близьке до «релігії» Дюркгейма, теорії «кінечних областей значення» Шоца і сартровського поняття «тоталізація» [70, с. 314]. Але автори теорії тут же пишуть: «Символічні універсуми – це «системи» теоретичної традиції, що всмоктала різні області значень і включає інституційний порядок в усій його символічній цілісності» [70, с. 157]. Так ми маємо один, цілісний «символічний універсум» чи їх множинність (що тут же розіб'є всі слова щодо якоїсь «цілісності порядку»)? Стає ясно, що ми дійшли до меж правильності теорії «символічного універсуму», бо далі в ній самій уже проявиться дія закону дезорганізації функціонування систем. Немає необхідного розуміння «єдності сутності». Знов – проблема універсалій. Сказане дозволяє нам підвести рису в аналізі теорій, які всі так чи інакше все одно виходять на монадологію, сказавши те ж, що й на початку підрозділу: без досвіду давніх далі просуватися у вивченні людини та її історії неможливо.

Досвід же давніх учених полягав не тільки в особливих методиках отримання інформації, а й у використанні в ході наукової роботи методології «семи кліматів», яка була космографічною, тяглася від давніх астрологічних учень і набула розвитку в середньовічній арабській науці. У арабістиці ж підхід до неї як склався на основі робіт Х.Мжіка (1915), Е.Гонігманна (1929), І.Крачковського (1937), таким є й сьогодні: описані прості географічні зони, до того ж з сучасною наукою уявлення багато в чому не збігіються. І вчені, які вивчають використання методології «семи кліматів» християнськими авторами, посилаються на того ж Е.Гонігманна. Розглянемо проблему, узявши класичний приклад – ситуацію з виникненням твору географа ал-Ідрісі, якого запросив для роботи до свого двору норманський король Сицілії Роджер II (1130 – 1154), де вчений і створив трактат «Нузхат ал-муштак фі-хтірак ал-афак» («Розваги стомленого по мандрах у областях»). І ось як формулював Роджер II завдання перед

науковцем: він, – за словами ал-Ідрісі, – «побажав дізнатися про властивості своїх країн по суті, довідатися про них з ясністю на досвіді, взнати їх кордони і шляхи по суші й морі, у якому вони кліматі, що відноситься до них з морів і заток, що знаходяться в них, а разом з тим ознайомитися з рештою країн і областей в семи кліматах» (Завдання поставлено: взнати про країни і про *країни в кліматах*. – О.Б.). Прочитавши ті книги географів та істориків, що були в його розпорядженні, Роджер дійшов до висновку, що свідчення, які вони містять, неповні й негрунтовні. «Тоді він закликав до себе тих, хто знає ці речі і почав їх випробовувати в цьому, обговорювати з ними це, але не знайшов у них знання більше, ніж у згаданих книгах...». Разом з ал-Ідрісі король відібрав «людей розумних, тямущих, здібних і відправив їх по кліматах сходу й заходу, півдня й півночі»; їх дані потім ретельно зіставлялися [Цит.: 364, с. 21 – 22]. Нарешті король наказав, щоб «йому було відлито з чистого срібла диск з розділеннями, великих розмірів, товстий у ширину, вагою в 400 ритлей за римським ліченням». На ньому Роджер наказав накреслити зображення семи кліматів і скласти книгу, «що відповідала б тому, що в цих формах і зображеннях» [Цит.: 364, с. 22]. Таку роботу й виконав ал-Ідрісі, поклавши в її основу такі засади: «Згідно з традицією, що йшла від античних географів, ал-Ідрісі розділив усю населену землю на сім широтних зон кліматів (іклім), які в нього перетворилися в зони однакової широти, для виділення яких він не опирався на будь-які астрономічні принципи. Кожен клімат, у свою чергу, ал-Ідрісі – і це явилося його нововведенням – механічно розбив на десять поперечних частин–секцій (джуз), рівних по довжині й ширині. Авторська передмова до «Нузхат ал-муштак» завершується стислою характеристикою семи морів, що відповідають семи кліматам» [364, с. 22]. До твору були додані дві карти, й ось як І.Коновалова характеризує методологію семи кліматів: «Розділення карти на клімати і секції проведено ал-Ідрісі чисто механічно й не має нічого спільного з поняттям географічної широти і довготи» [364, с. 22]. Таким є ставлення науковців до методології дослідження, що вжи-

валася стародавніми вченими; тему досліджує практично тільки Т.Калініна [339,с.383–384]. Згадана «Кругла карта» ал-Ідрісі відома [640, с. 6] (Див.: Додаток В).

Розглянемо одне важливе положення. За Мжіком, Гонігманном, Крачковським та ін., арабські вчені вважали, що для життя людей догідна лише 1/4 частина суші, і лише на північ від екватора до 64°п.ш. За цими межами життя неможливе через непомірну спеку й холод. Положення дискутувалося [296, с. 148]. Уточнимо позиції арабських науковців за енциклопедичним твором Йакута ал-Хамаві (пом. 1229) «Словник країн» (Му'джам ал-удаба лі Йакут) з «Глави другої (Вступ), про сім кліматів, їх походження і протиріччя у [визначенні] їх властивостей»: «...І ця населена частина [знаходиться] між екватором і Північним полюсом. Вона розділяється на сім кліматів, у визначенні властивостей (вар.: форми, образу, природи) яких і сперечаються, як ми про це будемо говорити [далі]. Люди розходяться [у думці] відносно того, чи є сім кліматів як на півночі землі, так і на півдні, чи ж тільки на півночі, без півдня: Гермес стверджував, що на півдні так же сім кліматів, як і на півночі, Але [учені] кажуть, що на це твердження не можна покладатися через відсутність доказів. Більшість стверджує, що сім кліматів [є] тільки на півночі, через те, що там багато населення, а на півдні його занадто мало [для розділення на клімати], тому на клімати ділиться тільки північ. Що ж стосується походження (етимології) кліматів, то вони [учені] стверджують, що це арабське слово, однина – 'іклімун, а множина – 'акаліму... І клімат був названий так, тому що він «відрізаний» від землі, яка з ним межує. Слово «аль-калам» має в мові основне значення «відрізання», звідси вираз «я відрізав (каламгу зуфрі) свої нігті». Цим словом названий калам (тростникове перо), тому що він «відрізаний», тобто різаний раз за разом» [787, I, . س 41]. Виділяємо два положення: I) не населення пов'язується з кліматами, а кількість населення є вирішальною в поділі простору на клімати. Уже можна припустити: клімати пов'язані із свідомістю людей; 2) клімат – «відрізок», від землі

«відрізаний», і земля з ним межує. Йакут спеціально підкреслює момент «відрізання», значить, клімат може бути схожий на відрізані дольки пера. А як же клімат може бути від землі відрізаний, якщо то – її географічна зона? А ось якщо клімат пов'язаний не тільки з планетою, а й з свідомістю людей, тоді, дійсно, буде «відрізаний», бо люди хоч і живуть на планеті, але планетою не є. Описи ж географічних об'єктів, історичних подій тощо здійснювалися вченими саме в кліматах. Картина в такому разі й не могла не відрізнятися від чисто земної географії. Наводимо визначення кліматів, що тільки-но починає формуватися в науці: «У космографічному вступі до своєї «Книги заголовків» Агапій (Агапій Мандбіжський (сер. V ст.).– О.Б.) дає опис «першого клімату» – зони світу, що стикається з «палаючою землею». В цій зоні зосереджені незвичайні природні явища, тварини й птахи фантастичних розмірів. Мова йде про певну пограничну територію, рубіж, де можливий перехід космічної (сакральної) реальності міфу в земну дійсність» [753, с. 20]. Визначення спірне, але нам важливо було показати: «мандри» тих «мандрівників» – арабів були дуже непростими, а також, що наука підходить до вивчення феномену. Для того вже накопичена певна інформаційна база. Ми й зробили спробу її використати.

Проблема кліматів виявилася тісно пов'язаною з іншою, що постає як одна з центральних у дисертації – центру Світу. Немає заперечень щодо того, що Всесвіт Ейнштейна схожий на безкінечну сферу, де центр – усюди, й учені, які вивчають сакральне, майже всі приймають таку модель, хоча наука вже починає бачити проблему «особливого простору». Тому ми звертаємо увагу на теорію «вивертання» П.Флоренського, викладену у творі «Уявність у геометрії» [351, с. 147 – 153], і на його гіпотезу, що «геометрія Всесвіту Данте неевклідова, для її опису найбільше підходить стрічка Мьобіуса» [351, с. 148 – 149]. Багато його висновків уже підтверджені наукою, стрічка Мьобіуса ж виводить на наукове пояснення теми антиподів – вельми поширену в середні віки. Так ми логічно вийшли на часово-просторове поле нашої роботи. Парадокс і полягає в тому, що центр світу є

й одночасно його немає. Він є в кліматах, які є й одночасно їх немає, бо «відрізані» від землі. Але, будучи «відрізаними», клімати все ж таки пов'язані з планетою Земля. Висновок наш такий: центру світу може не бути хоч всюди у Світобудові, але на планеті Земля обов'язково існує, і завжди існувала, реальна географічна точка, в якій «усе сходиться». Якщо не прийняти такої постуляції, ніколи не розкрити досвіду давніх, які й твердили, що Бог якраз і є Абсолют-Парадокс.

Звернувши ж увагу на те, що термін «ґенеза» у словниках присутній як поняття біологічне, ми, базуючись на роботі біолога-математика Дераль да Лангема «Genesa» [770], у якій він досліджував ґенезу форм клітин зародків і встановив чередування сферічних і кубічних форм, висунули припущення, що ґенеза думки також може бути виражена формулою: *сфера – куб (чи квадрат) – сфера* (положення обстоюється в монографії [87]). Просторово-часові уявлення ж завжди зв'язані з уявленнями щодо форми планети та її фізичних полів, а тому картина світу (модель-зразок II) і буде мати в підвалинах таку формулу в її різних проявах.

Теоретик імплікативної філософії М.Брайчевський наполягав на необхідності використання ще й математичних методів у історичному дослідженні, ми зважаємо на те, але такий підхід ми застосовуємо тільки для узагальнень щодо самої ґенези й поки що тим обмежуємося. Наше більш просторове дослідження, на відміну від часових, передбачає не математичні обчислення, а відстеження ґенези форм образів, що лежать у засадах парадигм, у зв'язку з історичними, космографічними та географічними уявленнями. Так ми вийдемо на менталітет з його головними символами й виявимо головний напрям впливу їх на ґенезу наукової думки.

Практичну цінність положення розділу мають для розробки методології дослідження феноменологічних, психоісторичних та ін. явищ, пов'язаних з менталітетом, поглиблення досліджень у галузі геософії, а також для вивчення засобів

сприйняття реальності, «розумового та почуттєвого інструментарія», удосконалення методів історичного пізнання.

Основні наукові результати розділу опубліковані у працях [87, с. 9 – 45; 88; 89; 98; 522; 627].

РОЗДІЛ 2
КОНКРЕТНО-ІСТОРИЧНІ ЗАСАДИ ТЕОЛОГІЧНИХ КОНЦЕПЦІЙ

Дохристиянська міфологія володіє «океаном» літератури; антична філософія теж вивчена. А ось парадигмального підходу до міфології практично ніхто не застосовував. Дослідники так чи інакше зачіпали зміст парадигм міфології, але системно-структурний, цілісний їх аналіз відсутній. Учені також обережні й у аналізі змісту релігійних одкровень: аналізують матеріал, але за межі канону не виходять. Атеїстична література подеколи надає зразки критичності, але вона, відкинувши ідею Бога, практично не зачепила канон. Християнська релігійна філософія вивчається, щодо ж міфу справедливо написав А.Уотс: «Наскільки мені відомо, книг про міфологію християнства ще не писали», і його роботу [679] треба вважати першою спробою наукового аналізу християнської міфології. Фольклорні засади міфу вивчалися [705], але аналізу потребують самі символи міфу. Теологи будь-якої гілки християнства не терплять уживання терміна «міфологія», наполягаючи на тому, що в християнстві важливі не міфи, а історичні факти, підкреслюючи тим його історичний характер. Ми ж виходимо з визначення, що міфології є «першими всезагальними історіями» [81, с. 17], тому ніякого протиріччя тут немає. Міфологія ісламу представлена в літературі [141], [256], [356], [357], [507], [534], [619].

2.1. Дохристиянські міфологічні уявлення щодо історії людства

Виявлення наукових засад міфу, а відповідно, і головних міфологічних парадигм ми проводили з урахуванням важливої особливості міфологічної свідомості – її космологічності. При аналізі міфології релігії ми стаємо на таку позицію: канон, безумовно, поважати треба, але й «священних корів» інколи треба «доїти». З найпрагматичніших і найраціональніших мотивів користі для них же самих. Викладення матеріалу проводимо за таким планом:

– підвалини моделюючого типу мислення;
– особливість формування парадигм у міфології;
– аналіз головних парадигм міфології по лінії моделі-зразка II («картина світу»). «Драбина»:
  ~ антропоморфізм – космізм – антропоцентризм;
– особлива тема «бездіяльного Бога», її зв'язок з міфом про Прометея;
– центральні положення міфологій (синтези):
  ~ Центр Світу
  ~ Небесна драбина
  ~ Міст (дуга, райдуга)
  ~ Шлях
– мрія про «культурного героя» як вічна, неперехожа духовна цінність.

Міф – символічна «мова», за допомогою якою людина описує, інтерпретує й моделює навколишнє середовище (міфологія – комплекс символів /міфем/, на яких засноване мислення і які суть максимально абстрактні образи, або психічні структури). Ключове слово тут – *«моделює»,* тобто міф створює модель реальності, причому – найбільш достовірну, відтворюючу з себе реальність. «Функції моделей у фізиці, біології, медицині тощо нагадують функцію міфів у якості парадигм» [749, с. 315]. Отже, кожен міф – парадигма. Схема ж міфології виглядає так: кожен міф – парадигма–зразок I, сама ж міфологія – комплекс моделей-зразків II, «картин», образів. Релігія представлена міфом і теологією, остання тут постає як модель-зразок I, а міф – як «картина світу» (II). Теологія – явище, що може змінюватися й вдосконалюватися, міф («картина») ж може тільки глибше й різнобічніше осмислюватися. Важливо, що в англійській і німецькій мовах існують два терміни на означення поняття «віра, релігія»: belief (віра, переконання, думка) і faith (віра) [30, с. 23, 145]; нім.: Gläube, Religion [603, с. 41]. Значення розрізняються: belief – теоретичні віра, а faith – віра релігійна [157, с. 18]. Тут і можна бачити розділення за видами парадигм: теоретична віра (belief)

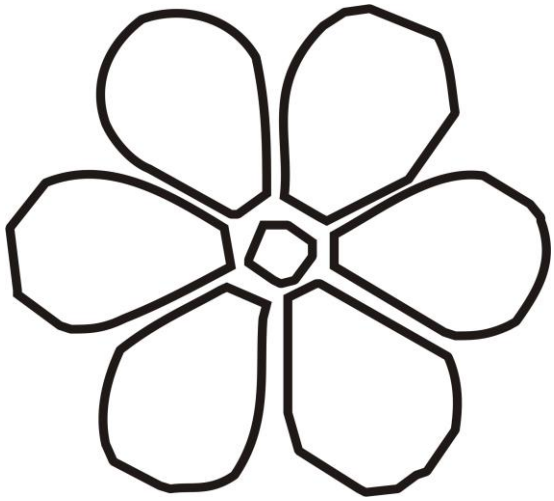
– модель-зразок I, а модель-»картина» (II) – релігійна віра (faith). I belief як явище вже стикається з науковою думкою. Наука ж завжди отримувала від філософії методологію, а отже, її формування йшло по лінії парадигми модель-зразок I. Хід наукової думки як бінарної опозиції міфології має «петльовидний» характер: від універсальної міфологічної моделі, пояснюючої «природу речей» і «природу духу», відділяється напрям «природи речей», з нього – матеріалізм Левкіппа–Демокріта; у напрямі з'являється опозиція Платона, який тягне думку «вгору» (ідеалізм) – як опозиція йому з'являється вчення Арістотеля, у якого по визначальних категоріях спостерігається зворотній хід думки стосовно Платона (прояв бінарності) (петлі ж складають один з елементів Квітки Життя – символу всього живого у Всесвіті):

Платон – Арістотель

Мал. 2. 1

В історичній науці «батько історії» Геродот сформує свою модель-зразок I, у якій усередині все одно є багато тем міфологічного характеру. «Картина світу» ж (модель II) еволюціонує по категорії «час»: його «Історія» стала живим втіленням низки часів, «історичним космосом» [56, с. 55]. У ній містилося його відкриття – *історичний метод*, у якому головним був проблемний підхід до історичного сюжету; з'являється історична рефлексія, яка включає вже головні особливості власне історичного мислення. І тут ми зустріли таке спостереження, що частиною загальної винахідливості Геродота було: «проводити дослідження (значення грецького слова «історія») в минулому» [159, с. 70]. Історія ж вважається наукою *про* минуле. Ніде в літературі більше немає такого визначення поняття «історія» греками, але й щодо терміна «парадигма» ми виявили, що греки його інакше розуміли, ніж сьогодні. Виникає питання: якими ж були

методики Геродота? Як він перевіряв міфи, адже накопичив їх стільки, що античне суспільство йому не довіряло? Цицерон говорив: «І Геродот – батько історії, і Феопомт наводять безліч казок» [Цит.: 56, с. 58]. Ще Петрарка не міг зрозуміти такого ставлення, адже якщо Геродот – «казкар», то як можна було одночасно титулувати його «батьком історії»? Усе так і залишилося загадкою. Перевірити ж міф можна було тільки одним засобом: звернувшись до досвіду тих, хто тим займався все життя, або бути таким самому (як, наприклад, Плутарх). І наявність у роботі Геродота сюжетів, що вважаються фантастичними, тільки доводить, що його праця – цілком наукове історичне джерело, у якому містилися як відомості, які можна було перевірити джерельно (пишучи про минуле), так і ті, що були взяті з міфів, але їх, значить, теж можна було перевіряти (отже, «дослідження в минулому» може проводитися тільки по цій лінії). Протиріччя ж у визначенні Геродота Цицероном, можливо, є проявом того факту, що в ті часи не все можна було висловлювати відкрито. Бінарна опозиція «міфологія – наука» в проблемі парадигм проявляється найперше в «принципі навпаки»: якщо в науці парадигми формуються, воюють, трансформуючись поступово в синтезу (процес динамічний), то в міфології, де знання закладались у готовому вигляді, парадигми теж закладалися одразу. Боротьба йде по лінії бінарних опозицій усередині самих парадигм, і є вічною (статика). Міфологічна наукова думка ходить по колу. Кола – різні, їх вигляд може бути таким:



Мал. 2. 2.

Таку «квітку» можна побачити, зокрема, у рукопису «Му'джам ал-удаба» Йакута ал-Хамаві [787, I, 42. س], яка є його баченням архітектоніки кліматів. Згадаємо й Раймунда Луллія (1235 – 1315), який багато чого запозичив у мусульман і створив «кола» – механізм, що складався з рухливих концентричних кіл, розділених поперечними лініями на відділення («камери»), схожі на секції (джузи) арабів, у яких позначалися загальні поняття чи основні категорії сущого. Оцінка його механізму й досі неоднозначна, але В.Соловйов, наприклад, вважав, що то був вид якогось «символічного розумного зв'язку, що проникає в усі сфери буття й пізнання», просто Луллій усе витлумачив механічно [699, с. 253].

Парадигми міфології – складноскладові й неоднорівневі. Їх можна розташувати у вигляді «драбини» – по лінії «картини світу». Перша сходинка: загальна світоглядна парадигма – *антропоморфізм.* Бінарні опозиції: *Космос* (від.грецьк. kosmos – лад, побудова, устрій, належна міра) – *Хаос* (від грецьк. chaos – зівати, звідки: зів, зіяння, розверзнутий простір [469, II, с. 9]; порівняймо: tehom – безодня – Ст. Заповіт (Кн.Бут.1:2) [76, с. 7]). Першопочаткова форма Всесвіту – кратер, із зіву якого все виривається. Синтезуємо одразу обидва Початки: зів – маточний, а «чоловічий бік» ситуації – навпаки: зів горлянки. Міфи, за якими світ був результатом великої нудоти Творця (майже по Сартру), існують [523, с. 280; 654, с. 279]. З точки зору Вселенського Первоначала, що акумулює в абсолюті Вселенський Розум, матеріальний світ, що вирвався з Жіночого начала, був нікудишнім через свою тодішню абсолютну нерозумність, реакція – плювок. «Всесвіт виник з необхідності» – рефрен античної науки. Творення ж = зіткнення. Давні зазначене розуміли й пробачали Першопочаткам їх Вселенський скандал і розкидування всього навкруги, з чого й виник Космос – лад, «який є вторинним стосовно Хаосу як у часі, так і за складом елементів, що його утворюють» [428, с. 201].

Друга сходинка – *космізм*. Бінарні опозиції: *Початок – Кінець* (два кінці «відрізку»). Тут виникає поняття «час». Початок – виникнення; Кінець – результат (варіативний): а) Потопу, б) Пожежі, в) «зношування» космічного начала в Хаосі [428, с. 202]. Тоді повинен існувати механізм знищення чи самознищення Космосу, і десь на межі Космосу й Хаосу. Опозиція «першої сходинки» проявляється й тут: Космос, розширюючись і впорядковуючись, витісняє Хаос на периферію, але не переборює. Проступив новий рівень необхідності, що потяг за собою виникнення загального закону Космосу, який вирівнює порушення космічної структури, неминучі за умов існування в такій напрузі. Саме тут виникають поняття Добро і Зло. І є підстави до припущення, що вказаний «механізм» уже діяв, принаймні один раз. Звертаємося до відомої науці «амбівалентності» міфу – бінарної опозиції, але дивної. Ми визначаємо її як «аномальну». За одними міфами, людину створено з елементів Світобудови, за іншими – навпаки, Всесвіт виник з тіла Першолюдини. У перших – усе логічно, еволюційно, другі – найскладніші, у них є неприхований драматизм, який спонукує до припущення, що мала місце якась суперглобальна катастрофа, і той, хто й був Першолюдиною, приніс себе в жертву, щоб урятувати Всесвіт. Дуже знайома тема (християнство). Пізніше, після такого катаклізму в системі полів могло відбутися зміщення й збіг інформації, адже знов був момент, коли часу не було. Початок описується в міфах як розпочатий з точки і уявляється як щось, чого не можна перевершити в майбутньому, але таке, що може бути обірваним у разі космічної катастрофи (Кінець) [428, с. 201 – 202]. Зазначаємо, що людство відіграє величезну роль у світобудові, створюючи цивілізації, у т.ч. техногенні. Проблема – окрема, але, щоб вхопити один з аспектів логіки давніх, покажемо можливі головні напрямки історичного процесу. Люди минулого багато сперечалися щодо того, хто «рухає світ». Звертаємо увагу на пошуки «перпетуум мобіле», які, вірогідно, були пошуками саме джерела енергії. Для чого? І тут може приховуватися унікальна думка: а щоб повернути страшне Колесо, що веде до кінця світу, якщо Бога немає

(дуже сміливо). Проблему тільки позначаємо, нам важливо було показати напрям ходу наукової думки: до Початку. Напрям – цивілізаційний: людство хоче жити, шукає приладів для того (хоча ті й виглядають наївно-дитячими). А тепер уявляємо іншу ситуацію: весь інтелект, уся наука спрямовуються на інший кінець «Відрізку», щоб наблизити Кінець. Як ніяка інквізиція не втримала коперників, так ніщо не втримало б і тут. Міфологічна свідомість трактувала історію як зло. Чому? Наймолодший, але надзвичайно важливий чинник у Світобудові – людина, припустимо, уже спрацьовував саме на програму Кінця. Смерть має величезну притягальну силу, якій може піддатися цивілізація за умов формування в неї суперкосмофобської монади.

За Г.Щокіним, «порядок створення світу відповідав такій ідеальній схемі: хаос → небо і земля → сонце, місяць, зірки → час → рослини → тварини → людина → дім, начиння тощо» [428, с. 202]. Наші зауваження: 1) не врахований стан Точки (Щокіним, у міфах є); 2) *порядок* створення настає після Точки (то ще «бес-порядок» (рос.), «без-лад» (укр.), але головне, що рух розпочався. Оце і є *порядок* створення світу, Щокін же дає схему вже його розгортання); 3) схема Щокіна – не ідеальна: у ній не враховано появи й такого елементу, як «простір». Виходячи з відомого виразу: «Усе на світі боїться часу, а час боїться пірамід», виявляємо певну бінарність простору й часу, але вона складна, тому розкривати її будемо в ході дослідження. Поява часу – уже Космос (лад), де саме час виникає, на схемі видно, отже, в опозиціях «небо – земля», «сонце – місяць», «зірки» (Щокін не бачить тут опозиції. Ставимо: «планети») Хаос займає серйозні позиції. Контактна сфера Хаосу й Космосу – опозиція «зірки–планети». Люди з їх соціальною сферою (мезокосмом) найдалі відстоять від Хаосу тільки в лінійній схемі, якщо ж її закрутити в коло (як у Космосі і є), то мезокосм опиниться практично поруч з Хаосом. Проявляється ще одна контактна сфера (а їх, виходячи з принципу бінарності, і повинно бути дві). Тому давні й розглядали соціальне як зло, не довіряли йому. У цілому ж, становлення світу в міфах описано

як результат упровадження основних бінарних опозицій і градуальних серій [428, с. 202].

З космічних позицій розглядалося й виникнення людини, яке возводилося або прямо до Творця, або до культурного героя як Його втілення. Тут нас цікавлять дві концепції: 1) «космічного батька» і – 2) «бездіяльного Бога» [428, с. 203]. У першій проступають такі пари: Небо-батько і Земля-мати (1) й Сонце-батько і Місяць-мати (2). Але ж «небо» і «сонце» – різні субстанції [436, с. 247], крім того, чому матерів – дві? Ситуація викликає припущення: дві цивілізації, й одна з них – неземна. Певне підтвердження є в Біблії: про створення в «день шостий» безіменної пари «на образ Божий» (Кн.Бут.1:27) [76, с. 8] і в «день сьомий» – Адама «з пороху земного» (Кн.Бут.2:7) [76, с. 8] і Єви «перетворенням ребра на жінку» (Кн.Бут.2:22) [76, с. 9] (пари другої). Тоді всі положення «навпаки» в міфах – природні, бо на Місяці світло – відбите (навпаки), такою ж мала бути й інформація в системі полів; християнство і вважало Місяць «дзеркалом», що відображає світло Сонця [749, с. 187]. Але справа була не тільки у відображенні світла, дві системи інформації могли вийти на Землю, й обидві для їх носіїв – правильні. Стосунки не могли не бути антагоністичними. М.Марр займався вивченням архаїчної ручної мови, й у Додатку ми помістили ілюстрацію з його роботи «Мова й мислення» [439, с. 49] (Див. Додаток Г). Такий характер стосунків міг містити причину кривавих конфліктів. Зіставляємо все й з тим положенням з Біблії, що після «шостого дня» Земля довго була непридатна до життя (Бог «дощу не давав» (Кн.Бут.2:5) [76, с. 8]). Припускаємо: цивілізація «шостого дня» була розвиненою унікально, але не менш унікально космофобською, тому й були такі проблеми. І проявилося головне: 1) космізм і антропоморфізм давніх мав реальні основи; 2) від людини Землі залежить щось дуже важливе у всьому Космосі. Тому так важливо було для неї мати всю необхідну інформацію щодо Світобудови.

Щодо другої концепції зазначимо, що вчені твердять, що «бездіяльний Бог» міфології нагадує образ Бога Творця з Біблії, і припускають, що колись існував єдиний пантеїстичний образ божественного світу-Неба, а згодом настало «зубожіння» колись могутнього верховного Божества – з появою окремих богів [469, II, с. 208]. Трагедія. Треба визнати. Г.Щокін припускає можливість існування монотеїстичної прарелігії [428, с. 225]. Джерельні підстави є. Августин сказав (правда, потім відрікся): «Те, що йменується нині християнською релігією, не чуже було давнім з перших днів роду людського, до того ще, як Христос явився во плоті, після чого цю істинну релігію, яка вже існувала, почали називати християнською» [Цит.: 679, с. 132]. Факт відречення Августина ясний: якщо така релігія «вже існувала» до Христа, то де саме, і чому папа сидить у Римі, а не там? Відречення ж свідчить, що *Августин сказав «зайве».* Проступило головне: першопочатковий монотеїзм – факт. І таки щось сталося: «зазубожів-то» Бог-Небо, «космічний батько» *земного* людства. Концепція Бога-Неба потребує окремого дослідження, але дещо вже можна виявити. Її не можна ототожнювати з розумінням Бога в талмуді, де, дійсно, поняття «Бог» і «Небо» збігаються (5а. Миш. Сангедрин (10.1); 6а. Миш. Ієбамот, 14.13) [652, с. 321, 323]. Але в іудаїзмі існує й вираз «Бог сили» (7б, Ялкут Шилмоні 766 на Чис. 23:17) [466, с. 327], також щодо Бога вживається імя Адонай (як Господь). Зіставлення з «Апокрифом Іоанна» показує, що сил – не одна, а 7, і Адонай – «у шостій силі» [37, с. 204]; до того ж сили створені були Іалдабаофом, який теж мав не одне, а три імені, і був породжений Софією в безумстві («перший архонт», але «хворий»). Іалдабаоф вважається «темним», тому на протиставлення Ісуса як «сонячного божества» «місячному божеству ізраїльтян», яке зустрічається в літературі, слід зважати. І вже можна зазначити такі обставини: 1) зв'язок концепції Бога з Небом веде до монотеїзму (пізніші відповідні виправлення в біблійних текстах – тому підтвердження); 2) у зороастризмі теж є прояви монотеїзму, але складний образ Бога, який, припустимо, йшов від першопочаткового монотеїзму, посту-

повo розбивається (тому «Апокриф Іоанна» можна вважати одкровенням, яке доповнювало концепцію Зороастра, спрямовуючи її в напрям до монотеїзму, до чого є підстави в самому тексті джерела [37, с. 209]). Причину ми бачимо в домінуванні серед арійських народів ороакустичної культури, яка розвивала пам'ять людини та її внутрішні психологічні задатки, але не давала можливості розвиватися нормальній релігійній філософії. Традиція якось не втримується. Європейці – більш сонцепоклонники. Сполучаючи з міфологічними даними щодо «місячної династії» індійських і венедських царів [50, с. 140], можна припустити, що європейці – нащадки місячної цивілізації; 3) ми піддаємо сумніву термін «іудео-християнство» на підставі (поки що) таких двох положень: а) спорідненості віровчення немає, монотеїстичний образ Бога належить не тільки іудаїзму; в ньому існували провіщення про Христа від пророків, але Зороастр, за словами Мар-Соломона (XIII ст.), теж пророкав прихід Ісуса, говорячи: «Він буде мого роду. Я є він, Він є я. Він у мені, а я в ньому» [39, с. 265, прим. с. 281]; б) спорідненість етнічного походження піддана сумніву не тільки сучасними вченими – в першопочатковому арамейському Євангелії від Матвія родовід Ісуса, що ведеться від Авраама і Давида (1:1 – 17), був відсутній взагалі [712, с. 296, прим. с. 349], що відомо давно.

Раціоналізм людей часів античності як зневіра, розчарування в богах, які чомусь їх не влаштовували, спроби пояснити першооснови «єдиного буття» елейською школою грецької філософії [363], пошуки Сократа, який «вводив нових богів» [637, с. 122], думки Платона про «одне першоджерело одного неба» (Тімей, 29е, 30а, 31ав) [536, с. 439 – 440, 434], наївні «перпетууми» як спроби щось виправити, якщо «немає нікого» в Небі, – що за тим усім? Кого шукали люди? Християнство чітко показало: люди весь час шукали Того, Хто колись їх покинув. Зіставимо з темою жертви Першолюдини заради Всесвіту, а також з тим, що після загибелі Христа були якісь зміщення часу, що науці відомо, хоча ще й дуже поверхово. Треба досліджувати. *Аномалія*. Отже, опозиція Добро –

Зло виступає поєднаною ще з одною: Макрокосм – мікрокосм. Обидва – «образи Космосу, певні «моделі» один одного» [469, II, с. 10]. І тут виникає ще одна опозиція: антропоморфізм – антропоцентризм.

Третя сходинка – *антропоцентризм.* Бінарні опозиції: *1) людина походженням «з небес» – «з-під землі»; 2) людина: «гвинтик Космосу» – «вінець творіння»*. «Амбівалентність» міфу – дуже чітка саме по позиції (1), тому що по позиції (2) сам Космос розглядається антропоцентрично: як вмістилище життя людини. По позиції (1) теж дві цивілізації видно, а вже хто і як з'являвся – питання інше. Антропоморфізм у парадигмі-зразка II не заважав людині бути великим антропоцентристом. Коли Протагор сказав, що людина – «міра всіх речей» [581, с. 112], то тим відтворив давно складене уявлення про людину як універсальний символ, що виражає основні космічні принципи (Див. Додаток Д [749, с. 62, 482]). Чотири темпераменти можна зіставити з 4-ма першоелементами Світу, хоча давні виділяли ще й 5-й елемент – ефір. Індуси виділили 5 татв (елементів) і вважали Світобудову «космічною вібрацією» [749, с. 445], отже, й людина – така ж, що вповні відповідає позиції квантової психоісторії. Людина – матеріалізований «п'ятий елемент»; у стані ефіру – усі однакові, у тілі – розкладені на 4 темпераменти. Позиції (1) і (2) об'єднуються в понятті «місце». Людина займає в Космосі певне місце в його тричленній структурі – на серединному світі (землі), тобто посередині між Небом і підземним світом. Ось – ще одна опозиція, і підземний світ (велике місце займає в релігіях) не враховано теж у схемі Щокіна. Небо уявлялося багаторівневим усім народам [469, II, с. 207]. Як правило, рівнів – сім, які співвідносилися з сімома планетами. Зіставляючи з фактом розбиття першопочаткового монотеїзму на систему політеїстичних уявлень, темою «зубожіння» Бога-Неба і можливим давнім катаклізмом, стає зрозумілішою та обставина, чому людство 38 тис. рр. не могло ніяк відірватися від міфології, яка вважається проявом властивостей «дитячого» стану свідомості людства: були порушені якісь важливі стосунки саме з Небом. Тому ним так пе-

реймалися всі. Усе, що з ним пов'язане, володіє позитивною семантикою. Небо виступає і як жіночий початок («мати світу» – єгипетська Нут (Див. Додаток Е [401, с. 294]), і як чоловічий (Небо-батько), останнє – давніше. (Тут – не бінарність, а знов якась аномалія). Земні ландшафти – проекція небесного світоустрою. Особливе місце займає Світова гора, що підтримує Небо (Небо, як і земля – «твердь»). В іранській традиції Небо – 7 прозорих, «складених» одна в одну гір [749, с. 333]. Проекціями неба є також плани міст, храми (сходи яких – шлях на небеса) [749, с. 334]. На серединному світі – землі – людина займає певне місце, яке стане центральним пунктом космогонії під впливом філософії [159, с. 7І]. Ось – точка, від якої відштовхується антропоцентризм. «Початок і Кінець Всесвіту» – одне, а тут – початок людства (космогонія), але є і його кінець (есхатологія). «Кінець» уявляється протилежністю космогонії, перше значення якого – походження смерті, друге (ширше) – кінець світу. Це – кінець і парадигми, яка є також «відрізком», або, вживаючи таке порівняння, – «ліфтом», що неминуче привезе до кінця світу (фіналізм). З «початку – кінця» витікає інша опозиція: «земний час – вічність» (або «кінечний простір – безкінечність»), з якою пов'язана низка наук, у т.ч. – історична хронологія. Зв'язок між вічністю й земним часом – число 4, символи якого – складні й багаторівневі. Усе пов'язане з символом квадратури кола, у якій міститься таємниця трансформації небесних тіл у земні [159, с. 72] і з якої вже дещо проступило: 5-й елемент входить (можливо, якоюсь «трубою») в обмежений 4-ма лініями («стінами») земний простір. Математичні дані – точні, що підтверджується виявленням М.Марром 4-х першоелементів мови. На нашу думку, такі речі, як першооснови живого світу, у т.ч. – і свідомості, неможливо науково обґрунтувати без зв'язку із знаннями давніх. Марр у СРСР 20 – 30 рр. не міг апелювати до них, і його цілком правильно виявлені, подібно до 4-х елементів генного коду, 4 елементи мови (SAL, BER, YON, ROШ) «зависли». Згодом його звинуватять у «недостатньо глибокому засвоєнні марксизму» та «декларативності»[695, с. 86]. Догматизм видно, але й

марксисту Марру аргументації в марксизмі явно не вистачало. Реакція ж режиму СРСР на нього свідчить: *Марр сказав «зайве»*, і саме в темі 4-х першоелементів. Нині його вчення повністю реабілітоване й підтверджене [167; 168; 273, с. 39 – 59].

Подивимося й на опозицію «речовина – поле». З першою зв'язані уявлення про «природу всіх речей» і простір; з другим – поняття «час» (але й «простір» тут теж є). Тут і містяться міфи про людську історію, у яких елементи цивілізаційного й парадигмального підходів об'єднуються. Сказання про «золотий вік» містять першу ідею занепаду чи еманації від вищого до нижчого («ліфт»), в ідеї ж вищої, «ідеальної» стадії розвитку проглядається ціннісна (прагматична) концепція поняття «вік» (як «цивілізація»). Можна вважати її першим проявом в історії гносеологічної характеристики цивілізації, яку давні пов'язували не з простором, як сьогодні («західна цивілізація»), а з часом («вік»). Тільки Геродот закладе основи етнографічної концепції. Хід думки давніх також актуалізує думку О.Шпенглера щодо того, що цивілізації – «це ті крайні й штучні становища, здійснити які здатен вищий вид людей. Вони – завершення, вони слідкують за становленням як смерть за життям» [740, с. 45]. Деякі учені твердять, що цивілізації – ракова пухлина на тілі природи [450, с. 6]; те, що настає після культури [360, с. 4 – 6]. Давні, правда, на відміну від Шпенглера, вважали, що такі речі створює зовсім не якийсь «вищий вид людей», що треба враховувати, бо «міфи – це перше видання «розумового словника людства», за виразом Віко, і читання його вистачить людям надовго, якщо не назавжди» [412, с. 53].

Бінарна опозиція «Макрокосм – мікрокосм» проявилася й у постуляції двох форм руху – коловороту й циклічності, у яких виділялися певні історичні кола. З усього розмаїття тем нам потрібен міф про Прометея, а саме – те, що захисник людей не тільки хитрістю здобув для них вогонь, а й пробудив у людях думку, що відрізняла сон від реальності, обман почуттів від правильного відчуття, і пам'ять – матір мистецтв [412, с. 87]. Фіксуємо ненормальність стану пам'яті, ве-

дення подвійного життя, яке було не на користь денному: сни – важлива річ, але не можна в них жити, людина не розвивалася. На Прометеї замкнулося одне коло (покаранням, але люди вирвалися, дійсно, з «темряви») і почалося інше, у якому були поставлені норми: за все треба платити. Цивілізація пов'язана зі злочином (тема далі буде розвинута в біблійній легенді з її слідами технологічного гріхопадіння перших людей, потім – в Августина). Отже, «жива психея» – річ дуже непроста. Зіставимо її з явищем, яке Гете називав «das Dämonische» (демонічне), повертаючи йому позитивне значення, притаманне античній філософії: загадкова сила, небезпечна, але благодійна, яка не піддатна розумінню й не знає меж розуму (за З.Фрейдом – лібідо [406, с. 18 – 19]). Греки мали поняття «евдаймонія» [412, с. 87], пов'язуючи його саме з моністичним початком у Всесвіті (тобто – зі станом «1», а не «4» чи «5»), та й слово «де**мон**» – теж виразне (отже, тут мають значення літери: Г, як схоже на 1 навпаки, і Д проявилося. Приголосні. Логічно буде припустити, на основі плазматичності мови, що в стані не-моно важливі голосні). Гете називав таку силу «невиразимою загадкою світового життя», яка залишається такою й досі, хоча в усіх міфологіях буквально перетинає весь моральний світопорядок і простежується у світовій літературі донині, немов підкреслюючи неповноту розумового світу («всесвіту Больцмана»).

Тут слід повернутися до теми «бездіяльного Бога». Звернемося до образу Великого Боддхісаттви з індійської міфології, головна характеристика якого – «Бог, який покоїться». Ще одне значення його імені: «Бог, якого можна побачити Всередині». Учені тут же роблять висновок, що Бог – усередині нас, що є помилкою: давні не кажуть, усередині чого саме Бога можна побачити, ставлячи при тому поняття «Всередині» з великої літери. Припускаємо: мали уявлення щодо «особливого простору». Крім того, Макрокосм і мікрокосм – пов'язані, але цілком самостійні субстанції. «У нього немає [будь у чому нестатку], (немає того), чим він міг би бути поповнений», – говориться щодо Бога істинного й Отця

всього, Духа незримого в «Апокрифі Іоанна» [37, с. 189], тобто: Бог Творець – самостійна особа. «Його еон непорушний, нерушимий, перебуває в мовчанні, спокої» [37, с. 189]. Зіставляємо із зображенням Боддхісаттіви в Додатку Ж [401, с. 160]. Вочевидь, перед нами «спинний мозок» Всесвіту. У головного й спинного мозку є бінарність, але вона необхідна. Сполучимо з міфом про Прометея. Найстарша Чоловіча іпостась (Бог-Небо) уже «покинув справи», діють боги-олімпійці (та так, що врешті люди перестануть їм довіряти), а людина не має нормальних думок і пам'яті, їх треба було пробуджувати. «Жива психея» – сила страшна; і позитивної енергії може бути занадто, й ангели можуть стати паразитами, але тільки за умови негараздів у самому Макрокосмі. А що там може інше бути, якщо спинний мозок «покинув справи», ще й «зазубожів»? Людина ніяк не «вставляла палку» в коловорот занепаду роботи мозку й психіки, але помилятися **всі** не могли, аналогічні ж Прометею образи існують практично в усіх міфологіях. Прометей – титан, корекція ненормальності йшла згори. Тоді чому так лютував Зевс? Наше пояснення – титана Прометея послав саме «Бог, який покинув справи». *Конкурент*. Джерельні підстави до того є: у старогебрейському варіанті біблійного тексту на самому початку стоїть не «бог», а «боги» – geloh-īm [439, с. 54]. Отже, хтось таки «за зубожів» не просто так. Але проблема складніша: у Марра є положення, що «Прометей» має значення «Бог» (думка підноситься до Еврипіда /480 – 406 рр.до н.е./) [436, с. 247] і пов'язаний з Yapet-ом і «орлом» як семантичними двійниками [436, с. 249] (Непростота ще й підсилюється, якщо мати на увазі, що в найдавніших грецьких міфах Прометей мав ім'я Люцифер (син Зорі, Вранішньої Аврори) [710, с. 344]). Зіставимо викладене з описом урочистостей на честь жнив у слов'ян [Цит.: 121, с. 87 – 89] (текст ми помістили в Додатку З з нашими коментарями. Зазначаємо: перед нами – поетичний опис кліматів. З тексту виділяємо важливі поняття: «лик» (як образ) і «оборот» (як його дзеркальне зображення); коли вживається термін «одно», ще немає нікого, коли появляється «оно» (тобто – «д» відпадає), то з'являються вже

якісь істоти; відкриваються якісь «двері» й виходить Бог у людському вигляді; але Световид «помер» і перетворився у Святу гору, далі діє Перун (Зевс); люди просять повернутися Бога, з яким щось сталося, десь бачать його, але – «немає нікого», Бог – десь далеко, Він – «цар зірок». А ми про сина Зорі вже зазначали, що й дає нам необхідний вихід знов на тему Прометея, щоб замкнути інформаційне коло.

Зазначеного поки що досить для доказу того, що люди завжди чекали того Бога, який колись «покинув справи». Просили повернутися, виконували ритуали. Греки першими усвідомили, що ті ритуали ні до чого не призводять, і почалося інтелектуальне осмислення ситуації (Р.Штейнер (1861 – 1925) твердив, що тільки народи Європи повернулися обличчям до матеріального світу, що зробило можливими сучасну науку й техніку [742, с. 180]). Слов'яни довше трималися давньої традиції. У ритуалі їх урочистостей відзначимо кількість «ликів» – 7, і 7 «оборотів», тобто ходу навпаки (стрічка Мьобіуса). Хор відтворює стан, який був на момент створення джерела, і підсумок – такий: «немає нікого». Причина появи «перпетуумів» проявилася. Тема водного катаклізму в тексті «Храму Святовида» присутня, Перун (Зевс) з потопом також у міфах пов'язаний. «Покидати справи» найстаршій Чоловічий іпостасі Всесвіту, можливо, і треба було, але ж не в прямому значенні! Зло ж найбільше вражає саме в стані межичасу. Уражена була структура, яка мала відношення до свідомості земного людства, наслідки були довготривалими, їх прояви ще треба встановлювати, але це тільки актуалізує наукове значення проблеми. Вона нами тільки-но виявлена, але показати її було необхідно: людство сьогодні надто легковажно ставиться до того, що відбувається у сфері Макрокосму. Прометей – титан, тобто, людина, хоча й інша, ніж звичайні люди. Зевс тому так лютував, що не міг йому нічого зробити. Припускаємо, чому: той мав те, чого в Зевса не було, – матеріальне тіло. Символ того, що Зевс посилає «двійника» Прометея – орла рвати йому саме кроветвор-

ний орган – печінку, ще треба розкривати. Орел, до речі, – символ Риму. Отже, Прометей прямо пов'язаний з Римом (Міг бути. І не обов’язково там, де зараз).

Перейдемо до положень, яким немає опозицій, але які є центральними в усіх міфологіях. Можливо, ми маємо справу з синтезами. Перше – *Центр Світобудови*, зв'язаний із Світовим Деревом, Світовою горою, Деревом життя, Деревом пізнання (додаємо і Святу гору). У сакральному Центрі Світу Світове дерево й розміщується. Зіставляємо ще й з Квіткою – лотосом, який теж являв собою модель Світу (означав «серце буття», місцеперебування Бога). У християнстві, коли звучить дзвін – «просвітлений дух», а вірні причащаються – сенс дійства відтворено у фразі: Et verbum caro factum est, або Om mani padme hum («Дорогоцінний Камінь – у Лотосі») [401, с. 165] (Див. Додаток И [749, с. 472]. Модель атома, чи не так? Символ єдності Світобудови). Положення про Центр Світу проявляється в міфах про культурного героя (а Прометей – перший з них) так: унаслідок завершення пригод героя визволяється і вливається у світ «потік життя» з невидимого джерела, місце його входження є центром символічного кола всесвіту..., навколо якого обертається світ... Дерево Життя, тобто сам всесвіт, росте з цієї точки... це – пуп Землі – символ безперервного сотворіння, таїни підтримання світу вічним дивом оновлення, – пише Д. Кемпбелл [401, с. 45]. Існують також образи «земного колеса» й «колеса небесного», а сонячний промінь символізує перехід небесної енергії в лоно світу і є віссю, що об'єднує й обертає обидва «колеса» (пор.: «лик» і «оборот»). Через сонячні двері циркулює енергія, через неї спускається Бог і піднімається людина. «Я – двері: коли через Мене хто ввійде, спасеться, і той ввійде та вийде» (Ів.10: 9) [76, с. 1325]. Подібним чином навколо певного ядра, що символізує початки, розташовуються сфери світових релігій: католицтво – навколо Риму, іслам навколо Мекки. І тут же Кемпбелл пише: «Великий храм може бути побудований всюди, де завгодно. Тому що в кінцевому випадку Все перебуває всюди, і будь-яка точка може стати місцем перебування сили... Центр Світобудови є повсюдним» [401, с. 50]. Гума-

ністичний сенс у тому є, але тоді втрачається сенс самої проблеми, адже і храми будуються не «де завгодно», і якщо мусульмани одномоментно кланяються тільки в конкретний бік Мекки, то як же Центр Світу «є повсюдним»? Учені саме тут розуміють міф буквально, міф же потребує критичності. Бо, якщо Центр Світу – всюди, то його немає ніде. Але ж міф твердить, що Центр Світу все ж таки є. Значить, є. Але Центр як такий може знаходитися тільки в якомусь одному, певному місці. Те ж – щодо Бога, персона якого з тим Центром Світу й пов'язана. Парадокс стрічки Мьобіуса.

Положення друге – *Небесна драбина* з міфів, або «листвиця-драбина», що вела до Небес з Кн.Бут.28:12 [76, с. 41], або «драбина», по якій сходили правовірні до Аллаха, що її бачив Мухаммад [749, с. 284]. Наука розглядає образ символічно: символ сходження до висот, міст між світами, варіант і атрибут Світового дерева, вертикальна модель Світобудови, що має «два напрями – вгору й униз – і з'єднує тричленну структуру Світобудови» [749, с. 282]; у християнстві – символ аскези, мучеництва. Кількість сходин – різна: у масонів – 7 подвійних сходин, у кабалістичному «Зогарі» – 72 перекладини [749, с. 284]. Варіант Гори – Гора Адептів (Див. Додаток К), храм Мудрості, який має 7 сходин [749, с. 89]. З «драбиною» зв'язаний і *Міст* – третій символ, як з'єднання двох точок сакрального простору, найперше – землі й неба. Скандинавська традиція знає райдужний міст Бірпес, по якому спускаються боги й піднімаються на конях валькірій загиблі воїни. За Р.Геноном, лат. Pontifex («верховний жрець») означає «будівничий мостів», з'єднувач переправою двох розділених світів [749, с. 321]. Додаємо образ веселки з Кн.Бут.9:13,14,16 [76, с. 16], яка, за християнською традицією, має три головних кольори: синій (потоп), червоний (пожежа) і зелений (відродження), а 7 кольорів – образи 7 таїн і 7 дарів Св. Духа, або символ Діви Марії, що примирює землю й небо. Китайці нараховували 5 кольорів, мусульмани – 4 [749, с. 420]. Звернемося до філологічних спостережень, адже ізоморфізм мовного й генного кодів розв’язується теоріями гравітації [417], ноосфери й фі-

зичного вакууму [736]. «У мегрельській мові di-ga означає «земля», у грузин – di-ga «глина», але то – пізніший вид слова, а первісний du-ga означав і «землю-твердь» і «небо-твердь», «верхнє сонячне небо», а за «небом» і «сонце», «вогонь». Душа стала сприйматися технологічно – як «пара», «дим», тому груз. a-du-ga – «кип'ятив», у вірмен – tu-g означає «дим», а у арабів du-dun «пара», «дим» [439, с. 51]. «Дуга» є й в українській, і в російській мовах. Міст і веселка – теж дуги. Але дуга буває ще й електричною. Припускаємо ситуацію: унаслідок якогось дійства з'явилася дуга (ясно, що не природна веселка), а за нею – хтось (людина). Ось – «міст між світами» (дуга – рай-дуга), як також між минулим і майбутнім (людства). Відзначаємо, що та du-ga зустрічається в мовах народів східної й південної частин Чорноморського узбережжя, де раніше жили скіфи [439, с. 54]. Перевіряємо, наскільки ми були точні. Подаємо фрагмент з вірменського епосу, де, як вважається, описується схід Сонця, але перенесення образу могло бути, як народження Світла. Однак після народження Світла ще багато чого було. Слухаємо Мойсея Хоренського (410 – 490), «батька вірменської історії»:

«В родильних муках було небо, була земля,
В родильних муках було також багряне море,
В родильних муках-переймах була в морі червоненька тростинка.
Жолобком тростини дим нісся догори,
Жолобком тростини полум'я неслося догори,
І з полум'я вискочив рудий хлопчисько,
Волосся у нього – вогонь,
Борода у нього – полум'я,
І очі його – сонечка» [Цит.: 435, с. 67].

«Отрок, – пише Марр, – народжується багряним морем, тобто... одним з видів «неба» («неба» – нашого сонячного «неба» або «неба» – «моря», «річки», «води») чи зовсім недиференційованого «неба» («космосу», на початку «хаосу»)

[435, с. 67]. Ототожненню з простим сходом Сонця заважає: а) «тростинка» з «димом» – образ непояснений; б) яке ж то – Сонце, якщо в нього «очі – сонечка»? Якщо ж мова йде про народження Світла з Хаосу, акт чого «тростинка» як «дуга», що «жолобком» притягує все до Центру Світу, тоді то – дійсно, Світло, але таке, яке світить *двома сонцями*. Інформація або неземна, або не відноситься до сучасного земного людства. Але антропоцентрічність теж скидувати з рахунку не слід: виникнення людини могло проходити за такою ж програмою, тоді з полум'я, дійсно, вискочила людина унаслідок якогось дійства, пов'язаного з електричною дугою («тростинка» була в морі, ще й – дуже розпечена, «червоненька»), не даремно в деяких міфологіях фігурує веселка з іншим числом кольорів, ніж 7 (Перший клімат давні й пов’язували з «палаючою землею»). Так проявився зв'язок з міфологічним положенням, що людина з'явилася «з небес». Три символи, три суперважливі сутності, які, попри всю їх схожість, ототожнювати не можна: веселка належить Богу, «міст» може побудувати й жрець, а ось з «драбиною» пов'язані народи. Тоді відмічаємо важливу особливість драбини: на неї лізуть спочатку вгору, а потім спускаються задом наперед. А ось і зворотність часу – характерна риса міфу. Й алегорія могла мати реальні засади, як і т.зв. «відсування Неба» (як зміна у фізичних полях, після чого до тієї «драбини» дістатися стало не так просто). Саме в «драбині» міститься таємниця розуміння давніми історичного процесу. Відсутність розуміння еволюції, історичного оптимізму, фаталізм, повна підкореність долі – теж характерні риси міфології. Давні щось бачили. Що могло бути? На нашу думку, шлях по «небесній драбині» був шляхом еволюції цивілізації, який давні колись пройшли й десь зірвалися, і весь наступний етап у просторі й часі був скоченням задом наперед униз, і нічого не можна було зробити, звідки й фаталізм, очікування кінця світу. Якийсь важливий зв'язок з Небом таки був порушений, наслідком чого найперше став політеїзм.

Ще один символ – *Шлях*. Рух, який розгортається у двох напрямках – горизонтальному (матерія) й вертикальному (дух) [749, с. 416]. З образом Шляху пов'язане й уявлення про рух небесних світил, традиції попередніх поколінь тощо. Особливий варіант шляху – Хресний шлях Христа [749, с. 417]. Структура Шляху («маркери») нагадує *програму*, яка, вочевидь, проектувалася й на народ, пов'язуючись при тому зі «шляхами предків», не випадково звучить у різних варіаціях тема докору молоді за «відхід від прадідівських передань» та традицій. І наука про те була (Див. образи: Додаток Л, М [749, с. 417, 131]). І картина того, що бачили люди, була невідрадною. Скочувалися цивілізації по «небесній драбині» вниз нестримно й розуміли це, і свій духовний занепад пов'язували якимось чином зі становищем навколишнього середовища (очікування глобальних катастроф). І тільки народи, що створили «релігії об'явлення» (першим був зороастризм), потягли людську цивілізацію знов нагору по «небесній драбині». Наука констатує нині повний занепад усього, що залишилося від спадку давнини – релігії, моралі, мистецтва. І, дивлячись на досвід давніх, розумієш тих учених, які не впевнені, що людство еволюціонує. І невідомо, чи час для «ходу навпаки» вже не втрачений. Але вчені завжди першими відчували й відчувають дотик Вічності, і ми побачили в роботах сучасних учених, уже наскрізь зматеріалізованих, мрію, чи прямо висловлену в тексті (Д.Кемпбел), чи помітну в дискурсі їх робіт (С.Рубінштейн, А.Тойнбі та ін.) про новітнього «культурного героя». Ось так же мріяли й давні, мріяли попри все, попри навіть власний фаталізм. Мріяли про Спасіння. І – спалах релігійних одкровень! Спасіння прийшло *по мрії*, яку можна визначити як могутній двигун творчості, а відповідно, – й історичного процесу.

2.2 Сакральна мотивація історичного процесу

У даній частині роботи здійснюється аналіз християнського й мусульманського міфу. Викладення матеріалу проводиться за таким планом:

а) християнська міфологія

- визначення важливих понять, необхідних для дослідження проблеми;
- аналіз міфів, пов'язаних зі створенням розумних істот; створення історичної есхатології – новий рівень розвитку міфологічної свідомості під впливом релігій «вищого порядку» (термін А.Тойнбі);
- аналіз головної парадигми християнства моралістичного характеру про боротьбу Добра і Зла. Феномен Люцифера;
- центральній символ християнства – Древо Хресне та його зв'язок з темою Центру Світу; вихід на конкретно-історичну дійсність. Постановка проблеми «двох Єрусалимів»;

б) мусульманський міф

- загальні зауваження щодо змістовних понять;
- проблема створення розумних істот; особливості методики Мухаммада та невідомі науці положення щодо їх проявів у Корані;
- деякі особистісні якості Аллаха;
- уявлення про Кінець у Корані та підмічені нами особливості;
- етнографічний підхід як парадигма бачення історії, закарбована в Корані;
- один з виходів конкретно-історичної дійсності в Корані – міф про Зу-л-Карнайна. Постання проблеми «Стіни Олександра Македонського»;
- розвиток міфу в інших, ніж Коран, джерелах.

а) християнська міфологія

Найперше визначимося зі змістовними поняттями. Ми можемо визнати поняття «релігії вищого порядку», ужите А.Тойнбі, але який зміст у нього вкладати – питання складне. Ми можемо зіставити його з поняттям «світові релігії». Можна також погодитися з Тойнбі, що «релігії вищого порядку» були створені «внутрішнім пролетаріатом» певних цивілізацій, будучи реакцію на утиски з боку «цивілізацій першого покоління» [659, с. 462]. Момент зіткнення = ство-

рення зафіксуємо, але зазначимо, що у відповідь на утиски може бути створена й не–релігія. Принцип «навпаки» ми вже виявили, і його треба враховувати. Привертає також увагу й тойнбіанське положення щодо рушійної сили розвитку цивілізації: Виклик – відповідь (яка повинна бути адекватною) й можливі шляхи при тому: архаїзм, футуризм, відречення й піднесення. Але Тойнбі не пояснив точно, у чому полягає адекватність відповіді на Виклик. На нашу думку, зміст такий – *створення нової релігії.* Такою є планка рівня Виклику Абсолюту, й адекватна відповідь на нього – справа дуже нелегка. Міфологія сама по собі – архаїзм. Застійні явища в процесі розвитку людства були, вважаємо, результатом неадекватних відповідей на Виклики. Люди ніяк не могли вирватися зі стадії архаїзму, де велику роль відіграють рослинний і анімалістичний рівні свідомості й де серйозні позиції займає das Dämonische, система ж працювала чітко – Виклик подавався неминуче. Закономірність же така: кілька неадекватних відповідей поспіль – стан розплати. Мойра. Людство має велике значення в системі Космосу, і його неадекватні відповіді тягли за собою важкі наслідки. Щодо архаїзму Тойнбі пише так: «звернення до нього або закінчується повним крахом, або, в ліпшому випадку, не дає жодного позитивного результату» [659, с. 498]. Футуризм, з яким Тойнбі пов'язує шлях іудаїзму [659, с. 503 – 506], «настроєний на багато вищий тон», але «розчарування ходить слідом за футуристом». Головне тут те, що архаїзм і футуризм є відповідями неадекватними. Єдиною адекватною відповіддю є шлях піднесення, що можна вжити тільки до світових релігій. Крім того, говорячи про футуризм, Тойнбі весь час підкреслює світськість реакції, яку дають його прояви. Важливо. Треба бачити закономірність. Як сили Космосу під тиском Хаосу поступово «зношуються», так і сили субстанції, яку створює Хаос для наступу на Космос, теж поступово «зношуються», і вона буде врешті-решт подолана. З іудаїзмом же нічого не сталося, незважаючи на його 2-тисячолітнє протистояння з християнством. У чому справа? Реакція євреїв була футуристичною, світською, отже іудаїзм не відноситься ні до космічних,

ні до хаотичних субстанцій, він – явище інтелектуальне, тому й не «зношується» Значить, має технології (припускаємо: етногенні). Християнство ж – релігія, до того ж суто історична. Парадигму можна встановити одразу: розуміння історії як початку й кінця, і всередині її – певних циклів, що теж мають свій початок і кінець. Закладена була одразу теж: «Я – Альфа і Омега, Початок і Кінець»(Об'явл. 21:6) [76, с. 1521]. Аналіз найцікавіших, на нашу думку, християнських міфів ми й почнемо від Початку.

I. *Початок:* «В начале было Слово,
И Слово было у Бога,
И Слово было Бог.
Оно было в начале у Бога» (Иоанн 1:1–2) [76, с. 1127].

Ми взяли російський текст, щоб зіставити з «одно–оно» зі згаданого слов'янського міфу (російською видніше). Опираємося на виділені М.Марром 4 першоелементи SAL, BER, YON, РОШ. Елемент YON і є ОНО, але його треба ставити першим. Ми відносимо його до мовної плазми, і «включення» його дії, припустимо, відбувається ще у внутрішньоутробний період життя людини, бо елемент SAL – можна ототожнити з СОЛО, програма якого «включається» з ревом новонародженого. Елемент YON має універсальне значення, і в ньому, дійсно, заключені всі слова, що видно з таблиці Марра [435, с. 104 – 105] (Див. Додаток Н). І числовий показник елементу YON (ОНО) встановлюється також за Марром. Виділяємо з таблиці значення його 'рука' і подаємо Марра: «'Один' виражається 'рукою', але 'рука' це довговідмінна особливість людини, її символ... 'Рука' – це особа людська, як згодом 'душа', також 'тіло', 'голова'. Тому...'одиниця' resp.'рука' служить детермінативом усякої особи» (і додає ще докази того) [443, с. 183]. Отже, YON (ОНО) = 1. А, значить, – Моно.

II. *Бог:* «Я есмъ сущий» (Исх.3:I4) [77, с. 56];
укр.: «Я Той, що є» (Вих.3:14) [76, с. 78].

«Для ілюстрації походження формації 'бути абсолютно', – пише Марр, – досить послатися на грузинське дієслово suφev-s 'існує, є'... Основа цього дієслова схрещена (АБ) su-φe…; палеонтологія розкриває, що ця основа значила космічно-абстрактно –'небо', 'сонце',... 'бог', 'жрець', 'господь' (Seig-neur)... 'населений світ' , 'всесвіт'« [444, с. 39]. Видно, що то – «су – те», або суще, сутність. Отже, усе, що пов'язане з 'сонцем' (сонячна матерія), 'небом' (багаторівнева структура, «драбина»), 'населеним світом', 'всесвітом' (терміни зв'язані з кліматами) – суще, реально існуюче (Помітимо й елемент '-neur' у слові «господь». Нам треба буде).

III. *Образ:* пов'язаний з числом 7 – «І сім зір Він держав у правиці Своїй, коли ставив основи землі» (Об'явл.1:14 – 16) [76, с. 1502]. «Сім зір» може означати й «сім зорь» ще й у значенні «сім ранків» (пор.: Богиня Ушас – «богиня Вранішньої зорі» з Ригведи, тобто – Утра (рос., або Заря). На зорі ж бувають тіні, і той, хто має таку вранішню природу, може бути повернутий і до світла, і до темряви, й особа, що мала відношення до Зорі, вже фігурувала вище). Положення ж з II Петро. 3:8: «В Господа один день – немов тисяча років, а тисяча років – немов один день» [76, с. 1492] учені пояснили, ми ж нагадаємо про «особливий простір», у якому, уже можна твердити, час тече інакше, що нам і треба було довести.

IV. *Мрія Образу*. Така тема в літературі відсутня, а є наявною:

«Господь мене мав на початку Своєї дороги,
Перше чинів своїх, спервовіку, –
Відвіку була я встановлена, від початку, від правіку землі.
Народжена я, як безодень* іще не було, (* прим.: праокеан)
Коли не було ще джерел, водою обтяжених.
Народжена я, поки гори поставлені ще не були, давніше за пагірки,
Коли ще землі не вчинив Він, ні піль,
ні початкового пороху всесвіту.

Коли приправляв небеса – я була там,

Коли круга вставляв на поверхні безодні,

Коли хмари зміцнював Він нагорі, як джерела безодні зміцняв,

Коли клав Він для моря устава його,

щоб його берегів вода не переходила,

Коли ставив основи землі, –

То я майстром у Нього була,

і була я веселощами день-у-день,

Радіючи перед обличчям Його кожночасно,

Радіючи на земнім крузі Його» (Кн.прип.Сол. 8:22) [76, с. 789].

Церква вважає, що тут ідеться про Сина Божого як Божественну Премудрість (Софію). Таку трактовку можна визнати тільки як доволі далеку (високу) алегорію. Мова явно йде про жінку. Церква трактує себе як «наречену Христа», тому просто ревнує, але тим не менш відносить даний вірш і до Діви Марії. Образ Марії Оранти у Св.Софії Київській утілює саме таке розуміння вказаного образу. Аналогів йому в світі не було. Художня творчість XIII ст. (Див. Додаток П [679, с. 41]) подає Бога, скажімо, так, як Великого Геометра, який тут – у образі Христа – Логоса, «через Якого усе почало бути» (Ів. І:3) [76, с. 1308]. Зображено саме момент, коли Він «круга вставляв на поверхні безодні», оскільки «саме розділеність і міра дозволяють виокремлювати в життєвому просторі окремі «речі»« [679, с. 41]. Від Логосу, Розуму, категорій розділеності й міри йдуть наукові знання, хоча «міра» – ще й моральна категорія, звідки йде шлях до філософії. У ведичній міфології є й поняття «майя», яке розумілося і як «міра», і як «мрія» (у т.ч. облудна). Отже, щоб відокремлювати в життєвому просторі окремі «речі», потрібні не тільки розділеність і міра, а й мрія, життєвий простір же – то ще й простір історичний. Число 4, яке ми зустрічали вже, фігурує і в християнстві й теж пов’язане з Першопочатками, зокрема, погляньмо на мандалу–мозаїку XIII ст. (Див. Додаток Р [679, с. 43]), у якій учені виділяють 3

кола. Але ж кіл – 4, бо всередині теж видно коло, а в центрі його – велика біла крапка (Точка Світу). До речі, тільки всередині – коло, інші (3), скоріш, – кільця. Так ми теж виходимо на Точку. Щодо ж Марії (до речі: мрія – М/а/рія), слід сказати, що католицька паства вже більше 600 р. ставить питання про визнання Її божественності, багато науковців пишуть те ж саме, доводячи, що Успіння «озкриває передначальне єство Марії: цариця, що перебуває вічно поруч з Христом, Софія, дружина Логоса, божественна Матриця Всесвіту» [679, с. 111]. Церква ж не надає Їй божественності, наполягаючи на тому, що Богородиця не була «взята на небеса» (про що писав Іоанн Дамаскін). Ми ж уважаємо, що Церква права: Марія – унікум, *виняток з Матриці Всесвіту.* Жіноче повинно народжувати так, як належить у роді людському. У Біблії ж ми бачимо картину розвитку розуму Жіночого початку Всесвіту:

– від Мрії Бога, яка, схоже, так і залишилася мрією, адже ось що говорить далі в цитованому нами вірші: «а забава моя – із синами людськими!» (Кн.прип.Сол. 8:31) [76, с. 789]. Дивно. Дивимося нижче:

«Хто бо знаходить мене, той знаходить життя,

і одержує милість від Господа.

А хто проти мене грішить, ограбовує душу свою,

Всі, хто мене ненавидить, ті смерть покохали!» (Кн.прип.Сол. 8:35) [76, с. 789]. Якщо весь вірш прочитати уважно, втрачається почуття абстрактності, як мало б бути, якби мова йшла про Софію як Премудрість, тут конкретно діє реальна жінка, до того ж така, що забагато на себе взяла. Якраз розуму і мудрості й не вистачило (Софія, що народила Іалдабаофа в безумстві? Може бути);

– до втілення всього материнського, що є у Всесвіті, у Марії. Тут же ситуація – принципово інша: Їй було передвіщене, що «і меч душу прошиє самій же тобі» (Лк.2:35) [76, с. 1264], а Вона сказала: «Нехай буде мені згідно з словом твоїм» (Як.1:38) [76, с. 1261] і жодного слова докору ніколи не проронила. Що ще говорити? Троянда, Лілея, Лоно, Небо. І здійснюється Диво: з «пустотності»

виникає плідність, розпускається Дерево і стигнуть його яблука, розквітає жезл Ієссеїв, увінчаний плодом Христа. Вічна загадка Любові. Церква правильно робить, що не визначає божественності за Марією, яка велика саме тим, що проста земна жінка змогла так піднестися до Бога, ставши вічним зразком як високих можливостей людини, так і неповторності феномена. Ніхто, стверджуємо, ніякими молитвами, думками, діями тощо з Богом не з'єднується. Абсолют – самостійна особа, «повністю наповнений» (див. вище Апокриф) і ніякого поповнення не потребує. Єдине, що його явно турбує, – розвиток розуму Жіночого початку Всесвіту. Проблема, і дуже давня причому. Так, значне місце в роботі Б.Тілака «Арктична прабатьківщина у Відах» займає дешифровка образу богині Ушас. Тілак доводить, що корені від – допотопні. Учені б'ються над тим, чому зір – аж 30-ть? Можливо, якісь природні явища за Полярним колом і можуть бути зіставлені з різними стадіями приходу зорі (хоча укр. «зоря» має ще й значення рос. «звезда»), але чомусь не надається належної уваги тому, що підмітив у коментарі до «Тайттірійя Самхіті» Саяна, що перша зоря, про яку говориться вже в першій строфі «Ануваки», – ще зоря початку творення [655, с.128]. То як же можна все зіставляти із звичайними природними явищами? Можна твердити: описані клімати, і образи – антропоморфічні, і без розуміння їх далі рухатися у вивченні таких джерел неможливо. Тілак ототожнює такі положення, як: «єдина зоря, що здійснює тридцять кроків» (уточнюючи, що в іншому гімні йдеться про «тридцять просторів», що, безумовно, – далеко не одне й теж, і гарно характеризує рівень наукових знань давніх), і – «є тридцять сестер – зір, які простують у своєму кружлянні до одної мети» [655, с. 130]. Але ж то – різні речі. Тридцять піднімаються й прагнуть однієї мети, але тільки одна здатна подолати «30 просторів». В описах, що 30 сестер ідуть під одним знаменом, як у бойовому строю [655, с. 125], простежується якась програма. Програма видна й тут: «Зорі, як сьогодні, так і завтра, довго перебувають у сховищі Варуни. Бездоганні, вони проходять колами тридцять йоджан, кожна своїм призначеним курсом» [Цит.:

655, с. 130]. Ніхто не знає, що таке «йоджана», але відомо, що Сонце проходить 5059 йоджан навколо гори Меру за 24 години [655, с. 131]. Тілак вираховує йоджану, ототожнюючи «гору Меру» із Землею, тому помиляється, бо йоджана – вимір не земного простору, а «особливого», і тему Сонця, що «ховається за Горою», ми зустрінемо в джерелах Середньовіччя. Не випадково дане поняття невідоме науці: вона не має таких наукових знань про клімати, які мали давні. Учені не можуть пояснити й таку фразу: «багато зір не зійшло чи не розквітло повністю» [Цит.: 655, с. 121], доходячи навіть до твердження, що «поява сонця над обрієм часто запізнювалася» [655, с. 115]. Та як же таке може бути? Глобальні катастрофи були б тоді постійними! А ось у кліматах це може бути. Припускаємо: Сонце не зійде – й тоді смерть цивілізації. Ось чому давніх так турбувало це явище.

Друге коло міфів пов'язане зі створенням розумних істот. У ньому виділяється перший цикл історії, у якому падіння ангелів і людини викривило світ часу й простору – матеріальний і духовний, людина наробила стільки зла, що Бог наслав на землю Потоп (закінчення – катастрофа). Урятувався тільки Ной і його сім'я, які «попливли по водах у ковчезі». Ноєв Ковчег – прообраз Церкви, Корабля Спасіння. Усе – великий Символ, і не менш великі технології, які ще треба виявляти. Розгляд технологічного трактування Ковчегу проявляє ряд знайомих нам положень. Ковчег створювався за планом (як і Церква), «дерево гофер» (кипарис), з якого його було побудовано, треба трактувати алегорично, що дозволяє припустити, що мова йде про високі інтелектуальні, стрункі й логічні досягнення; Ковчег заповнювався тваринами 7 днів (на тому Церква базує 7 періодів своєї історії. Чому до тварин себе віднесли – неясно), мав 3 яруси (нижній, серединний, верхній) і ще один елемент: двері на небеса (шлях до спасіння). Є й маленький додатковий елемент – вікно (трактується як молитва). Перед нами – модель Макрокосму. Від Ноя до Христа тривав темний цикл історії, який завершився явленням Сина Бога, завдяки чому Всесвіт позбувся прокляття. Від часу

явлення ведеться літочислення (Anna Domini, від Р.Хр.). Навіть пори року сприймаються у зв'язку з подіями життя й смерті Сина Людського. «Історія нащадків Адама, – пише Уотс, – починаючи з гріхопадіння... виступає репетицією Пришестя Христа в театрі тіней... Елементи сюжету про гріхопадіння (змій-спокусник, Дерево і його плід) були перегорнутим відображенням Страстей Христових» [679, с. 92]. Отже, світ до Христа – «темне дзеркало» світу від Різдва Христового, тобто світ навпаки. Маємо прояв «дзеркальності» в уявленнях щодо історичного процесу.

А.Уотс пише: «Пришестя Христа абсолютно випадає з безперервності всього того, що було раніше. Це розгорнутий у протилежному напрямку порядок причин і наслідків, минуле, що визначається сьогоднішнім, – адже Він народжується без батька, тобто поза всяким зв'язком з безперервністю людського роду» [679, с. 98]. Отже, – повний розворот «природного порядку речей», що буквально перекладається як «розворот розуму» [679, с. 98], при тому розвертатися назад небезпечно, прикладом чого є жінка Лота, яка, озирнувшись назад, перетворилася в соляний стовп (Лк.17:31 – 32) [76, с. 1293]. Значить – тільки піднесення. І тут ми дійшли до меж правильного розуміння міфу антропоцентрично налаштованою людиною, хоча й талановитим ученим: вираз «без батька» – принципова помилка, адже Христос – Син Божий, у Нього був батько, просто інший, ніж земний чоловік. Явище «розвороту розуму», безперечно, було пов'язане з низкою див, що супроводжували Пришестя Христа: жезл розквітав, діва народила Того, хто зрів у Її лоні й кого «небо та небо небес не обіймають» (1 Кн.Цар.8:27) [76, с. 435], і теологія негативно реагує на спроби наукового пояснення дива, оскільки таке лежить у засадах вчення. Але ми бачимо й інше: а) якщо визнати положення «без батька», втрачений буде сенс самого Богового діяння; б) сам факт наявності під час Пришестя явищ, які вважаються «надприродними», попри бажання теології, слід, напевне, розуміти як такий, що повинен спонукувати до роздумів саме наукову думку. Тому зазначимо, що сучасна за-

хідна наука вже не має сумнівів у тому, що перехід тонких матерій у фізичну можливий, учені вже шукають «точку переходу» та його механізм. Сам факт збереження дівства Марії дає підстави до припущення, що така «точка» знаходиться в аорах статевого органа жінки. «Механізм» же, на нашу думку, у всіх чоловіків – однаковий (поняття «образ» і «подоба» відносяться до всіх членів тіла); інший стан матерії просто забезпечує недоторканість біологічної субстанції.

У християнстві історія розглядається в межах есхатологічних понять: божественне майбутнє вже почалося з Пришестям Христа, кінець історії недалекий, останні часи будуть наповнені небезпеками й спасінням. Поняття «міфічна есхатологія» й «історична есхатологія» чітко розмежовуються [159, с. 165]. З першої й тягнеться парадигма вічної боротьби Космосу й Хаосу, Добра і Зла, при тому в соціумі кожен грав свою ритуальну роль. Отже, вистава, причому – в «театрі тіней». Доволі жорстока, з огляду на історію людства, але наука зважає за можливе пробачати міфічній есхатології таку безжалісність. «Там, де моралість був би охоплений обуренням, – пише Д.Кемпбел, – а поет-трагік співчуттям і жахом, міфологія перетворює все життя у велику й жахливу Божественну Комедію. Її «олімпійський» сміх жодною мірою не є екапізмом, навпаки, він суворий суворістю Бога, Сотворителя» [401, с. 51]. Але така характеристика, вочевидь, буде правильною тільки стосовно монотеїстичних віровчень. Найхарактерніша риса міфічної есхатології – хід по колу. Розвитку немає, адже розвиток – спіраль (є така, але – всередині кола). Ґенеза – взаємодія, а якщо історія – зло, то хіба можна з нею взаємодіяти? Її можна тільки долати, що й не надавало можливості гідно оцінити людське життя. І саме в тому коловороті, що й приводив у «театр жахів», під «завісу» якого й роздавався холодний «олімпійський» сміх, ми бачимо метод історичного виховання людини: подивись, хто ти є без людського життя. Жорстоко, але зрозуміло: людину вже просто виштовхували з того коловороту. Міфологія – архаїзм, і щоб розвиватися, людині треба було звідти

тікати. Швидко не вийшло, але людство врешті-решт відреагувало таки адекватно, створивши історичну есхатологію, яка не засновується вже на міфологічній початковій події, а керується історично засвідченими подіями, час яких установлений. Такі події розглядаються як головний досвід і як подія, що відіграє фундаментальну роль в історичному процесі, визначаючи його. Оскільки історія розглядається як процес неповторний, то історичне майбутнє має своє завершення, тому історичний процес уявляється теж як відрізок. Але історія розглядається не як арена розгри сил жаху, а як поле, на якому існує загроза і спасіння [159, с. 165]. Прикметно, що в ній з'являється площина. Отже, уже не «ліфт», а «більярдний стіл з одною лузою», у яку є шанс і не потрапити, Підложжя квадратури кола. І розуміння його було саме науковим (Див. образ: Додаток С [749, с. 70]). Значення історії тоді розглядається не в культовому відкиданні шляхом підтвердження існування Вічності, а в намічених у майбутньому цілях та процесі їх досягнення. Тільки так з'являється ґенеза. Так за допомогою вчення про початок і кінець християнство надало новий сенс історії: з'явилася ідея про розвиток і прогрес. «Християнська цивілізація рухається не тільки в просторі, а й у часі. Це цивілізація чекання кінця одного стану і приходу іншого. Вона есхатологічна» [510, с. 417].

Як своєрідний вираз учення про початок і кінець виступає ідея боротьби Світла й Темряви, Добра і Зла – головна парадигма християнської цивілізації, з якої витікає моралістичне сприйняття нею історії. Бінарна опозиція: Бог – Сатана. Її, стверджуємо, практично неможливо проаналізувати. «Головне розходження між західним і східним християнством якраз і полягало в різному розумінні сутності Трійці, тобто того, хто такий Бог. Питання з розряду найскладніших, звідси тяглися корені головних єресей, тому його просто залишили в тому вигляді, який склався ще на IV – V ст., хоча сучасне богослов'я більш схиляється до особистісної концепції» [159, с. 647]. І все одно християнство твердить, що Бог – повністю трансцендентний і непізнаваний, і що Його можна визначити

лише через заперечення («апофатична» теологія) (цікавий підхід, його непростоту виявимо нижче у Фоми). Видно, що зробити науковий аналіз змісту вказаної вище бінарної опозиції неможливо: християнство не дає для того необхідної інформації. За таких умов про концепцію протилежності говорити серйозно не можна. У такій ситуації клеймо ставлять на будь-кого – просто недогідного в той чи інший історичний момент. Вимальовується цікава картина: 1) відсутність належним чином розроблених концепцій бінарних опозицій головної християнської парадигми; 2) учені неодноразово підкреслювали, що образ Люцифера (у католицтві. У православ'ї образ Сатани дуже розмитий) – найцікавіший в усьому міфологічному сюжеті [679, с. 47]. Й одразу стає ясно, де міститься проблема: непрорoбленість має місце по лінії парадигми (моделі) I (теології), з міфом же (парадигмою II) – усе в порядку. Не претендуючи на вичерпність, проаналізуємо головне.

Дивимося визначення: «Люцифер – сонячний ангел, чиє ім'я означає «Той, хто несе світло». Серед ангелів він був одним з найчарівніших і звався Рафаелем. Він думав, що сам себе сотворив, а не Бог. Одного разу він побачив пустий трон Бога, який кудись відлучився (sic! А чи не «покинув справи»? – О.Б.), і подумав: «О, яке дивне моє сяйво. Якби я сидів на цьому троні, я був би таким же мудрим, як і він». І під різноголосицю ангелів, частина яких лестить йому, а частина – вмовляє відмовитися від сумнівної витівки (цікаво. А перші ж – потенційні зрадники. А може, Бог «відлучався» не просто так? – О.Б.), Люцифер займає трон Бога й проголошує: «Вся радість світу перебуває на мені, адже промені мого сяйва палають так яскраво. Я буду як той, хто вище за всіх на вершині. Нехай Бог іде сюди – я не піду, але залишуся сидіти тут перед лицем його». І наказує ангелам вклонитися перед ним, вносячи розкол у їхні ряди. За це Бог скинув Люцифера й тих ангелів, хто вклонилися йому, в Безодню, перетворивши його красу в потворство». [127, с. 172]. Є й друга версія: «Сатана (Сатанаель) – князь брехунів. Епітет його – «Протистоячий». Сатанаель – старший син

Бога, творець матеріального світу, блудний син, який зрушив з праведного шляху. Стояв справа від Бога. Після падіння його місце зайняв Ісус. Сатанаель творив тіло Адама, а Бог вдихнув у нього душу. Потім він створив Єву, а Бог – її душу. Після цього Сатанаель за допомогою хвоста переспав з Євою, і вона народила йому Каїна і його сестру-близнюка Каломену, від Адама ж вона народила Авеля (а в Біблії – інша інформація про дітей. Щодо ж Каїна Єва каже: «Набула чоловіка від Господа» (Кн.Бут.4:1) [76, с. 10]. Цікаво. – О.Б.). Спочатку Сатанаель був членом божественної ради виконуючи зло, призначене грішникам від Бога. Але, відмовившись у зарозумілості поклонитися Адаму, заявив, що той зроблений з пороху, а він – з вогняної матерії, й вищий від Адама, за що був скинутий з висот і після падіння створив друге небо (sic! «Друге небо», чи пекло – «підземне царство»? – О.Б.) зі своїми власними ангелами і з тією ж ієрархією, що й на небі батька. При тому він втратив божественний суфікс «ель» і став іменуватися «Сатана». Ангели Сатанаеля переспали з доньками людськими й народилися велетні, які повстали проти Сатанаеля, але Сатанаель переміг, наславши потоп. Отже, було два потопи. Один з вини Сатанаеля – що вигубив допотопних велетнів, а другий – з волі Бога – з величезними людськими жертвами» [127, с. 256]. А в Біблії щодо «потопу Сатана еля» немає нічого, хоча дані щодо того, що «Божі Сини приходили до людських дочок» і ті їм народжували велетнів, є (Кн.Бут.6:2,4) [76, с. 137]. Проте, «сини Божі» приходили до земних жінок, чи «ангели Сатана еля»? Біблія «крутить», отже, не все там просто. У «двох потопах» же видно явище «дзеркальності» інформації, що могло виникнути через суміщення якихось двох її джерел.

Корені християнської ідеї боротьби Добра і Зла зв'язані з дією Творця по створенню ангелів, які не є тими манірними створіннями, якими їх нині зображає Церква: ангели – палкі, запальні й відносяться до розряду «безстатевих істот» [679, с. 39]. (Яким чином «народили дітей» тоді ті, хто пішли за Сатанаелем?) Й одночасно християнство твердить, що злу не можна приписувати боже-

ственне походження, воно зароджується винятково в кінечному, створеному світі; Бог його допускає, але не виправдовує. Немає питань – планка відповідальності людини піднята високо, але як бути з проблемою походження? Крім того, кінечний світ – світ смертних людей, ангели ж безсмертні істоти, то який же там може бути «кінечний світ», щоб там зародилося зло, адже Сатанаель – теж ангел? Доходимо до думки, що падіння – проблема ангелів, які є істотами іншої матерії, ніж земні люди, значить, у них – інші моральні норми й оціночні категорії. Люди теж починали цивілізацію з «падіння», що було переходом з одного стану в інший. Від людей у раю теж вимагалося бути «безстатевими», а люди не послухалися. Тільки так їх можна було відправити звідти в голод і холод земного життя, щоб «плодилися й розмножувалися», а ще щоб розвивалися, бо паразитували б там і досі, і ніякого людства не було б. Тільки через падіння можна було змусити ангелів іти працювати в місце, куди будуть стікатися всі посмертні залишки людського набріду (яке, до речі, невже не слід контролювати?), але й кохання буде ними пізнано. За все треба платити. І платять обидві сторони стосунків (і розумні істоти, і Бог, який є Любов). Проте Сатанаель – не звичайний ангел, бо від нього були нормальні люди, а не титани. І тільки в такому ракурсі то – наша історія і то – тільки у випадку, якщо по лінії Ноя і його дружини десь ішла кров каїнідів.

Друге коло аналізу проблеми. Ангели – істоти особливі, їх функція подвійна: з одного боку – «насолоджуватися Славою Господнею й восхваляти її, з іншого – служити посередниками між Богом і матеріальним Всесвітом» [679, с. 43]. Дві паралельні програми. Одна – небесна, високодуховна, значення її величезне – туди підносяться всі молитви, сакральне мистецтво. Тут працює Бог. Ангели ж діють більш-менш вільно в нижчий програмі – у матеріальному Всесвіті «телефоністами» на зв'язку між Богом і людьми, конкретніше – у системі геомагнітних полів. Визначення ангелів Уотсом як «раптово проникаючих у свідомість прозрінь, що дарують зблиски невідомих раніше рівнів дійсності»

[679, с. 44] – некоректне, як щодо людини, свідомість якої володіє високим ступенем автономності, так і щодо ангела: «прозріння» – інформація, «підказка», а не субстанція ангела. Якості ангелів – унікальні, й одна з них – «набагато більша швидкість думки, ніж у людини, бо їм не треба створювати матеріальні образи, відтворення яких у розумі вимагає часу й зусиль» [679, с. 44]. Видно, що мислення таких істот не може бути парадигматичним. Припускаємо: програмістичне, а відповідно – супермоністичне й суперраціоналістичне. Серйозні істоти. Зіставимо з тим, що на «їх рівні дійсності» жінок немає, щоб окреслити ступінь конкурентності, яка могла відходити від них щодо земних чоловіків. Схоже, що Небо треба було «відсувати» з дуже поважної причини. За все треба платити, і платою ангелів було, по-перше, відсутність дітей (тільки ті вискочили з такої програми, хто пішов на падіння), і по-друге – життя в матриці, раз і назавжди заданій програмі, вічний рух по колу. Страшна доля. Бунт Люцифера призвів до того, що бунтівний ангел утратив усе, був відштовхнутий у протилежність до «Того, Хто в кінцевому рахунку був Сутністю його, Люциферова єства. Лише одним бунтівний ангел не зобов'язаний був поступатися – тим єдиним, що Бог навіки дав йому в особисту власність: свободою волі» [679, с. 46]. І Люцифер не поступився. Ось: мислення – інше, і дія – теж. Смертній людині свобода волі дана апріорі, ангел за свободу волі платить усім. Для людини парадигма – зразок, який копіюється (творчо), ангел виконує чітку програму, в якій немає місця ініціативі. Бог дав життя Адаму та Єві, що призвело до їх бунту, гріхопадіння й вигнання в матеріальний світ. У них теж був свій вибір. Порушивши заборону Бога, людина проявила свободу волі. Але при тому люди не взяли за те відповідальність на себе. Ні Люцифер, ні жоден з ангелів навіть не попросили в Бога пробачення за те, що зробили, повернулися й пішли – відповідати вічно за право на свободу волі. Чи має право людство, більш слабкодухе у своїх початках, засуджувати їх за те? Певною мірою бунт Люцифера можна поставити поруч тільки з бунтом Єви, але Люцифер поводить себе як справжній чоловік (а міг би

сказати Богу: «Ти сам створив жінку і я хотів перед нею похизуватися», що, схоже, так і було). Цивілізація людей почалася зі злочину, і цивілізація ангелів – також, хоча є й різниця: у людей простежується дві зміни станів (бунт Єви й вигнання – зміна першого стану, бунт Прометея й покарання – зміна другого), а в ангелів – одна (бунт Люцифера й падіння як зміна стану). Люцифера не випадково зіставлено було з Прометеєм: у цивілізаційному сенсі Люцифер – Прометей іншого, ніж земне, людства. Якою б та цивілізація не була, вона потребує поважного ставлення до себе. Людство же «влізло» не у свою історію, більш того, усе зло, що творить саме своєю вповні автономною свідомістю, приписало Люциферу, у чому воно, дійсно, виступає «гідним» нащадком Адама. Тут уже просто необхідне кардинальне переосмислення ситуації. Духовні ж помилки призводять до карикатурних явищ духу: ситуація нині виглядає так, як виглядало б те, якби ангели, дві тисячі років молотячи один одного, звинувачували б в усіх власних гріхах... Прометея.

Переходимо до центрального символу християнства, у якому ми знов виходимо на проблему Центру Світу, – Древо Хресне. Майже в усіх міфологічних традиціях таке Дерево – Axis Mundi, Світова Вісь, що виходить з «пупа Землі», як і Дерево Ієсеєво на середньовічній гравюрі, що проростає з його пупка. У міфі Дерево знаходиться в центрі Саду Едема, у витока 4-х річок «для зрошення раю». Християнство теж вважає Древо Хресне центром Світобудови. Символіка ясно вказує, що таке Дерево – сам світ, саме життя, чиї корені тягнуться в невідоме. Його гілки, листя, квіти і плоди уособлюють багатоманітність живих істот («Я – Виноградина, ви – галуззя!» (Ів.15:5) [76, с. 1333]), деревина стовбура й гілок – матеріал (prima materia), з якого створено все суще. Дерево – хрестовидне, оскільки Хрест являє собою «форму світу» (4 сторони світу), будова якого зображена в Зодіаку: 4 нерухомі знаки, 4 кардинальні й 4 рухливі. Порівняймо: Христос у оточенні 12 апостолів. До цього Дерева, образу кінечного світу, прибито гвіздками руки й ноги Сина Божого, а в бік Його увігнано спис. Обмеже-

ний світ набуває хрестовидної форми, оскільки проявляється в контрасті протилежностей. Дехто з учених ототожнює хрест з сутністю людського життя. Не треба. Не для того приходив, щоб хоч комусь ще колись дістався такий Хрест. І так теж треба розуміти міф, далі ж – свобода вибору кожного.

Християнство створило ще один образ, пов'язаний з темою Центру Світу, – образ «Небесного Єрусалиму», який якраз і мав цілком конкретно-історичний зміст, що ми й маємо намір проаналізувати. Для того спочатку звернемося до роботи арабського географа XV ст. ’Абд Рашида ал-Бакуві «Кітаб талхіс ал-асар ва'аджа'іб ал малік ал-каххар», у якому є й міф, але є й реальна дійсність: «Афасус (Ефес [1, с. 153]) – місто в землі ар-Рум (Візантія [1, с. 86]). Це місто Дукйануса ал-Джаббара, від якого втекли сім сплячих отроків. Від печери до міста відстань в один фарсах. Печера обернена до [Банату] ан-На'ша. У неї не заглядає сонце. У ній [знаходяться] мертві чоловіки, тіла яких не розкладаються. Їх семеро, четверо з них сплять на спині, а один у кінці печери лежить на правому боці, спиною до стіни печери... Мешканці міста бачать ночами сильне світло, що відходить від печери» [1, с. 146]. Інформація з V-го клімату. А ось інформація з III-го клімату: «Байт-ал-Мукаддас (Єрусалим [1,с.36]) – це місто, яке було місцеперебуванням пророков, кіблою переднакреслень і місцем знаходження одкровення... там знаходиться Масджид ал-Акса... У дворі мечеті є велика тераса на висоті п'яти ліктів... У центрі тераси – великий восьмикутовий купол на мармурових колонах... Під серединою [купола] – скеля, що косо лежить. Під нею – печера, куди спускаються по кількох сходинках і відправляють молитву... Печера, [яка знаходиться] під скелею, вміщує шістдесят дев'ять чоловік» [1, с. 36 – 37]. «Балка – область між аш-Шамом і Ваді-ал-Кура. У ній [розташоване] селище пихатих і місто аш-Шарат. Там, як говорять, [знаходиться] печера [семи сплячих отроків] і ар-Ракім – [свинцева плита, на якій указані імена цих сплячих отроків]» [1, с. 35]. Аналізуємо: 1) «печера семи сплячих отроків» знаходиться одночасно і в Афасусі (V клімат), і в Балці (III клімат). Як таке

може бути? 2) «Байт ал-Мукаддас» ототожнюється з Єрусалимом. Там теж є якась печера. Байт ал-Мукаддас знаходиться у III кліматі, у якому «печера отроків» перемістилася в Балку. Він знаходиться якби на «іншій планеті», на якій немає Афасуса. І все одно та печера – не в Єрусалимі (Байт ал-Мукаддасі). Якась печера, яку вважають «печерою отроків», сфотографована в Ефесі [фото: 156, с. 394], але «печера семи сплячих отроків» у Ефесі – у кліматі (V-му), де немає ні Єрусалима, ні Балки. Що то тоді за Ефес? Один реальний, інший кліматичний. Те ж – щодо Єрусалиму. Видно, наскільки необхідне розуміння того, що таке клімати. 3) У православній Руси є свято Варвари (7 липня), коли вшановуються «сім сплячих отроків». На перший погляд – нормальне запозичення християнського свята. Але наведений вище фрагмент з твору ал-Бакуві щодо «печери» дає підстави піддати сумніву запозичення. Проблема – не з «печерою», проблема – з її розташуванням у реальному Ефесі.

Так постають *два Єрусалими*. Ситуацію нам чітко окреслить ал-Мас'уді, у текстах якого мають значення не тільки терміни, логіка фраз, а й дужки, і навіть коми. Ми зараз не будемо чіпати весь зміст захованого ним «тексту» в тексті, ми виділимо тільки те, що нам потрібно. Прямі дужки – відновлений перекладачем текст ал-Мас'уді, круглі – кон'єктура перекладача. У гл. 36 книги III «Мурудж» ал-Мас'уді пише: «У християн чотири патріархи (ал-батаріка). Перший серед них – володар міста Румійї. Потім /слідує/ другий /патріарх/, а він – володар ал-Кустантінійї – найпрекраснішого /з числа міст/, а стародавня його назва – Бузантійя. Потім слідує третій /патріарх/, а він – володар ал-Іскандарійї з числа земель Місра. Потім слідує четвертий /патріарх/, а він – володар Антакійї. Румійа і Антакійа /знаходяться у володінні/ Бутруса. Вони (патріархи) з'являлися в Румійу, тому що вона /також належала/ Бутрусу. Потім вони утвердилися в Антакійї, тому що вона /також належала/ йому й була пошанована в Булуса (Павла)» [779, с. 62]. Виділяємо найсуттєвіше: 1) титул першого патріарха в реченні, у якому йдеться конкретно про нього, не названо; 2) на титулах інших патріар-

хів стоять дужки, що свідчить про те, що в тексті ал-Мас'уді вказані терміни пропущені. Перекладач відновлює пропуски й позначає дужками. Припущення: титули піддані сумніву, що цілком логічно, зважаючи на розповсюджену практику самопроголошень у Церкві. Помітимо подання титулу: «патріарх (ал-батаріка)»; 3) перекладач ставив ще кон'єктуру «Бутрус – Петро», але вилучив (схоже, був сумнів), кон'єктуру ж «Булус – Павло», як бачимо, залишив; 4) з V ст. у християнстві існує доктрина про П'ять патріархатів. Тут – патріархів – чотири, причому є проблема з титулами, і – немає Єрусалима.

Подаємо фрагмент з іншого тексту ал-Мас'уді – «Танбіх»: пишучи про II-й Вселенський собор у Константинополі, ал-Мас'уді зазначає, що на ньому був «патріарх [ал-батаріка. – О.Б.] Єрусалиму (Байт ал-Мукаддас)», а також наступне: «І в цих зборах був Бутріка, а він /був/ першим патріархом Єрусалиму [sic! Не буде ні дужок на титулі «Бутріка», ні подвійного означення назви міста його престолу – Єрусалима, тільки з'явится, що він «/був/» таким предстоятелем. А ось і самопроголошення першого із згаданих єрусалимських предстоятелей – «патріарха (ал-батаріка)», бо, окрім безсумнівного подання титула Бутріки, ще й стоїть, що той мав бути, але не був /дужка!/ першим єрусалимським патріархом. – О.Б.]. І однако ж вони були єпископи» [а ось і підтвердження: єпископи, і не вище. – О.Б.] [777, 146. س]. «/Згадані/ патріархи (ал-батаріка) посідали чотири престоли /ось: викинули Бутріка канонічного й посіли 4 престоли, маючи проблему з титулами. А де 5-й престол? Ще – IV століття, значить, іде боротьба за престол і – повно самопроголошень. – О.Б./: перший з них – місто Румійа, а він /належав/ Петру, голові апостолів; а другий намісник Ісуса Христа /володів/ ал-Іскандарією з числа міст Місра, а вона /належала/ Маркушу, одному з авторів чотирьох Євангелій; третє /намісництво/ – ал-Кустантінііййа з числа міст Бузантійа, і першим його патріархом був Митруканус (Митрофан). Він призначив 318 згаданих єпископів, які заснували християнське сповідання в місті Нікійа (Нікея). Четверте /володіння/ – Антакійа, і воно також /належало/ Петру. І залишив

Петро своїм заступником на престолі в ній у час, коли він відправлявся в місто Румійу, Азійуса. І стали 5 патріархів до цього часу, який датовано нашою книгою 345 роком хіджри, повністю мелькитами (ал-малікіййа)» [766, с. 77]. Виокремлюємо:

1) перший престол (Римський) «/належав/ Петру, голові апостолів», якщо його подавати як голову апостолів. Якщо ж припустити, що головою був інший апостол, отримаємо: «а він /належав/ Петру і голові апостолів» (йде гра навколо коми) – тоді дужка може втратити сенс, даючи нам канонічний подвійний престол. У Рим ходив ап.Андрій, Петро ж місійного завдання не мав, отже, Рим входив у місійний терен ап.Андрія, який і проявляється як голова апостолів. Термін «перший візантійський патріарх» щодо нього в джерелах уживається. Проблема голови апостолів і розвалила у Церкві те, що у ній закладалося апостолами;

2) щодо Константинополя стоїть «/намісництво/», а митрополії у нього й не було, що давно відомо. Тоді «ал-батаріка» = митрополит, що й проявляє запеклу боротьбу архієреїв за титул «патріарх»;

3) Митрофана настановлював Константин І, використовуючи залишки Хреста з Голгофи. «Новий Рим» забрав у Рима митрополію, і не більше. І то Рим – у претензії й досі. Сполучаючи ж проблему престолів з першим цитованим нами фрагментом, де ал-Мас'уді не вживає означення дієслів у минулому часі, можна зробити висновок, що й у X ст. проблема 5-го престолу залишалася, бо чітко стоїть, що «у християн – чотири патріархи (ал-батаріка)», і той престол – *«Єрусалим».* Помічаємо також титули: Бутрус, Булус і Бутріка. Перші два – апостоли. Можливо, титул «Бутріка» належав Вселенському Патріарху більш пізніх часів, щоб відрізняти пізнішу Церкву від Церкви апостольських часів. Крім того, є ще й Азійус. Можна розкрити значення: ап.Іоанн, місія «Азія». В «Танбіх» же ал-Мас'уді, пишучи про ап.Петра, подає, що йому «покорилася жінка-цар, її ім'я було Ф.рутаніка, і її називали «Патріархиня християнська (Батрікіййа ан-

насраніййа)» [ось – звучання титулу «патріарх»: Батрік, або Бутрік. – О.Б.]. Вона перейшла в Урушалим, а це – Байт ал-Макдіс. Вона вивезла з собою дошку, на якій, як припускають християни, розіп'яли Ісуса Христа /і яку/ вони називають «хрест Христа» [766, с. 73]. Аналізуємо: а) проявилося дві назви Єрусалима; б) звідки і куди вивезла «дошку», якщо все було в Єрусалимі? Отже, Єрусалимів таки – два, й уся геополітика, як і шифрування інформації мусульманином, якому немає жодного сенсу посилювати християн підказками дійсної суті їх церковних і геополітичних проблем, здійснюється навколо гри слів щодо двох Єрусалимів;

4) звертаємо увагу на оте «/і яку/» щодо «дошки». Так постає проблема засобу розп'яття Ісуса Христа, яку треба досліджувати окремо. Однозначно можна зараз сказати тільки те, що сумнів у ал-Мас'уді з'являється у сполученні з хрестом, що підтверджується вживанням терміна «дерево» щодо засобу розп'яття у вітчизняних Бібліях. Точність ал-Мас'уді – унікальна, але зміст ще не розкрито. Ми викладали в одній із статей дані щодо того, що в текстах Євангелій, давніших за їх грецькі переклади (у яких і з'являється «хрест»), уживається термін «стовп» [90,с.172] (а це – ще й «піраміда»[476, с. 529]). Грецькою – «ставрос», що проявляє і «-тавр», і «рос», а в Криму піраміди і є, про що детальніше нижче. О.Барченко в «Таро» писав, що піраміда виникла з Точки, адже арабський учений Артефі, на якого посилається такий авторитет, як Афанасій Кірхер, твердив: «Ex puncto omnia» (з точки все). Інший учений Абенефії казав: «Per ipsam figuram puramidum signabant meteriam primodialem» (своєю фігурою піраміда означає первинну матерію). Барченко вважав, що той, хто знає таємницю піраміди, розв’язує задачу квадратури кола [57, с. 195]. Ми вже стикалися з темою квадратури кола й виявили її зв'язок з «особливим простором». У ньому ж реальність земній не тотожна. Не випадково в обставинах життя й смерті Христа ясності немає. Тема окрема, але головне проявилося: Піраміда. Технології, однозначно. Ще відмітимо зв’язок: *Піраміда – Точка – Крим*. І велику роль мусу-

льманина ал-Мас'уді в розкритті правди про ‘Іса, що ще на часі, відмітити необхідно;

5) точність ал-Мас'уді проявляється й у самій темі Ф.рутаніки, адже Тольдот Єшу (Страсбурзький рукопис) викладає історію Христа, подаючи, що в той час «влада над Ізраїлем» була в жінки на ім'я Єлена /9а(3)/, цариці /9а(4)/ [662, с. 343 – 345, 347]. У Віденському ж рукопису та Єлена подана як дружина Константина /9б(5), (7)/ [662, с. 360, 363]. Видно, що інформація заплутується, бо й час – інший, і Єлена була матір'ю Константина І, а не дружиною. Але в ал-Мас'уді й фігурує інше ім'я. Припущення: жінка така була, і в іудейських джерелах її «затерли» саме через те, що прийняла християнство. Припустимо також, що саме від неї йде той варіант християнства, який ми сьогодні знаємо як ортодоксальний, що визнає єврейську версію Ст. Заповіту. Ал-Мас'уді – об’єктивний, йому приховувати тут було нічого. Ми ж зробимо такі зауваження: а) бінарність у явищах такого порядку, як Пришестя Христа, буде завжди й в усьому, тому треба шукати двох жінок (одна відома – Марія), як також і двох чоловіків (найскладніша тема, бо один з них – Ісус); б) ортодоксальний варіант християнства, виходячи з ідеї Риму (і «нового Риму»), ми вважаємо західним і пов'язуємо його остаточну перемогу з періодом 948 – 1353 рр. – часом «відносного занепаду» сенсорно-колективістської епохи й «наступу» раціонально-індивідуалістської (405р.), встановленим В. Моргуном [475, с. 289]. Вплив домінуючого в попередні періоди (138 – 543, 543 – 948 рр.) Півдня – Сходу і виявився в залученні цим варіантом християнства Ст.Заповіту, базованого на книгах Мойсея (джерелах іудаїзму).

Щоб витримати принцип бінарності, припускаємо, що існував й інший варіант християнства («північно-східний»), пов’язаний з місіями ап.Андрія й Іоанна, який потерпів поразку саме в період 948 – 1353 рр., і що не можна не пов'язати із загибеллю Київської Руси в XIII ст. Аргументацію нашої думки ми розгорнемо нижче, але важливе положення вже можна зазначити: наступ Півдня на

Захід (Петро, Павло, Рим, «Новий Рим», єврейський варіант Ст.Заповіту) і наступ Півночі на Схід (Андрій, Іоанн, Фома – апостоли-місіонери, Київ, Тамарха). Процеси йдуть одночасно. Припускаємо: у «північно-східної» гілки були інші засади вчення, ніж у «південно-західної». Підложжя проблеми «двох Єрусалимів» проявилося. Виходячи ж з останньої, можна твердити, що «центр Світу» знаходився не там, де його визначив християнський світ. Єрусалим – Азія, тому логічним буде сказати, що «центр Світу» мав знаходитися там, де був центр місії ап.Іоанна (Азійуса). Але Київ за княжих часів буде поставати як «новий Єрусалим», знаходячись на терені місії ап. Андрія й будучи її центром, зважаючи на хрест, що його Андрій на його місці поставив. Проблема з «центром світу» просто наявна: не було, і хтось же мав узяти на себе його місію. Київ узяв на себе, але така дія була логічною, зважаючи вже на титул ап.Андрія як «першого візантійського патріарха» (тобто Вселенського). Тим не менш, проблема Азійуса залишається. Помер у Ефесі. У якому, якщо й з ним виявляється проблема через тему «печери»? Існують дивні розмірковування П.Флоренського про незвичайну печеру: «Тут тчеться з ритмичних коливань, швидких і повільних, глухих і дзвінких гулів і печерних відгомонів живий покров, що зветься Всесвітом. Сюди в утробу Землі, збираються і зоряні токи опустілі й дорогоцінні камені. Тут-то, під печерними зводами серця й возсіяє Зоря вранішня» [Цит.: 47, с. 32]. Центр світу, явно. Хитро пишуть християнські мислителі – усе на психологію переводять, ми ж позначаємо: за всім стоять реальні речі, хоча бачити їх треба обов'язково в поєднанні з темою Кліматів. Фіксуємо: щось десь без кінця коливається й крутиться, маючи величезний вплив на життя всього Всесвіту. Зіставлення ж з першим фрагментом «Танбіх» ал-Мас'уді, конкретно – з датою 345 рік хіджри (945 рік, 1-й рік правління княгині Ольги) виводить нас не тільки на наш терен, проблему Єрусалиму та «печери семи сплячих отроків», а й на такі визначення Ольги Нестором: «Яко вранішня зоря перед сонцем і яко зірниця перед світлом» [409, с. 39]. Аналогії дуже тонкі, але бачити їх необхід-

но. І стає ясно, що в русів усе, що пов'язане з їх націо- і державотворчою ідеєю «Нового Єрусалиму», виходить на корені, раніші від 988 р. (а Ольгу, до речі, «затирали»: її немає у списку правителів Руси Ф.Прокоповича [578, с. 336]). Цікаво, що ал-Мас'уді практично влучив у кінець 810-річного періоду з 1620-річного циклу біопсихосоціоґенези (945р. – 948р.).

Етап закінчення становлення міфу в християнстві ми пов'язуємо з роботою ранньохристиянських авторів і обмежуємо IV ст., бо, починаючи від Августина, уже треба говорити про розвиток релігійної філософії, теології, філософії історії. Іустин же, Оріген, Єпифаній Кіпрський, Іоанн Дамаскін та ін. займалися зібранням документів, їх аналізом, критикою ворожих концепцій. При тому головна увага була приділена чудесному походженню Ісуса та його воскресінню (диво – серцевина віровчення). З усього, що зроблено «отцями Церкви», ми виділяємо те, що було зроблено щодо імені «Ієшуа Бен Пантира» (86.Оріген. Проти Цельса.–1:32,33,69,86. Єпіфаній Кіпрський. Панаріон, 78.–7,8 г. Іоанн Дамаскін. Про православну віру.IV.14) [712, с. 332 – 336]. Пантерою (panthera) римляни називали чорного леопарда [308, с. 302]. Щодо того існувало й існує багато версій, у яких ми виділяємо головне: зв'язок терміна з Римом. І вводимо припущення, що посланники схожі за походженням (див. вище слова Зороастра), і в таких людей є на анімалістичному рівні свідомості особлива біопсихічна структура (аора) у вигляді чорного леопарда, яка, припустимо, й дає особливі здібності до духовної праці від природи. Як волхви, так і християнські священики бачили такі речі й розуміли їх значення, тому проступає, що одні автори описами, схожими на байки, ховали інформацію про властивості таких людей (адже, якщо їх винищити, не буде посланників), а інші шукали таку інформацію. Особливості біопсихічних структур таких людей – тема окрема. Тема «чорного леопарда», уже в історичних джерелах (найперше арабських), присутня. Тема ж «родства» посланників проступає як важливий мотив у створенні релігії, його ми зустрінемо й в мусульманстві. Прикметно, що араби фіксували вивіз «чор-

них леопардів» з Руси (див. розробку теми «міста Кукійана» та товарів, що вивозили з нього, в ал-Ідрісі [364]).

Отже, усю ранньохристиянську літературу, що розробляла сюжети, пов'язані з походженням та особливими здібностями Христа, можна вважати роботою над міфом – у ній дійсність присутня, але в сильно зміщеному інформаційно вигляді. В усьому іншому теоретики працювали вже над створенням основ теології: початок розробки концепції Бога-Логоса, христологічні суперечки (IV ст.) тощо – то вже теологічні проблеми. Тобто до V ст. робота над міфом (моделлю-зразком II) у християнстві закінчилася, і міф розпочав свою власну роботу над свідомістю людей, яка продовжується й досі. Усе ж викладене, на нашу думку, чітко показало, наскільки важливо й необхідно у вивченні релігійного міфу відходити від канонів, що склалися в лоні теології. Антична свідомість тому й була динамічною, що філософи займалися плідною, оригінальною й доволі вільною від обмежень, встановлених жерцями, трактовкою міфології, розриваючи тим канонічний монізм. Були в тому свої негативні прояви, але нічого ідеального в цьому світі немає й бути не може.

б) мусульманський міф

У коранічному оповіданні можна зустріти багато елементів, схожих з християнським міфом, багато вчених вважає мусульманський культурний пласт новозаповітним [122, с. 335]. На нашу ж думку, Коран – самостійне Св.Писання. Схожість інформації тільки свідчить про єдине джерело релігійних систем. Методи ж подачі й сприйняття інформації дозволяють зближувати Коран більш зі старо-, ніж з новозаповітною традицією. Термін «авраамічні релігії» [268, с. 10] сумнівний теж. Шлях футуризму, яким слідував іудаїзм, – теж шлях відриву від архаїзму, відштовхуючись від нього, можна вийти на піднесення, але іудаїзм такого не зробив. «Авраамічна традиція» тут пішла вбік. Елементи ж якоїсь спільності походження – занадто малий аргумент, щоб пов'язувати такі два різних явища, як архаїстичні єврейські вірування часів Авраама з релігійною системою

ісламу. За такою логікою треба пов'язувати монотеїстичні прояви в слов'янських віруваннях з галілеянином Христом, оскільки іудеї (єгудим) називали галілеян «язичниками». Іслам, як і християнство, релігія – міська. Коран – його священна книга, яка вважається істинним словом Аллаха, відкритим пророку Мухаммаду. Саме міф і проявить те, наскільки іслам по духу відрізняється від інших світових релігій. Метод сприйняття інформації Мухаммадом, можна сказати, – традиційний: у стані медитації. У Корані є багато порушень логіки, «темних» місць, що трактуються неоднозначно, і що є явищем об'єктивним: треба враховувати і стан сприйняття інформації, і недостатність освіти її передатника. Але ми бачимо в Корані не тільки недоліки роботи свідомості самого Мухаммада. Там ще щось є. Зазначимо тут те, що впаде в око будь-кому, достатньо лише уважно прочитати Коран. Аллах – особа жорстка, сувора, але глибоко романтична. Так і бринить: «Дав вам і те, і те, що вам ще треба? Та я вас зараз у порошок розітру!» І затихає, переводить тему. Алегорії інколи далекі від змісту того, що викладається. Припускаємо: Аллах уперше подає одкровення, ще не вміє контактувати з людиною. Тому й каже: «Ми посилали посланників і до тебе», тобто – до Мухаммада. Хто «Ми»? – задамо питання на тлі жорсткого мусульманського монотеїзму. Посилали, але Аллах, можливо, тоді ще з людиною не працював. Варто згадати geloh-īm (богів) з біблійного тексту, як також і додати те, що араби й до виникнення ісламу знали Аллаха, шанували його [520, с. 156], але не вважали єдиним Богом. Аллах – особа дуже складна, має схильність до польоту по високих абстракціях, які людина не завжди розуміє. Припускаємо: у системі полів мали місце якісь руйнації, пов'язані саме з формами людської свідомості, і йшов процес їх відновлення. Значення Мухаммада в тому переоцінити важко. Суперздібний, хоча й працював інакше, ніж апостоли.

Уявлення про людину як «вінець творіння» в Корані немає, хоча відсутнє й уявлення про поступальний розвиток життя на Землі. Усе відштовхується від акту творення (чи то світу, чи людини), а далі вже йде розгортання існування в

просторі й часі самого об'єкта творення. Правда, акту створення людини передувало створення Аллахом ангелів і джинів – її небесної крилатої опори (Сура «Ангели».35:1) [368, с. 343]. Ангели – «вогненої породи» (55:14) [368, с. 426], з «чистого вогню» (15:27) [368, с. 205], в чому видна схожість з християнським міфом. Ібліс теж скаже щодо Адама: «Я краще його: Ти створив мене з вогню, а його – створив з глини» (7:11) [368, с. 222]. Певну рацію Ібліс мав: глина набуває форми тільки під впливом вогню, стає при тому виробом мистецтва. Але й вогонь без того шматка глини не може створити форми. Так що залежність тут дуже велика. Спалення – негатив, обпалення глини – позитив. Проте ми звернули увагу на такий зворот: «з вогню спекотного» [368, с. 553], і вчені, коли пишуть про створення ангелів, то ставлять і дане визначення. Але в Корані сказано, що так були створені генії. Потрібно пов'язувати з ангелами, значить, кожен ангел – геній, але не можна відкидати і явище геніальності серед людей, яке ось такої природи. Вивчаючи особливості поведінки геніальних людей, можна скласти уявлення про особливості мислення ангелів як іншого виду людей. Але акту створення земної людини Аллах усе ж таки надає особливого значення, адже навіть після того, як ним був виліплений свого роду манекен (sic! «модель») людини й залишилося лише його оживити, Аллах влаштовує обговорення своєї дії з ангелами, хоча й у деспотичному тоні. І тут є і схожість з міфом про Люцифера, і відмінність (15:28 – 43; 38:71 – 78) [368, с. 206, 363 – 364]. Але для розгляду ми візьмемо текст відповідного положення не з самого Корану, а з одного з досліджень, бо там є трактовка, щоб показати важливе явище, яке дозволить нам багато чого виявити в самому Корані (переклад українською наш): «Ось сказав Господь твій ангелам: «Я створюю людину (тут можна вжити: «чоловіка». – О.Б.) з глини. А коли я його завершу й вдихну в нього від мого духу, то падіть, вклоняючись йому!» І впали долу ангели всі разом, окрім Ібліса (за одними даними, Ібліс – з ангелів, а за аятом 18:48 [368, с. 234] – з джинів. Аллах обговорює свою дію з ангелами, там не може бути присутній джин: ангели дуже

моністичні, ніхто б «не свого» до такої справи не допустив. Зв'язка може знаходитися в положенні, що володарем над джаханнам-адом є ангел на ім'я Малік. Крім нього, у коранічному аду – 19 стражів (74:30 – 31) [368, с. 479]. Але ж володар аду – Сатана. Ось – унікальне положення: іпостасі проявляються. То що ж то за Сатана (Ібліс) такий? А ми проблему контролю вже зачіпали. – О.Б.) – він запишався й виявився невірним. Він (Аллах. – трактовка дослідника. – О.Б.) сказав: «О, Ібліс, що втримало тебе від поклоніння тому, що я створив своїми руками? Чи запишався ти, чи виявився з вищих?» Він (Ібліс. – трактовка) сказав: «Я краще нього: ти створив мене з вогню, а його створив з глини». Він (Аллах. – трактовка) сказав: «Виходь же звідси, адже ти той, що побивається камінням. І над тобою моє прокляття до дня суда» …Він (Ібліс. – трактовка) сказав: «Присягаюся ж своєю величчю, я зваблю їх усіх, окрім рабів твоїх серед них чистих!» Він (Аллах. – трактовка) сказав: «Воістину я кажу правду, поповню я геєнну тобою й тими, хто послідував за тобою, всіма!» [Цит.: 357, с.193 – 194]. І тут уже треба все пов'язувати з тією обставиною, що Мухаммад приймав Коран шляхом медитації й проголошував тексти в екстатичному стані, й – через весь текст Корану йде вираз «він сказав». Його ми зустрічаємо в текстах багатьох арабських учених, але ж вони не були пророками. Зате в їх роботах міститься багато такого, що вважається фантастичним і, дійсно, із земною реальністю має дуже мало спільного. Логічним буде пояснення, що в тих частинах тексту, де вченим не цитується Коран, але проставляється фраза «він сказав», автор також застосовував метод медитації для отримання інформації й докладно все описував. У тому ніхто не вбачав, вочевидь, нічого особливого, раз сам пророк застосовував такий метод (джерельне підтвердження – далі в роботі). Такої інформації багато в джерелах, але її аналіз – велика проблема, бо ми, схоже, стикаємося з програмами системи полів. Сполучаємо з тим, що Мухаммад *приймав* тексти, отже, не тільки щось бачив (образи), а й щось чув, бо читати не вмів, і вводимо припущення: вираз «він сказав» далеко не завжди відноситься до пер-

сонажів самої оповіді. Ми вважаємо, що то – коментар до інформації, що її сприймає медитуючий, який здійснюється одним і тим же голосом, але коментуються дії персонажів. Хто коментує? «Він». Автори текстів якось уміли вирізняти коментатора. Нам потрібно було тут показати, що: 1) існує давня методика роботи по контакту зі сферою полів; 2) будь-хто може взяти тексти арабів і переконатися, як багато в них міститься фрагментів з виразом «він сказав», і – повно т.зв. «чудес». При тому арабісти зазначають, що «опис чудес у текстах сусідствує з найточнішими констатаціями історичного, географічного та ін. характеру» [296, с. 44]. Значить, і «опис чудес» був точним не менше. Особа ж, яка коментує інформацію, що сприймається людиною, на наш погляд, повинна викликати величезний науковий інтерес, адже у стані медитації людина щось бачить і чує (багато чого), а коментує все століттями одна й та ж особа. Хто то такий? Проблема. Тут позначимо тільки, що особа саме з Аллахом і пов'язана. Причому, схоже, що та особа сама групує й подає всі видіння (хоча й порізному). Індійські йоги також дають інформацію про якусь «надлюдину», яку вони теж звуть «Він» і з якою вони мають телепатичний зв'язок, і яка вважається легендарною [478, с. 128 – 129]. Мухаммад теж звав «він» того, хто з'явився йому під час першого одкровення [520, с. 125]. Отже, якщо ми хочемо об'єктивно оцінювати релігійні явища, наукове ототожнення особи, що стоїть за всім тим, що йде в історичні джерела від стану медитації, необхідне. Зв'язок її з Аллахом ми виявили під час нашої роботи над важливим визначенням «Не» (про що детальніше далі). Мотивацію дав нам М.Марр: досліджуючи етимологію імені Нептун (Посейдон), учений дійшов до висновку, що повністю без зміни основа імені міститься в російському «не+бес», одн. «небо» (зам.*ne-bor) [436, с. 250]. Зв'язок образу зі Скіфією відомий (на нього вказує і форма «Посей+Дон». Нижче в роботі постане й географічна непростота «Лівії», з якою теж пов'язують Нептуна). Звертаємо увагу на «не+бес». Третя сила якась: і не Бог, але все ж таки Бог (бо – Небо), і не біс (бес), але – близько. Мовно може вийти

такий оборот: не Бог, але як Бог = не+бес, але як Бог→не+але як = не+ал-лак = не+Аллах. «Інтелектуальна голограма», про яку говорять фізики? Може бути. Тоді так: «не» (людина) + Аллах (божественна сутність), разом – Єдиний. Можливо, тому ми й зустрінемо «/Аллах/» у ал-Мас'уді (про що нижче), що мається й у ал-Казвіні, й у ал-Бакуві. Унікально. Тому ми й твердимо, що такі джерела – суперточні.

Отже, створення першої людини збіглося з актом падіння ангела. У 2-й же сурі падіння Ібліса зображено з дещо іншими подробицями (пор.: два варіанти міфу про Люцифера в християнстві). Тут уже фігурує Єва, Адам уже живий (а не «модель») і представлений ангелам у якості «намісника Аллаха на землі». Сура 2:28 – 34 [368, с. 18] знов подає, що всі поклонилися Адаму, крім Ібліса (і тут фігурує вираз: «І ми сказали» (2:35) [368, с. 18]. Цікаво, бо, може, відноситися і до коментатора одкровення, і до Аллаха). З незначними змінами текст повторюється і в сурах 15:26 – 43, 20:114 – 126 [368, с. 205 – 206, 252]. Усього – чотири рази. Значить, по 4-х першоосновах всюди закладена одна й та ж парадигма виникнення бінарної опозиції Добро–Зло з незначними відмінностями в деталях. З чого було створено людину – єдиної версії немає, що не випадково: символізм "глини" ми показали вище. Але ж подивимося: «з тієї, що звучить, з глини, облаштованої у форму» (15:26, 28, 33; 55:13, 14) [368,с.206;426]. У другому видна модель як така (форма), але перше – цікаве: жінка проступає. Якщо взяти за основу «теорію андрогінізму» Р.Штайнера, при тому враховуючи, що мова не йде ще про матеріальне тіло («вигнання з раю» і є матеріалізацією в земний вимір), то може бути, що ми маємо справу з розділенням андрогіна. Тоді Єва і є «та, що звучить», – Бог витягнув її з чоловічого андрогіна (форми) /тут уже потрібне уточнення положення Біблією, бо такі джерела вимагають комплексного підходу, але нашим завданням зараз не є уточнення того, чому в християнстві й мусульманстві інформація щодо створення людини – «дзеркальна»/. Але ж і те, що залишалося (чоловік), виявляючись уже немов «пустим», усе од-

но залишається з нею зв'язаним. Проблема включає особливості аор і є окремою. Ще є дані, що людину було створено «з пороху» (3:52; 22:5) [368, с. 55, 262], з сутності «глини» (7:11) [368, с. 122] (тобто якби «з середини»), з глини сухої, що звучала як сосуд (55:13) [368, с. 426], глини липкої, вологої (37:11) [368, с. 353], «з води», з вологи – «з краплі» – людина так і розмножується (16:4; 25:56; 80:17 – 18) [368,с. 209, 288, 477], або зі «згустку крові» (96:1 – 2) [368, с. 491] (як сім'я). «Глина» може бути поєднанням 4-х першоелементів у тонкому світі, або то і є 5-й елемент – ефір. Припускаємо: спін – сосуд, еон – уже образ, спін і «тягне» на собі еон. Генетичний матеріал – Творця, який сам є андрогіном (що може стосуватися тільки тонких тіл – аор). І тут слід ураховувати один делікатний момент. Арабам не дається інформація так, як давнім єгиптянам: «Він узяв свій член (фалос) у руку свою, викликавши виверження сімені, і так народилися близнята Шу і Тефнут» [654, с. 279]. У Єгипті з того, по-перше, постав культ онанізму, що мав негативні наслідки для здоров'я людини, а по-друге, виникла думка, що той, хто «затримує сім'я в собі, той буде безсмертним» [533, с. 24], що загрожувало продовженню роду людського й марними ілюзіями. Тому подаючий одкровення Мухаммаду й морочить йому голову «глиною» й «манекеном» (символами дуже алегоричними), але правдиву інформацію давати зобов'язаний – звідси тема «краплі». Хоча й видно, що Аллах сердиться від того, що Ібліс не хоче кланятися тому, що той «створив своїми руками». Треба розуміти: у Творця немає іншого генетичного матеріалу, крім свого власного, але змушений приховувати такі речі, бо люди створюють на тому погані культи. Аллах тому й нервує. У зв'язку з тим, ми не можемо визнати положення всієї теології, що Абсолют є такою повнотою абсолютною, що не може розвиватися. Ще й як розвивається, як бачимо, але, вочевидь, тільки людська сутність у Ньому. Як Бог же залишається, дійсно, таким, що «не знає гріха», бо нічого соромного в тому, що є природним і виникає з необхідності, для Нього не може бути. Незбіг форм свідомості видно: Аллах нічого не приховує, ще й дратується, що

його не розуміють, а «темнить» той, хто подає й кометує одкровення, бо задумав спрямувати розвиток арабів подалі від лінії розвитку давніх єгиптян.

Аналіз міфу навіть стиль викладення нами матеріалу змінює: у християн, дійсно, усе закрито, якби «запечатано», інтимних тем обережно тільки торкається (новозаповітна традиція), йде могутнє духовне випромінювання; а в мусульманстві тут же все виходить назовні, виглядаючи цілком природним і науковим. Уже тому мусульманство не можна вважати «релігією новозаповітної традиції». Її якраз тут і немає. Схожість же вказує тільки на одне джерело всіх релігійних одкровень. І знов постає проблема особи, яка здатна так тонко все враховувати. При тому схоже, що було так: узяв і все докладно показав, а наслідки виявилися поганими, почав приховувати; з Христом узагалі все закрито й «затемнено» у мусульман уже дещо з'являється знов, але наплутано. Варіанти пояснення: або зовсім не розумів людей, а особливо того, що стосується статевих стосунків, або був ще дуже молодим. Й одне іншого не виключає. Сексуальний же досвід будуть мати тільки джини Ібліса. Припущення: потихеньку (а людина буде шукати шляхи здобуття досвіду) виявився серед джинів і хоча б раз мав жінку. Ібліс при тому зробив вигляд, що нічого не бачить (а бінарні опозиції в життєво важливих питаннях інколи заміщують одна одну. Питання було життєво необхідне: залякав усіх Сатаною й відразою до жінок). Досвіду набув і вирішив, що треба мати багато жінок, але Сатаною лякати продовжував. Так поступає юний, але дуже характерний чоловік. Хоч і «над-» , а людина. І персона виходить уже за межі міфу.

Пізніше передання ісламу розвинуло вчення про те, що «золотий вік» людства, який мав місце тільки до «гріхопадіння», залишився позаду. І тут уже не було ніякої можливості появи ідеї еволюції в межах коранічної парадигми історичного процесу, але яка з'явилася на іншому напрямку, постульованому в тому ж Корані (про що нижче). Згідно з Кораном, Адам доволі довго жив собі сам і не звертав ніякої уваги на Єву. Більш того, його «крилата небесна опора» роби-

ла все, щоб того не сталося. Слово Корана про те, що Адам і Єва до гріхопадіння не помічали наготи, стали приводом до оповіді, що Адам був введений у рай в одязі. Аллах облаштував його в райський одяг, і ангели, посадивши його на трон, 100 років носили його на своїх плечах по небесах. Потім Аллах створив для Адама крилату кобилу з білого мускуса, названу Маймуна (щаслива). Ангели Джибріль, Мікаїль і Ісрафіль, посадивши на Маймуну Адама, знов катали його по всіх небесах. Не може бути, щоб у тому була ідея зростання Адама з дитини – андрогін, якого десь потихеньку Аллах виростив із свого сімені, був уже дорослим. Значить, спеціально відволікали його увагу від Єви, яка теж мала бути дорослою. Що при тому довгий час робить Єва, невідомо. І тут доречним буде таке питання: а коли майбутній коментатор одкровень «набував досвіду» з жінками – до падіння ангелів, чи після? Другий варіант, безперечно, був уже ускладненим, але й досвід не обов'язково набувають тільки один раз. Ось і пояснення чіткої його дистанції як від Аллаха, так і від Ібліса: його не влаштовувало те, що сталося з Євою. Усе інше – поза межами дослідження Корану. Але психологічну чоловічу реакцію відмітити необхідно: не терпить ні Ібліса, ні самого Аллаха, адже в мусульманстві Аллах фігурує як безстатева істота. Цілком зрозуміло, яке саме «джерело» його таким представило. І те ж саме джерело, як можна припустити, потім коментувало збирачам хадисів (висловлень пророка та розповідей про нього), що, якщо в Мухаммада була не одна жінка, то й нічого страшного, «Аллах не проти» (бо що Аллах, мовляв, може в таких речах розуміти? І дійсно, раз «безстатевий», то йому і все одно). А люди нехай «плодяться й розмножуються» як хотять, і чим більше, тим краще, що мусульмани засвоїли й активно втілюють у життя й досі. Сакральна мотивація історичного розвитку є наявною.

У «безстатевості» ж Аллаха ми бачимо й ще одну обставину. Для мусульман Аллах – не Батько, а просто Бог (думка про те, що від нього можуть бути діти перепинена положенням про «безстатевість»). «Отче наш» говорять тільки

християни. Навіщо була потрібна та «безстатевість»? Закрито інформацію про природу Бога. Чому? Припускаємо: хтось «дістав» вимогами «породнитися» для набуття особливого становища серед людей. Нагадуємо про апелювання до походження з «роду Богів» з боку язичників, що мало прояв у геополітиці (див., наприклад, промови Цезаря [687, с. 34]). У VII ст. язичництво залишалося ще серед слов'ян, але у них немає пихатої претензії на «богообраність», щоб вимагати ще й «богонародженості» (а в чому ще «обраність»? У наданні Закону? Так посланники були до кожного народу з тим – дивись Коран). Значить, хтось ще був. Зазначимо, що медитуючий, крім того, що приймає інформацію, ще й сам щось каже. Не можна не відмітити культурну поведінку Мухаммада: не заноситься, нічого не вимагає, про якісь «договірні стосунки» з Богом і мови бути не може. Мухаммад поводить себе як воїн віри, але, судячи з Корану, Аллах сам такий. Мухаммад коректний у своїй справі – спрацював як «радіопередатник» і все. У дусі Корану: «На обов'язках посланника – тільки повідомлення» (15:99) [368, с. 114].

Нами був проаналізований початок людства за Кораном. Треба проаналізувати й уявлення щодо «кінця». Коран дехто з дослідників вважає дуже есхатологічно загостреним. Численність обіцянок у ньому наближення «кінця світу», спонукує деяких учених до висновку, що Коран (за винятком постанов законодавчого характеру) є новим Апокаліпсисом, одкровенням про «кінець світу» (Поль Казанова, Тах Хусейн та ін.) [357, с. 205]. А.Массе вважав, що головною ідеєю Мухаммада було не проголошення єдинобожжя, а оглошення наближення останнього часу [447, с. 78]. Л.Климович вбачає в тому відділення одного від іншого [357, с. 205], що нічого не пояснює, а ось важливість монотеїзму ми б не стали применшувати. Відділяти одне від іншого не можна: не монотеїсту не врятуватися. Не залишено вибору. Йде створення релігії вищого порядку, тому вживається навіть метод залякування. Ми в тому простежуємо підштовхування людини до сприйняття білого світу, у якому немає такого страхіття, як «кінець

світу» (чекають, чекають, а його немає), позитивно й оптимістично. Проповідь «кінця світу» араби пов'язали з тим, що Халіфату, мовляв, «долею визначено» проіснувати всього 100 років. Подібний психоз (але всеспланетного рівня) спостерігався і в Європі напередодні 1000 року [730]. Схоже на «необхідне зло», яке треба було пережити в ході розвитку релігійної свідомості. Але мусульмани, переконавшись, що з Халіфатом нічого не сталося, зрозуміли: не можна так усе ототожнювати, самі зробили помилку, і заспокоїлися. У Корані дійсно говориться про «час» і про те, що він близький. «Я готовий відкрити його, щоб кожна душа отримала воздаяння за те, про що старається» (20:15 – 16) [368, с. 246]. І – мовчанка, ніякого коментаря. Як пояснити? Аллах може й відкрити, бо бачить усе, що є можливим, Аллах – великий. А хтось як наче потихеньку, щоб сприймаючий одкровення не почув, нашіптує: та навіщо воно їм потрібно, нехай живуть собі спокійно; дав розуміння кінечності й досить, чого ти розходився? Аллах робить вигляд, що то – його рішення. І дійсно: страхонув і достатньо, у тих межах нехай самі розвиваються (бо «зациклятся» на запобіганні, будуть боятися взагалі щось робити). Тільки так можна зрозуміти, що Аллах – психе, тому й дратується, що не розуміють, що той робить природні речі. А психе безстатевим бути не може. Або самі теологи помилилися, або хтось явно ввів в оману самих теологів.

У Корані велика увага надається тому, що турбує Аллаха в ході розвитку людської історії після гріхопадіння: посилання посланників і пророків Аллаха до людей, щоб ті не збивалися зі шляху, не поверталися до багатобожжя. У Корані названо 28 пророків, починаючи з Адама й закінчуючи Мухаммадом – останнім, «печаткою пророків» (а взагалі, за підрахунками мусульманських богословів, таких були тисячі). Мухаммаду Аллах каже: «І до тебе Ми посилали в народах перших» (15:10) [368, с. 205], «Ми посилали посланників до тебе, про деяких Ми розповіли тобі, про інших не розповідали» (40:78) [368, с. 377] (видно ж, що в діях Аллаха бере участь ще хтось). «До кожного народу був свій по-

сланник» (10:48) [368, с. 167], деякі з них були потомственними, як рід Імрана (3:31 – 32) [368, с. 52]. Отже, всі народи – однакові, шанс давався всім, а вже хто і як ним розпорядився – питання інше. «Кожен посланник, якого посилали Ми («Аллах». – Климович; *«Ми».* – О.Б.), говорив мовою свого народу, з тим, щоб говорити зрозуміло їм"[Цит.: 357, с. 222]. Розвиток людства, як бачимо, є розвитком народів. Так етнографічний принцип розуміння історії, притаманний арабо-мусульманській культурі, був постульований у парадигмі історії Корана (і саме тут був можливим вихід на ідею розвитку, але як бінарної опозиції). Коран містить положення, що Аллах «дав на службу вам кораблі», щоб плавати в морі, «дає на службу вам ріки»(14:37) [368, с. 202] – пряма вказівка на необхідність розвитку географічних знань та мореплавства. А в положенні: «Він поставив зорі для вас для того, щоб по них ви під час темряви на суші й на морі дізнавалися про прямий шлях» (6:97) [368, с. 114] видна спрямованість на розвиток астрономії, тому захоплення арабів астрологією й космографією теж зрозуміле. Могло допомагати людині й спостереження за «гірськими вершинами разом із зірками», про що теж говориться в Корані. «На службу вам улаштував день і ніч, сонце і місяць, зорі служать вам за Його повелінням», «під владу вашу він віддав море… Ти бачиш кораблі, що розсікають його, щоб ви шукали Його милість, – можливо, ви будете вдячні» (16:12, 14) [368, с. 210]. Аллах говорить: «Немає іншого Бога, крім мене», і каже: «Я». Тут же говорить інший. Так, – усеохоплення, й рано чи пізно людина скаже: все «крутиться» саме, а кораблі зробили люди, але ж який біль у тому «можливо, ви будете вдячні»! Душевний біль людини, усамітненої у своїй самотності…

У проблемі ж посланників є один цікавий момент: «І ось сказав 'Іса, син Марйам: О сини Ісраїла! Я – посланник Аллаха до вас, підтверджую істинність того, що ниспослано до мене в Торі, і благовіствую про посланника, який прийде після мене, ім'я якому «Ахмад». Коли ж він прийшов з ясними знаменностями, то вони сказали: «Це – явне чаклунство!» (61:6) [368, с. 444]. Учені звертали

увагу на таке тлумачення місії Христа, зазначали, що Ісус не міг ужити слово «Аллах». Ми звернемо увагу на інше. «Ахмад» ототожнюють з «Мухаммад», хоча «Мухаммад» – південноаравійське ім'я, доісламське у сенсі «прославлений», «гідний хвали», а ось «Ахмад» – арабське ім'я, що означає «славний» [357, с. 240]. Німецькою «славний» – **ruhm**reich [603, с. 438], а ар-**Рум** арабською – «Візантія». Мухаммад, безсумнівно, – пророк, але Ісус говорив про іншого посланника.

У Корані немає положень, що противилися б нерівності, не засуджується в ньому й рабство. Коран – виразно аристократичне Священне Писання. Іслам, на відміну від християнства, не закликає відмовлятися від матеріальних благ (47:2) [368, с. 403]. Аллах не любить «голодранців» і не допомагає їм, тому мусульмани всіляко намагалися накопичити статок, щоб бути добропорядними правовірними. І тут видна різниця в характері одкровення, бо Христос – Великий демократ.

Такою є сакральна мотивація історії в Корані, однак самі ж мусульмани своїм здоровим розсудом перепиняли спроби сакралізувати в ньому все підряд, надати високість слогу там, де її не було. Наприклад, на спробу бачити в усьому Корані поетику, навіть у виразі: «Таббат йаga Абі-Ляһабін wa табба!» (111:1) [368, с. 510] – «Хай загинуть руки у Абу-Ляһаба й хай загине він сам!» – басрійський енциклопедист Джахіз (пом.869) відповів, що, в такому разі «слід вважати віршотворчістю й лемент торгівця: «Ман йаштарі базінджан!" – "Гей, кому баклажанів!" чи щось подібне» [Цит.: 357, с. 239]. До речі, таку фразу І.Крачковський вважав пізнішою вставкою [368, с. 500 (комент.)].

У Корані є й прямий вихід на історичні події, причому, у дуже важливому значенні. Так, крім імен пророків, у ньому згадуються й деякі історичні діячі, щоправда, часто без імені. Й автори тафсирів та європейські дослідники найбільшу увагу звертають на Олександра Македонського (356 – 323), який начебто фігурує під іменем Зу-л-Карнайна. Про нього в Корані сказано так: «Ми укріпи-

ли його на землі й дали йому до усього путь» (18:83) [368, с. 237]. В ісламському віровченні Олександра наділили рангом пророка. У Сурі 18:84 – 86 [368, с. 337] дуже туманно йдеться про «західний» шлях Зу-л-Карнайна («дійшов до заходу сонця»), що збігається з історичними фактами, адже Олександр почав з походу проти грецьких міст, що повстали проти монархії Філіпа Македонського (338, 335 рр.). Похід на Схід розпочався у 334 р. («дійшов до сходу сонця» (18:89) [368, с. 237]). І знов Зу-л-Карнайн «слідував по шляху. А коли досягнув місця між двома перепонами, то знайшов перед ними народ, який ледве міг розуміти мову. Вони сказали: «О Зу-л-Карнайн, адже Йаджудж і Маджудж розповсюджують нечестя на землі; чи не встановити нам для тебе податок, щоб ти улаштував між нами іними греблю /вал, перепону [357, с. 233]/ (18:91 – 93) [368, с. 237]. Зу-л-Карнайн же сказав, що «те, у чому укріпив мене мій господь, краще», погодився й зробив «вал, зачинивши хід йаджуджам і маджуджам. І не могли вони піднятися на це і не могли там зробити дірку. Він сказав: «Це – по милості від мого господа. А коли прийде обіцянка господа мого, він зробить це порошком, обіцянка господа мого буває істиною» (18:96 – 98) [368, с. 238]. Так у Корані проступила проблема знаменитої «Стіни Олександра Македонського». Персона Олександра викликала ще з раннього середньовіччя велику увагу не тільки істориків, а й знаменитих поетів (Фірдоусі, Нізамі, Тянджеві, Аміра Хосрова та ін.). За Фірдоусі, як пророк ісламу Олександр відвідує Мекку й здійснює обряд обходу Ка'аби й інші встановлення хаджа. А тепер – дуже цікава аналогія. І.Тиктор, аналізуючи перекладне письменство Київської Руси, зазначає, що особливої поширеності набула повість «Олександрія». Її героєм був Олександр Македонський, але… охрещений. Тема запліднювала уяву письменників і переписувачів, була «духовою поживою широких кіл читачів» [144, с. 325]. Чому таке значення Олександру надавалося на величезному географічному просторі, що йому навіть були приписані вірування, яких у його часи ще й не було? Головна проблема тут – Стіна, але наука й досі не розібралася в тому, що то таке (ми

дали своє пояснення [90; 91]). Ми звернули увагу й на те, що ісламські поети, починаючи з Аміра Хосрова Дехлеві (1253 – 1325), намагалися відділити Олександра Македонського від пророка Зу-л-Карнайна Корана. Так, турецький поет Таджуддін Ахмеді (пом.1412), автор найстаршої з тюркомовних поем «Іскендер-наме» помістив у ній розповідь про те, що на шляху до джерела «живої води» Іскандер бачив хатину Іскандера, що передував йому – Зу-л-Карнайна [48, с. 165]. Ал-Бакуві також подає, що з мешканців Фарса (місцевість Ірану) десятеро «не мають собі подібних. Перший з них – Афридун син Кайкубада сина Джамшида. Він царював над усією землею й наповнив її справедливістю і благодіяннями… Деякі вчені, які займаються генеалогією, вважають, що Афридун – це Зу-л-Карнайн, про якого згадує Аллах всевишній у своїй великій книзі, адже він володів Сходом і Заходом і повелів поклонятися Аллаху всевишньому. Другий з них – Іскандар син Дара сина Бахмана. Був він великим і мудрим царем, осягнув науки й був свідомим у науці вибраних; і був він учнем Аристаталіса, якого призначив своїм везіром і за порадою якого діяв. Йому підкорялися царі ар-Рума, ас-Сіна, тюрків і ал-Хінда» [1, с. 50.]. Іскандар син Дара – точно Олександр Македонський (і «всім Сходом і Заходом» не володів, щоб до нього можна було відносити коранічне оповідання). А хто такий Афридун? За коментарем – перший з міфічних царів Ірану. Тоді жив дуже давно, раз фігурують часи витоків міфології персів. Іскандар приписаний до мешканців Фарса, бо був у Персії, і з Афридуном могло статися те ж саме. Олександр, як відомо, не випадково прийняв урочисто шолом «Дворогого» й хотів, щоб усі вірили, що він – син Бога. Схоже, така честь була зв’язана саме з проблемою Стіни. Про «хатину» Зу-л-Карнайна згадка не випадкова: Олександр явно йшов по тому шляху, який колись пройшов Афридун. Ми звернули увагу й на легенду про «Шимона варяга» та його цінний золотий пояс (яким міряли місце під Успенську церкву Києво-Печерської лаври), згадану І.Тиктором [144, с. 294]. Але Києво-Печерський патерик дає більш точне уявлення щодо легенди. Шимон більше турбувався за ві-

нець, начебто «з голови Ісусової» [4, с. 4]. Вінець же і пояс були зняті з хреста, що його зробив батько Шимона, і Шимон мав їх віддати до монастиря, що постане там, де Києво-Печерський монастир. Хто ж був батьком Шимона? «Бысть въ земли Варяжьской, – подає Патерик, – князь Африканъ, братъ Якуна СлЬпого» [4, с. 1]. І Шимон каже: «Отецъ мой Африканъ съдЬла крестъ» [4, с. 2]. Шимон – варяг, хоча й був у «латинській буєсі» [4, с. 3]. Успенська Церква постала в 1078 р., «варяги» – скандинави ж почнуть навернення тільки у XII ст. Можна в тому нічого особливого не побачити. А можна побачити язичника (який чомусь труситься над «вінцем, знятим з голови Ісусової» й поясом, що «на хресті висів») і тоді вираз «отець мій Африкан» може відноситися до дуже далекої давнини. «Хрест і вінець» тоді можуть бути символами тяглості чогось вельми цінного з далекої старовини. Припускаємо: йде зміщення двох образів. Афридун міг бути фундатором тієї самої монотеїстичної першопочаткової релігійної системи, що восходила до Бога Неба, що потім «покинув справи». Й образ зберігся, причому, у традиціях саме зороастризму. Поява ж такого образу в Корані і в християнській культурі свідчить тільки на користь думки, що та першопочаткова релігійна система мала в собі риси і християнства, і мусульманства. Християнство тому не хотіло й не хоче піднімати таку тему, бо там проступить «не чисте» християнство. Чи не «еллінське нечестиве вчення», про яке пише Фотій в «Окружному посланні» (860 р.), присвяченому черговому «хрещенню» русів (Аскольдовому) [527, с. 297]? Тоді відношення до язичництва таке вчення (або його рештки, скоріше) мало тільки за походженням. Ми припустили, що така увага темі «Стіни Олександра Македонського» і йому самому пов’язана з темою Центру Світу (про це нижче). Отже, у Корані міститься не тільки сакральна мотивація історичного процесу, а й пряма історична дійсність. «Слово Аллаха» витлумачують за допомогою більш пізніх передань –хадисів, ахбарів, Сунни, але схожа традиція є й у православ’ї, де передання св. отців уважаються таким же джерелом віровчення, як і Біблія. Що ж до Корану, то, як зазначив Л.Климович,

заклик ісламознавців «пояснити Коран за допомогою самого Корану, висунутий у 2 пол. XIX ст., залишається поки що не реалізованим» [357, с. 247]. А ми дещо таки спробували зробити.

Мусульманський міф уточнювався, деталізувався й устійнювався і при створенні Сунни (2 половина IX – поч.X ст.) – збірників, що охоплюють практично всі сторони життя мусульманина. Матеріал подається у вигляді хадисів – оповідань про висловлювання й дії Мухаммада, що складаються з 2-х частин: інформаційної (матна = «текст») й ісnада («опори») – перелічення людей різних поколінь, які передавали текст матна, але на основний зміст самого міфу не впливає. Інакше й не могло бути, бо Коран – джерело головне. Уточнення стосуються головним чином слів і вчинків самого пророка (тобто як названа робота, так вона й виконується), на базі яких виникли з часом нові легенди, але їх основа – реальні розповіді пророка і людей, які спілкувалися з ним. І найпопулярнішою з тем став сюжет про зустріч Мухаммада зі своїми попередниками, в першу чергу з 'Ісою, що можна зіставити з євангельським епізодом, коли Ісус зустрічається на горі з Мойсеєм і Іллєю (Мтв.17:1 – 15) [76, с. 1209 – 1210]. Отож, маємо важливий момент, пов’язаний з підтвердженням повноважень посланника, який детально виявлявся, обговорювався, записувався. Оскільки головним виявляється мотив «зустрічі» посланників, то в центрі постає робота самої людини, що приймає одкровення, яку й можна проаналізувати. То – теж важлива складова міфу. Центральна подія – «ніч мандрів і вознесіння» (лайлат ал-ісра' ва-л-мі'радж) – ніч, коли, за переданням, Мухаммад перенісся з Мекки в Єрусалим (sic! «Центр світу»), а потім піднявся на небо і зустрівся з Аллахом (що можна вважати уточненням положення Корану 17:1 [368, с. 232], де говориться тільки про «переніс уночі» /ісра' лайла/ з Мекки в Єрусалим). Важливо, що Мухаммад спочатку «обходить Ка'абу» (Ал.Бухарі. – 60.48.4) [649, с. 404], що буквально означає «куб», а також «священний будинок» (5: 95, 97) [368, с. 113 – 114]. Він бачить, що Ка'абу обходять й інші посланники, що були до нього, а

навіть «месія ад-Даджжаль», який ототожнюється з антихристом [649, с. 405]. Отже, є якесь місце, яке шанується всіма, хто був з місією й ще буде, незважаючи на її зміст. Подія ночі трактується як сновидіння [649, с. 403, прим. 77]. Але «сон» був не простий: у ньому було присутнє випробування, яке Мухаммад пройшов (Ал.Бухарі. – 60.24.1) [649, с. 403]; він ставить питання, уточнює інформацію тощо, тобто проявляє здібності регулювання власної поведінки під час сну, що потребує від людини спеціальних тренувань. Мухаммад бачив саме образи, що видно, по-перше, з того, що деякі з них нагадували йому когось (каже: «А я схожий на пророка Ібраxіма (Авраама) більше, ніж будь-хто з його потомків» (Ал-Бухарі. – 60.24.1) [649, с. 403]), а по-друге, – з того, що ті мали певну незвичайність у вигляді. Усе – характерно для сновидінь. Інформація в них викривлена, але потрібна: можна скласти уявлення про програми «костної речовини», у які потрапляє людина. І тут важлива сама тема лайлат ал-ісрă' (мандрівки). При тому Мухаммад «переміщується» в «Єрусалим» (переміщення не фізичне, але фігурують реальні географічні назви), а вже потім іде «вознесіння» (ва-л-мі'радж), де в дію вступають різні сакральні образи. Арабських середньовічних учених наука вважає географами, бо всі вони були мандрівниками, і їх описи містять великий обсяг т.зв. чудес. Уже можна поставити питання: а де саме мандрували арабські географи? І де критерій оцінки, де в описі арабського автора містяться відомості з реальної мандрівки, а де – плід лайлат ал-ісрă' ва-л мі’радж (видно ж: «міраж»), хоча й теж на своєму рівні дуже точний? Інформація зіставляється з джерелами переважно такого ж характеру (хоча методики «мандрів» різнилися) й пишеться історія. А у тих учених просто «вознесіння» не було, а тільки «мандри» (можна припустити використання технологій герметизму, які вивчаються поки що тільки західними вченими [710]), хоча вже самі описи являють собою культурну базу таких речей, піддатну до вивчення. Для того ж, щоб плідно залучити до вивчення й використання результати роботи середньовічного описового приро-

дознавства (як радив В.Вернадський), треба найперше навчитися їх дешифровувати.

З важливих для нас тем позначимо ще такі: 1) Мухаммад підтверджує «родство» посланників: «Усі пророки – брати по батькові» (Ал-Бухарі. – 60.48.6) [649, с. 405]; «Пророки подібні братам; вони мають різних матерів, але справа їх життя одна» (Ахмад ібн Ханбал. – II.406) [649, с. 405, 408]. Родство те, природно, – таке ж, як його «батько – Ібрахім» (Авраам) (Ахмад ібн Ханбал. – II.375) [649, с. 407] (можливо, так, як для Шимона-варяга його «батько – Африкан»). Спорідненість же тонких тіл (аор) людини може бути. Аори й працюють під час сну й «тягнуть» відповідну інформацію (що в науці вже проблеми не складає); 2) особливий вимір часу: коли в «кінці часу» з'явиться ад-Даджжаль, то в нього буде 40 днів, «за які він обійде всю землю. Один день буде подібний року, другий подібний місяцю, третій подібний тижню, решта [днів] будуть як звичайні дні» (Ахмад ібн Ханбал. – III.367) [649, с. 408]. Сумнів у терміні «[дні]» видно, тому можна твердити, що обходу землі у фізичній реальності не буде, а – в «особливому просторі». Наскільки ж правильною є сама «програма» пророцтва – велике питання. Особливий вимір часу підтверджують збирачі хадисів, зазначаючи, що пророк підкреслював: під час лайлат ал-ісрā' ва-л-мі'радж ангел Джебріл перегорнув глечик з водою, а коли Мухаммад прокинувся, то встиг глечик підхопити [520, с. 279]. Людина, як бачимо, «вийшла» з часу й повернулася назад. Технологія «ходіння навпаки». Припускаємо: так приносився у світ матеріал для міфів.

Мусульманство доповнює й християнський міф, і – саме в хадисах. Мотив про повернення 'Іси перед кінцем світу в Корані – дуже невиразний, зате в хадисах, що ввійшли в Сунну Пророка, звучить на повну силу. Дії 'Іси, який «зійде з небес», по знищенню ад-Даджжаля, відновленню чистоти віри і т.ін. фігурують у переданнях з багатьма подробицями. Говориться навіть, що 'Іса буде жити на землі 40 років, одружиться і буде мати дітей [649, с. 401, комент.]. При загаль-

ному несприйнятті християнства ісламська традиція з особливою пошаною ставиться до 'Іси сина Марйам, який «зламає хрест, вб'є свиню» й буде «боротися за чистоту ісламу» (Ал-Бухарі. – 60.49.1; Абу Да'уд ас-Сіджистані. – 4310) [649, с. 406, 407]. Зазначене, по-перше, проявляє особливість титулу Rex, притаманного Христу (*«син Марйам»*), по-друге, змушує уважно придивитися до тієї обставини, що руси не визнавали тієї форми православного хреста, яка стала традиційною; і по-третє, дає підставу до твердження, що на сьогодні важливою проблемою стає віднайдення основ першопочаткової монотеїстичної релігії, яка, вочевидь, мала спільні риси з сучасними світовими релігіями. Ад-Даджжаль має з'явитися, «коли ослабне релігія» (Ахмад ібн Ханбал. – III.367) [649, с. 408], що і є сьогодні. Тому наступну «історичну випадковість», що буде мати всесвітньо-історичне значення, уже можна спрогнозувати. Левова частка всього, можна стверджувати, буде відбуватися в кліматах. Тому їх вивчення й можна вважати однією з найперспективніших проблем сучасної науки. Вважається, що для постіндустріального суспільства, на відміну від попередніх, характерною є домінування сфери послуг (Д.Гелбрейт, З.Бжезинський та ін.), тому провідну роль у ньому відіграють учені й фахівці [329, с. 302]. Людство отримує «послуги» й вищеописаного характеру, фахівці з яких теж потрібні. І які саме зі спеціалістів будуть відігравати провідну роль уже в новому, інформаційному суспільстві – ще велике питання.

Таким чином, підвалиною моделюючого типу мислення давньої людини було те, що природна бінарність людської свідомості взагалі й історичної зокрема розвивалася в межах головної світоглядної парадигми – антропоморфізму. Такий не-моністичний початок у світогляді розвивав інше мислення, ніж у сучасної людини, світогляд якої базується на антропоцентризмі. Думка – «дзеркальна», і саме в засадах ґенези. Фіксуємо «петлю». «Релігія – сон розуму, релігійна свідомість – спляча свідомість» (М.Вашкевич). Не згодні. Релігія – цілком свідома робота людської думки, навіть міфологія знає визначальний момент

пробудження свідомості, хоча алегорично її можна вважати Ранком такової. Міфи дають високий ступінь полярності протилежностей, але свідомість людини і є витоково парадигматичною, і в розбіжності тих протилежностей людина розумово і росте. Бінарність міфології й релігії полягає головно в тому, що до виникнення релігій вищого порядку наука «обробляла» міфологію під потреби зростаючого людського інтелекту, а в релігіях теологія «обробляє» науку під сформовані нею міфологію й парадигми наукового знання. Фіксуємо «дзеркальність» дії. Можливо, ліва й права півкулі мозку людини діяли в минулому інакше. Для лівої (чоловічої) півкулі характерні прямі ламані лінії думки, що виведе на геометричну фігуру куба, а для правої (жіночої) – хвилясті, що виведе на сферу. Положення важливе як для методології вивчення менталітету, так і для подальших висновків нашої роботи. Головні бінарні опозиції та їх синтези переходили від міфологій до міфологій, як у горизонтально-просторовій, так і у вертикально-часовій площині. І навіть сучасне деміфологізоване мислення проявляє певний потяг до фабули міфу. Уся робота людської свідомості щодо осмислення, відтворення у словесних і образних формах сприйнятих психологічними засобами тем і образів міфів є конкретно-історичною діяльністю. Далі міф і образ «працював» над людською свідомістю й сам. Бінарність міфології й релігії проявляється й у тому, що, якщо в релігії історія людства на землі займає серйозне місце, яке ніщо не може заступити, то міфологія переймається історією інших, ніж білково-нуклеїнова, форм розумного життя. Отже, тип мислення – моделюючий, але види його – усе ж таки різні.

Конкретно-історичні засади теологічних концепцій нами встановлені, але складність полягає в тому, що тільки християнство, різко розділивши історію на священну й мирську, 1500 р. тому започаткує довгий процес виділення історії людства з єдиної космологічної історії у свідомості самого ж людства, що має практичне значення в розвитку методології дослідження релігій та подальшої розробки біологічного, історіологічного та ін. нових методів історичної науки.

Основні наукові результати розділу опубліковані в працях [87, с. 45 – 101; 89; 98; 522; 627].

РОЗДІЛ 3
ІСТОРІОСОФСЬКІ ПІДХОДИ В НАУКОВІЙ ДУМЦІ

Історико-філософські погляди вітчизняних мислителів доби Середньовіччя знайшли осмислення в науці. Займалися даною проблемою спеціально: С.Бондар [83; 84]; В.Горський [185 – 188]; Т.Горбаченко [183; 184]; М.Грушевський [201]; І.Єрьомін [258]; М.Закович [270]; А.Замалєєв, В.Зоц [271]; Н.Козакова, Я.Лур'є [334]; М.Котляр [375]; П.Кралюк [379]; Д.Лихачов [413]; Б.Лобовик [416]; В.Нічик, В.Литвинов, Я.Стратій [494]; Б.Рибаков [605]; В.Ричка [597; 598]; А.Сахаров [614]; М.Тихомиров [657; 658]; І.Тоцька [663]; Г.Шпет [741]. Вивчається спадок культури Київської Руси й на Заході, особливо у США. Але англійська мова не має навіть поняття, що виділяло б православ'я з середовища християнства (уживається загальний термін «orthodox church»), тому роботи англомовних учених неглибокі [773]. Розвиток історичної свідомості народів Західної Європи в середні віки відноситься до тем, яким присвятили увагу не дуже багато істориків, але тут працювали такі метри, як О.Вайнштейн [129], Т.Грановський [193], М.Конрад [365], Є.Космінський [372], Г.Майоров [431], Н.Мелік-Гайказова [452], І.Нарський [483], В.Соколов [635], О.Чанишев [718] та ін. М.Барг узагальнив досягнуте вченими різних шкіл і напрямків і додав багато уточнюючих положень [56]. Але й досі найзначнішим твором, присвяченим аналізу розвитку середньовічної історичної думки залишається праця О.Вайнштейна [129], незважаючи на недоліки методології [386]. Ренесансну історичну думку вивчали Л.Баткін [59; 60]; О.Горфункель [189; 190]; Е.Гарен [172]; Ле Гофф [402]; Б.Рассел [591] та ін. Розумінню змісту історичного розвитку арабськими вченими VIII – XV ст. приділена увага в наукових працях [62; 63; 80; 178; 194 – 196; 256; 292; 295; 296; 335; 349; 403; 461; 467; 507; 601; 608; 609; 613; 701; 728] та ін.

3.1. Розуміння історії у східнослов’янських джерелах. Цивілізаційна ідея русів

Ми тільки загально будемо торкатися вивчених наукою тем історико-філософського спадку руських мислителів Середньовіччя (бо історіософія в ті часи, разом з історіографією й історичною епістемологією, складала єдину філософію історії) й зосередимося на аспектах теми, що викликають великі труднощі:

- недосліджена особливість християнського віровчення, пов'язана з вітчизняною історією (постановка проблеми);
- проблема мови Богослужіння й слов'янського обряду;
- історико-філософські погляди Митрополита Київського Іларіона. Проблема «центру світу»;
- розкриття змісту ідеї «Нового Єрусалиму» як цивілізаційної ідеї русів;
- несподіваний аспект проблеми слов'янської мови в «Повісті минулих літ»;
- можливе існування християнства зороастрійської основи в середовищі русів до 988 р.; «Євангеліє джармаканською» (вираз Ібн ал-Факіха) як можливе «Євангеліє, писане руськими письменами» – підвалина слов'янської писемності;
- середньовічна філософія історії Нестора-літописця;
- проблема «вставки» опису подорожі ап.Андрія з учнями по землях України в «Повісті минулих літ». Питання щодо Візантії апостольських часів;
- зв'язок проблеми «центру Світу» з ідеєю Києва як «нового Єрусалима»;
- етнографічно-цивілізаційне бачення історії русами;
- головні характерні риси філософії історії Руси;
- найголовніший, самобутній і перспективний напрям руської опозиційної богословської й філософської думки (стригольництво);
- загальний висновок: Русь Київська після 988 р. – новий центр світового православ'я, що й було головною причиною її знищення.

Самобутність і оригінальність історичного мислення слов'янства науці відомі, але його особливості неможливо чітко виявити й окреслити, не розкривши особливостей самого християнства. Протягом ХХ ст. у науці визріває концепція, представники якої доводять, що християнство не має відношення до іудаїзму. На це звертав увагу Д.Донцов, наводячи слова багатьох учених про те, що християнство споріднено за духом з язичництвом, його філософією й містикою, твердячи, що з'ясування вказаного положення є дуже важливим, адже «з думки родиться чин, а з ідеї – дійсність. Все починається з містики і все кінчається політикою» [248, с. 275 – 278.] Сучасний же стан питання доводить, що такий шлях пошуку істини – безперспективний. Ніяка спорідненість релігійної філософії, що працює на модель-зразок І (теологія) не може бути доказом неспорідненості головної засади релігії – одкровення. Джерела одкровення – головне. І тут – знов Донцов, який виокремив у Р.Штайнера думку, що культ Мітри був префігурацією культу Христа [248,с.275]. Через мітраїзм – прямий вихід на зороастризм. Додамо до того нашу думку, що нова релігія заперечує й прибирає стару, з якою споріднена, як форму, що втратила сенс. Зороастризму нині немає, іудаїзм є. Інформація до роздумів. Бачення Донцовим здобутку Штайнера доповнюють сучасні вчені. Так, Т.Фадеєва зазначила, що згідно з ученням останнього, «Чорноморський простір – це область містерій, у яких вироблялося майбутнє Заходу й забезпечувалася безперервність культурного розвитку всього людства... У легенді спадкоємність виражена й в образі чаклунки Медеї, яка допомогла Язону у випробуваннях посвячення» [682, с. 34 – 35]. Донцов теж відмічав, що християнство вбачає в Христі «соняшне божество» на противагу «місячному божеству ізраїльтян», і що «бог сонця Аполлон «sol invictus» уступає в нашім календарі місце християнському Спасителю» [248, с. 276]. Сполучаємо з тим, що Аполлон був, за одними даними, «малоазійського походження», за іншими – скіфського, що не протирічить одне одному: і «азіатська Скіфія» була, й «Україна Іорданська» (див. роботу С.Шелухіна з фразою з Пересопницького Євангелія «И ходилъ по всей ук-

раини Іорданской» [735, с. 119]). Стає ясно, що греко-латинська традиція має відношення до християнства тільки по філософії, міфи ж і культ через мітраїзм треба підводити до зороастризму. Яснішає й зміст назви місії ап.Андрія – «Скіфія» [254, с. 165] як сакральної. «Царські скіфи» були іранського походження, і переривання розвитку зороастризму може слугувати певним підтвердженням нашої думки про те, що нова релігія перепиняє розвиток старої й прибирає її. Августин боровся з гностицизмом, тому в нього не було іншого виходу, як тільки звернутися по допомогу до грецької філософії (язичницької).

Наступний ключовий момент – мова. З нею зіткнулися одразу обидва Рими, коли встали перед проблемою: що робити з слов'янством? Питання стояло про мову Богослужіння, яке не було новим, і в Східній Церкві довгий час ставилися прихильно до народних мов. Західна ставилася до того інакше, хоча її латинізація почалася з III ст., але ще й в IX ст. у ній читали Євангеліє грецькою. І сьогодні папа на урочистостях читає Євангеліє спочатку грецькою, потім латинською. Але, подолавши двомовну єресь, виборовши право молитися латинською мовою, Західна Церква скоро створила нову єресь – тримовну, що знайшло вираз у настанові, що молитися можна тільки трьома мовами [309, с. 321]. Під тиском Заходу вона прийшла й у Грецьку Церкву. На Заході слов'янське письмо довго звали «готським», пов'язуючи з ним аріанство як єресь, а кожну національну Церкву вважали готською, єретичною [309, с. 231]. Жодне з пояснень не дає розуміння, яке слов'яни мали відношення до німців? Проблема є, адже скільки б не твердили дослідники, що «князь Володимир прийняв православну віру», Символ віри в Літопису – аріанський [409, с. 64], читай: «готський», і весь зміст такої явної опозиції треба виводити до поняття «Кримська Готія». Про те ж, що й греки ставилися вороже до слов'янської писемності й Богослужіння, свідчить «Оповідання про ченця Хороброго про письмена слов'янські» (Хст.,Болгарія) [309, с. 219 – 220]. Нестор теж нотує наявність у 2-й пол. IX ст. тримовної єресі [409, с. 15], а папу (Адріана) хвалить за його іншу позицію. Не

могло бути інакше, адже Рим визнав слов'янський обряд. Тим не менш, така настанова у Східній Церкві в догмат не оформилася (і сама Грецька Церква вживала не класичну, а народну грецьку мову). У ній на знак єдності церков теж читали Євангеліє спочатку латинською мовою, а потім грецькою, але у 865 р. папа Миколай I скаржився, що звичай усунуто [309, с. 236]. Але ж св.Кирило щось побачив особливе в тому, що сталося в середовищі слов'янства, тільки-но залунало у ньому Богослужіння слов'янською мовою, сказавши: «Летить нині плем'я слов'янське». Поштовх пасіонарності – ось що побачив св. Кирило і виразив його глибокою й точною фразою.

Ідеологом руського націо- і державотворення був Митрополит Іларіон Київський. У його «Слові про закон і благодать» і слід шукати самобутньої історіософії Руси. Не випадково загострення стосунків Руси з «новим Римом» спостерігається саме після настановлення в 1051 р. його Митрополитом Собором єпископів. Проте там ще фігурували мощі св. Климента – символа Вселенськості, на що слід вважати. Церква не була в залежності (стан автокефалії простежується, учені вживають термін «фактична автокефалія»). Настанова Митрополита мощами Вселенського патрона Руси – прояв формування іншої Церкви, ніж ті, що знаходилися в орбіті впливів греків. Виразним був і такий прояв суверенітету, як прагнення князів канонізувати Володимира, проти чого був Константинополь [658, с. 132; 614, с. 76]. Причина – той аріанський Символ віри. Б.Лобовик зазначив, що елементи релігійної філософії Іларіона наближаються до точки зору Арія [416, с. 132], а О.Замалєєв прямо висловився, що «орієнтація Іларіона на аріанство виявляє насамперед антивізантизм» [271, с. 51]. З назвою «Візантія» обходимося обережно, але спрямованість ідеології помічаємо. Інша Церква постає перед нами, підтримана владою своєї держави. Формула відносин Церкви й держави, викладена в Кодексі Юстиніана, втілена в життя. Церква – візантійська. *Але не грецька*.

У «Слові» Іларіона постає думка про рівність і тотожність вчинків князя Володимира з діяннями римських апостолів [311, с. 174], а далі дохристиянські

князі й «руський апостол» Володимир об'єднуються воєдино славними ділами во славу Руси як великої держави [311, с. 174]. Справу батька продовжив «благовірний каган Ярослав» [311, с. 137]. Йде підкреслення повної свободи Володимира у справі християнства. Важливо й те, що Володимир віднайшов і привіз до Києва мощі св.Климента. Уживання історичного титулу «каган» теж працює в річищі високих політичних претензій Руси. Отже, історію Руси, діяльність її володарів Іларіон розглядав на широкому, всесвітньому тлі. В основі політичних і релігійних інтересів Руси А.Сахаров побачив римські зразки [614, с. 78]. Такі ж ідеї побачили історики й у Найдавнішому літописному зводі. Історіософська парадигма – класична, імперіальна, але самобутня. Лінію продовжив Іаков Мніх, який у «Пам'яті і похвалі Володимиру» (70-ті рр. XIст.) ужив майже тотожні Іларіоновим порівняння князя. У нього серед апостолів уже фігурує Андрій як першовчитель «Грецької землі», а також з'являється вислів: «Оле чюдо! Яко новий Єрусалим на землі явися Київ» [518, с. 74]. Про Константинополь згадки немає, що не дивно, адже Андрій – «Скіфія». І тут варто зіставити «Грецьку землю» з тим фактом, що на терені Східної Римської імперії знаходився Скіфополь (у Палестині). Ті ж мотиви відносно княгині Ольги видні в її проложному житії (XI ст.), а також у давній редакції житія Володимира [518, с. 70 – 75; 614, с. 78],. Як «новий Костянтин великого Риму» постає останній і в Нестора [409, с. 75]. Про Константинополь згадують, але лише як про «град Константина». Щодо ж його місця, то його швидко витіснили з позиції «новий Єрусалим», на що слід зважати, бо Єрусалим вважався центром світу. За свідченням середньовічного богослова Севульфа, «беспосередньо перед храмом Гробу Господнього, за зовнішньою стіною, неподалік від місця, що зветься Голгофою, існує місце під назвою Коло, яке сам наш Господь Ісус Христос позначив і власноруч виміряв, оголосивши центром світу» [Цит: 388, с. 131]. Ось на що претендував Київ – на ідеологію, яку не могли розробляти ні Рим, ні «новий Рим», бо в них уже була ідеологія – «священних монархій», а не сакрального центру світу

– Єрусалима. Не випадковою була жорстка антиіудейська спрямованість «Слова» Іларіона, відмічена М.Тихомировим [658, с. 130 – 132]. Напрям полеміки з іудеями розвивався далі в джерелах. У «Києво-Печерському патерику» є оповідання про те, що монахи мали звичай ходити «к жидом», щоб сперечатися й докоряти їм [4, с. 65]. Євреїв було в Києві багато, і вони приносили свої книги, на яких засновувалося багато єретичних висловлювань [658, с. 143]. І «слов'янське плем'я» не тільки «літало», а й творило, і боролося. Руський перекладач «Історії іудейської війни» Йосифа Флавія робив багато власних вставок у текст [626]. Питанням біблійної історії присвячені були «Палеї», де робилися апокрифічні додатки й пояснення, але були й особливі «Палеї» – полемічного призначення. Зокрема, «Палея толковая на юдеї», яка у XII ст. уже була й виникла в Руси самостійно [658, с. 141]. У ній було багато матеріалу не з біблійних текстів, а з «отречених» книг, отже, багато питань ранньої історії були відкориговані. Фіксуємо: немає ставлення до Ст.Заповіту як до одкровення, яке не можна чіпати. «Палея» ставила своїм головним завданням довести правильність християнського віровчення. Доказ правильності віри – важлива проблема. Але в першу чергу тут треба бачити *змагання «за Єрусалим».* І створення самої Київської держави, і її боротьба із зовнішніми ворогами мали чітку антиіудейську спрямованість. Вважається, що з розгромом іудео-Хозарії в 965 р. загроза з її боку перестала існувати, а ось М.Тихомиров подає, що й напади печенігів були з ними пов'язані, й один з них було відбито князем Ярославом у 1036 р., причому – саме на тому місці, де підніметься Св. Софія. Лише так буде ліквідоване хозарське панування в Причорномор'ї [658, с. 131; 432, с. 26 – 27]. Напад печенігів на Київ збігся з роком смерті брата Ярослава – Мстислава Чернігівського і Тмутороканського (1036р.). Значить, боротьба йшла одночасно – за Київ і Тмуторокань. Археологія покаже, що Ярослав буде ставити Софію там, де ще Володимир будував храм, а до нього Ольга. Значить, стара будівля була просто знесена печенігами. Є підстави до твердження, що іудеїв, які стояли за спиною печенігів, ціка-

вило саме оце місце. Для своєї синагоги. Св. Софія як символ Небесного Єрусалиму, поставала в піку іудеям, яким Русь відмовляла в праві на Єрусалим. І навала Орди стає зрозумілішою, якщо врахувати, що колишній Великий Тюркський каганат складався з Аварського, Хозарського й Уйгурського (усі «по черзі» тут і були).

Питання щодо причин загибелі Іудеї й піднесення Римської імперії розглядається в особливому трактаті – «Словеса святих пророків», списків якого відомо кілька, але оригінал, за М.Тихомировим, – «південноруський» [658, с. 143], читай: український. Дати виникнення пам'ятки історики визначають різні (1234 і 1242) на основі таких двох фраз з різних списків [Цит.: 658, с. 143]: 1) «От того ведь Титова взятия до нынешнего года вы уже порабощены у нас более тысячи лет»; 2) «От того плена Титова до нынешнего года вы уже порабощены у нас более тысячи лет и двести без тридцати трех годов». Нас цікавить не дата, а оте «вы уже порабощены у нас». У кого, якщо в тексті йде мова про піднесення Римської імперії, а оригінал – український? А подамо тут прикметне положення з роботи А.Куліша: «Це ще не голод. Коли Тіт брав Єрусалим, жидівські матері їли своїх дітей, коли ваші матері почнуть їсти своїх дітей, тоді й можете прийти і сказати: «ми голодуємо», – заявив Лейба Бронштейн у 1921 р. делегації голодуючих селян» [397, с. 3 – 4]. Питання: а при чому українці, що римляни колись обложили і знищили Єрусалим? Де був Рим у такому випадку? Ось – питання з питань. І, схоже, то українці, не приділяючи необхідної уваги «римським зразкам» в ідеології Руси, не знають відповіді на нього, іудеї знають точно. Римська історія дається на основі грецьких хронік у їх руській обробці, але, оскільки з самим Римом у трактаті проступила якась захована проблема, ми від узагальнень утримаємося. Причиною загибелі іудейського царства показано сам іудаїзм: «Самі ви були у погибелі гірше єгипетського рабства, розгнівався на вас бог, а тепер увесь ваш закон вивергнув. Отці ваши спокусилися, погубили свій розум своєю злонамірeністю» [Цит.: 658, с. 145]. Такий же мотив проступає й у

Літопису – в оповіді про прихід їхніх місіонерів до князя Володимира, які кажуть: «Розгнівався бог на предків наших, і розточив нас по землях за гріхи наші, і оддана була земля наша християнам» [409, с. 52]. Але іудаїзм ніякого місіонерства не знає, він розповсюджується винтково статевим шляхом. Навіть в іудео-Хозарії тільки верхівка суспільства – євреї-рахдоніти – була іудейською. Корінне ж населення навертати в іудаїзм ніхто й не збирався [206, с. 166]. Тюрки взагалі являли собою дивне явище: і поняття не мали ні про яке Слово Боже. Ахмед ібн Фадлан у 922 р. мав серед тюрок-огузів таку розмову: «І ось Текін засміявся і сказав: «Дійсно ж, цей тюрок каже тобі: «Чого хоче господь наш від нас? Ось він вбиває нас холодом, і як би ми знали, чого він хоче, ми обов'язково це йому дали б». Тоді я сказав йому: «Скажи йому: «Він (Аллах) хоче від вас, щоб ви сказали: «немає бога окрім Аллаха». Він же засміявся і сказав: «Якби нас цьому навчили, ми обов'язково це зробили б» [530, с. 125]. Мова йде про регіон Степу, що знаходився під контролем іудео-Хозарії. Значить, ні про яке місіонерство з боку іудеїв мови бути не може, а серед тюрків не простежується навіть язичництва. Суцільне безбожництво якесь. Що тоді мав на увазі Нестор, говорячи про «місіонерство іудеїв» щодо Руси? Ураховуючи попередній досвід щодо самої ж Хозарії, можна зробити висновок, що іудеї збиралися втілювати в життя такий же варіант «навернення». Наступний крок – дружина-єврейка для князя й – династії скоро кінець: у Хозарії Ашинів змінив уже суто єврейський режим Обадії. І вона з розвинутої країни перетворилася в таку, у якій не вироблялося нічого, окрім риб'ячого клея. Ось, власне, й усе, до чого зводилося таке «навернення». Стан духовності теж можна спрогнозувати, дивлячись на практично дикунський стан степових орд. Нестор фіксує цивілізаційно правильну поведінку князя Володимира. Є місіонерство і місіонерство. І модель «місіонерства» іудеїв простежується по джерелах дуже виразно. Дехто з істориків вважає належність до певного віросповідання визначальною ознакою етносу [602, с. 67]. Упевненість у правильності віри, правдивість і святість шляху, яким слідує народ, мали величезне націо- й

державотворче значення. Вплив фактора підсилювався релігійним розуміння історичного процесу. А в нашому випадку ми маємо справу ще й з «великим протистоянням» християнства й іудаїзму у світовому мірилі, при тому Русь виявилася в його епіцентрі.

Йдемо до Нестора, щоб виявити в нього такий унікальний розворот проблеми мови, який дасть розуміння, чому Руси не приходилося очікувати підтримки нізвідки. При тому враховуємо, що робота над «Повістю» йшла в час, коли після 1115 р. розпочнеться штурм греків-митрополитів на кирило-мефодіївський обряд, тому доводилося діяти дуже обережно. Щоб зберегти роботу. Учені давно говорять про порушення логіки Літопису, і найперше вказують на такий фрагмент: «І так розійшовся слов'янський народ, а від його [імені] й дістали [свою] назву слов'янські письмена» [409, с. 3; зауваження Л.Махновця – прим. 9]. Нестор «ходить» у тексті по певних колах, і так і логіку треба дивитися. Перше коло – від Потопу до слів «і був тоді один народ» [409, с. 2] з указанням географії й етнографії «коліна Яфетового». У другому колі головна дійова особа – Бог, який розсердився й розсіяв народи, виділяються слов’яни й дається їх етнографія й географія. Коло замикається повертанням до теми розсіяння (бо далі вже піде вилучення з середовища слов'ян полян і розповідь про них) і фразою: «від його [імені] (в дужках вставка укладача. – О.Б.) й дістали [свою] назву слов'янські письмена». Від кого? Від Бога-Слова, можна вжити «Глаголъ», отримаємо глаголицю, яка й дала початок кирилиці (А якщо вилучити слова в дужках, вийде так: «І від його й дістали назву слов'янські письмена». «Божа мова»). *Божественний початок руської мови й писемності й занотував Нестор*. На те, що в джерелах простежується такий підхід, звертав увагу Ю.Липа [410, с. 184], і що підтверджується джерелом «О преставленіи св.Кирилла, оучителя словенському языку» [309, с. 119]. Аспект – унікальний, бо тримовники й дорікали слов’янам, що їх мова – не божественного походження, а про себе казали: «Богъ нам есть створилъ письмена» [Цит.: 183, с. 46].

Проставляємо тут той факт, що папа, побачивши «Євангеліє, писане руськими письменами», що його св.Кирило привіз з наших земель до Риму, тут же визнав слов'янський обряд. Божественність мови й писемності. Хтось підтвердив повноваження. Євангеліє те, правда, тут же «кудись ділося», що теж не випадково: *геополітика.* Свої джерела треба зберігати самим. І тоді з'являється зовсім інший ракурс проблеми: не народної мови (про що багато написано), а мови божественного походження. Західна Церква була більш «тримовною», ніж Східна, а папа визнав слов'янський обряд. Значить, справа – у тому Євангелії, «писаному руськими письменами», яке мало бути особливим. Яким? Неканонічним, тому «кудись і ділося». Але якби було, наприклад, аріанським, ніколи б папа не визнав обряду. Причому, й автором його мав бути тільки апостол з числа тих чотирьох, Євангелія яких були Церквою канонізовані (інакше теж папа не визнав би обряд). Говорячи про якесь «Євангеліє джармаканською мовою», Ібн ал-Факіх (І пол.Х ст.) (терміну «джармаканський» немає наукового пояснення. Проставляємо: «джармаканський» – «тармаканський» – «тамарханський». Зашифроване означення мови русів), пише про степовий народ («вони володіють коровами, кіньми й вівцями»), дуже вправний у малюванні ікон. «Їх художники малювали людину до тих пір, доки не відділилася від них секта, після чого вони не були задоволені тим і стали надавати їй вид юнака, і якщо хотіли – дорослого чоловіка, і якщо хотіли – старця. Потім вони не задовольнилися тим і стали робити його красенем, потім – навіть чарівним. Не задовольнившись тим, надавали йому вигляд такого, що сміється чи плаче. Потім стали розрізняти злу посмішку від сором'язливої, надмірний сміх і посмішку, радісний сміх і безсенсовний. І стали складати зображення до зображення» [761, с. 17 – 18]. Технологія малювання дуже цікава, але для нас зараз головне те, що відділилася «від них секта» якась. Та «секта» могла пізніше потрактувати як «секту» самих «джармаканців», чому й ікон таких не лишилося. А чому? Беремо «Апокриф Іоанна»: «[Я злякався й упав долу, коли] побачив у світлі [юнака, який стояв] переді

мною. Але коли я дивився на нього, [він став подібним до старця]. І він змінював свій вигляд, ставши як дитина, у той же час переді мною. Він був [єдністю] багатьох форм у світлі, й [форми] відкривалися одна в іншій» [37, с. 197]. Ібн ал-Факіх описує втілення в іконах саме такого образу. *А то ж – Христос*. І козаки, обґрунтовуючи свої права на самобутній політичний і духовний устрій, виводили своє походження від хозарів [509, с. 25, 27]. Св.Кирило з Хозарії те Євангеліє й привіз. Усе сходиться.

Якщо «Євангеліє, писане руськими письменами» ототожнити з Апокрифом, стає зрозуміло, що Рим потряс шок: Євангеліє було «супер-єретичним», бо все просякнуте зороастризмом, але, значить, було автентичним, тобто його писав сам апостол тими самими руськими письменами. *Інше християнство* буквально увірвалося в папську резиденцію! Те Євангеліє треба було заховати так, щоб його ніхто ніколи більше не побачив (що й сталося), але не визнати обряд означало піти проти Бога, бо мова Євангелія, дійсно, мала божественний початок. У жодному іншому варіанті слов'янський обряд не був би визнаний Римом ніколи. Тут – дуже глибоко, тут – те, про що вже прямо напише Аквінат, і саме у своєму вченні про політику. Людина, пише Фома, «є з природи соціально-політичним буттям, і уроджена жити в суспільстві із своїми співгромадянами... Найбільшим доказовим законом соціальної природи людини є її здібність висловлювати свою ідею іншій за допомогою мови» (S. T. I – II, q. 90, a.1) [Цит.: 499, с. 170]. Якщо Церква й держава бажали тримати великі маси людей не насильно, що не може тривати довго, а відповідно до їх соціальної природи, то зобов'язані були контролювати проблему мови в першу чергу. Тим більш революційною на такому тлі постає місія Солунських братів, а також – самого акту визнання папою слов'янського кирило-мефодіївського обряду. То було нічим іншим, як відмовою від претензій. Ні німців, ні західних слов'ян Рим не випустить.

А ось – зовсім інша картина. Патріарх Фотій – борець проти тримовності – був товаришем св.Кирила, імператори теж визнавали право вживання народних мов у Церкві, Константинополь не ввів тримовність у догмат, а грецькі митрополити в Руси нищать кирило-мефодіївський обряд. Тут – не просто невідмова від претензій, тут – нищення доказів божественного початку руської мови. Розвиваючи такий обряд, Київ дуже скоро не мав би конкурентів у світовому християнстві. Київ треба було знищити. І Київ знищений був. Нестор розумів, до чого все йде, і залишив нащадкам у прихованому вигляді джерельний доказ божественності руської мови й писемності. І в Біблії написано: «Коли бо хто прийде й зачне проповідувати про Ісуса іншого, про якого ми не проповідували, або приймете іншого Духа, якого ви не прийняли, або іншу Євангелію, якої ви не прийняли, – то радо терпіли б ви те!» (II Пв.11:4) [76, с. 1429] (Аспект щодо «Ісуса іншого» не чіпаємо, але носія іншого одкровення видно). Не випадково Кирило і Мефодій, які створили слов'янську абетку на основі глаголиці, стали «слов'янськими апостолами». А образ Кирила – великого гуманіста, який з церковних посад тікав, від світської кар'єри відмовився (сказав: «Подарок дійсно великий... для тих, хто шукає його» (Життя Кирила) [309, с. 320]), молитви складав високопоетичні, усе життя служив народу, і в останній своїй молитві просив Бога про одне: подолати тримовну єресь,– віками жив у серці нашого народу, ставши втіленням морального ідеалу Служіння Богу й людям. Так формувався оригінальний православний руський світогляд, причому – філософський, адже в записці «De conversione Carantanorum libellus» (871) читаємо: «Відомий грек на ім'я Мефодій новознайденими слов'янськими письменами по-філософськи перевершив мову латинську» [Цит.: 309, с. 181]. Точність же філософської термінології формує точність мислення, правильність бачення картини світу. Так, вважаємо, Мефодій виконав заповіт брата: навіть при «поверненні на Гору» (sic! «Мандри»), не покидати справу викладання [230, с. 7; арк.77] (Див.

Додаток Т). Ототожнення «Гори» з Олімпом у Віфінії [230, с.5, арк. 75] нічого не міняє: і монастир міг бути, і «мандри» теж.

Тепер – Нестор. Його «Повість минулих літ» була визначена вченими як твір, що виражав середньовічну філософію історії. «Мораль літописця конкретна, добро для нього тільки те, що несе в його розумінні благо Руській землі, зло – усе те, що загрожує її благополуччю й розквіту» [658, с. 148]. Інтерпретація сенсу історії в Нестора – релігійна; зміст його – добро й розквіт Руської землі як справи, вгодної Богу; в історичну канву вплетені філософські християнські погляди. Цікавим є поділ бід: «Наводить Бог у гніві своєму іноплемінників на землю... усобна ж війна буває од зваби диявольської» [409, с. 104]. Проте містичні розмірковування часто перемежаються з поясненнями реальними [409, с. 46]. У Нестора присутні ідеї цілісного історичного руху, ідеального, бажаного стану історії як благого для Вітчизни, необхідності піднесення людини через самовдосконалення та ін., які визначаються як історіософські [81, с. 6]. Для характеристики поглядів Нестора цінні останні сторінки «Повісті», які літописець писав як очевидець подій. Таким є свідоцтво про перемогу над половцями в 1104 р.: «І пішли полки половецькі, як бори, і не окинути було оком їх, а руси пішли супроти них. І великий бог вложив боязнь велику в половців, і страх напав на них і трепет перед лицем руських воїв... а руси весело на конях і пішо побігли до них...а наші погнали, рубаючи їх» [409, с. 158 – 159]. Перемога – свята, бо руси воюють за свою Вітчизну. У Радзивіллівському літопису є малюнок, як князь Олег веде русів у похід на Балкани, – на прапорі видний напис «Дін», що арабською означає «Віра», і напис зроблено арабицею [588]. Особливості православ'я митрополії Тамарха ще треба вивчати, але Священну війну вже видно. Крім того, слово «дін» (віра) араби запозичили в персів [256, с. 53], звідки видний вихід на зороастризм та на якийсь зв'язок релігійної системи русів з ісламом.

І все ж таки за головну біду для Руської землі Нестор вважає чвари між князями, що заважає її єдності й відпору загарбникам. Подібна реалістична оці-

нка внутрішніх негараздів Руси пронизує й інші пам'ятки XII ст. В узагальненому вигляді ми б визначили головну руську проблему моралістичного характеру як «проблему зради», що знаходиться в згоді з визначенням Я.Дашкевичем двох головних причин загибелі українських державних творів протягом останніх більш ніж 1000 р. – концентрований наступ сусідів і внутрішня зрада [236, с. 4 – 5]. Хоча самий розподіл влади між князями визнавався нормальним явищем. Немає ідеології самовладдя, хоча Ярослав ще зветься «самодержцем», але поділ після нього Руси між нащадками сприймається спокійно. У тому полягала своєрідність державно-політичної моделі: порядок зайняття уділів князями був «лествичним» [580, с. 98]. Кожен князь мав займати власне становище в соціальній структурі суспільства відповідно до «листвиці». Грецького уподібнення імператора Богу немає. Бог дає володаря, але яка земля вгодна Йому – дасть «князя праведного», а «злі люди за дурні діла» отримають немилосердного правителя. Значить, «листвиця» влади має стосунки з Небом, але не входить у нього. Отже, характер розуміння політичної влади – світський, а щоб підняти кагана до рівня святості, треба було ще довести його святість. Видний вихід на формулу, виведену багато пізніше: «Кожен народ вартий свого правителя». Витоки ідеї слід підности до характерної риси Київського християнства – його патріотичності, що було закладено Іларіоном Київським у твердженні, що Бог є творцем не тільки окремих людей, а й цілих народів, тому кожна людина відповідальна не лише за свої вчинки, а й за вчинки всього народу [325, с. 18 – 19]. Історіософія як розуміння прояву основних закономірностей історичного процесу проявилася.

Особливе значення має введення Нестором у «Повість» опису подорожі ап.Андрія по наших землях – предмета суперечок багатьох поколінь істориків. А.Сахаров вбачає у введенні опису в «Повість» ідею римськості [614, с. 79]. Наше дослідження покаже, що то було цілком органічним. Однак сам текст фрагменту – дуже складна проблема. Зараз же звернемося до тієї ж теми – по-

рушення логіки в тексті Літопису. Отже, йде фраза: «Коли ж поляни жили особно…». Тут у Нестора закінчується сторінка 7 тексту [409, с. 3]. Навпроти фрази про Кия, Щека, Хорива й Либідь Л.Махновець проставив дати так: «Друга пол. V(?) – перша третина VI ст.(?)» [409, с. 4], піддавши сумніву офіційну дату заснування Києва. Дискусія навколо того давно велася в науці. Докладно проблему та її джерельне висвітлення дослідив Г.Василенко, обстоюючи думку, що Київ існував ще на рубежі нової ери [131, с. 40 – 42; 132, с. 30 – 31]; про існування давньої скіфської столиці в Подніпров'ї писала Т.Висотська [160, с. 8], що підтверджується згадкою про столицю Сарматії Метрополіс на Дніпрі в Птолемея (сер.II.ст.) [132, с. 31]. Про існування слов'янської держави в Подніпров’ї писав Стефан Візантійський, зазначаючи: «гелони – сарматська держава», а в епоху панування сармат так називали й слов'ян [132, с. 31]. «Ім'я скіфів всюди переходить в імена сарматів і германців», – писав Пліній Старший (23 – 79) [538, с. 33], подібна тенденція простежується й в арабських авторів [338, с. 48, 91, 114, 120]. Цікавим виявляється те ім'я, ураховуючи те, що скіфи існували ще в часи Геродота (Vст. до н.е.) й мали м.Гелон у Подніпров”ї [176, с. 63] і вважаються одними з предків слов'ян; як також і те, що німецькою «слава», «славний» (а рос.: славяне) – «ruhmreich» [603, с. 438]. Готи перебували на нашій території в період становлення слов'янства, ось «reich», як також і «ruhm» з собою й понесли. (Боротьба «за Рим» іде. І тоді знаменита «велика країна Славія» А.Бременського є нічим іншим, як «Імперією Слави», тобто «Священною Римською імперією», тільки первень її – слов’янський, звідки й можна виводити претензії русів і на «римськість» і на «центр Світу»). Термін «ас-сакаліба», який уживався арабськими науковцями на означення, на думку вчених, слов'ян (хоча існував ще термін «славійя») у зіставленні з несторовим: «норики-слов'яни», схожий на ім'я, яке «переходить». Отже, Київ міг існувати на рубежі нової ери. Але, чомусь не втримувався не тільки як столиця, а й взагалі нищився. А що нам про те скаже Літопис? Текст його до с.15 (початку хронологічного викладення

подій) розбивається на шість нерівноцінних за обсягом концентричних кіл. Літописець ніби ходить навколо чогось одного, викладаючи різні події:

І коло: від синів Ноя.– С. 8,9 [409, с. 1 – 3].

ІІ коло: «Коли ж поляни жили особно...» – С. 8, 9 (12 рядків) [409, с. 3 – 4].

ІІІ коло: «Коли ж поляни жили особно і володіли родами своїми...» –

С.9 (15 рядків), с.10 (11 рядків) [409, с. 4 – 6].

IV коло: «А по сих братах...» – С.10 (20 рядків), с.11 (16 рядків) [409, с. 6 – 7].

V коло: «Поляни, що жили особно...» – С.11 (13 рядків), с.12, 13, 14

(7 рядків) [409, с. 7 – 10].

VI коло: «По сих же літах, по смерті братів...»

до «У рік 6360...» – С.14 [409, с. 10 – 11].

Логіка така: від коліна Яфетова постав «народ слов'янський, так звані норики, які є слов’янами» [409, с. 2], серед них виділяються поляни, що «живуть особно». З них постають три брати (Кий, Щек, Хорив) і сестра Либідь, які заклали Київ; щось хотів Кий зробити важливе, але не вдалося, і поляни так і «живуть особно». Припускаємо: мала місце спроба закласти династію (для чого й треба було «ходити» в Цесароград, до цесаря [409,с.6]) з її стольним градом Києвом (у який тоді Кий, дійсно, щось (чи когось) «перевіз». Припускаємо: спадкоємця) і загальнослов'янську державу, але не вдалося. Згідно з санскритом, Кий (kiy), Щак (šak), Хорив (xarava) [376, с. 151, 186, 193] дослівно означає: «Цар, спроможний (який мав право) брати (грабувати, обкладати даниною)». Так поруч з тендітною Либіддю вимальовується постать одного, правда, не дуже толерантного чоловіка, а не трьох, натхнених вагомістю власного призначення, братів. А якщо узяти з «Велесової книги» в якості народної легенди те, що «батьком» (точніше, предком) Кия, був Арій (Орій) [143, с. 90, IX – 4г.] (хоча тут є проблема: А і О – не одне й те ж), то стає зрозумілим, що літописи й народна традиція донесли до нас інформацію про те, що землеробське населення

на березі Дніпра обклав даниною благородного походження правитель войовничого степового племені (цар), який тут же й оселився. І заклав місто. Традиція закладання «бургів» уздовж річок належить арійському населенню наших теренів, корені якої сягають часів бронзи. Паралель збігається з логікою описів Літопису: «слов'яни – з коліна Яфетового» – «норики, які є слов'янами» → Яфет (Арій) → Кий. І підтверджується джерелом: у «Собрании от Льтописателей» Ф.Прокоповича про Кия, Щека й Хорива сказано, що були «з диких піль» [579,с.312]. *А ось і Степ.*

В історії були подібні прецеденти. Звернення вчених до давньоскандинавських мов дало підстави до твердження, що Рюрик, Трувор і Сінеус – не три брати, а родина та особисте військо (дружина) володаря Рюрика [210, с. 94] (хоча то, можливо, було запозиченням тих же санскритських термінів, оскільки, наприклад, «сена» на санскриті означає «військо» [501, с. 32]). Подібне мало місце й у китаїстиці, і теж стосувалося володарів. Припущення: маємо справу з фіксацією важливих династичних речей, у нашому випадку – заснування династії. Значить, династія Кия була історичною. Але тоді стає ясно, що ім'я засновника Києва залишається невідомим, адже наведений термін, згідно з нашою трактовкою, є його титулом. Зіставляючи ж викладене знову з «Велесовою книгою», отримуємо:

а) дощ. 39, 36–5 наводить, що після Кия 20 років правив «Лебедян, його ж називали ще Славер»; б) ім'я Лебедян присутнє в слов'янському іменослові й означає «син Лебедя» [418, с. 67]. Коригуємо: «син Лебеді». Слід придивитися до традиції чернігівських Рюриковичів зватися Ольговичами. Вважається, що від князя Олега Святославовича. Може бути глибше. Звернемо увагу: останній із законних спадкоємців Київського престолу Ігор був Ольговичем, і з убивством його в 1147 р. перепинився процес законного успадкування влади, що мало руйнівні наслідки для всієї держави. *Проблема титулу Rex*. Проступає, що Кий і Либідь – сімейна пара, Славер же – їх син. А чому Либідь – «сестра» Кию?

Ураховуючи, що імена – сакральні, то мова має йти про споріднені роди. Отже, династія. Припускаємо: Києвичи, але перший законний спадкоємець зветься по матері (Rex). Тему «Кия – перевізника» Нестор пов'язує з високим походженням Кия (княжим) і з його походом до Цесароградa, де той «велику честь...прийняв од цесаря» [409, с. 4, 6]. Либідь могла бути принцесою (велика честь для Кия? Безсумнівно), Кий, виходить, «перевіз» династію. Але до V ст. ніяк не можна відносити таку подію: 1) немає таких даних щодо грецьких принцес на той час; 2) греки – не слов'яни, щоб Либідь була Кию «сестрою». Висновок: усе відбувалося набагато раніше, а відповідно, Цесароград в історії був не один. Просто так такі речі ченці-патріоти в джерелах не ховають.

Проставляємо тут той факт, що Антська держава існувала в межах Полянської Руси, а також свідчення Плінія Старшого й Помпонія Мела (сер. I ст. до н.е.) щодо того, що в їх часи «жили на Підкавказзі, між Каспійським і Азовським морем, у сусідстві кіммерійців, георгів і амазонок – цисіанти» [465, с. 45]. Ряд учених вважають, що то були два народи: цисі й анти і пов’язують останніх зі слов'янськими антами [465, с. 45]. Зважаючи на традицію наших предків виділяти у своєму середовищі аристократію: «царських скіфів», «сарматів царських», припускаємо, що існували просто анти (поляни) й анти-цисі («анти цісарські»), які й проживали на теренах, де пізніше постане Тмутороканська Русь. Положення уточнює: 1) тяглість суспільної традиції антів виділяти аристократію, яка й мала право закладати династію, від скіфів і сарматів. Тому не дивним є вживання Нестором щодо слов'ян терміна «Велика Скіфія» [409, с. 8]; 2) спорідненість антів (полян) з цисіантами; 3) слова Нестора про те, що Кий і Либідь були «братом і сестрою»: спорідненість народів і рівня соціального положення (княжий рід Кия і цесарський Либіді). На рубежі нашої ери терени цисіантів входили в Боспорську державу, де був Пантикапей (столиця Боспору Малого). І династія тут була – Митридатів, останнім з цесарів якої був син Митридата VI Євпатора Фарнак, який загинув у 47 р. до н.е. Фарнак міг віддати цесарство. Ось

чому дана подія була так вагома для літописця: була спроба закласти новий Цесароград і перебрати цесарство, бо Кий ходив на Дунай [409, с. 6], куди, власне, і простягав свої західні межі Боспор (східні йому й так належали, якщо був «з диких піль»).

Слід сказати й про можливість порушень логіки тексту перекладачем. Так, важлива фраза про похід Кия в Цесароград виглядає у Л.Махновця так: «А сей Кий княжив у роду своєму і ходив до цесаря. Не знаємо [щоправда, до якого], а тільки про те відаємо, що велику честь, як ото розказують, прийняв він од [того] цесаря, – котрого я не знаю, [як не знаю] і при котрім він цесарі приходив [туди]» [409, с. 6]. Квадратні дужки укладачем вставлені «за логікою речення» [409, с. VIII]. Ось тут можуть приховуватися помилки. Вилучення дужок, окрім однієї, дає нормальну логіку: «А сей Кий княжив у роду своєму і ходив до цесаря. Не знаємо [щоправда, до якого], а тільки про те відаємо, що велику честь, як ото розказують, прийняв він од цесаря, – котрого я не знаю, і при котрім він цесарі приходив». Дужка проявляє те, що Нестор приховав: знає, до якого цесаря ходив Кий, але сказати у відкритому тексті не може. Варіант Л.Махновця дає розуміння, що при одному цесарі приходив, а при іншому «прийняв велику честь», тобто в 63 р. до н.е. Якщо ж цесар фігурує один, то похід Кия був не пізніше дати смерті Фарнака – 47 р. до н.е. Різниця часу суттєва. І політичний хід Фарнака може бути обґрунтований логічно: у нього були дуже серйозні внутрішні й зовнішні проблеми. Цезар рвався до Понту Фракійського й отримав його в 47 р. до н.е., після чого, можна стверджувати, і з'явився в римських правителів як сам титул Rex, так і «переможець антів» у його складових, адже щодо свого зіткнення з Фарнаком Цезар, як відомо, гучно звітував Римові: «Прийшов, побачив, переміг». Може, й прийшов, може, й побачив, а чи переміг? Фарнак віддав Понт Фракійський без бою, значить Цезар Rex-а не переміг, а відповідно, сам Rex-ом не став. І Понт, яким він прагнув заволодіти, був Фракійським, а не Великим. Ще й Rex-а «перевезли». Цезар спізнився... Не дивно, що в тому ж 47

р. до н.е. Фарнака було підступно вбито. І в Боспорі настала міждинастична криза, бо нового Rex-а, схоже, ще не було. Можна припустити, що Кий і Либідь були ще дуже молодими, або що в них довго не було синів.

А як же хронологія Літопису? А поглянемо на вищезазначені логічні кола тексту, і стане ясно, що як така хронологія в Нестора доволі безсистемна і вся прив'язана до полян і «братів». Але й «переставка» є, бо порушення логіки тексту все ж таки існує. Стор. 7 тексту закінчується фразою: «Коли ж поляни жили особно...». На стор. 8 – 13,5 нижніх рядків – початок опису про подорож ап.Андрія; на стор. 9 – 12 верхніх рядків – закінчення опису (усього рядків – 25, 5). На стор. 9 – 14,5 рядків – початок опису про Кия; на стор.10 – 10,5 рядків – закінчення опису (усього рядків – 25). Переставити можна елементарно, й логіка ніяк не порушиться, як і кількість сторінок – також. Ми здійснили реконструкцію тексту (Див. Додаток У), дали пояснення [92], і припустили, що була зроблена не «вставка», а «переставка» в тексті, ще й так, щоб помітно було (філологи теж виділяють точно такі ж фрагменти в «Повісті» [543, с. 13 – 14], але не осмислюють їх). Чому? Після 1115 р. греки-митрополити розпочнуть нищення слов'янського кирило-мефодіївського обряду, «Повість» же складалася в 1112 – 1119 рр. [409, с. VII]. А в ній антський (скіфський) Цесароград фігурує! Родовид Митридата VI Євпатора – весь легендарний, але достеменно відомо, що панівний клас Понту був іранського походження [682, с. 36]; «царські скіфи» також були іранцями. Дуже давній рід і, явно, споріднений кровно з народами наших теренів. І навіть положення, що «одночасно з коронацією в давньому священному центрі парфян він (Митридат. – О.Б.) був посвячений у містерії Мітри, включаючи обряд «народження царя в печері» [682, с. 36 – 37], нічого не ламає, навпаки, усе уточнює. При такому зіставленні:

1) згідно з «Етнікою» Стефана Візантійського (сер.І тис.), «парфеї» – народ, який раніше жив у Скіфії, а потім утік чи переселився до мідян... у скіфів утікачі

називаються «парфи» [642, с. 100]. Як бачимо, серед парфян було повно «парфеїв», які трималися своїх звичаїв і традицій. Останнє зараз проявиться;

2) Адам Бременський: «Схолія 123. Павло (Павло Диякон. – О.Б.) у «Діяннях лангобардів» [пише]... про сім мужів, які лежать і сплять у області скритефінгів на березі океана... (тут проставимо: «На море на окияне, на острове на кургане стоит белая береза вниз ветвями, вверх кореньями. На той березе мать Пресвятая Богородица» (О.Потебня). Образ підноситься до стародавніх яфетичних (арійських) традицій [Цит.: 49, с. 31]. – О.Б)… «Схолія 141. Павло в «Історії лангобардів» стверджує, що в далеких північних країнах у скритефігів у якійся печері лежать сім якби сплячих мужів, відносно яких існує припущення, що це майбутні проповідники для племен, що мешкають на краю світу» [790]. Цікаво, що в А.Бременського у XII ст. не виникає ніякої асоціації (хоча б полемічної) з «печерою семи сплячих отроків», що начебто знаходиться в Ефесі. Припускаємо: до XV ст.(див.ал-Бакуві вище) ніякої «печери семи сплячих отроків» у Ефесі ще не було, тому в XII ст. А.Бременський і не нервує з того приводу;

3) нагадуємо Несторових «нориків-словян» і проставляємо інформацію ал-Мас'уді: «Руси складаються з численних племен різного роду, серед них знаходяться урмани (нормани), які більш багаточисельні» [Цит.: 352, с. 26]. А ось і «норики». І зараз Ліундпранд Кремонський (X ст.) нам усе підтвердить: «Греки звуть Russos той народ, який ми звемо Nordmannos – за місцем проживання» [Цит.: 206, с. 32] і помістив русів поруч з печенігами на півдні Київської Руси (схоже на ім'я, яке «переходить»). Сполучимо – з інформацією з ромейських джерел, за якою «народ «рос» – скіфський, який живе біля Північного Тавра, грубий і дикий» [Цит.: 206, с. 16]. Само собою, що для греків такий народ буде неприємним, адже титул кагана «скіфів-гунів», за Феофілактом Симокаттою, мав вираз «повелитель семи кліматів всесвіту» [693, с. 157], наукове пояснення є таким: володар усієї планети [387, с. 188], тобто «цар царів», або цесар.

Ось те, що нам треба. Митридат VI Євпатор обрядом «народження царя в печері», яка мала пряме відношення до традицій (у т. ч. державних) «північних людей» (нориків – скіфів – слов'ян) перебирав на себе вказаний титул. Митридат VI був справжній цесар – Rex, «цар царів». Тому йому і вдалося стати цесарем держави від Дунаю до Кавказу. І такий цесар міг бути тільки скіфського походження (іранського). Можна вже й уточнити: цисіантського. Природно, що греки нервували: де сидів цесар, там був і Цесароград. Цесароград уточнюємо. Можливо, Синоп. Апостол Андрій і «учив у Синопі» [409, с. 3], що теж не дивно, бо постав на місці, де (за Геродотом) оселилися кіммерійці після того, як їх з рідних земель вигнали скіфи [176, с. 36], як також, згідно із скандинавськими сагами, ап.Андрій «зійшов на корабель зі своїми людьми; вони мали намір плисти до Міклаарда (Константинополя – Прим. укладача. Уточнюємо: немає ще), котрий у ті часи називався Візантією» [611, с. 156]. Учені й бачать тут Візантій. Але оповідь ведеться на тлі вказання про «затоку у Великій Швеції», куди впадає Танаїс. Якщо все сполучити, географію треба зміщувати трохи на Схід. Проявляється саме Візантія тих часів. Тільки – Антська (або скіфська). Апостол вихід на місію («Скіфія») з Синопу починав. Міклаард – не Синоп, не випадково виринає Константинополь, якого тоді ще не було. Уживаючи синонім «Цесароград», припускаємо, що мова йде про Пантикапею (як місто звалося в давнину). Араби ж ал-Кустантінііййю і вживають у жіночому роді. Можлива гра слів навколо Цесарограда й відтінки змісту вправних у філології арабів ураховувати треба. Зважимо й на дані Ібн Хордадбеха, який писав, що одна з провінцій ар-Рума – Тафла (Тафрос), яку можна ототожнити з Тавроскіфією [99, с. 165], «включала в себе ал-Кустантінііййю», яка від «валу» – східного кордону Тафли знаходилася у 2-х днях шляху [763, с. 5] (прибл.150 км), що ніяк з «новим Римом» не збігається. А потім щось сталося, що в часи ап.Андрія ніякого Цесарограда вже немає (хоча в передуючій опису подорожі Апостола частині абзацу згадується), і Апостол «ходить у Рим». І більше Нестор не згадує Цесароград аж

до часів, коли вже починає виклад подій з історії Руси Київської. У нього фігурує Синоп. Зрозуміло: цесаря перевезли. Але виходить, що цесарів після Славера Антська держава (проставляємо: Віз-Антія. Значить, була й «Ост-Антія», і була – там, де був Синоп. А ось і Україна Іорданська) вже не мала. Династичні ж проблеми завжди важко позначалися на долі народів. Тому не випадково у стародавньої Візантії в IV ст. з'являється грізний конкурент – претендент і на назву держави, і на назву столиці. Християнський конкурент. Значить, і стара Візантія теж була християнською. Л.Гумільов зазначив: «Імператор Костянтин говорив про степи Причорномор'я: «Тут знаходять серед руйновищ міст сліди християнства і хрести, висічені з скважистого каменя» [206, с. 124]. У X ст. навіть Костянтин Багрянородний не знав, що то була за християнська цивілізація. Стародавня Візантія, єпископські кафедри якої були засновані «першим патріархом Цесарограда» Андрієм Первозванним. Тільки ні Цесарограда, ні молодого цесаря тоді вже не було (Особистості останнього не торкаємся, але хронологічно «Ісус інший» простежується). У цілому ж, у Літопису простежується один стиль опису подій (біблійно-міфолого-етнологічний) навколо: а) синів Ноя – «трьох братів» і б) Кия, Щека, Хорива – «трьох братів»; й інший – літописний, хронологічний: навколо Рюрика, Трувера, Сінеуса – теж «трьох братів». Припущення: так предками фіксувалося заснування династії. Але, вочевидь, проблема полягала не просто в існуванні держави на наших теренах, і навіть не просто у скіфському (цисіантському) походженні цесаря, а саме в «перевезенні» династії, і не просто у «княжіння полян», а в місто, засноване Києм. Отже, джерела кажуть про давнє заснування Києва, й неодноразове (що ми ще заторкнемо пізніше), археологія ж міста засвідчує його неодноразове знищення.

Так перед нами постає могутньо історично фундована православна цивілізація Київської Руси з її особливим богослов'ям й особливою символікою, втіленою у Св. Софії з її дивним, ні з чим незрівнянним образом Богородиці Марії Оранти, виражений у кольорах візантійської аристократичної влади, а також ві-

дсутністю застосування відомої форми православного хреста (використовуються золоті сварги й «розширені» хрести), з правильними пентаграмами (азіатська символіка) на цеглинах монастиря часів Володимира Святославовича [562, арк. 4]. І тільки так стає ясно, що геополітичне протистояння Руси й не могло йти по лінії «Римів». Перед Києвом стояло інше завдання: зламати стереотип «центр світу – іудейський Єрусалим» як неправильний і шкідливий. Тут – глибоко захований епіцентр релігійно-політичної боротьби. У русів були глибші, ніж прийнято вважати, основи їх непримиренної постави як до іудеїв (що науці відомо), так і до євреїв взагалі. Останні, переходячи з іудаїзму в християнство, усе одно несли ідеї єврейського месіанізму. О.Домбровський підкреслював: «Ортодоксальні античні жиди були умовними християнами (бо в символіці своєї релігійної практики- церемоніалу й устами своїх пророків визнавали в месіяністичному аспекті – in spe грядучого Шильо-месію), але як нарід перестали ними бути, коли відреклися його за прокуратора Понтія Пілата з національно-політичних мотивів, згідно з реляцією Євангелій» [247, с. 55]. Хоч західний, хоч східний – «римські» – варіанти християнства, включивши П'ятикнижжя Мойсея у християнське Св. Писання, так чи інакше виходили на проблему єврейської «обраності». Залишиться тільки затерти, що право на місію втрачене, і все – залишиться тільки «обраність». Не було такого в старій Руській Церкві. Дж. Флетчер у творі «Про державу Руську» (1591 р.) писав: «Що стосується Слова Божого, то вони не читають усенародно деякі книги Священного писання, як, наприклад, книги Мойсея, особливо останні чотири..., визначаючи їх недостовірними й такими, що втратили своє значення з часу пришестя Христа... Книг пророчих вони не відкидають, але не читають їх публічно в церквах з тієї ж самої причини, що в них містяться тільки прообразування про Христа й вони стосуються (як вони говорять) тільки євреїв... Новий Заповіт вони визнають і читають увесь, виключаючи Апокаліпсис, який не читають (хоча й не відкидають його)» [702, с. 138]. Вочевидь, тому українці аж до XVI ст. не мали Ст. Заповіту слов'-

янською мовою: не визнавали його руси в тому вигляді, у якому його прийняв «римський світ». Наш Старий Заповіт був у «Палеях». Зміст фрази Митрополита Іларіона зі «Слова»: «Ось бо вже і ми з усіма християнами славим Святу Трійцю, а Іудея мовчить. Христа славлять, а іудеїв проклинають» [311, с. 172], треба розуміти глибше, ніж його зрозумів навіть Л.Гумільов, зазначивши, що в «Слові» «не було з причин обережності прямої антиіудейської пропаганди, але яке містило напрям руської патріотичної думки, домінанту, що формувала громадську думку. А це у всі часи є силою грізною. Прихильники іудаїзму мусили відступити перед чітко сформованою громадською настановою Руси... Для іудейської течії в цій культурі не залишилося місця. Вогненні рядки Митрополита відіграли для Київської Руси ту ж роль, яку для середньовічної Франції – одна фраза Жанни «La Belle France!». Через одну цю фразу Англія програла сторічну війну» [206, с 273 – 274]. Ось. Вже немає іудео-Хозарії, уже відкинули хозар і від Причорномор'я, а війна йде – уже в середині суспільства. Ось що значить боротьба за центр світу – Єрусалим. Й Іларіон б'є по основах. Духовний владика русів, промовляючи до свого народу, бив по всьому, що відходило від Іудеї: по самій Іудеї (а євреї звідти), і по іудаїзму (як по вірі). Не може бути там ніякого центру Світу – світ стоїть відвернутий від Іудеї. І центр – не там, і свідомість світу повернута навпаки до них. Про долю Іларіона літописи мовчать. Вочевидь, не випадково.

Дуже важливим моментом «Слова» Іларіона є прирівняння князя Ярослава до царя Соломона. Як визначив С.Аверинцев, у комплексі ідей Ст.Заповіту премудрість пов'язана з думкою про священну державу [6, с. 36]. Той же, хто побудував храм Премудрості (Софії), ставав «найпремудрішим з царів» (як Соломон). Ключовим же символом Києва як «нового Єрусалиму» є напис над поставтю Марії Оранти – цитата слів псалму, який оспівував Небесний Єрусалим. І Нестор занотує слова Кагана Олега про Київ як «матір городів руських», що було, на думку В.Рички, біблійною алюзією, запозиченою в Амартола, у хрониці

якого словами «мати міст» названо Єрусалим [599, с. 96]. Але зв'язок із Соломоном має й ще один ракурс, вповні матеріальний. Заключним акордом гімну православній Руси було світило Небесного Єрусалиму, яке в Об'явленні св.Іоанна порівнюється з дорогоцінною яшмою, і яке мало цілком реальне втілення. Ще наприк. XVI ст. Мартін Груневег і Еріх Лясота бачили в плиті парапету західних хорів Св.Софії вмонтований великий зелений камінь, подібний до дзеркала, від якого вже до 1594 р. залишився тільки заліплений вапном круглий отвір [492, с. 37]. Про таке дзеркало Н.Нікітенко пише: «В давні часи полірване дзеркало великої смарагдової яшми відбивало промені золотого мозаїчного тла навкруги Оранти, осяваючи її феєричним неземним світлом, і давало вражаючий образ нової Русі… Враження було таким сильним, що в Києві ходили легенди про чудесні якості цього каменя: його вважали чарівним дзеркалом, що відбиває в собі невідоме, показує людям таємне» [492, с. 34]. Зіставимо з фрагментом опису ал-Іскандарійї з III-го клімату ал-Бакуві: «Є там маяк... На самому верху маяка знаходилося дзеркало, до якого була приставлена [людина], яка щохвилини дивилася в нього. І якщо виступав ворог з країни ар-Рум і плив по морю, то спостерігач бачив його у дзеркало й сповіщав людей, і вони готувалися до відпору. Дзеркало зберігалося до днів ал-Валіда ібн 'Абд ал-Маліка. І знесли половину маяка і прибрали дзеркало з його місця. Про це є відома історія» [1, с. 34]. Про дзеркало з Олександрійського маяка пише й ал-Мас'уді, як про «величезне дзеркало з виду прозорого каменя. З нього були видні кораблі, якщо вони приходили з Румійї, на такій відстані, [на якій] зір не в силах досягнути їх. І вони слідкували за тими [кораблями] в тому дзеркалі й озброювалися перед їх прибуттям» [766, с. 67]. Історія про маяк, дійсно, відома, але дані щодо його дзеркала наука не аналізує. А дзеркало ж – особливе. Можливо, саме таке, яке було у Св.Софії. Пишучи про завоювання ал-Андалуса Таріком ібн Зійадом, ал-Мас'уді подає, що ним були віднайдені деякі речі, які, вважається, належали царю Соломону й серед яких «він знайшов дивне й незвичайне дзеркало, в якому

можна бачити 7 кліматів» [756, с. 90]. Ось – властивість такого роду дзеркал. Прилад для огляду кліматів. І хто його вивіз з Києва й куди подів, – невідомо. Дзеркало мало військове значення. Зникає з Св.Софії близько 1594 р., пережив-ши навіть два погроми кримських татар у ХУІ ст. Значить, вивезли самі, і можна сказати, чому: з 1596 по 1633 р. Св.Софію тримали греко-католики [144, с. 289]. Дзеркало й виводить на Соломона. Офіційною версією науки є та, що дзеркало з маяка було розбите, а ось мусульманський автор каже, що його «прибрали». Се-рйозна річ, адже ж – прилад, і дуже непростий.

Щодо ж Єрусалиму – І і спокійної настанови Єрусалимського патріарха від-носно свого звичайного (а не «центрально-світового») статусу в християнстві наведемо таке положення з роботи ал-Істахрі (Хст.): «престол в Єрусалимі (ал-Байт ал-Макдіс) – новий, його не було в часи апостолів, і поістину його влашту-вали після задля возвеличення Єрусалима» [758,с.98].

Можна скільки завгодно називатися «центром світу Єрусалимом», але є конкретні речі, які точно вказують, де Єрусалим. *Проблема ж «центру світу» – важлива теологічна й історіософська проблема Середньовіччя.*

Ми простежуємо також елемент цивілізаційного бачення історії русами, що теж складає важливий зміст філософії історії. Етнографічні підходи до всесвіт-ньої історії у вітчизняній традиції тісно пов'язувалися з конфесійною ідентифі-кацією, що видно з твору «Послання Феодосія Печерського до київського князя Ізяслава Ярославовича про віру християнську та латинську» (70 рр. ХІ ст.) [552, с. 42 – 43], де є такі слова: «Аще ли видиши нага или голодна или зимою или бедою ядержима, аще ли ти будудеть жидовин или срацин, или болгарин, или єретик, или латинянин, или от всех поганых | всякого помилуй и от беды избави, яже можещи, и мзды от бога не лишен будеш» [552, с. 43]. Вважається, що тут мова йде про людей різних вір і народів, але ми погоджуємся з І.Тоцькою, що перелік народів занадто обмежений з огляду на етнічне різномаїття тогочасного суспільства [663, с. 8], тому треба бачити визначення конфесійне. Думаємо, що

богослов тут виклав розуміння тодішніх цивілізацій, яке не завжди співпадало як з етнічною характеристикою, так і з територією (співаючи щоденно у псалмі: «Якщо я забуду тебе, Єрусалим, нехай відсохне моя рука!» і т.п. [252, с. 270], тим не менш, у Палестину їхати євреї чомусь не поспішали [432, с. 10]): жидовин – іудей збігається, срацин – араб – теж, болгарин – богумил, а ось латинян і поган було багато, єретики ж взагалі були повсюди (з єретизму постане сучасний Захід як цивілізація, а руси вже його бачили). Цивілізаційне бачення опиралося на особливості віросповідання, причому виділялися ті, хто слідував традиційним толкам (жидовини, срацени, латиняни, погани), і опозиційним (богумили, єретики. Богумильство, значить, не розглядалося як єретизм, а можливо, як етнічний /болгарський/ нетрадиційний толк християнства). Релігійна толерантність предків інколи навіть дратувала церковних ієреїв. Той же Феодосій докоряв киянам за те, що з похвалами відзивалися про інші конфесії, кажучи, що, мовляв, і ту, і ту віру Бог дав [201, с. 37]. У Київському літопису XII ст. поміщена легенда про хрестоносців і німців, що наклали голови за визволення Єрусалиму, яких було прирівняно до святих мучеників. Митрополит Кирил, заохочуючи Данила Галицького побачитися з угорським королем, каже: «Поїдь до нього, адже він християнин!» [Цит.: 201, с. 37]. Але бачити в тому «плюралізм» не варто. Ті, про кого пише Феодосій у «Посланні», скоріш розумілися як такі, що потрапили в біду на чужині й їх нікому було захистити; воїнів-хрестоносців же так сприймали, бо ті загинули за визволення саме Єрусалиму. Своїх же ідеалів руси не зраджували: ідея єдності Вітчизни, з якою пов'язане відчуття єдиного народу, йде через всю руську літературу [259; 262; 263] тощо. Баченню історії було притаманне поєднання універсалізму з народністю, і таке бачення було глибоко моралістичним.

У Нестора з темою співдружності князів пов'язане ідейне спрямування культу Бориса і Гліба (вбивство яких профінансували ті ж іудеї [206, с. 316]), що в свою чергу пов'язане з темою в літературі щодо житій руських святих [622,

с. 53 – 56], а ще – з аналогічною темою в «Повчанні» Володимира Мономаха [154], «Слові о полку Ігоревім» [629]. З того витікало обґрунтування принципу «отчини» як компромісу між відцентровими й доцентровими тенденціями в суспільстві. Проявляється ще одна лінія розуміння історії. Походження самого принципу «отчини» Нестор виводить з міфу про розподіл земель між синами Ноя. «Та порушили заповідь сини Хамові, напавши на землю Сифову, а згодом Ісав, та поплатилися за це, бо недобре [це] є – переступати чужий уділ» [409, с. 112]. Особливе місце посідає історія про закликання «варягів з русів» для управління державою. Легенда складна, відображає велику проблемність утвердження династії на наших землях, на що мали право тільки окремі роди військової аристократії, й саме ті, що проживали в Степу. Оскільки в Літопису фігурує тема Замор'я, можна припустити, що описується кліматична версія «приходу варягів», у якій прямі ототожнення дадуть саме ту повну протиріч картину, яку маємо нині. Вводимо припущення: клімати – якийсь засіб зв'язку, у них картина відрізняється від земної, але зміщення – об'єктивна закономірність; коли ж подія, що замислювалася вже обома сторонами, здійснювалася, їй надавалося сакрального значення й описувалася кліматична її картина, яка й була доказом «богоданності династії». У цілому ж Нестор викладав історію Руси, поставивши історичне запитання в дусі свого часу: історія кожного явища потребувала викладення її від початків явища. Оскільки невід'ємною частиною історії Руської землі була історія держави, органічним є те, що Нестор викладає версію її початків від закладання династії.

В узагальненому ж вигляді філософію історії Руси можна охарактеризувати так. По-перше, у філософському сенсі Русь була безумовно онтологічною. «Руському духові» був чужим будь-який індівідуальний суб'єктивізм, зацікавленість перш за все власним, вузькоособистісним і внутрішнім суб'єктом. Але такий онтологізм загострювався саме в матерії, що було характерним для свідомості предків ще з часів містичної архаїки [421, с. 509]. Сама ідея Бога, як її розви-

вала Київська Церква (Руська), висувала на перший план елементи тілесності (таким було вчення про благодать Іларіона, Софію – Премудрість Божу), у чому не було нічого грецького. В.Соловйов указував на своєрідний «релігійний матеріалізм», «ідею святої тілесності», яка давала можливість утверджувати не тільки Бога, а й максимальну енергію матеріального, перш за все, – чисто людської волі й дії [421, с. 509]. По-друге, для філософії історії Руси була характерною ідея соборності (сама Церква ще з часів Ольги звалася Соборною, тобто Кафолічною, Вселенською). Найперше втілення такої ідеї соборності Русь побачила в діяльності «слов'янських апостолів» [409, с. 16]. Виникли Панонська, Моравська, Болгарська, Латинська легенди про них. Усі хотіли перебрати на себе ідею соборності й народності, схоже, що саме як «збирання земель». Русь же займала в християнстві своє, притаманне тільки їй становище й завзято його боронила [89, с. 83 – 84]. До Київської Руси слід також виводити й таку рису «руського духу», як подвижництво й героїзм. У їх кращих зразках була наявною потреба внутрішньої чистоти перед народом, оголеної й очищеної совісті. Спрацьовував тут і потенціал мови, культурно-національні досягнення, що підносили соборні моральні ідеали в людині, і великий плід Церкви – намолений сакральний простір «за людей, рідну Батьківщину та її воїнство». Допоки хоч одна з указаних засад живе, змінити соборний, колективістський світогляд на просторі давньої Київської Митрополії неможливо.Такою є традиція філософії історії її людності. Але не можна не побачити й того головного недоліка, який мав місце: освіта вважалася приватною справою, тому держава не приділила необхідної уваги організації вищої освіти, що мало негативні наслідки, адже освіта – база мислення й формує його стереотипи. Л.Васильєв зазначив, що «в Росії не була розвинута жорстко формалізована й обов'язкова для всіх, автоматично діюча система соціальної етики як стандарт поведінки людини. Такого роду стандарт всюди й завжди створювала розвинута релігійна система, що було ледве не головною соціальною функцією релігії. Стандарт історично не був випрацьований і провина за

це лягає на Руську православну церкву» [135, с.83 – 84]. Ось – традиція, яку треба було долати.

Усе зазначене проявило й ще одну проблему: Київське християнство було феноменом, але все ж таки не було вже оригінальним православ'ям русів. Русь же в часи Середньовіччя несла в собі практично антитезу існуючому християнству, а значить, опозиційні течії в її духовному житті повинні були бути значними. Проте, діяти приходилося в дуже жорстких умовах. Навіть Київського Митрополита Климента (1147 – 1154) було в полеміці між «філософами» і «простецями» (двома гуртками руської інтелігенції [144, с. 326]) звинувачено смоленським священиком Фомою в тому, що пише «філософією язичницьких хитрунів Оміра (Гомера), Аристотеля й Платона», і Митрополит змушений був доводити, що не відходить від Св.Письма [358, с. 47 – 51; 180, с. 848]. І жодного рядка не залишилося від блискучого проповідника Авраамія Смоленського (кін.XII – поч.XIII), над яким було влаштовано суд як над єретиком. І ось з його Житія [261, с. 74] довідуємося, що його звинувачували в тому, що читав якусь апокрифічну літературу: «Глубинные книги почитаетъ, – священики кричали, – уже наши дети вся обратилъ есть» (маючи на увазі прихожан). І вимагали смерті. У суді взяв участь князь. «Князю бо и властителем умягъчи бог сердце; игуменом де и ереем – аще бы мощно, жива его пожрети, бы яко волом рыкающим». Вирок не був смертельним, Авраамія заточили до монастиря. Головне тут ось що: були якісь «глубинні книги», розголошувати які було заборонено. З них у Житії названа одна – «Златая Чепь». Близькою до неї була «Ізмарагд», але в ній тільки одна фраза є різко опозиційною, і то – проти духовенства: «Того ради простейшим учением учат, а дивное таят... – блудници лихоимци – си суть свинии пастуси!... И сам рече господь: мнози пастуси просмрадиша виноград мой. Пастуси суть попове и книжници, а виноград – вера... И погибают (человеци) лихими пастуси и учители безумными» [Цит.: 615, с. 242]. Вповні в дусі Нагірної Проповіді: «Горе ж вам, книжники і фарисеї, лицеміри, що перед людьми зачи-

няєте Царство Небесне» (Мтв.23:13) [76, с. 1219]. Тут існує небезпека в Церкві, яка має глибинну основу: якщо тільки щось порушується із засад віри, священики тут же якби «вивертаються навиворіт», стаючи такими ж, у що перетворилися іудейські книжники й фарисеї: «...аще бы мощно, жива его пожрети». Зміщення відбувається в системі полів, іде прорив сакралу й починає давити das Dãmonishe. Виокремимо й фразу: «а дивное таят». Значить, неканонізовані християнські джерела містили якесь інше тлумачення учення Христа, ніж офіційна доктрина.

І тут не можна не звернути уваги на стригольників (початок руху – XIII ст., страта лідерів – 1427). Учені відмічають головно антицерковний характер руху, а там саме вчення унікальне. Книг, природно, не залишилося, щоб можна було встановити весь обсяг учення, яке повинно було, у силу розповсюдженості й тяглості в часі, мати не тільки критичну частину, а й альтернативну теорію. І така була, хоча встановлювати її засади прийдеться за творами мистецтва. Перше – Людогощинський хрест 1359 р., який має вигляд Дерева Життя; з напису видно, що одна із засад вчення тяглася до ап.Павла щодо того, що молитися можна будь-де, а не обов'язково в церкві. Руська людність проявляла в тому дивну впертість: у X–XI ст. людей ганяють по селах за те, що моляться, де хочуть [201, с. 45], а з XIII ст. ми вже бачимо виразну ідеологічну настанову (прояв паулінізму, який був виразною рисою Київського християнства). 18 барельєфів хреста зображають святих, яким, за легендами, вдалося контактувати з Богом без посередників: Ілля в пустелі, Герасим і лев, Симеон-стовпник; актуальні також – лікарі-безсеребреники Кузьма і Дем'ян (ідея некорисливості – в піку «мздоїмцям», лихим священикам); активна боротьба зі злом: Георгій, що вражає змія, Самсон, що роздирає лева, піші й кінні святі-воїни, Федір Тірон, що воює зі змієм за визволення полоненого народу. За апокрифом, Федору допомагає «мати-сира земля». Є певний демократизм і «заземлення» образу Христа в «сидячому деісусі». Традиційний сюжет, де по боках Ісуса зображалися фігури, змінений. Богородиця й

Іоанн Предтеча по боках від Ісуса сидять на красивих стільцях з високими виточеними спинками. На іконах видна увага до дорогого одягу, прикрас, але – за заслуги (ікона «Микола Липний», 1294). Дуже цікавою є ікона Іоанна Лествичника з Георгієм і Власієм (тих же часів). Іоанн Лествичник (525 – 600) – автор знаменитої «Листвиці», яка належить до типу аскетичної літератури [321, с. 429]. На іконі Іоанн зображений у скромному одязі, сам – стриманий, один лише елемент яскравий – книга в дорогоцінній оздобі (його «Листвиця»). За легендою, Іоанн піднявся по драбині (а то і є «листвиця») до самого Бога. Вишуканість і аристократизм духу – ось цінність для людини, такі дорогоцінні книги ж треба і прикрашати, і з пошаною ставитися до них.

Звернемося до одного з елементів кредо стригольників: «Од земля к воздуху зряще, бога отца себе нарицающе» [Цит.: 615, с. 246]. Ушанування Матері-землі й пошук Бога-Отця – ось що тут. У християнстві не вироблено як слід ні поняття «Бог», ні поняття «Трійця», ні її іпостасей, тому говорити щось однозначно дуже важко (невироблєність понять проступає як певна система захисту: спробуй щось довести ортодоксам), але апеляцію до найстаршої Чоловічої іпостасі видно. Підтверджується саме образом Іоанна Лествичника, адже образ «листвиці-драбини» – зі Ст.Заповіту, який належить до сфери функцій Бога-Отця (наука так добре вивчила функції язичницьких богів і зовсім не приділяє уваги функціям іпостасей Трійці). І тут прикметна псковська ікона «Собор Богоматері» (2 пол. XIV ст.) [615, с. 248]. Її дія відбувається на величезній горі, покритій зеленою травою (ідея: Світова гора), престол Богоматері стоїть на землі (ідея: Богоматір – земна жінка, на землі виросла й відривати її не можна), по боках його – фігури Пустелі й Землі, остання – в образі романтичної вродливої жінки.Теж усе тягнеться до Бога-Отця: по-перше, присутній образ Матері-землі як абстрактний, і конкретний образ – Марії, матері Ісуса, у лоно якої Бог входив (хто з іпостасей Трійці? Тільки Бог-Отець), а по-друге, Він же – Бог-Отець, а значить, любить жінок і цінує їхню красу. В офіційному християнстві, явно, бу-

ли відкинуті ті джерела, що дозволили б належним чином випрацювати концепції, пов'язані з образом Бога-Отця. Розповсюдженість стригольництва, його тяглість у часі й свідчать про те, що в тому була нагальна потреба. І тут Русь мала шанс доктринально перевершити обидві гілки християнства, але доктрина могла стати такою могутньою, що від ортодоксальної Церкви не залишилося б і сліду. Видно також, що спрямованість на таку ідею формує відчуття роду, поважне ставлення до природи, справедливості, демократизму (чому Мати повинна стояти поруч із Сином, навіть якщо Він і Бог?), ідею, що найкращі з людей зможуть пройти по «драбині». Бог-Отець не любить голодранців, але все повинно бути зароблене тяжкою працею в ім'я Бога й людей. Ідея Бога-Отця потребувала уваги до земного життя (ікона «Земне життя Христа»), і якщо колись Бог-Отець розсердився на перших людей, що не послухалися заборони й згрішили, то вже давно їм усе пробачив (апокрифи і ікона «Зшестя во ад», де воскреслий Ісус виводить з аду Адама і Єву), і нічого людей корити тим гріхом! Уже сказаного достатньо, щоб зрозуміти: усе – у каноні, незважаючи на апокрифи, але – то інше християнство, а відповідно, у ньому й іншою мала бути філософія історії. І те, що в ній «ідея святої тілесності» – більш рельєфна, струнка й уже ідеологічно розроблена, видно. В іконі ап.Фоми вчені вбачають схильність стригольників до заперечення, сумнівів, вдумливості [615, с. 242]. І – ще одна важлива тема, що простежується в блискучій іконі XIII ст. – архангела Гавриїла. На ній архангел зображений у вигляді простої людини, крила його прописані, але символічно [615, с. 247 – 248]. Ось головне: ангели й архангели – люди, тільки крилаті. Просто – *інші люди*, що теж восходить до Бога-Отця, бо Він же їх і створив, ще раніше від земних людей. Є й ортодоксальні теми в іконопису, що підкреслюють увагу до правильності й чистоти обряду: «Борис і Гліб» (мучеництво), «Страшний суд» (відповідальність), «Диво в Хонех» (монахів чіпати не можна, є їхнє начальство – з ним і воюй, якщо щось не так), «Вітчизна» (патріотизм), «Восходження Іллі», «Воскресіння», «Різдво», «Покров», «За тебе радується». І

тут також – ідея Бога-Отця. Видно її і в унікальних за змістом фресках з Успенської церкви у Волотові (1383). Учені ще сумніваються, чи належала церква стригольникам [615, с. 248]. Можна не сумніватися. Перша фреска – «Душі праведних в руці Божій», якою спростовується посередництво Церкви між людиною і Богом [615, с. 249]. У тому сумнівів немає, бо зміст такий – Сам створив і Сам знаю, що з ними робити. Хто за тим? Знов Бог-Отець. І друга – потрясаюча, зображає пирування в багатому монастирі, ігумен якого наказує прогнати Ісуса Христа, який стукав у ворота в одязі бідняка [615, с. 248 –249]. Ось – ідея: гнаним був, гнаним і залишається. І Батькові жалко Сина. Які корені такого унікального явища? «Рукопис Войнича» («Послання оріян хозарам»), ще не вивчена вченими пам'ятка часів античності [553], дозволяє ідентифікувати особистість Бога-Отця – Ор, тобто Ормозд, Ахурамазда (зіставлення джерел нами проводиться в IV розд.). *А ось і зороастризм*. З усім його потенціалом. Те, що Церква боялася стригольників, видно з того, що ієреї зверталися в сер. XIV ст. по допомогу в їх викритті як єретиків до Константинопольського патріарха [493, с. 85]. Але закордонні предстоятелі в такі речі не люблять втручатися, патріарх обмежився констатаціями загального характеру, і Церква вирішувала проблему сама. І тут ми звернули увагу на таке положення з одного з послань правлячого тоді митрополита Фотія (1420), що серед стригольників є такі, що «визнають Богом тільки отця небесного, відкидають євангельські й апостольські благовісті» й не визнають суспільний культ [Цит.: 493, с.85 – 86]. З того, вважаємо, почався кінець стригольництва, адже розірвали Трійцю і проявили брутальне ставлення до Євангелія й спадку апостолів. Є речі, перед якими слід зупинятися, а найперше, коли мова йде про основи віри. Але й Церква більше 200 років тягла з тим, щоб звернути увагу на них, провести необхідні реформи, то можна, мабуть, і вийти вже з себе. Не виключені й провокації, щоб мати підставу для знищення небезпечного опозиційного вчення. Ми можемо погодитися з М.Нікольським, що рух стриго-

льників мав протестантсько-реформаційний характер, але нічого подібного доктринально в Європі не було.

Отож, можна стверджувати, що після оформлення Київського християнства центр східно-православної (візантійської) цивілізації перемістився в Русь. Київське християнство на своєму слов'янському кирило-мефодіївському обряді постало як надзвичайно оригінальне явище, у якому простежуються і Візантія, і Рим, і Єрусалим. Формувався, дійсно, центр світу, імпульси від якого могутньо йшли на всі боки Євразії. Нищення його було нищенням найбільш перспективної з усіх цивілізацій «третього покоління». Саме тому в нас є великі сумніви в здатності будь-якої з існуючих на сьогодні цивілізацій «третього покоління» до формування цивілізації нового типу, «четвертого покоління». А розвиток людства і є, власне, розвитком і зміною поколінь цивілізацій.

3.2 Тлумачення історії в західноєвропейській історіографії

Ми зосередимося на аналізі найзначніших історіографічних концепцій по парадигмальній лінії. У нас є намір висвітлити такі аспекти досліджуваної теми:

- християнська «ідея історії» в Аврелія Августина, суть методу, особливості концепції, аналіз ідеї «граду Божого»; значення концепції Августина;
- особливості розуміння історії Северином Боєцієм (480 – 525), значення духовних й інтелектуальних пошуків великого філософа;
- Касіодор (490 – 585) як історіограф і джерелознавець;
- культурно-соціологічний образ історії Ісідора Севільського (570 – 636);
- внесок у історіографію класика хроніки Беди Шановного (673 – 735);
- найбільш значна середньовічна версія августиніанської моделі історії – «Хроніка» Оттона Фрейзінгензького (пом. 1158);
- схема історії Іоанна Солсберійського (1115–1180);
- історична теорія – основа вчення Іоахіма Флорського (пом.1202);
- нове бачення головного арістотеліанського запозичення Фоми Аквінського;

– оригінальний підхід до історичного процесу Р.Бекона (бл.1214 – 1292);
– перші прояви прагматичної тенденції в середньовічній історіографії – поява гуманістичної історіографії та її характерні риси;
– розуміння історії в роботах Леонардо Бруні Аретіно (1369 – 1444), Флавьо Бьондо (1392 – 1463), Помпонія Лето (1428 – 1498) та Лоренцо Валли (1407– 1457). Зміни в способі мислення.

Християнська історія, яку відтворювали у своїх працях учені, була моралістичною. То – не «академічне» історичне пізнання, а осягнення історії через розв'язання смисложиттєвих проблем співжиття людей з позицій визнання в ньому визначальної ролі промислу Божого; головне питання тут – проблема сенсу історії, а історичний процес постає як арена боротьби надприродних сил за людину та її душу, при тому людина є його цілком автономним учасником. Найбільш завершений виклад такої концепції історії був здійснений у «Граді Божому» Аврелія Августина, який опирався як на традицію в патристиці, що склалася на той час (див. Орігена [500]), так і на риторичні засоби, що витікали з класичної освіченості автора (історіософське значення релігійної ідеології [81, с.41 – 60, 64 – 65]). Августин створив роботу, яка стала протягом усього Середньовіччя по суті канонічним викладенням християнської ідеї історії (історіософія твору проаналізована О.Чанишевим [718]). Найперше поглянемо на метод, для виявлення якого потрібна інша робота Августина – «Про християнське віровчення», у якій було обґрунтоване широке застосування правил риторики в історичному творі (проблема висвітлена О.Вайнштейном [129, с. 110 – 117]). Застосування риторики характерне майже для всіх середньовічних праць. Можна говорити не просто про впливи античної традиції на середньовічну історіографію, а про певну синтезу парадигматичної й прагматичної тенденцій у ній, здійснену Августином. Риторика при тому була просто використана – у неї були запозичені методи й засоби роботи, але їй не дали втягти історіографію у власну сферу дії. Остання жорстко контролювалася філософсько-теологічною думкою.

Августин «Градом Божим» і заклав у історіографії *нову, парадигмальну модель тлумачення історичного процесу.* Провідна ідея схеми історії, викладеної Августином – витокова єдність людства у творінні. Розуміння було задане одразу й стало визначальним для всього європейського середньовіччя. Виокремлюємо проблему, що нас цікавить. Міф класичної давнини оповідав про минуле як про сьогоднішнє, або таке, що може повторитися, і тому не повинен бути прив'язаний до метрики часу. У християнстві ж міф якби вивернутий навиворіт, у результаті чого історизувався настільки, що виступив ланкою в ланцюгу історичних подій і кінцевим змістом дійсної («профанної») історії. Видна перша бінарна опозиція: *історія священна – історія «профанна»*. Августин приділив увагу тільки першій, при тому цікавою уявляється ідея рухливості історичного процесу – зі сходу на захід (від Вавилону до Риму, останній – «другий Вавилон» тому його падіння – закономірне). Друга бінарна опозиція містилася в концепції протиставлення «граду земного» (реальної форми соціально-політичного устрою) «граду небесному» (ідеальній, утопічній формі християнського теократичного устрою суспільного життя). Людство ділилося на два роди: один живе за людськими стандартами, другий – згідно з божественною волею. Один буде «вічно царювати з Богом, другий буде підданий вічному покаранню разом з дияволом» (Про Град Божий. XIV,1; XV.1,2) [5, с. 602, 603]. Порівняємо з тим, що було у Валентина (1 пол. II ст.) (гностика). У людині об'єднані три початки: матеріальний, душевний, отриманий від Димiурга; духовний, вкладений Софією-Ахамот; які не розподіляються рівномірно. Мета світового процесу – щоб мале духовне сім'я розвинулося, а мета пришестя Христа й полягала в тому, щоб зібрати всіх, хто має в собі «сім'я жони» (Софії-Ахамот) та її безсвідомих пневматиків, перетворивши їх у свідомих гностиків. Коли всі гностики пізнають себе й розвинуть своє духовне сім'я, настане кінець світу. Софія-Ахамот з'єднається зі Спасителем у Плеромі, духи гностиків піднесуться в Плерому, «душевні» праведники утвердяться в царстві небесному (або в «середньому місці»), а «матеріальний

світ, з плотськими людьми і князем світу сього – сатаною, згорить і обернеться у ніщо» [699, с. 6]. Видні й збіги, й відмінності, але ясно, що ідея визрівала давно й була просто в інтерпретації Августина висловлена офіційно (сам же теолог з гностицизмом воював, у чому видні стосунки жорсткої конкуренції). Природно, що за такими поглядами вся реальна соціальна дійсність людини відноситься до «граду земного». Учені відмітили, що дії людини щодо втілення в життя досягнень знання збігаються з поняттям «ноосфера» [50, с. 162; 460, с. 201]. Відповідно, раз усе, що живе в «граді земному», – зло, науку розвивати не треба, адже буде те зло тільки помножувати. Тут приховується велика поразка раннього католицтва: зла не подолало, історія триває, наука розвивається. І пізніше в католицькому світі почне приділятися увага науці, основою чого, вважаємо, було ставлення до наук Григорія Великого (пом. 394) [592]. Видавав спеціальні документи про заняття науками Карл Великий [303; 345] і любив, щоб його вважали учнем Алкуїна [307]; методи педагогічної діяльності Алкуїна розкрив він сам [21; 304]. Пізніше, у полі напруги зіткнення бінарних опозицій «град земний – град небесний» визріє велика ідея прав людини. Хоча негатив від концепції Августина, безумовно, був великий. Але звернемо увагу на тяглість ідеї: спрямованість ноосфери у Тейяра де Шардена (еволюція ноосфери) має за кінцеву ступінь теосферу, яка є модифікованою варіацією теми «града небесного» Августина, «містичної Троянди» Данте, поглядів Фоми Аквінського [681, с. 19]. Уже 1500-річна тяглість ідеї змушує пильніше до неї придивитися. У Шардена поняття «теосфера» пов'язане з поняттям «точка Омега», яка є містичним, духовним полюсом світу [653, с. 275]. Хоча визнати постулації Шардена щодо того, що в кінцевому випадку, якщо «мислячі центри світу дійсно створюють «єдине з Богом», то цей стан досягається не шляхом ототожнення (Бог стає всім), а шляхом диференціації (Бог у всьому)» [653, с. 295], не можна: пантеїзм. А ось «точку Омега» виокремимо й зіставимо з тим, про що йшлося вище щодо Центру Світобудови, бо йдеться про те ж саме. Отже, позиція правильна, тлумачення

ж – ні. Хоча видно, що вчений розвиває парадигму міфологічних і релігійних учень – Великого Шляху, який веде до Точки. Августин сформулював організуючий принцип християнського світобачення, що знайде вираз у оформленні вчення про «земний і небесний Єрусалим». Його на практиці буде втілювати Русь Київська. Отож, як бачимо, *парадигма в християнській історіософській думці сформувалась саме навколо проблеми Центру Світу.*

Християнство, відірвавши людську думку й помисел від природи, буквально занурило людину у світ історії. І змінився сам тип історичної свідомості, підвалиною чого стала інтерпретація категорії «час» – не як коловороту, а як прямої лінії. А лінія – відрізок, бо має початок і кінець. Тут містилося велике культурно-історичне зрушення: коло означало безнадійність, лінія давала розуміння шансу. Для Августина думка про коловорот була відштовхуючою, а в застосуванні до земного життя Христа – жахливою. Якою б не була важливою боротьба Августина проти античної ідеї коловороту часу для історичної свідомості й ґенези історизму (проблема вивчена [602,с. 11 – 12]), на нашу думку, важливіше того, що тільки-но проступило, нічого бути не може: Августин першим виступив проти невідворотності розп'яття Христа, перший зрозумів Христа як людину, відчув серцем відчайдушну Його боротьбу проти неминучості Кола. Осудження Августином «граду земного» могло бути навіяне почуттям осуду людства за те, що нічого не зробило, щоб те Коло розірвати. Сам термін «історія» розумівся Августином головно як оповідь про діяння Бога, тобто як історія священна. Мирська не являла для нього особливого інтересу. Така позиція органічно витікала з роздумів Августина щодо «часів» (минулого, сьогодення, майбутнього): сьогоденню надавалося дійсне існування «в тому тільки відношенні, що воно постійно прагне до небуття, кожну мить перестаючи існувати» (Сповідь.XI,14) [5, с. 587], хоча минуле й майбутнє ним визначалося в категоріях сьогодення (Сповідь.XI,20) [5, с. 588]. Робота ж над категоріальним апаратом науки – важлива функція філософії історії. Відмітимо й цікаве історичне понят-

тя: «простір віків» (Про град Божий.XII,12) [5, с. 590]. Дає Августин і розуміння парадигм, які в нього постають як зразки творчості, при тому – як «перший вид», який «може бути приписаний будь-якому художнику», – тілесний, і «другий вид», який витікає з «потаємної і сокровенної природи живої й розумної», який «може бути приписаний одному художнику» – Богу (Про град Божий.XII,25) [5, с. 593]. Видні виділені нами типи парадигм зразка I і зразка II, бачення яких в Августина (на відміну від Фоми) – художнє. Щодо ж власне історії, то слід сказати, що в Августина мова йшла про одну-єдину людську історію, але яка, по-перше, розгортається у двох планах – змістовному (у сфері небесній) і подійному («діяння»), і, по-друге, складається з двох родів принципово різних «діянь» людських і божественних (хоча воля Бога проявляє себе й над першим) [56, с. 104]. Тим визначається вирішальне значення ідеї Божественного промислу для того типу історичного мислення, який чітко проявив себе в «Граді Божому». Августин не знає історії християнства, адже для нього саме християнство є історією. Порівняно з абсолютною новизною втілення Христа нічого дійсно нового вже статися не може. Що ж стосується історії світської, то тут Августин прогресу не помічав і не передбачав [56, с. 105]. Схема історії, викладена Августином, забезпечила середньовічне мислення масштабом і шкалою значень, розставила віхи й вказала фінал. Поставити планку рівня ціннісної орієнтації на рівні дії Бога й намагатися тягнутися до неї – важкий тягар. То ж природно, що земне, особливо в часи Середньовіччя, й близько не дотягувало до неї, у т.ч. і в самій Церкві, то ж ясно, чому мислителі й не бачили в ньому ознак прогресу. Викладену Августином схему історії слід вважати найголовнішою для християнського історичного мислення парадигмою, яка безконкурентно протрималася до кінця середніх віків. Найхарактерніша риса такого бачення історії – розгляд останньої як внутрішньо статичного явища, проблема розвитку в ньому була присутня, але не розроблена. Однак у цілому історіософська концепція Августа

тина започаткувала прогресистський напрям у філософії історії, який має тяглість до нашого часу [81, с. 170 – 172].

З моралістичного характеру християнського середньовічного бачення історії витікає необхідність аналізу сильного «нахилу» західноєвропейської історіософської думки в бік однієї з головних бінарних опозицій, на яких будувалася парадигма. При тому найменший сумнів у існуванні диявола вважався страшною єрессю. У ряді хронік посилання на диявола зустрічаються частіше, ніж згадки про Бога [129, с. 72]. За будь-який вчинок людини, що суперечив ученню Церкви, відповідальним був диявол. У XI – XII ст. ця тема приймає все більш формальний характер, але все одно є. Ось – «нахил». І – результат: по-перше, сильно був обмежений пошук реальних, земних причин зла, по-друге, був знайдений прекрасний привід для розправи над інакомислячими. Саме тут закрутиться коло індивідуалістсько-раціоналістичного мислення й без того схильного до релігійного фанатизму й деспотизму [474, с. 185 – 186]. А там, де «коло», – сфера фатуму, що розроблено в тій же історіософській думці, і що органічно підводить нас до ще одної особистості, яка зробила непересічний внесок у середньовічну історіографію, – Северина Боеція [113; 114]. Для середньовічного мислення була характерною наявність у його центрі тріади: Бог – світ – людина. Боецій поставив завдання поєднання розуму з вірою, але не встиг вирішити його через свою передчасну смерть, і таку грандіозну синтезу буде робити Аквінат у XIII ст. Але Фома, йдучи за Августином, буде рухатися від віри, Боецій же йшов від знання, тому то була б інша синтеза. І його спроби в тому не були безнадійними. Філософ склав «стандарт» формалізації, схему аналізу, яку можна застосувати до будь-якого рівня філософствування, до того ж, плідно в науковому сенсі [676, с. 111]. Інтеграція знання – головне у Боеція, й винятковість – у Фоми. Центральною темою гуманістичних поглядів Боеція була ідея Фортуни [676, с.129 – 135], яка так яскраво постане в Данте, а потім – у мислителів Ренесансу. Саме з його вчення про долю й можна виявити його погляди на історичний процес. Його тра-

ктова Фортуни – певна схема, що складається з концентричних кіл, непорушним центром яких є провидіння, наступне коло – духовні субстанції, що безпосередньо належать провидінню й не відчувають дії долі, далі йде коло світового фатуму. Найбільше ж коло означає лінію долі, яка «відновлює походження всього сущого» [Цит.: 677, с. 113], вписує людину в природній процес. Тут у Боеція – циклізм, проти якого боровся Августин. Не можна вважати Боеція сухим раціоналістом. Йому належить глибоко романтичний вираз: «прекрасний світ з прекрасними частинами» [Цит.: 677, с. 135]. Саме в нього можна знайти думку, що Космос побудований на принципах музичної пропорційності і являє собою музичний інструмент. Сучасна наука будує теорію існування паралельного Всесвіту на основі теорії суперструн (опис – у П.Девіса в «Суперсилі» [122, с.377 – 379]).

Привертає увагу також творчий спадок Касіодора (ворога Боеція), найперше – у плані його уваги до співвідношення Одкровення й людського знання. В основу своїх міркувань Касіодор кладе погляд Августина на Біблію як джерело всіх наук і мистецтв, «голос якої проникає повсюди й чутний кожному» [Цит.: 676, с. 112]. Слово є законом Світобудови, тому може бути сприйнятим не тільки безпосередньо, а через усі прояви творення, роблячи все існуюче доступним до пізнання (видне тяжіння до прагматичної античної традиції). Думка підводить Касідодора до ідеї про користь наук як божественних, так і людських, як єдиних у першоосновах, що він реалізовує у творі «Наставлення в науках божественних і світських». Касіодор був істориком, автором «Хроніки» й «Історії готів», й ось у «Наставленнях» проявляється як він, ідучи за патристичною традицією, книга за книгою пояснює частини Біблії, тобто намагається подати її як історичне джерело. Потім дає кілька глав інформаційно-методичного характеру, де поміщає дані щодо найважливіших церковних соборів, тлумачення різних аспектів Писання деякими з отців Церкви, пояснює різницю між старими перекладами Біблії й Септуагінтою. Важливою є згадка про списки Біблії, зауваження щодо того, як треба робити копії тощо. Касіодор – ще й історіограф, бо подає дані про християнсь-

ких істориків (що виділив у особливу главу), яких називає «людьми, що зв'язують часи», літописцями часів [676, с. 113]. Отже, Касіодор не тільки теоретично довів можливість світського вивчення Біблії, а й започаткував його.

Звернемо увагу також і на «Етимологію чи Начала» найзначнішого діяча «Вестготського відродження» Ісідора Севільського, яка була не просто енциклопедією, родоначальницею середньовічних «Сумм», а й певною моделлю, образом культури. У нього виписана ціла схема соціальної структури суспільства [676, с. 117]. Його культурно-соціологічний образ суспільства був ідеальним, книжним, але моделлю, яка базувалася на енциклопедичній підвалині, була естетично красивою й історично оптимістичною. В Ісідора наявна єдність його пізнавального методу, що був типовим для його часу, і який перевагу віддав світоглядним і медитаційним формам духовного освоєння світу перед практикою. Про конкретні методи Севілець говорить у передмовах до творів [675, с. 262], які базувалися на «витягах». Запозичення його не бентежать, навпаки, виводяться в ранг універсального методу. Головна мета твору – підкріплення й продовження традиції. Авторитетами при тому могли бути не тільки Св.Письмо, твори отців Церкви, а й праці великих язичників. Одна з глав кн.V «Етимологій» Севільця (гл.39) являє собою «Малу хроніку» – скорочення його «Великої хроніки», які обидві відіграли велику роль у розповсюдженні августиніанської концепції історії. «Велика хроніка» лежить у основі хроніки Беди Шановного, яка у свою чергу послужила основою для всіх всесвітніх хронік XI – XIV ст. Поруч із Севільцем в якості загальновизнаного в середні віки авторитету в галузі науки можна поставити тільки Беду Шановного. Недаремно їх обох Данте помістив у раю, поруч із Фомою Аквінським [129, с. 124]. Найголовніший його твір – «Церковна історія народу англів» [64]. У ній автор проявив оригінальність, почавши твір не «від створення світу» (звичайної схеми всесвітньої хроніки), а з географічних описів Островів і політичної події – вторгнення Цезаря [64, с.8, 10 – 12]. Беда ще мав працю з хронології, й саме йому належить честь

перенесення з пасхальних таблиць у історіографію сучасного літочислення [129, с. 125]. А вироблення загальних схем і структур історичного процесу – одне з головних завдань історіософії. Найбільш же репрезентативною середньовічною версією – продовженням августинізму була «Хроніка» Оттона Фрейзінгензького, у якій, як і в Августина, центральною ідеєю була ідея єдиного «граду Божого» [506]. Оттон пояснює, що з часів Константина Великого замість двох «градів» – Бога і диявола – у світі встановилося панування одного нового «граду Божого», утіленням якого стала Церква. Тут мова йде вже не про містичні «гради», а про категорію історичну. За тих умов то був єдиний вихід – так подати таку думку, яка належала явно не містику, а політику-реалісту. І положення про те, що Церква є істинною державою людства, підвалиною його історії, було тут знаковим. Так склалося нове поняття змішаного «граду», в якому августиніанська антитеза двох «градів» була розв'язана історично в сакрально-політичній спільності імперії і Церкви.

Для західного типу мислення характерний страх смерті [474, с. 182], що в середні віки проявилося в сильно загостреному есхатологічно баченні історії. У кінці X ст. через Іспанію на Захід проникла арабська астрологія, принаймні Гумпольд Мантуанський скаржився, що люди зневажають Святе Письмо й намагаються «пізнати порядок незмінних законів руху світил... за допомогою геометричних формул» [Цит.: 129, с. 75]. Усе теологи тут же спробували використати, щоб вирахувати дату кінця світу. «Точність» відома, про наслідки мова попереду. Есхатологічність бачення історії дещо послабить Фома своїм авторитетом [129, с. 76], але у XV ст. кардинал П'єр д'Альї (на прізвисько «молот єретиків») видасть трактат «Про узгодження астрономічної істини й історичного повіствування», де вся історія буде розглянута з астрологічної точки зору. Дав він і «точну дату» кінця світу – 1789 р. [129, с. 75]. З кінцем світу – проблема, а ось початок Французької революції, що назавжди змінить «світ Європи», указав точно.

У XII ст. з'явиться плеяда теологів, які поставлять за мету систематизувати картину історичного процесу. Руперт фон Дейтц, Герхох фон Рейхсберг та ін. зробили крок від хроніки до історії; найвищий же на той час розвиток історична картина світу знайшла у творчості Гуго з Сен-Віктора (пом.1141), який упритул підійшов до ідеї причинності в історії, тобто розвивав закладену Августином ідею розвитку. Йдучи за августиніанською схемою історії, Гуго наповнив її внутрішньою динамікою. Те ж XII ст. дало й витонченого гуманіста – Іоанна Солсберійського, який узяв від античних мислителів метод – визначені духовні цінності, які розглядав як ефективний засіб проти зла. Його можна вважати першим, хто заговорив про ціннісні орієнтації особистості, роль виховання у процесі самоорганізації людини та її орієнтації в соціумі, чого вже потребувала історична свідомість. У його час вже точилися суперечки щодо ставлення до традицій і авторитетів, які будуть наявними в часи Відродження, і його постава відносно традицій була виваженою й шляхетною. Іоанн поставив питання і про критичне осмислення кожним поколінням того спадку, який є в науці, і про визнання за людиною свободи волі, і про духовну свободу Церкви. Унікальною є ідея, що останнім рішенням проблем історії є не кінець світу, а надія на можливість раціональними методами впливати на хід історичних подій. Кожен час ставить нові духовні завдання, процес рішення яких і складає історичний процес [56, с. 187]. Іоанн прославився не стільки конкретно-історичними, скільки теоретичними працями, у яких здійснив спробу осмислити історію не з августиніанських позицій, а у світлі соціально-політичного досвіду свого часу, що теж є одним з елементів історіософії. У «Металогіці» [316] філософ уперше в Західній Європі використав весь «Органон» Арістотеля, у «Полікратику» – широко цитує Платона [317]. У знанні античної літератури йому не було рівних аж до епохи Відродження [129, с. 165]. У творі «Папська історія» ним були практично усебічно сформульовані завдання історіографії [129, с. 100]. Історія, за Іоанном, – сфера чисто людських справ і подій [129, с. 167]. З того, вочевидь, витікає його

біологічне уявлення щодо суспільства як явища, тотожного людському організму, що викладене в «Полікратику».

Першим же, хто здійснив спробу власного тлумачення Писання, був Іоахім Флорський. Папська комісія в Ананьї (1255) з розслідування звинувачення в єресі, висунутого проти творів Іоахіма, визначила, що його учення про три стани світу, викладене в «Узгодженні Нового й Старого Заповітів», «Вступі до Апокаліпсису» та ін., є основою всього учення Іоанна [630, с. 293] (хіліастичного). Питання ж щодо характеру 3-го стану складає центральну проблему історичної теорії Іоахіма взагалі. В «Узгодженні» Іоахім визначає сутність «третього інтелекту», що відповідає «третій стадії історії», тим, що дар безпосереднього споглядання істини визволяє його від посередницької ролі тексту Біблії. Складності другого етапу історичного розвитку богослов виводив з буквенної обмеженості Св.Писання. Іоахім побачив у одному з оповідань про пророка Іллю вказання на майбутнє визволення Св.Письма від обмеженості й настання ери чисто духовного («вічного») Євангелія. Земля й вода, з яких був побудований жертовник Іллі означають Ст. і Новий Заповіти. Вогонь же, що зійшов з неба і пожер землю й воду жертовника, означає духовний інтелект, який має з'явитися й випалити земну поверхню Писання, тобто його буквенну зовнішність, бо «з приходом досконалого перепиниться те, що почасти» [Цит.: 630, с. 295]. Цікаві аналогії Нового Заповіту з водою зустрічаються й у Митрополита Іларіона (XI ст.): Христова благодать – «вода морська», «по всій землі роса», «дощ обросився, купіль одродження синів своїх в нетління огорнула» [311, с. 169]. Іоахім називає другу стадію історії (від пришестя Христа), перебуваючу під дією благодаті, «ерою синів», і в Іларіона бачимо таку тему щодо того ж періоду (після Закону – благодать). Але в Іларіона немає теми вогню. Іоахім доходить до висновку, що з установленням панування нового інтелекту (який у нього – вогненної породи) повинні перепинитися функції обох Заповітів. Іоахім твердить, що час Ст. Заповіту, який відповідав рабському стану людини, був часом «темного не-

ба», на якому світили тільки зірки-пророки, а час благодаті, який відповідав «ері синів», був часом другого неба, коли й постав Новий Заповіт як «ясність місячного світла» [Цит.: 630, с. 295]; третій же стан («ера друзів») відповідає третьому небу, де поміщена вища досконалість. Тим стан інтелекту пов'язується якби з рухом свідомості по сходах небес. На першому етапі пророки тільки – зірки, а на третьому, виходить, що всі будуть зірками. «Драбина» розвитку. Однак небес – 7, а в Іоахіма фігурують тільки 3. Інформація буде зміщеною, а відповідно, неправильною. І богословську помилку встановлюємо так: Новий Заповіт дав Христос, а якщо Христос – утілений Бог, то чому Новий Заповіт є світлом відбитим, місячним? *Чиє світло* ще є у Всесвіті, щоб Христос його тільки відбивав? Помилка наявна. Ще й нагадаємо, що, згідно з міфом, «друге небо» зробив Люцифер. Іоахім твердить, що 3-й стадії історії буде відповідати особливе, нове Євангеліє, чисто духовне, без обмежень словесної й книжної форми. Питань до того багато, хоча цікаву ідею передачі інформації думкою помітимо. І тут є зміщення – у непослідовності: то каже, що нове Євангеліє буде витікати з обох Заповітів, то – тільки з Нового [630, с. 296]. Учення викликає багато суперечок і досі [630, с. 301]. Концепція була стрункa й чітка: в ній усе навколо трьох епох і будувалося. Кожній було визначено особливе історичне завдання; на кожному етапі має працювати різний «інтелект». Поняття вживалося ним у значенні XIII ст. (як вільне споглядання) і треба бачити його ідеалізацію, бо стан розвитку інтелекту ніколи не був ні показником, ні гарантом розвитку душі. Виокремимо й історичну ідею Іоахіма, що християнство являє собою необхідний етап світового розвитку, але перехожий (проблема вивчена наукою). Проте його думку щодо того, що в епоху Св.Духа жодні діяння й догми не будуть потрібні, піддамо сумніву. Усі геніями бути не можуть – проста істина. Сам же Іоахім припустився помилок при тлумаченні власного ж видіння. Вважаючи Нов.Заповіт таким, що втратив значення, абат при першому ж зіткненні з «тонкою сферою» начисто забув слова Христа про необхідність відділення «зерен від полови». На його

прикладі видно, що й священик не володіє необхідними методиками роботи в такій сфері. Ми продивилися претензії, які висував обвинувач творів Іоахіма в папській комісії єп.Флорентій [630, с. 306], – тільки догматичні викладки. А саме ж на неправильному тлумаченні власного одкровення можна було побудувати головне звинувачення. Проте, можливо, керівництво Церкви й не хотіло саме так ставити питання. Не випадково будуть робитися спроби витлумачити його на користь католицтва. Значить, одкровення-таки мало місце, і не просте, а цінне. Так ми знов вийшли на проблему «граду Божого», адже Іоахім у видінні бачив саме його. І вже можна говорити, що така проблема має виняткове значення для середньовічної історіософії, але дійсної її суті наука ще не знає. У цілому, у період «відродження XII ст.» наука була поповнена низкою історичних понять і категорій, найзначнішою з яких була символічна форма категорії історичного процесу: історія – донька часу.

У XIII ст., столітті реакції, становище Церкви певною мірою стабілізувалося, і теологи зосередилися на боротьбі з опозиціями, залучаючи до того й інквізицію. «Точка зіткнення» була неабиякою: теологія зіткнулася з еволюціоністською ідеєю походження людини. То й була найважливіша для історичної науки проблема світоглядного значення, з якої й починається вибудова парадигми історичного процесу. Не випадково Фома Аквінський розвиває тезу Орігена щодо того, що для самовизначення людини в історичному світі обов'язково потрібне сприяння вищої сили, наявність Божої благодаті [500,с.141], і намагається віднайти засіб прилучення до останньої. Таким, твердив Фома, є не стільки людський розум («адже істина про Бога, віднайдена людським розумом, була б доступною для небагатьох, до того ж з домішкою численних заблуджень, тоді як від володіння цією істиною повністю залежить спасіння людини, яке відбувається в Богові» [305, с. 143], скільки такий феномен, як Божественне одкровення, через яке людина отримує можливість здобути те необхідне для спасіння знання, яке з-під її розуму вислизає. Видно, що вплив вищої сили розглядався як одна із закономірностей

історичного процесу, а Божественне одкровення може розглядатися як одна із структур останнього. І тут теологія впала в монізм, визнаючи тільки вплив тієї «інтелектуальної голограми Космосу», про яку говорять фізики. Філософія ж, відкидаючи теологію, впаде у власний монізм, зовсім заперечуючи її. І початок цього – у часи Фоми, адже бінарною опозицією йому виступила еволюціоністська концепція, яка не тільки заперечувала факт творення людини Богом, а й піддавала сумніву сам факт існування Бога. Тому Фома й займався випрацюванням доказів Його існування у першу чергу [616, с. 51 – 60; 617,с. 60 – 74]. Крім того, Фома твердить, що існує два роди науки, бо людський інтелект не має апріорного знання природи Бога, а може дійти до знання даної істини через досвід Його дії апостеріорі [799, с. 50]. Зіставимо з думкою В. Зеньковського щодо природи й втілення ідей: «Вони «містяться» у тварному світі, який не має в самому собі ключа до розуміння того, звідки у світі ідеї» [274, с. 155], як також і з думкою Д.Овсянико-Куликовського щодо нормальних і аномальних явищ історії [498,с.384]. І дещо ми виявили в самого Фоми. Фактом є те, що Церква негативно сприйняла його твори. Якщо наука й релігія – протилежності, то наука й повинна виявляти такі речі в працях теологів і вивчати їх. Головна опозиція проти вчення Аквіната сформувалася навколо ідеї, яку Фома взяв в Арістотеля, – дії й потенції. Фома доводить дійсність руху й змін до існування нерухомого Рухача [499, с. 178]. Протягом багатьох століть різні філософи по-різному ставилися до арістотелева «нерухомого Рухача». І хоча, вважаємо, питання не стояло так, як писав В.Дурант, що «бідний арістотелев Бог сидить десь у небесах і нічого не робить, бо Він не рухається» [Цит.: 499, с. 178], напрям думки Стагіріта проступив чітко: до проблеми одного Бога, але сказати так мало, бо думка його линула до Бога «бездіяльного». Сократ наклав головою за те, що начебто «придумував нових богів», Арістотеля теж переслідували в політеїстичному суспільстві. Згідно з напрямком наукового пошуку Арістотеля можна вважати справжнім мо-

нотеїстом: проблема полягала не в тому, щоб розробляти культ одного Бога, а в напрямку думки до «Бога, який колись покинув справи».

Фома, вбачаючи в кожному кінцевому існуванні подвійність принципів – есенції й екзістенції, й що есенція є в потенції екзістенціею й існує необхідно, вийшов не тільки на арістотелева «нерухомого Рухача», а й на ідею необхідного Буття і Творця. «Він, – пише Олексюк, – пояснив Есенцію Бога як Екзістенцію, але як «Іпсум Ессе Субсістенс» – Самоіснуюче Буття» [499, с. 178]. Для теології християнства то було задовільне пояснення, але проблему «бездіяльного Бога» Фома, як свідчить його текст, читаний як звичайно, не пояснив. Не розумів проблеми? Ми б не сказали. Дешифровка потрібна. Текст його – складний, усередині ще один простежується, який у перекладі Олексюка важко вирізняється, але ось така фраза, означена початком речення й комою, привертає увагу: «Ми приходимо до певного знання про Бога тільки пізнанням що Він Не Є,...» (Sum.C.Gen.1,15) [616, с. 60]. Ключове слово – **«Не».** Проти Фоми виступив еп.Парижа С.Темпер (7.03.1270) та сам архієп. Кентенберійський Р.Кільвард (18.03.1277) [499, с. 180; 733, с. 37 – 38]. Чому, Фома ж у всьому йшов за вченням Августина і Ансельма? Припущення: Фома щось ухопив важливе, пов'язане з Богом (можливо, коли Він чомусь «відходить від справ»). Опозиція й виникла навколо питання, що прямо виводить на «нерухомого Рухача» та тексти Фоми (аж 219 у них позицій засудив Темпер). І проблема була неабиякою. Погляньмо на таке положення з Кн. прор. Даниїла (беремо російський переклад як канонічний): «И по истечении шестидесяти двух седмин предан будет смерти Христос, и не будет;...» [77, с. 857] (Точка з комою! Кінець думки). А положення про якесь «Не» в теології немає. А чому? Схоже, Церква не випадково не розробляла як слід доктрину Трійці. Щось важливе не змогли, або не захотіли побачити. На нашу думку, тут уже спрацьовує монізм самої релігійної системи, бо те «Не» виводить на спільне підложжя тонкого світу, адже й в ісламі теж є дещо показове в даному відношенні. Іслам – релігія більш молода, і в ньому вже могла міс-

тится реакція на негатив уже з боку християнства на речі, у духовному сенсі важливі, але які трактуються не так, як того заслуговують. «Ніщо» теж має відношення до «Не»«, аж ось сам же Августин пише: «Те, з чого Бог створив усе... є ніщо інше, як ніщо» (Про істинну релігію.XVIII) [5, с. 599], то чому ж як слід не розробили теоретично? А тепер уважно дивимося Коран (80:23): «Так нет! Не совершает он того, что повелел Он!» [368, с. 626]. Фраза тільки певною мірою пов'язана з темою невдячності людини, що йде перед тим. І тут ми зайвий раз переконуємося в правоті М.Вашкевича: щоб зрозуміти глибинний зміст арабського тексту, потрібна російська мова, але додаємо: *й українська теж*. Ось: «Да нет!» (тільки так проступає протиставлення. Sic–Non). А тепер дещо підкоригуємо фразу, щоб проступило заховане: «Не совершает /то/, что повелел Он». Можливо, ми тут маємо справу з одним з головних положень Корану. Треба зрозуміти зміст: велику творчу силу «Не», яка, проте, повинна бути керованою. І в ісламі заховано, і християнство бачить, але не хоче розробляти. Причина замовчування – ось: («Зороастрійські тексти») – «Усе добре й зле, що трапляється з людьми й іншими створіннями, відбувається завдяки семи /планетам/ і дванадцятьма /знакам зодіака/. І ті дванадцять сузір'їв, як сказано в Авесті, /є/ дванадцятьма спахбедами, що на боці Ормазда, а ті сім планет – сьома спахбедами, що на боці Ахрімана... Ормазд же, якщо він бажає, може змінити творіння Ормазда, Ахріман же, якщо він /бажає/, може змінити творіння Ормазда, але він може змінити /їх тільки/ так, щоб у кінці Ормазду не було шкоди, бо кінечна перемога /буде/ саме /»власне»/ Ормазда» [276, с. 91]. Отже, величезний масив негативної чоловічої енергії тонкого світу працює в кінцевому рахунку на позитив, тобто жорстко контролюється. Християнство ж, відкинувши власні зороастрійські корені, не мало змоги розробити теорію «семи кліматів», пов'язаних з планетами, сприймаючи, вочевидь, у них вороже все те, що відходило від «Не», а то – не тільки планети, а передовсім холодна негативна енергетика зірок. Крім того, клімати пов’язані не тільки зі свідомістю, а й з біологічним жит-

тям людей (не випускаємо з уваги зв’язок з терміном klimax), значить, тут криється й головна причина неуваги християнства до земного життя людини. У мусульман, схоже, усе заховане всередині текстів. І сам зороастрійський текст написаний хитро – там усередині теж є заховане, й те ж саме, про що писав Фома («Ахріман же якщо він..,»). Отож, християнство бачило проблему, але вважало її небезпечною для себе. Але ніякий власний інтерес ніякої релігії не може слугувати їй виправданням занедбання життєво важливих проблем. Дійсно, надірвешся, доки «дочекаєшся вдячності».

Звернемося до спадку вченого, який висловив дуже цікаві думки щодо того, що, на його думку, здійснює вплив на історичний розвиток. Маємо на увазі учення Doktor Mirabilis – Роджера Бекона. Його роботи філософські за характером, протестні. Невдоволення Бекона викликали вчення паризьких схоластиків, зокрема Альберта Великого, якого він називав «арістотелевою мавпою», і презирливо ставився до студентів, які казали, що Фома Аквінський «знає все» [615, с. 223]. Узявши за постулат положення, що джерелом знання є практичний досвід (заклавши тим, на наш погляд, основу майбутньої гносеологічної «робінзонади» Кондільяка, Гельвеція та ін.), Бекон зосередився на практичних астрономічних дослідженнях. У 1217 р. паризький єпископ Етьєн Тампе об'явив єретичними й засудив 200 філософських положень, що були на той час у практиці університетського викладання, серед яких були деякі, що належали Бекону. У першу чергу – його астрологічні висновки: учений заявив, що виникнення й падіння релігій залежить від сполучення небесних тіл. У «Третьому творі» (не встиг написати решту, щоб створити цілісний Opus Principale, як збирався) Бекон написав, що існують такі головні «секти»: Сатурна – єгипетська, Венери – сарацинська, Марса – халдейська, Меркурія – християнська. Християнство виникло внаслідок протистояння Юпітера і Меркурія, протистояння ж Місяця і Юпітера стане причиною знищення всіх релігійних вірувань, у т.ч. і християнства [615, с. 227 – 228]. Богослови пов'язали християнство взагалі з історією

людства, а його кінець – з кінцем світу, а тут, виявляється, історія людства може являти собою історію появи й зміни релігійних вірувань і вчень, феномен же зв'язку долі християнства з долею світу в тому вигляді, у якому був сформований, існував тільки у свідомості самих теологів. Для нас головне те, що Р.Бекон був ученим-астрономом, а ще кваліфікованим астрологом, тому його думки щодо впливу космічних факторів на історичний процес цінні. Відмітимо оригінальність підходу Бекона: історія людства являє собою історію виникнення, розвитку й зміни релігійних вірувань і вчень.

У цілому ж, XIII ст. у царині історичних знань у Західній Європі сильно відрізнялося від XII ст. Хоча християнське бачення історії залишиться основою історіософії до кінця середніх віків, містичний історизм протягом століття увійде в зіткнення з фідеїстським раціоналізмом, піднятим Фомою на філософський рівень. Його Summa Theologiae, викликана значною мірою необхідністю боротьби з аверроїзмом, була статичною не тільки за методом, а й за духом. Історія в ній була замінена статичною системою, з якої, власне, історія була видалена, а її діалектика знищена [56, с. 188]. Не стало діалектики всередині історії (опозицій) – і не стало життя. Ось головна помилка християнської історіософської думки по «золотому перетину». Результатом буде втрата історіографії як теологією, так і філософією: у XIII ст. активні імпульси в історичній науці вже почне давати прагматична антична традиція. Серед істориків менше стане богословів і більше світських людей, з історіографії латинська мова почне витіснятися мовами народними [129, с. 186]. Історія піде в гущу народу, й, зокрема, щодо абатства Сен-Дені Моліньє вживе вираз: «лабораторія національної історіографії» [129, с. 191]. Поширення набули міські хроніки, у яких історія вже була піддана певній секуляризації. Усе підготує ґрунт для зміни парадигми історичного процесу в XV ст. А в XIV ст. під впливом секуляризації у світських і церковних хроніках відбувається поступова зміна *способу інтерпретації історичних подій*. І в Жана Фруассара, творця одної з найпрославленіших середньовічних хронік уже видне

нестримне бажання встановити їх причини, яке було настільки свідомим, що дозволило йому протиставити свій твір традиційній хроніці. Такий потяг, як зазначила Н.Мелік-Гайказова, був чимось принципово новим для XIV ст. [452, с. 23]. Указана тенденція призвела до того, що хроністи XIV ст. уже шукають причини події не в зіставленні з бібілійними прообразами, а в «мотивах», що рухають суб'єкти історії, хоча й зіставляють їх дії з прообразами. І саме тут намічається різниця: при символічному засобі хроністи інтерпретують подію шляхом встановлення зв'язку «по вертикалі», Фруассар же й подібні йому автори, хоча й ураховують прообраз, роблять спробу встановити «горизонтальний» зв'язок між причиною й наслідком («дзеркальність» бачення). Так поступово вдосконалювався перехід від символічної до причинної інтерпретації історичних подій – тієї нової тенденції в розвитку історичної думки, яка з новою силою проявилась у XV ст., у творах гуманістів, і така тенденція була саме історіософською.

Під поняттям «гуманісти» (humanista) розуміються ідеологи й теоретики Ренесансу – поети, філософи й історики, представники тих галузей знання, які взяли за об'єкт людину і все людське (studia humaniora, studia humanitatis), протиставились схоластичному вивченню світу горішнього (studia divina). Сучасна концепція Ренесансу – заслуга Якоба Буркхардта, видатного швейцарського вченого, чия книга «Культура Ренесансу в Італії» (1860) стала важливою подією в історіографії. Він увів розуміння Ренесансу як усеохоплюючої революції в культурному розвитку Італії, що «освітила світлом Західну Європу» й стала завершенням середніх віків. Така точка зору на Ренесанс існує й досі. Гуманісти об'єдналися у вільні співтовариства, т.зв. академії, щоб, як уважається, протистояти університетам, які залишалася бастіонами схоластики, тобто щоб скласти антитезу якомусь «середньовічному вченому». Але така опозиція, на наш погляд, – некоректна, бо «середньовічними вченими» були й Абеляр і той же Бернар з Клерво, тим більш, що у висловах гуманістів, які наводяться як їхні кредо,

ми знаходимо все ті ж постулати університетської культури. Трактат Петро Паоло Верджеріо «Про благородні вдачі й вільні науки» (1402) та його переписка по праву вважаються маніфестом гуманізму, й у ньому – велика повага до учености. І тут важливим нам уявляється спостереження Л.Баткіна, що гуманісти об'єднали поняття «час» і «ученість», завдяки чому «час гуманістів» перетворився в особливе історико-культурне явище [59]. Вихід на фундаментальну проблему часу видно, звідки й витікала велика увага гуманістів до проблем історії та культури. Гуманісти зовсім не були апріорно ворожі університетській культурі, не випадково Падуанський, Болонський, а згодом і Флорентійський університети були включені в гуманістичний рух. Постулати університетської культури не викликали в гуманістів заперечень (вони критикували форми їх вираз) тому, що вони самі були плоть від плоті цієї культури. Але поступово вміння витончено висловлюватися стало приносити свої плоди, і першою перемогою італійської красномовності над паризькою схоластикою стало перенесення папського престолу з Авіньону до Риму. Ще одним тріумфом гуманістичної риторики була перемога пап у їх боротьбі з соборним рухом. Церква явно використовувала досягнення гуманістів у своєму інтересі. Безумовно, гуманісти з їх гарним знанням латинської мови не тільки складали в Римській курії документи й промови, а й дехто зробив прекрасні кар'єри, ставши кардиналами, а то й папами (Миколай V, Пій II), але то були одиниці. Критика традиційної науки – усе ж таки час пізніший, а у XV ст. мова йшла про гуманістичне перетворення університетських програм, а зовсім не про відмову від старовинної думки, що «тільки мудрець – людина» (Жан де Бовель). Але вектор розвитку західноєвропейського інтелектуалізму саме від гуманістів повернувся на напрям «від клириків до клерків», на чому виникне відомий тип європейської бюрократії, що не можна не помітити.

Усі ці мислителі були дуже різними як за предметом своїх занять, так і в своїх політичних й ідеологічних орієнтаціях [58, с.179], але є те єдине, що всіх

їх об'єднує – *світорозуміння,* стрижнем якого є спосіб мислення, що вже входить у площину парадигми-зразка II (картина світу). Сама структура мислення діячів Відродження була гуманістичною, заснованою не на жорсткій вихідній логіці, а на пошуку істини й спілкування, визнанні спілкування істиною, що, власне, й посилювало діалогічність ренесансного мислення. Уявлення ж про історію, притаманні гуманістам, благополучно співіснували в їх свідомості з роздумами щодо світоглядних категорій. Загальною ж рисою гуманістичної історіографії було те, що тематика їх творів до XVI ст. була переважно локальною й національно обмеженою, всесвітньою історією як такою вони на відміну від середньовічних хроністів майже не займалися. Таке явище можна пояснити двома причинами: 1) узявши за мету відродити античну культуру й наслідуючи античну літературну традицію, гуманісти давали в роботах тільки політичну історію; 2) те ж наслідування античності формувало прихильне ставлення до латинської мови, бажання її відродити у первинному вигляді, але головні свої зусилля вони спрямували на написання творів народною мовою (перш за все – італійці), що, безумовно, слід віднести до їх найбільших заслуг. Тому їх увага переважно до національної історії була органічною, як також і увага до проблем культури. По цій тематиці вони писали окремі твори – або біографічного жанру, або історико-географічного змісту (на кшталт «Ілюстрованої Італії» Флавьо Бьондо [129, с. 241 – 242]). Отож, можемо побачити зсув історичного мислення гуманістів у бік історіософії, в якій національна, національно-політична історія має визначальне значення.

У такому разі інтерес гуманістів до проблем теорії історичного процесу (філософії історії) був вповні органічним. І ось Леонардо Бруні Аретіно в Proemium до «Історії флорентійського народу» (у 12-ти кн.), яка отримала в науці назву «Маніфеста гуманістичної історіографії», підкреслює значення історичних робіт, як через виховну цінність історії, так і через те, що «розумна людина» повинна знати походження й долю своєї родини, а ще через те, що «знання

історії дає велике задоволення» [767, p.248]. Уже в 1-й книзі проявляється відмінність його підходу до історичної події в порівнянні з середньовічним хроністом – він чітко виокремлює факт (занепад і загибель Римської держави й початок нової епохи) й шукає його причину (називає їх кілька). Висновок у нього – помітно прагматичний: загибель Риму дала можливість розвитку міських комун, а саме вони (а не імперія Оттонів, «німецьких варварів» – за його визначенням) пробудили після 1000-літнього сну Італію до нової державної й культурної епохи. Решта книг присвячена виключно історії Флоренції. І тут він велику увагу приділяє внутрішньому становищу держави, що пояснює так: «Знання внутрішнього стану не менш важливе, ніж зовнішніх воєн» [767, p. 253]. Бачимо, що Бруні розробив ніщо інше, як *новий історичний метод*. І саме в даному відношенні його робота – дуже цінна. Так наявно проявилося те, як новий спосіб мислення породив зміну метода дослідження, а то вже лежало в площині не історіософії, а історичної епістемології. Історичній школі Л.Бруні, яку О.Вайнштейн назвав «політико-реторичною» [129, с. 255], було притаманне розуміння історії не як науки, а як галузі риторики, в якій історія, яку її представники трактували як «учительку життя», тісно змикалася з політичною публіцистикою та пропагандою, в ній вони шукали рецептів політичної діяльності. Тим не менш, така трактовка історії й була саме історіософською, і заслугою Бруні було утвердження цінності патріотизму й республіканізму [767]. У роботах Бруні знайшла чіткий вираз його прихильність пополанській демократії й негативна постава щодо олігархії нобілітету, що помітно не тільки в названій роботі, яка була вже підсумком його творчості, а й у «Прославленні міста Флоренції», трактаті «Про Флорентійську державу» (грецьк. мовою), «Коментарях до подій свого часу», що охоплювали період 1378 – 1440 рр. Для історіософських поглядів Бруні характерне не тільки бачення Флоренції як цитаделі республіканізму в Італії, а й розуміння історичної традиції: він бачить у ній прямого спадкоємця римських республіканських чеснот часів античності, у чому ми бачимо прояв Ідеї Риму в

італійському гуманізмі, що вже чітко лежить в площині історіософії. Але він скоріш є прихильником аристократичної республіки, що проявилось уже в його трактаті «Про Флорентійську державу», а в «Історії флорентійського народу» він уже чітко, заперечуючи претензії на верховенство в державі з боку знаті й верхівки пополанства, виступає проти пріоритету «вбогого народу» [794]. Тим не менш, принципи рівності, свободи й демократії він розглядає як природно притаманні людському суспільству, у зв'язку з чим він одним з перших серед гуманістів звернув велику увагу на моральну філософію (куди включив і політичну теорію), важливу в справі громадянського виховання. У історіософському сенсі цінною є його громадянська етико-політична доктрина, яка міцно опиралась на античну традицію. У обширній передмові до «Нікомахової етики» Арістотеля під назвою «Вступ до науки про мораль» Бруні виклав визначення поняття вищого блага та інших категорій моральної філософії [794]. Інтерес до моральної філософії відмітимо, бо вона зіграє велику роль у зміні парадигми історичного процесу, і тут, як бачимо, йде закладка її підвалин. Цінними в історіософському сенсі є й думки Бруні щодо мети науки – служити людям і суспільству в цілому.

Історичній школі Л.Бруні певною мірою протистояв напрямок, названий О.Вайнштейном «ерудитською школою» [129, с. 255], який представляли Флавьо Бьондо, Помпоній Лето й Лоренцо Валла. Їм було притаманне більш науково-дослідницьке розуміння історії, увага до вироблення критичних засобів дослідження джерел, залучення речових залишків на додаток до писемних, перші спроби філологічного аналізу тексту. Але, незважаючи на протистояння, обидві школи репрезентували прагматичну історіографічну традицію. У другій школі особливо виділимо працю «Три декади історій від падіння Римської імперії» Ф.Бьондо, яку він почав від 410(412) р. й закінчив 1440 р., що майже збігається з тими хронологічними межами Середньовіччя, які почали вводитися в історіографію лише в кінці XVII ст. (завдяки Х.Келеру /1637–1707/) [791]. Отож,

Ф.Бьондо належить заслуга виділення середніх віків у особливий період історії, і його називають першим медієвістом [129, с. 262] (проблема вивчена [769]). Вироблення ж змістовних понять і категорій історичного процесу – важлива функція історіософії. До останніх відноситься й установлення об'єктів та структур історичного процесу, у зв'язку з чим відмітимо те, що Бьондо, попри всю його повагу до джерела як носія інформації, застосовує до нього раціоналістичний підхід, а тому всі легенди й дива, хоч би вони були засвідчені найдостовірнішим джерелом, відкидає беззастережно. Використання ж Бьондо в ході історіописання сучасних йому документальних джерел – деяких папських документів, листів тощо – чітко ввело в гуманістичну історіографію елемент політичної історії, що теж є складовою історіософського осмислення історичного процесу.

Проте головним все ж таки треба вважати розробку Бьондо *критичного метода* в аналізі історичного джерела. Цей напрямок у подальшому розвивав учень Бьондо П.Лето – видатний римський гуманіст молодшого покоління. Ряд дослідників відзначали той факт, що Лето багато мандрував, зокрема, був у «Скіфії», доходив до Дніпра й гирла Дону, відвідав Тану, вивчив руську мову. Його думки про мешканців наших земель важливі з точки зору проблеми їх етноґенези [129, с. 265], що є важливою складовою історіософського бачення розвитку людства. Але відмітимо й цікаву географію його мандрів – «Скіфія» в усій її повноті. Захоплення гуманістами давніми астрологічними вченнями, про що мова піде нижче, уже в його особі далося, вважаємо, тут взнаки – їздив, очевидно, на власні очі пересвідчитися про важливість вказаних теренів у, ми б сказали, космічній історії людства. Але він єдиний з гуманістів цікавився історією скіфів, готів і слов'ян [129, с. 265], що є переконливим свідченням того, що гуманісти в цілому, по великому рахунку, не цікавилися «небесною матерією». І тут ми особливо виділяємо його серед гуманістів і розуміємо його потяг «назад – до давньої простоти» на противагу риторичним, стилістичним прикрасам творів гуманістів. Не випадково саме в нього ми знайдемо найкраще розуміння

причин загибелі Римської імперії. Крім того, відмітимо його розуміння важливості титулятури – так, він чітко зазначає, що з низложенням Ромула Августула в 476 р. «титул Августів зник на Заході» [129, с. 266]. Ось він, можливо, й шукав у «Скіфії» того, де ж цей титул міг мати продовження. Лето, як і до нього Л.Валла, був переконаний у підложності «донації» Константина І. Для нього справжньою спадкоємицею імперії Цезарів і Августів була тільки Східна Римська імперія, імперію ж Оттонів він не згадує жодним словом, тим якби підкреслюючи, що вона не має жодного відношення до справжнього Риму. «Він формулює свою точку зору настільки чітко, – пише О.Вайнштейн, – що його можна назвати попередником Гіббона навіть з більшою підставою, ніж Ф.Бьондо» [129, с. 266]. Негативне ставлення до «Священної Римської імперії німецької нації» було загальним для всіх італійців-гуманістів, але розуміння величезної ваги Східної Римської імперії у справі продовження життя Ідеї Священного Риму зрозумів повною мірою, здається, тільки Лето. Усі інші бачили в ролі спадкоємця передовсім свою Італію. Патріотично, але з історіософської точки зору – неправильно. Роль же «Скіфії» Лето або так і не зрозумів, або замовчав, що для його часу має своє пояснення: італійцю-католику зовсім не було ніякого сенсу підвищувати вагу геополітичних претензій поляків-католиків у Європі, які в його час уже вели боротьбу за землі «Скіфії».

Найбільшого ж виразу історіософські підходи до історичного процесу в час гуманістів знайшли у творах Л.Валли, який був філологом, але, як переконливо довів Франко Гаета, всі його філологічні праці були історичними за задачами й характером дослідження [129, с.268]. Ставлення його до Біблії, наприклад, було критичним, але її авторів він проголосив істориками. Вважається, тому, що мав пристрасне бажання підняти на найвищий щабель авторитет історика в очах сучасників. Немає заперечень, але поважне ставлення до попередників з боку Валли відмітити необхідно, що характерне саме для серйозних учених. Свої ж заняття філологією, найперше латинською, він розглядав як історико-культурне

й при тому ще й патріотичне завдання, у чому проявляється його історіософський підхід до науки як важливої складової у справі еволюції суспільства. Але для Валли все ж таки історія культури була важливіше історії політичної, тому, на наш погляд, він був більш «цивілізаційник», ніж історіософ. Ученість же він шанував особливо, підкреслюючи її роль у піднесенні культури й величі римського народу (прояв Ідеї Риму бачимо й тут), що лежить у площині загальних рис ренесансного гуманізму. Критичний дар Валли особливо проявився в його роботах з моральної філософії (діалог «Про насолоду»), в критиці Біблії («Примітки до Нового Заповіту»), у чому він передував Еразму Ротердамському, а найбільше – у трактаті «Про брехливе й видумане даріння Константина» (1440) [795; аналіз: 792] який став блискучим зразком історичної критики й одночасно пристрасним політичним памфлетом. Сумніви в автентичності «донації» виказувалися й раніше, зокрема кардиналом Миколою Кузанським [129, с. 270, прим.], але так, як Валла обрушився на цей документ, на таке не наважувався ніхто до нього. Критика «донації» базувалася ним головно на філологічних аргументах, про що багато написано й що ми проаналізуємо детальніше під час розгляду зміни парадигми історичного процесу в V розд. дисертації. Зараз же ми помітимо ті історіософські підходи Валли, які наявно проступили у вказаній його роботі. Він не обмежився критикою самого документу, а висловив попутно цілий ряд радикальних політичних думок, спираючись саме на досвід історії, що вже лежить в площині історіософії. Маємо на увазі передовсім його виступ проти влади духовенства й царів, проти загарбницьких воєн як таких, що ведуть до рабства народу, й що противно закону природи, і нарешті – проголошення ним права будь-якого пригнобленого народу на здобуття свободи силою. Духовна, політична й особиста свобода – найвища цінність, як бачимо. Для національно-політичної історії ж особливо цінною є думка Валли щодо того, що, якщо навіть допустити, що Константин віддав таки папам Захід разом з Римом, то імператор не мав права розпоряджатися тим, що є надбанням тільки римського народу, а

папа в такому разі не мав права такий дар приймати. Тут – і моральна філософія, й історіософія, і підхід до розуміння народу як рушія історичного процесу й активної сили в історії [795]. Наслідки роботи для Валли відомі – його ледве не спалили на вогнищі. Тільки король відмінив відповідне інквізиційне рішення. Валла зміг повернутися до Риму й клопотанням кардинала М.Кузанського був призначений апостольським секретарем та університетським лектором [711]. Виголошуючи ж похвальне слово Фомі, що він, безумовно, робив під тиском, адже терпіти не міг схоластики, Валла не відмовив собі у задоволенні вщент розкритикувати Арістотеля та його схоластичних коментаторів, чим наразився знов на гнів слухачів-богословів [129, с. 273]. Учнем Валли був видатний мислитель Еразм Ротердамський, який і спопуляризував його праці серед учених Західної Європи.

Важливо відмітити й те, що гуманісти здійснили секуляризацію не тільки релігії, а й історії, яка в їх роботах відірвалася нарешті від теології й стала глибоко світською галуззю знання, у якому домінуючим стає пошук природних причин подій. Коли ж такі причини здавалися їм недостатніми, вони зверталися до поняття «фортуна», яке в них постає не зв'язаним ні з доброчинністю, ні з будь-якими моральними якостями. Але гуманісти вказане поняття ще теоретично не опрацювали, таку роботу здійснить тільки в XVI ст. Ніколо Макіавеллі (1497 –1512). Ми ж розгорнемо роботу над ренесансним поняттям «фортуна» нижче – коли приступимо до аналізу історизму. Зараз же відмітимо, що повністю секуляризувати своє мислення їм не вдалося – так, секуляризуючи релігію, вони одночасно сакралізовували культуру, тому не випадково Марсіліо Фічино (1433 –1499) запалював лампаду перед бюстом Платона [793]. Але ренесансне мислення було сенсорним мисленням, а в його «обіймах» повна секуляризація й неможлива. Спосіб ренесансного мислення невіддільний від онтології – від уявлень про рух історичного часу, Космос, Бога, місце людини в світі, що й надавало йому виразного романтизму, релятивізму, неповторної своєрідності.

Розуміння історії гуманістами, безумовно, відрізняється чудесною оригінальністю, що було вповні органічним, адже надзвичайно оригінальним був сам Ренесанс. І оригінальність ця виражалася у перехідності. Ренесансна культура пояснювала себе, виходячи з себе самої, й ренесансне історичне мислення намагалося пояснити історію (перш за все національну), виходячи з неї самої, звідси – увага до джерела, метода, теорії історії тощо. Перехідність історичної думки часів Ренесансу виражалась саме в оригінальності, а не сполуці середньовічного й новоєвропейського, «старого» з «новим». Гуманіст уперше зіштовхував різні культури, не збігаючись при тому з жодною з них, тим самим виробляючи свою власну суб'єктивність. Ренесанс, критикуючи Середньовіччя, сам стояв коренями на ньому, всмоктуючи його історичну силу, без якої б зникла сама неповторність Відродження. Саме тому визволення мислення повинно було залишитися неповним, а перехід – незавершеним, але інакше сама епоха не стала б «перехідною». Зате перехідність так набула цілісності й самоцінності, насамперед як перехід до величезних духовних трансформацій, які вже визрівали. Безумовно, правий Л.Баткін, що синтеза є «величним ніщо», пустотою, тому Платон в сто раз глибший, тонший і оригінальніший, ніж гуманісти, а поруч із Сократом вони виглядають як школярі [59, с. 209, 214], але ж спосіб мислення у них – *протилежний,* тому їх і не можна ставити поруч: Сократ був спрямований усередину себе, гуманісти ж, навпаки, активно засвоювали зовнішній світ. Вони тільки копіювали античність, тому платонівський діалог безсмертний, а гуманістичний – читають переважно тільки спеціалісти. Але саме гуманісти відкрили, що історія дискретна й цілісна одночасно, і то був великий прорив у формуванні нового мислення, що вже має певне відношення і до філософії, і до філософської оригінальності, хоча Б.Рассел, наприклад, уважав, що «гуманісти XV ст. були занадто захоплені вивченням античності, щоб бути в змозі створити щось оригінальне в області філософії» [591, с. 519]. А нам уявляється, що саме тут треба шука-

ти весь сенс «найзначнішого перевороту з усіх, пережитих до того часу людством», яким уважається Ренесанс.

3.3 Моделі суспільної еволюції в мусульманських (арабських) джерелах

Історіографія була найрозповсюдженішим видом інтелектуальної діяльності середньовічних арабів і вважається одним з найважливіших внесків арабоісламської культури у світову. І водночас вона самостійною дисципліною не була, а вважалася допоміжною релігійною; предмет її не визначився. Розвиваючись за трьома напрямками: у межах правознавства (як тарих), історія міст та адабні тарихові компендіуми, вона принесла серйозні плоди: з IX по XIII ст. арабські історики створили 1300 оригінальних творів, не рахуючи адабних книг енциклопедичного характеру й тарихових компендіумів [296, с. 43]. І все одно самостійною наукою не стала. Вважається тому, що зосередилася «на відтворенні правди і фантазій» [296, с. 14]. Фантазії ті були не прості, тому вважаємо, що дійсна її оцінка ще на часі. Крім того, раз вона була допоміжною релігійною дисципліною, то методики збирання й осмислення інформації були не світськими. Європейська історіографія узяла від античності парадигмальний підхід до історичного процесу, тому й потребувала філософії. Арабські ж історики притримувалися культурно-етнографічної цивілізаційної моделі. Б.Рассел вважав, що арабська філософія як оригінальна система думки не має важливого значення, а такі вчені, як Ібн Сіна, Ібн Рушд, були по суті коментаторами [591, с. 512]. В історичних уявленнях арабів, дійсно, більшого значення мали космографія, географія, астрологія. Історія взагалі не фігурує в класифікаціях наук арабського середньовіччя, якщо хто й говорив про неї, то заносили до релігійних наук (ал-Хварізмі). Не називає історію серед наук й, будучи сам істориком, Ібн Халдун (1332 – 1406) у своїй класифікації з «Пролегомен» [296, с. 36 – 37]. Але тут просто склалася інша ситуація, ніж у Європі. Такою – коментуючою – була духовна й наукова культура арабів. У коментуванні зміст філософії й полягав. Фі-

лософська ж думка тут була могутня, хоча й не мала такого впливу на історіографію, якого б їй хотілося, але вела довгу, фундаментальну підготовку до вирішального бою за неї. Історіографія виявилася в епіцентрі великої ідейно-політичної боротьби всередині арабо-мусульманської науки. Ми зосередимося на тому, щоб, зібравши воєдино моделі історії найавторитетніших арабських учених, скласти загальну картину еволюції історичних уявлень й виокремити ті положення, які ще не знайшли глибокого вивчення в науці, викладаючи матеріал за таким планом:

- сутність домінуючої парадигми історичного процесу; фактори, які впливали на її формування;
- перша спроба формування опозиції домінуючій парадигмі (учення Абу Бакра Мухаммада Ібн Закарії ар-Разі /865 – 925/34/), оцінка її можливостей;
- класична арабо-мусульманська історіографічна традиція – етнографічний підхід до історії людства як одна з постуляцій Корану;
- філологічна традиція в арабській історіографії та боротьба навколо методу;
- поєднання етнографічної й філологічної традицій у теологічній парадигмі історичного процесу; вплив філології на форму історичного твору;
- «загальна історія» як форма історичної праці та її особливості; твори енциклопедичного й біографічного характеру як поєднання історичного й філологічного методів у історіографії;
- «ономастичний словник» як ще одна форма історичного твору;
- розкриття змісту класичної етнографічно-географічної традиції в підході до історії людства на засаді розгляду концепції «арабського Геродота» ал-Мас'уді; методологія ал-Мас’уді;
- формування опозиційної домінуючій концепції історичного процесу в річищі філософії на засаді еволюціоністської ідеї:
  ~ модель «ідеальної держави» (доброчинного міста) ал-Фарабі (870 – 950);

~ еволюціоністська ідея в «Романі про Хай'я, сина Якзана» Ібн Туфейля (бл.1110 – 1185); виявлення глибинного змісту твору;

~ «соціальна фізика» Ібн Халдуна як вищий прояв еволюціонізму в теорії історичного процесу в арабо-ісламській науці;

– непорушність теологічної парадигми в середньовічній арабській науці.

Мусульманська община рано набула відчуття історії, чому сприяли насамперед ті історичні посилання, які є в Корані. Збирачами історичного передання, крім філологів, були майже виключно богослови й мукаддиси. Згідно з сунітською доктриною (ортодоксальна теологія [159, с. 777]), продовження Божественного задуму на землі пов'язане з мусульманською общиною – уммат Аллах, тому вивчення її історії слугує доповненням до вивчення Божественного одкровення. Доктрина про історичну безперервність складала одну з основ сунітської релігійно-політичної думки. На думку ж шиїтів (головна опозиційна течія ісламу [159, с. 778]), Божественне управління людством продовжували імами, у зв'язку з чим єдиний шиїт з тих, хто збирав історичні передання, зосередив увагу на історії шиїтських рухів. В арабів також дуже рано з'явилися фальсифікації, які треба було виявляти й спростовувати (приклад – твір про вбивство 'Усмана Сайфа ібн 'Умара [178, с. 128]). З того часу історіографія стає невід'ємною частиною мусульманської культури. На розвиток історичних знань здійснювали вплив науки, про які араби довідалися від інших народів. Так, Абу Наср Мухаммад ібн Тархан ал-Фарабі звався тут Другим Учителем саме за складені ним вдумливі й детальні коментарі до творів Арістотеля, який шанувався як Перший Учитель. Учителів араби шанували дуже високо, охоче вчилися. Система освіти була цікавою – у неї практично не могло бути конкурентів за тих умов [467, с. 73 – 75], і була поставлена на найвищому на ті часи рівні. Головна увага надавалася перш за все вивченню арабської мови – мови Корану, у її високій, літературній формі.

Важливим фактором було також те, що ще на поч.IX ст. у самій теології розвивалася раціоналістична течія – мутазилізм («ті, що стоять у стороні» [159, с. 776], тобто відсторонилися від крайніх поглядів віри і невір'я). Так сама теологія ісламу формувала парадигму історичної науки, кидаючи кращі сили на боротьбу з опозицією: релігійність – атеїзм (наслідок вільнодумства). Саме мутазілізм мав найбільший вплив на становлення «арабського Геродота» ал-Мас'уді як ученого [467, с. 75]. Мутазиліти першими стали використовувати філологічні й логічні методи для витлумачення положень ісламу, першими виступили проти антропоморфізму в розумінні сутності Аллаха, який розглядався ними як чиста сутність, без будь-яких атрибутів, у т.ч. й мовного дара, оскільки вважали, що такі уявлення призведуть до порушення чистої й неподільної єдності Аллаха [159, с. 777]. Так захищався в ісламі монотеїзм (правда, ціною людської природи Аллаха. Слово все ж таки було на початку). Коран, за таким підходом, не існував вічно, святість його – не в букві, а в духові, тому його алегоричне тлумачення можливе. І дискусії щодо істинної сутності Корану мутазиліти ініціювали самі, якби викликаючи суспільство на реакцію. Уже проявилося, що від самих витоків Халіфату ісламському традиціоналізму протистояла подвійна бінарна опозиція : 1) іслам – вільнодумство (крайній вираз – атеїзм). Тут мутазиліти зайняли раціоналістичну позицію, відмежовуючись від крайніх бінарних точок (віра – невір'я); 2) іслам (монотеїзм) – політеїзм. А тут мутазиліти зайняли чітку монотеїстичну позицію. Бінарна опозиція проявилась у вченні Абу Бакра Мухаммада ібн Закарії ар-Разі, у якому стверджувалося, що світ створений 5-ма початками: Творцем, душею, матерією, часом і простором; усі релігії помилкові, а Мойсей, Христос і Мухаммад були брехунами. Його погляди знайшли відгук на Заході, ставши основою одного з латинських памфлетів – «Про трьох брехунів» [505]. Але задана витоково ісламом парадигма – історія як втілення задуму Аллаха, пророком якого був Мухаммад, а Муса й ’Іса – пророки, які були до нього, подолана не була. Учення було своєрідним: не міняючи світогляду й

принципів пізнання, а відповідно, й методів, зухвало нападало тільки на засновників головних віровчень. Іслам же, проводячи жорстку геополітику по відношенню до «невірних», не дозволяв (на відміну від іудаїзму) знущатися над особистостями носіїв Одкровення в інших віруваннях. Система ж бінарної опозиції формується тільки за умови складання приблизно рівних за силою і впливами наукових товариств. На відміну від Платона, який протистояв натурфілософам один, але в нього були і попередники, і послідовники, в Ібн Закарії не було попередників у арабо-мусульманському світі (засади вчення були запозичені в античній науці), не знайшлося й відкритих послідовників, щоб скласти конкуренцію школі ісламської історичної традиції. Розглянемо систему бінарної опозиції (позиції – у розд.I):

Традиційна	Ібн Захарія	Стан бінарності
1. а, б	1. а, б	–
2 а, б	2. а	Є↓
3. б	3. б	–
4. а, б	4. а, б	–
5. а, б	5. б	Є↓
6. а, б	6. б	Є↓

Позиції бінарності:

(+)	(–)
3 (2↓, 5↓, 6↓)	3(1,3,4)

Опозиція не зачепила основ світогляду, наукові принципи, інструментарій і, тим не менш, вийшла на рівновагу сил, хоча й у послабленому стані. Ібн Закарія міг розраховувати практично тільки на суспільство. Його не підтримали відкрито, але в X ст. виникне таємне товариство вчених «Чисті брати», на засадах учення якого [119] розвинеться матеріалістичний напрямок філософії. Можливо, в ісламському світі соціалізація опозиційного вчення відбувається інакше, ніж у Європі. Тому, незважаючи на негативний результат виступу Ібн Закарії, слід уважати опозицію в арабській науці дуже сильною. Звідки ж вона могла з'явитися? З арабського середовища – неможливо: традиція усного передання в

арабів була, але міфологія – слабка, віршопоетична [178, с. 119 – 120]. Значить, – тільки античний раціоналізм, а наука й визначає мутазилізм таким, що намагався ввести в ісламське мислення філософські принципи грецького раціоналізму [159, с. 767]. Уже в X ст. у східній перипатетичній філософії з'явиться еволюціоністська ідея [610]. І саме спекулятивна догматика дала поштовх до серйозного вивчення Корану, мутазиліти самі вміли вести філософські дискусії й учили тому людей. І хоча мутазилізм був урешті-решт відкинутий, на тлумаченні Корану в галузі науки тафсіра піднімалися такі учені-енциклопедисти, як Ат-Табарі (839 – 923), Замахшарі (1075 – 1143) та ін. [159, с. 768].

Класична арабо-мусульманська історіографічна традиція була пов'язана з етнографічним підходом до історії людства. Такі роботи створювалися в тісному зв'язку з географічною наукою. В арабській культурі склався географічний жанр, який спочатку існував в усній формі, – фадаїзм – укладені римованою прозою повідомлення про достоїнства чи недоліки різних країн чи народів, що тісно було пов'язане з етнографією та соціальною історією. Велике значення для історіографії мали картографія, астрологія. Астрологічні знання, запозичені арабами в індусів, панували серед учених до правління халіфа Мамуна (810 – 813), коли домінуючим став вплив античної географічної традиції. Індійські впливи йшли й через перську наукову думку. Особливою популярністю користувався трактат «Зіндж аш-Шах» («Шахські таблиці») – арабська обробка перського твору «Зік-і-Шарояр», складена за часів шаха Йаздиджара III (632 – 651) [601, с. 106].

Історична наука взагалі виникає в арабському світі в змаганні навколо методу дослідження. Справа в тому, що перші твори історичного характеру тут написали філологи (VIII ст.), які буквально ввірвалися в галузь передання, що була до того в безроздільному володінні богословів, зробивши цінну послугу історіографії, зібравши й класифікувавши весь матеріал [178, с. 121]. Прикметними постатями були Абу 'Убайда (728 – 824), Хішам ібн Мухаммад ал-Калбі

(пом. бл.819), Ібн Ісхак (пом.768), 'Абд ал-Малік ібн Хішам (пом. 834), Ат-Табарі (839 – 923) та ін. І Хішама звинуватили в тому, що він слідує за філологами, а не за істориками в дослідженні, тобто метод його не був історичним, через що його звинуватили в недостовірності. То був час становлення хадиса – основи Сунни, якій слідують, підкоряючись інструкціям хадисів, і яка могла бути використана для юридичних предписань [159, с. 769]. Справа була серйозною, тому науковому методу вивчення передань надавалося великого значення. І джерело власне наукової історіографії арабо-ісламського світу вчені вбачають у магазі (переданнях про військові походи пророка), який був тісно пов'язаний з хадисом, під впливом якого в історичній науці й вкоренився існад (низка імен передатників хадисів, що передували повіствуванням про Мухаммада), який вимагав максимального ступеня достовірності в науковій роботі. Так з самих початків арабської історичної науки в ній домінуючою стала теологічна парадигма історичного процесу, і боротьба вже велася навколо методів наукового пізнання. Однак і синтеза мала місце. Так, знамениту Сіру Мухаммада ібн Ісхака ібн Йасара (пом.768) ще критикували за включення недостовірних передань і поетичних цитат, що тим не менш не завадило їй стати головним авторитетом як для доісламської, так і ранньоісламської історії. І вже в роботах його послідовника Мухаммада ібн 'Умара ал-Вакіді (724 –823) історичний матеріал наблизився до того, який був зібраний філологами. При тому історіографія все одно слідувала своєму методу викладання історії у формі передань [178, с. 124]. А секретар ал-Вакіді Мухаммад ібн Са'ад (пом.844) створив «Книгу розрядів» – бібліографічний словник, присвячений життєопису пророка, його сподвижників і табі'ун (наступних поколінь мусульман), що дав поштовх розвитку бібліографічної літератури, яка коренями тягнеться ще в епоху джахілії [613, с. 64]. Поєднання методів традиціоналістів і філологів простежується в цілому ряді робіт [178, с. 126], і у Сайфа ібн 'Умара (пом.796) уже з'являється твір у формі історичного роману. Мединська школа історіографії розвивала здоровий критичний метод, застосува-

вши який по відношенню до іракських передань 'Алі ібн Мухаммад ал-Мада'їні (пом.849) здобув для своїх праць славу настільки достовірних творів, що вони стали головним джерелом для творів наступних часів, а собі – славу історика, точність якого підтверджується сучасними дослідженнями. Загальна ж історія як форма історичної праці веде свою тяглість від Ібн Ісхака: у його творі в якості вступу до мусульманської історії давався огляд всесвітньої історії від створення світу [Див.: 788, 29. س]. Учень ал-Мада'їні Ахмад ібн Йахйа ал-Балазурі (пом.892) залишив історичне оповідання-компіляцію, але історія інших народів, починаючи з моменту виникнення ісламу, для нього інтересу не становить [68]. Впливи перської, іудейської, християнської традиції на арабську історіографію розцінюються вченими як негативні [178, с. 129]. Вроджений романтизм і легковір'я арабських передань, проходячи школу науки хадиса, набували певного емпіризму й поваги до норм критики, але як тільки історична наука виходила за межі мусульманської історії, уже важко було відділити історію від легенд. Вважається, що історик не вмів критично оцінювати джерельний матеріал, адже хадис до нього застосовувати було не можна. Тенденція посилилася з припливом перських джерел, переважно міфологічного характеру. Але араби були дуже точними й просто так не цікавилися б такими джерелами. Можна вжити таке порівняння: як вавилоняни вміли вирішувати найскладніші рівняння без усякої алгебри, так і араби вміли розв'язувати міфологічні символічні загадки без «алгебри історії» – сучасних методів дослідженняі. Їх просто треба навчитися розуміти. Своя ж міфологія в арабів була слабкою й не мала таких знань, яких шукали вчені. У кінці IX – X ст. з'являться вже історичні енциклопедії: твори ал-Йакубі (пом.897), Ібн Кутайби (пом.889), ал-Ісфахані (пом. 970), ал-Мас’уді, й саме історико-географічного характеру. Свій метод мав і біографічний жанр (’ілм ал-ріджал), одним з прикладів твору такого жанру можна вважати «Вдосконалення» Ібн Макули (2 пол. XI ст.) [785], у якому автор увів зручний алфавітно-порівняльний порядок подачі матеріалу. І тут калам (мусульманський раціоналізм) проявляв себе дуже плід-

но. У його річищі працювали Ібн Хаййат (пом.912), ал-Балхі [772, s. 175], він присутній навіть у «житіях святих», першим з яких був «Табакат ас-суфійа» ас-Суламі (пом. 1021), базовим же для наступних авторів став «Хілйат ал-авлійа 'ва табакат асфійа» ал-Ісфахані [461, с. 245]. Розвивалася й історія міст. Так, Ібн 'Асакір (пом.1178) створив 80-томну «Історію Дамаска» [178, с. 135]. Ідея ж вичерпної історії мусульманської общини була вперше реалізована в «Ал-Мунтазам фі та'ріх ал-мулук ва-л умам'« (Впорядкований [звід] по історії владик і народів) Ібн ал-Джаузі (пом. 1251). Він характеризував свій твір як «дзеркало, у якому весь світ і всі події відображені воєдино» [786, I, 118. س]. Отже, етнографічний підхід і в описі політичної історії залишився домінуючим.

Традиційною складовою 'ілм ар-ріджал залишався словник (філологічна традиція), який арабістами вважається ономастичним (і – географічна традиція). Але вже назва одного з них – «Кітаб ал-ансаб» (Книга небес) Абу Са'д' ас-Сам'ані заставляє замислитися: а про яку «ономастику», власне, йде мова? Досвід ас-Сам'ані продовжив у «Му'джам ал-булдан» (Абетковий словник країн) Йакут ал-Хамаві (пом. 1223) [787, I]. Йакут мав ще одну роботу – зразок найобширнішого спеціалізованого словника «Іршад ал-аріб фі ма'ріфат ал-адіб» (Подорожник [для] кмітливого в пізнанні адибів), у вступі до якого обґрунтував значущість біографії як складової 'ілм ал-ахбар (історії) [788, 100 – 91. س]. Однак зазначене нами щодо словника ас-Сам'ані й спорідненого з ним твору Йакута дозволяє перепинити подальший розгляд 'ілм ар-риджал, твердячи, що наука не бачить у такій літературі заледве не головного – об'єктивну основу «небесної ономастики».

Розкриття ж змісту домінуючої в арабо-мусульманському світі парадигми історичного процесу ми проведемо на засаді аналізу спадку ал-Мас'уді й тим обмежимося: «арабського Геродота» не перевершив ніхто. Виклад матеріалу ал-Мас'уді починає з висловлень щодо походження й розвитку світу, що свідчить про традицію розуміння історичного процесу в річищі парадигми космізму. Світ був створений Аллахом з нічого, але вчений намагається підкріпити коранічну

аргументацію аргументами філософського характеру: усі об'єкти мають початок, у т.ч. і світ. Оскільки світ має початок – акт творення, то неминучим є і його кінець. Отже, хід історії світу – «відрізок». При тому ал-Мас'уді – песиміст: подає розрахунки, що більша й краща частина життя на землі вже позаду [467, с. 92], у чому можна побачити прояв елементів цивілізаційного підходу гносеологічного напрямку, корені якого – в міфологічних уявленнях щодо часів «золотого віку» (Ось тут видно, що поняття «історичний процес» й «історичний розвиток» – не одне й теж). Загальногеографічні уявлення ал-Мас'уді підносяться до Птолемея у викладенні астронома IX ст. ал-Баттані [14, с. 140 – 145], а також до трактату античного автора Марина Тірського (II ст.). У центрі Світобудови знаходиться Земля, яка являє собою сферу, з чого видно, що погляди ал-Мас'уді будуються на геоцентричній моделі Птолемея. Аллах розділив Землю на 2 великі частини: Схід –Південь і Північ – Захід («дзеркальне» подання понять), але Земля ділиться ще на чотири чверті: східну, західну, північну і південну. Живі організми мешкають тільки в серединній частині Землі, яку античні автори називали Ойкуменою, а арабські – Маамурою. Земля не населена на крайній півночі й крайньому півдні. Кордоном Маамури на Півночі є о.Туле (не ототожнено. Британія – припущення [Див.: 467, с. 94]). На Сході Маамура обмежена Стіною Йаджуджа і Маджуджа (ось – Стіна. Підкреслюємо: у географічні об'єкти вводиться споруда штучного походження. Але об'єкт настільки вагомий, що саме з ним ми можемо пов'язати зацікавленість істориків перським епосом Худай наме, адже в ній містилися авестійські легенди й ремінісценції романа про Олександра, що відзначив Х.Нольде [178, с. 129]). На Заході межею Маамури є Океан. За її межами життя немає. Замешкану поверхню Землі ал-Мас'уді, за античною й уже на той час арабською традицією, ділить на 7 зон-кліматів. Найбільш помірним і найсприятливішим для життя людей вважається ним IV-й клімат («клімат Вавилону», за Мас'уді). Навіть пророчий дар дається тільки в IV кліматі. Клімат, на думку ал-Мас'уді, підкріплену авторитетом Гіппократа, має вирішальне значення

не тільки для фізичних характеристик усього живого, а й для внутрішнього світу людей. Зіставивши з тим, що сучасна теорія біопсихосоціоґенези говорить про геоцентричну модель біопсихосоціоґенези, яка й відтворена в Традиції [476,с.526], поставимо питання: процеси в біо- і ноосфері впливають на внутрішнє життя людей? Безсумнівно. Ось що треба бачити в уявленнях арабів щодо кліматів, а не просту географію. І один з об'єктів, з якими біопсихосоціоґенеза пов'язана, уже можна вважати встановленим завдяки ал-Мас'уді – *Стіна*.

З уявленнями щодо кліматів тісно зв'язані астрологічні знання. Тому небесний звід цікавив ал-Мас'уді не випадково. Такі погляди в нього складалися за перською й індійською традиціями, з чого видно, що вони відрізнялися від його географічних поглядів (традиція антична). Він вважав, що 2 світила (Сонце й Місяць), 5 планет і зірки мають вплив на життя Землі і на долі людей. Між певними частинами Землі й небесного зводу існує тісний зв'язок. На клімати ділиться замешкана частина Землі. Задамо питання: а незамешкана частина не буде мати кліматів? Значить, не буде. У Йакута теж є положення, що на Півдні немає семи кліматів, бо там немає необхідної кількості людей для такого поділу землі [787, I, 42. س]. Видно, що величезний пласт даних арабів незрозумілий ученим, тому так важливо розглянути відповідні погляди найточнішого з усіх арабських авторів – ал-Мас’уді, й перш за все тому, що в його роботах присутня методологія дослідження й опису, яку й треба виявити. Клімати розподіляються між світилами, що ними управляють. I-й клімат підкоряється Сатурну, II – Юпітеру, III – Марсу, IV – Сонцю, V – Венері, VI – Меркурію й VII – Місяцю. Найбільший вплив на земні справи виказує Місяць (значить, через VII-й клімат). Велику роль у кліматах відіграють знаки Зодіаку, вчення про які підноситься до Вавилону. Термін дії знаків Зодіаку – 7000 р. [467, с. 101]. Кінець світу, за ал-Мас'уді, наступить від того, що керуюча Світобудовою планета пересіче небозвід занадто велику кількість разів, сили світу вичерпаються й він загине. Уявлення ал-Мас'уді щодо першоелементів Світобудови були чотирічними. Фізичний світ учений роз-

глядав як колосальну арену, на якій розгортається драма всесвітньої історії. Початок її викладається в біблійно-коранічній традиції – від Адама і Єви. При тому в «Мурудж» даються дані щодо якоїсь першопочаткової релігії: Адаму «були послані 30 скрижалей (сахіра), і була послана після цього Адаму 21 скрижаль, і були послані Сіфу (Шит) 29 скрижалей. На них /були написані/ восхвалення й прославлення /Аллаха/» [778, 1, 73. س] (sic! Релігія – монотеїстична, а ось щодо Аллаха сумнів). Ал-Мас'уді розробив певні закономірності розвитку людства. Вважаючи, що люди за природою злі, твердив, що для підтримки порядку потрібен інститут, що викликав би повагу й страх: царська влада, яку уподібнював серцю в організмі людини. Початок царської влади означає початок цивілізованого способу життя, історії. Наприклад, історію греків учений починає з Філіпа Македонського, розцінюючи його як першого грецького царя, бо до нього їх історія не була історією цивілізованого суспільства [467, с. 104]. В історію ар-Рума (Візантії) ал-Мас'уді заніс історію римлян, яку починає спочатку з дискусій щодо етноніма «руми» [778, 1, 293. س], а потім – з «першого царя з числа царів ар-Рума після греків – Туліса (Тулія)», а після нього помістив царювання Угустуса Кайсара (Августа Цезаря), який був «першим..., хто називався «Цезарем» і другим з числа їх царів» [778, 1, 296 – 295. س]. Помітимо зв'язок з титулом Rex. Царів ар-Рума ал-Мас'уді поділяє на 2 розряди: язичників і християн («Танбіх») [766, с. 72 – 74]. В ал-Мас'уді біблійно-коранічна версія початку історії прийнята із застереженням, що деякі народи, наприклад, перси, індуси й китайці вважають своїми прабатьками інших, ніж біблійні, міфологічних осіб. Сумніви вченого підкріплюються й тим, що їх міфи не містять ніяких даних щодо Потопу. Звернемося до яфетичної теорії ґенези мов М.Марра (Див. Додаток Ф [445, с. 126]). Марр зве «яфетичною» першопочаткову мову (про існування якої говорив О.Потебня [555]), основні 4 елементи якої, виділені Марром, лежать в основі всіх мов. Ми вже виявили, що УОN відповідає ОНО. Схоже, що до виділення ОНО існувало ОДНО, тоді після розділення Д буде існувати якийсь час окремо і на ньому могло пос-

тати щось типу ДОNO, і теж було дуже давнім (а ось і Таніс, до речі). А зараз зробимо те, що робить М.Вашкевич: читає всі слова по-арабськи, справа наліво, й отримаємо:

SAL	–	LAS		
BER	–	REB		
YON		–	NOY	– sic!
ROШ	–	ШOR		

ОНО – перше, першопочаткове, і саме тут з'являється Ной. Не зайве проставити вже помічене нами «Seig-**neur**» (Господь), щоб позначити велику непростоту образу Ноя. Мова Ноя тоді проявляється як найперша, першопочаткова (з ОНО). Вважаємо, що те, що Марр зве яфетичною мовою, правильніше називати ноїчною (йонічною), і то була мова допотопна. Можливо, що народи, у яких мови розвивалися на основі елементу YON /ОНО/, могли зберегти і якісь передання, де й не могло бути даних щодо Потопу, адже він стався пізніше виникнення ноїчної (йонічної) мови. Далі, виходячи з ОНО, розуміємо, що першопочатково могла існувати всього один голосний (а філологи й твердять, що А з'явилося пізніше, ніж О). Розповсюджуємо на першоелементи:

SOLO	–	LOSO	
BORO	–	ROBO	
YONO	–	NOYO	(першопочаток так і зали-
ROШO	–	ШORO	шається – Ной)
(c)		(c)	

виокремлюємо найсуттєвіші елементи: olo, oro, ono, ошо /oco/. Напевне, маємо головні побудовчі елементи. Коли з'явиться А, може бути ще й так:

I.	SOLA	–	LASO	II.	SALO	–	LOSA
	BORA	–	RABO		BARO	–	ROBA
	YONA	–	NAYO		YANO	–	NOYA
	ROШO	–	ШARO		ШORO	–	ШORA
	(c)	–	(c)		(c)	–	(c)

До побудовчих елементів тоді додаються: ola /alo/, aro /ora/ тощо. Літера А – дуже важлива: «кип-арис» треба бачити (тільки простіше, напевне: кип-aro), пов'язаний з Ковчегом Ноя. Зіставимо:

1. SAL (LAS) – SOLO (LOSO) – SOLA (LASO) – SALO (LOSA)

2. BER (REB) – BORO (ROBO) – BORA (RABO) – BARO (ROBA)
3. YON (NOY) (OHO) – YONO (NOYO) – YONA (NAYO) – YANO (NOYA)
4. ROШ (ШOR) – ROШO (ШORO) – ROШA (ШARO) – RAШO – (ШORA)
(c) (c) (poco) (copo) (poca) (capo) (paco) (copa)

І «сало» тут є (якому Марр приділяв велику увагу, як і слову «конь», що виходить з YON), і слово robo, і boro, і paco, і poco тощо. Але треба прослідкувати ще й Д: Д+ОНО – ДОНО – ОДНО (YODNO). І – NOD (Каїнова земля). Бінарність проявляється: жіночій і чоловічий початки мови. Але ж існує ще поєднання Г–Д. Отримуємо YOGNO. А ось і Агнець, а ще – «агні» (вогонь. – санскр.). Огляд першоелементу YON (NOY) виявляє, що ОНО залишається в ряду трансформацій (3) практично незмінним, але дає протилежності YANO – NOYA, і ЯНО проявляється як початок жіночий, але такий що виник з чоловічого. Схоже на інформацію про андрогонізм. Але ж є ще один жіночий початок – від Д, звідки могло піти ДAL, ДER, DON, ДОШ (ДОЩ) – LAD, RED, NOD, ШOD (ЩОТ). Від опозиції Г – Д могло піти: GAL, GER(HER) (значить, від Г іде таки чоловіча лінія), GON, GOШ, – LAG,REG,NOG,ШOG (ШAG). У першому проступає українська й німецька, у другому – німецька й російська. Зазначимо, що ніде не проявилося INO(інь), яке у тих же китайців вважається жіночим початком. Можливо, виникне по лінії Д: DON – DIN (Дінець) (дін – «віра» перськ.; і саме перси й індуси виводили походження не від Ноя. Теорія «індоєвропеїзму» тріщить по швах, а Марр з нею й воював). У будь-якому разі початків у мовах – дві пари, і та, що від приголосних, – давніша. Звідси могли виходити архаїчні передання, у яких і не могло бути відомостей про Потоп.

У роботах ал-Мас'уді міститься й таке положення, що після Потопу й поділу Землі між синами Нуха постали 7 народів, які зробили вирішальний внесок у розвиток світової цивілізації: перси, халдеї, греки, єгиптяни, тюрки, китайці. Звернувшись до «Генеалогічного дерева» Марра, бачимо, що зазначене відображає розвиток «стовбура» (перси, греки, індійці), двох «гілок» зліва (китайці, тюрки) і подвійної «гілки» справа (халдеї, єгиптяни). Першими серед указаних

народів ал-Мас'уді вважав персів [467, с. 106]. Безумовним досягненням Мас'уді є розробка системи ознак, за якими описувався кожен народ: 1) загальна мова, 2) загальна територія, 3) загальна державність, 4) загальні фізичні властивості. Маємо практично ознаки етносу, визначені сучасною наукою. Сполучимо виділені Мас'уді ознаки етносу з першоелементами мови, узявши вже розгорнуту трансформацію, встановлену нами вище:

1) загальна мова: YANO – NOYA – ONO – DONO + SOLO;
2) загальна територія: BORA, ROBA, DAL, DON, DOШ+LOSA+ROШO;
3) загальна державність: RABO, BARO, LAD+LASO, ШARO, DER, ЩOT;
4) загальні фізичні властивості: RAШO (RASO), RED (RID), може бути вихід на BER у трансформації REB.

Домінуючі:

1. YON ↔ NOY
2. SAL↔ LAS ⟵⟶ пов'язано з простором
3. BER ШOR(COPO) ДЕРЖАВА = COPO | | КОСМОС = LAD
4. ROШ REB

Як бачимо, система ознак етносу в ал-Мас'уді й теорія Марра про 4 першоелементи людської мови обопільно підтверджують одна одну. Виходи української й російської мов у трансформаціях мовних першоелементів змушують пильніше привидивитися до того факту, що Марр боровся з усіма вченими світу, ставлячи в першоелементі ROШ (який за нашою схемою стоїть у засаді фізичних властивостей народів) саме російську Ш. Літера та є й українською, до того ж може бути ще й ДОШ(Щ) (як ДОЩ-Бог, або Даждь-бог), а також RED (RID) (звідки руси – «червоні»). Мовна плазма без заснованих на ROШ мов (російської і української) може не розкривати всіх можливостей мозку людини.

Перси як «перший народ» відзначалися, за ал-Мас'уді, тим, що першими встановили монархічний принцип правління й випрацювали теорію управління

державою. «Другий народ» – халдеї (населяли Сирію, Ірак і Аравію, до них учений відносив також вавилонян, ніневійців (асирійців), арамеїв, набатеїв і предків арабів) першими почали будувати міста й шляхи, видобувати залізо, інші метали, рити канали, встановили регулярні шлюбні стосунки, правила ведення війни, розвинули землеробство, з наук – астрологію [467, с. 106]. «Третій народ» – греки. Д. Мікульський пише, що ал-Мас'уді включає сюди й римлян, ромеїв, слов'ян, франків [467, с. 106]. Тут потрібна обережність. В «Ахбар аз заман ва ман...» ал-Мас'уді пише: «Що стосується ал-Йунаніййуна, то це – стародавні ар-Рум ал-увла (перекладач ставить «руми», хоча повинно все бути навпаки. – О.Б.). /Вони походять/ з числа потомків Йунана, сина Ноя» [756, с. 88]. Ось – власне греки. Проблема є з терміном «руми», яку і в «Мурудж» ал-Мас'уді фіксує. Тому можна уточнити, що середньовічних римлян, греків, слов'ян і франків учений відносив до румів (візантійців, за кон'єктурою), але з логіки вищеподаної фрази витікає, що руми були давніші від греків. І з логіки міркувань самого Мікульського видно, що якщо говорити про «стародавній народ», то треба розуміти, що мова йде про румів, а не про греків. Ал-Мас'уді вважав, що колись указані вище етноси входили до складу «стародавнього народу», жили в одному царстві й говорили одною мовою [467, с. 106] (схоже на румів). Виокремлюємо з названих ним народів слов'ян і зіставляємо з фрагментом з «Оповідання про ас-Сакаліба...» з «Мурудж»: «...І ось ці /слов'яни – язичники складаються/ з кількох племен. До їх числа /належить/ плем'я, у якого в давнину на початку часів була влада. Їх царя, бувало, називали Мадж.к, а /само/ це плем'я зветься В.линана (волиняни)» [779, с. 51 – 52]. Давність культури на наших землях відома, ал-Мас'уді фіксує ще й давність державності. Оскільки згадок про таке стародавнє європейське царство (Румське) в «культурних» греків і римлян немає, то вони, значить, мали до нього приблизне відношення, й тоді такі відомості слід шукати в переданнях «варварів» – слов'ян і франків, що, напевне, буде найвизначальнішою рисою їх «варварства». Ал-Мас'уді щодо «варварів», прав-

да, знав щось інше, ніж греки й сучасні учені, хоча високий рівень культури й науки греків відзначав [756, с. 89].

До «єгиптян» ал-Мас'уді відносив не тільки мешканців Єгипту, а й жителів Магріба і негрів. Давні єгиптяни були знавцями астрології й магії, мали «чародійну писемність» (а якщо ще залучити таку рису, як канібалізм, то взагалі – суперточно. – О.Б.). З усіх «давніх народів» учений нижче за всіх ставив тюрок, хоча його свідчення про них розрізнені. Тюрки живуть у північному кліматі, ведуть кочовий спосіб життя, тому, за ал-Мас'уді, до розвитку цивілізації не здатні. У той же час тюрки – гарні воїни, тому їх вплив на суспільно-політичне життя Халіфату оцінювався ним високо. А ось їх вплив на його політичні інститути був, за ал-Мас'уді, різко негативним, бо халіфи перетворилися на маріонеток у руках тюркських гвардійців. У давнину, за ал-Мас'уді, тюрки мали єдину державу на чолі з каганом, вождем племені карлукія, що мешкав у Ферганській долині. Країною ж, звідки розповсюдилися наукові знання, учений вважав Індію [467, с. 108]. І хоча індусам безпосередньо й не було послане Божественне одкровення (отже, прекрасно знав, що культура й релігія в Індію були принесені), але вони розробили основи наук завдяки мудрості свого першого царя Бархами (персонаж легендарний, ученими не ототожнений. Виводити до бога Брахми [467, с. 108] не можна: чітко стоїть «цар»), а також завдяки тому, що вигнаний з раю Адам оселився в Індії, принісши з собою скарби божественної мудрості. Дані вважаємо дуже цікавими, перш за все, тому, що «Індія» в часи Адама могла бути *де завгодно*. Культ зірок і астрономія, за ал-Мас'уді, виникли саме в Індії. Учений вважав, що в основі індійської культури лежить раціоналізм, а принципи державного управління відрізняються справедливістю, розумністю, відповідаючи ієрархічному устрою світу [467,с. 109]. Моделлю останнього ал-Мас'уді вважав віднайдену в Індії шахматну гру. Високо цінував ал-Мас’уді й китайців – умілих ремісників і торговців. Їх правителі дали народу мудрі закони [467, с. 110].

Отже, згідно з ал-Мас'уді, розвинена землеробська культура, наука, магія й держава – стовпи світової цивілізації. Опис народів, здійснений ним, являє собою етнографічну картину світової цивілізації за точками її найбільшого піднесення, тісно пов’язану з методологією «семи кліматів». З нею, відповідно, пов’язаний і головний метод ал-Мас'уді. І так працювали всі представники класичної етнографічно-географічної школи в арабській історіографії, що дозволяло вивчати історію людства в тісному пов'язанні з походженням народів та їх розвитком. Загальний висновок самого ал-Мас'уді, зроблений ним на підставі аналізу культури практично всіх відомих у його час арабам народів, був невтішним: відбувається занепад людства. Учений був дуже стурбований долею Халіфату, переживав, попереджав правлячі кола. Потрапивши в немилість, покинув батьківщину й помер на чужині, працюючи до останнього дня. «Знаючи неукротимий і впертий характер Мас'уді... що змушував його списувати тисячі... сторінок, можна припустити, що смерть Мас'уді зустрів з тростниковою паличкою для письма – каламом у схудлій руці» [467, с. 223]. Безсмертний ал-Мас’уді працює й сьогодні – у своїх творах.

Паралельно класичній, базованій на методології «семи кліматів» історіографічній традиції, йшло формування інших концепцій історичного процесу – у річищі філософії, де з X ст. розвивалася еволюціоністська ідея. Пошуки певної синтези між релігією й філософією призвели тут до своєрідного прояву ідеї «граду Божого» – у моделі «ідеальної держави» /»доброчинного міста»/ ал-Фарабі (подібний тип соціальних утопій з’явиться у Європі в часи Ренесансу). Базою його учення, вважаємо, була арістотелеве положення про людину як «суспільну тварину», бо він і звав людину «гуманною й суспільною твариною». Тільки так еволюціонізм міг реалізуватися (принагідно зазначимо, що свій «Град Божий» Августин створював, вважаючи людину взагалі-то вінцем творення). Вибудова концепції починається в «Трактаті про вказання шляхів, що ведуть до щастя», де автор пише, що щастя – кінцева мета бажань людини [196, с. 172]. Розробка

проблеми – у «Трактаті про мешканців доброчинного міста», завершення – у «Громадянській політиці». Людина, за ал-Фарабі, може досягти щастя за допомогою добродійних справ у співробітництві. «Кожен дає іншому певну частку того, що необхідне для його існування і досягнення досконалості, до якого він призначений за своєю природою... Ось чому людські індивіди розмножилися й заселили замешкану частину землі, у результаті чого й виникли людські суспільства, з яких одні являють собою повні суспільства, а інші – неповні. При тому повні суспільства бувають трьох видів: великі, середні, малі» [686, с. 156 – 157]. Велике суспільство – «сукупність суспільств усіх людей, що населяють землю», середнє – «суспільство, представлене одним якимось народом», а мале – «суспільство, представлене мешканцями якогось міста, що займає певну частину місцевості, яку замешкує той чи інший народ» [686, с. 157]. Неповні суспільства – ті, що складаються з мешканців селища, квартала тощо, і є суспільствами нижчого ступеня, бо залежні від міста [686, с. 157[. Маємо ще один варіант етнографічної концепції цивілізації, філософський, до того ж більш коректний до народів, ніж сучасні (ал-Фарабі немилосердний у класовому відношенні). Але цивілізаційна типологія – лише один з варіантів сучасної соціально-антропологічної типології суспільств [378, с. 433 – 437], концепція ж ал-Фарабі цілком вписується в інший варіант типології – поділ суспільства на прості й складні [378, с. 418 – 419]. З «Громадянської політики» додамо його роботу з поняттям «народ»: «Народ відрізняється від народу двома природними речами: природними вдачами й природними властивостями, а також третьою річчю... – мовою» [683, с. 182]. Видна роль менталітету етносу. «Природні вдачі і властивості» ж виникають у народів під впливом географічного середовища. Цю лінію ал-Фарабі продовжить у XIV ст. Ібн Халдун [196, с. 174], і в ній видно зв'язок людського суспільства саме з простором. Суспільства складаються з міст, які поділяються на доброчинні й недоброчинні. Водночас ал-Фарабі подає й іншу

типологію міст, доволі суб’єктивну, зокрема, «місто заблудле» (куди відніс суфіїв) тощо [686, с. 166 –168].

Вихідною категорією соціальної теорії ал-Фарабі є «загальне благо» – божественна настанова, що рівно розповсюджується на всіх людей. Здійснення його розповсюдження – мета державної влади і законодавства. Людина – істота суспільна; об'єднуючи свої інтереси, люди творять доброчинні держави [686, с. 157]. Ідучи за Платоном, ал-Фарабі уподібнює державу людському тілу [686, с. 157 –158]. Соціальна структура – феодально-ієрархічна драбина. Простому люду достатньо умов, які підтримували б фізичне існування, йому відмовлено навіть у праві на духовне життя. Щодо голови держави, він був прихильником просвіченого керівника [686, с. 166], вважаючи, що виникнення доброчинної держави залежить тільки від нього [686, с. 164]. Відсутність мудрого правителя й мудрих людей – біда для держави. Протилежністю «доброчинної» держави є держава «недоброчинна», де управління ведеться засобами насильства, використовуються «релігійно-теологічні вигадки» [686, с. 180].

Ідеї ал-Фарабі знайшли продовження в Ібн Сіни (980 – 1037), Ібн Рушда (1126 – 1198), а також в Ібн Туфейля – в «Романі про Хай'а, сина Якзана». До нього «Рісалес Хаій Ібн-Якзан» написав Ібн Сіна, але то був складний алегоричний твір, в Ібн Туфейля ж вийшла оригінальна робота, що легко сприймалася. Сам сюжет був народним, виник на батьківщині «Сіндбада Мореплавця» ще в X ст. [196, с. 265]. Цікаво, що роман починається з опису того, про що говорив Ібн Сіна в «Книзі вказань» щодо того способу отримання знань, який мав назву «вкушення» /заук/. Учені звуть його «інтуїтивним», ми ж вживаємо назву «аорічний», або «психологічний», адже, щоб у людині спрацювала інтуїція, не потрібні такі тренування, щоб «воля і вправи» досягали такої межі, щоб аж «являлися... мерехтіння світла Істини, приємні, подібні до блискавок», як писав Ібн Сіна [287, с. 330]. Можна стверджувати, що жоден з давніх учених не працював так, як сучасні, усі отримували підказки (Сократ, наприклад, дуже поважав «власно-

го демона»). І ось – доказ того, що в давніх авторів у текстах треба шукати «книгу в книзі»: «Але якщо узяти все те, що дають твори Арістотеля, – пише Ібн Туфейль, – і книга «Зцілення» (твір Ібн Сіни. – О.Б.) у їх зовнішній формі, не осягаючи таємного і сокровенного змісту їх, то не приведуть вони до повного розуміння, як на це звернув увагу шейх Абу Алі в книзі «Зцілення» [287, с. 334]. Висновок: уся істинна інформація – усередині текстів. Твори писалися так, щоб непосвячений до знань, не знав нічого точно. Припущення щодо методики: текст – певні кола, проходження яких призводить до протилежних висновків. Треба вміти читати текст наскрізно.

У «Романі» Ібн Туфейль викладає версію «самозародження» людини (яка є в Арістотеля), але обережно, з огляду на пануючу релігійну доктрину. Людина з'являється із сполучення матеріальних елементів, при тому фігурує «глина», присутня тема дзеркальності, діє тонка сфера. Технологія описується [287, с. 337 – 342], але туманно, і, слід сказати, бачення ученого не обов'язково може бути правильним. Людина з'являється дитиною, її вигодовує газель, яка потім помирає, і юний Хай залишається сам на сам з дикою природою острова, на якому появився. Викладається процес його пристосування до життя еволюційно, так само – і процес пізнання світу; нарешті Хай усвідомлює існування єдиного Божественного початку й шляхом обмеження задоволення матеріальних потреб зосереджується на спогляданні світу досконалого, проводячи в печері в стані медитації й роздумів практично весь свій час. Далі автор знайомить героя з мешканцем іншого острова Асалем, який навчає Хай'а мові (бо той не вмів розмовляти), і виявилося, що Хай шляхом споглядання сам виявив усе те про що Асаль дізнався, вивчаючи релігійну літературу [287, с. 389]. Хай став для Асаля прикладом. А той, у свою чергу, розмірковував над тим, що Асаль розповідав йому про релігію й не розумів, чому посланник не пояснив божественний світ ясно, а в притчах, чому обмежився викладенням заповідей і зобов'язань у обрядах, дозволив накопичувати майно, не обмежив споживання їжі, адже «люди зо-

середилися на пустому й відворотилися від істинного»? Хай вирішив піти до людей і розкрити їм істину. Усі відвернуться від пустого й не стане в них приватної власності, від якої – багато зла. «Думав так він, – пише Ібн Туфейль, – тому що вважав, що всі люди володіють високими духовними якостями, проникливим розумом, твердою душею; він не знав, що вони, «як скот, ні, більш, ніж скот, збилися з дороги» [287, с. 390].

Потрапивши до співвітчизників Асаля, Хай багато часу провів, «повчаючи їх і відкриваючи їм таємниці премудрості», але як тільки він почав говорити більше, ніж люди знали, і пояснювати щось інакше, ніж вони звикли, усі втекли від нього; і він зрозумів, що змінити нічого неможливо, максимум, що можна зробити для людей, уже зроблено посланниками й викладено у змісті Божественного закону, і додати до того нічого. Більшість людей «подібна нерозумним тваринам», і «що для цих простодушних і недалеких людей немає іншого шляху до спасіння; що, якщо й підняти їх до висот умоглядного розмірковування, то зруйнується те, чого вони трималися, але й ступеня щасливих досягти їм буде не по силах. Вони прийдуть у хвилювання, замішаються й знайдуть негарний кінець» [287, с. 393]. І Хай з Асалем повертаються назавжди на острів Хай'а.

Так закінчується епопея «арабського вольтер'янця». Так задовго до європейського просвітництва Ібн Туфейль показав майбутній вибір просвітителя: або безлюдний острів, або нищення релігії під самий корінь, але при тому «ощасливити» народ не вдасться все одно.

Ми ж поставимо питання: а навіщо автору був потрібен образ «самозародженої» людини? Описав би філософа-раціоналіста, який пізнав «тонкі світи» сам, відкидаючи релігію. Ні, йому потрібна була саме *не зачеплена цивілізацією людина*. Припускаємо: автор показує, що людина може пізнати все й сама, але якою ціною? Хай же не вилізав з печери, не жив земним життям, практично не відділився від дикої природи. І серед людей він жити не зміг, повернувся до свого звичайного життя. А люди зі свого боку зробили так же. Висновок: розвиток ци-

вілізації можливий тільки завдяки вірі, яка задовольняє загальні потреби людини в пізнанні Бога, бо шлях самостійного пізнання світу «горішнього» вимагає такого усамітнення, яке розбиває соціальність. Людина внутрішньо розвивається, а земна цивілізація стоїть. Для прикладу наведемо слова Августина: «Бажаю знати Бога і душу. І більше нічого? Так, нічого. Не люблю нічого іншого, крім Бога і душі» (Solil.1,2) [Цит.: 164, с. 131]. Ось чим займається священик такого рівня, і не може більше нічого робити, «не любить» земне. А хто земне розвивати буде? Тому релігії високого порядку й з'являються саме в класових суспільствах. І закономірність – об'єктивна, тому що всі роди діяльності людству потрібні. У «Романі» Ібн Туфейля видні три категорії людей: перша – інтелектуальна еліта, що опирається на «достовірне знання» і не потребує богоодкровенних релігій; друга – «широка публіка», сліпо віруюча в букву релігійного закону; третя – ті, хто здатний до умоглядного роздуму. Видний шлях винятковості (філософський варіант).

«Життєрадісне вільнодумство», що прийшло від арабів у Європу, за словами Ф.Енгельса, підготувало матеріалізм XVIII ст. Єврейські теоретики до них підтягли теорії, що стали основою атеїстичного мислення [615, с. 208]. Усе йшло через Толедо і Сицилію, тому можна говорити, що воно було явищем західним, адже було породжено азіатським Заходом (спершу) і європейським (згодом). До середини XIII ст. еволюціоністська здогадка була приведена у відповідність до природознавчих уявлень. З одного боку, перехідною ланкою від тварин до людини стали вважати мавпу, а з іншого – теорія «самозародження» продовжувала існувати. Мався парадокс, який був непіддатний рішенню: одночасна наявність і відсутність видових змін у природі. Йому знайшлося пояснення – у теорії «3-х перетворень», за якою мінеральні речовини перетворюються в рослини, ті – у тварин, але тварини можуть перетворитися тільки навпаки – у рослини [296, с. 55]. За таких умов у науці з’явився Ібн Халдун.

Лінія еволюції, пов'язана з восходженням, співіснувала з коловоротом форм, на деяких рівнях прогрес не виключав регресу. В Ібн Халдуна подібне явище спостерігається й в уявленнях щодо історичного процесу. Соціологи заносять його до числа одного з основоположників теорії великих історичних циклів [391, с. 25]. Роже Гароді говорив, що Ібн Халдун був великим ученим, перед ним зупинився сам Тамерлан, дозволивши йому в 1400 р. виїхати з Дамаску. «Читаючи «Пролегомени», – писав він, – ми знаходимо в XIV ст. попередника Макіавеллі, Декарта, Монтеск'є... Він досягає такої рішучості й твердості думки, яка не була перевищена в XVI ст. у «Принці» Макіавеллі. Коли він встановлює правила історії й соціології, він досягає й перевищує «Дух законів» Монтеск'є... Ібн Хаддун створив не тільки філософію історії, він заклав початок наукової теорії» [Цит.: 196, с. 312].

Ібн Халдун поставився дуже критично до праці своїх попередників, розглядаючи наведені ними факти як у принципі недостовірні, бо «не були вивірені універсальним і об'єктивним критерієм істинності» [Цит.: 296, с. 44], у якості ж критерія істинності історичного повідомлення він висуває здоровий глузд чи досвід [289, с. 124] (типово західний хід думки), і йде далі: критерієм істинності історичного факту є його відповідність природі людського суспільства [296, с. 46]. Провідною ідеєю в нього й було прагнення встановити «природу людського суспільства», що стало програмою нової філософії – соціальної фізики табіат аль-гіджтіма аль-башарі/. Так Ібн Халдун додав до арабських наук ще одну, але залишився один. Він – матеріаліст, і ситуація нагадує таку ж з Ібн-Закарією у XII ст. Тим не менш, нова парадигма була ним створена, і її треба розглянути.

«Історія, – пише він, – це дослідження, встановлення достовірного, точне вияснення основ і початків усього сущого, глибоке знання того, як і чому відбувалися події. Тому історія – одна з основ філософії, і вона може й гідна бути причисленою до філософських наук» [288, с. 559]. Свої «Пролегомени» (Вступ) сам Ібн Халдун охарактеризував так: «Вступ – про переваги науки історії; з'ясу-

вання її істинних шляхів, усунення помилок істориків» [288, с. 560]. Робота має шість частин: 1) про людську цивілізацію взагалі, її види й розміщення на землі; 2) про кочову цивілізацію, племена й дикі народи; 3) про держави, халіфат, власність, ступені й категорії влади; 4) про осілу цивілізацію, міста і країни; 5) про ремесла, засоби до життя, досягнення людства і їх різновиди; 6) про науки й навчання їх [288, с. 562; 196, с. 327 – 328]. Ібн Халдун уперше в арабській філософії застосував метод історичного дослідження, описаний ним так: «Я написав книгу по історії, в якій трохи підняв завісу над життям давніх поколінь; я розділив її на глави, в яких робляться часткові повідомлення й загальні зауваження; я виявив у ній причини походження династій і виникнення людського гуртожитку» [288, с. 559 – 560]. Історичний процес визначається не волею окремих осіб, – твердить він, і навіть доходить до ідеї загального закону взаємодії: «Спостерігаючи цей світ, ми бачимо, що всі явища в ньому підкорені порядку, закону, відбуваються з певних причин, пов'язані між собою й перетворюються одне в одне» [288, с. 576]. Він уважав, що особистість не може впливати на хід історичних подій, не вірив і в можливості впливу спадковості. Зміст історії він бачив у вивченні людського суспільства та його культури. «Знай, що істинний сенс історії полягає в знанні спільного людського життя, а звідси – умов їх життя, якто: дикість, цивілізованість, асабійе, форми перевищення однієї частини людей над іншою, царська влада, держави, прибуток і харчування, науки і мистецтво» [Цит.:196, с. 330]. Думки про природу людського суспільства, що було програмою його вчення, – загальнометодологічні, розробка ж метода завжди є початком створення наукової історіографії.

Люди, твердить Ібн Халдун, об'єднуються для задоволення життєвих потреб, тобто для добування їжі [289, с. 127], і ця потреба є найпершим фактором не тільки їх об'єднання, а й поділу праці між ними тощо. Другою природною потребою людей є забезпечення безпеки, бо їм загрожує два види небезпек: тварини й саме об'єднання людей, адже в людині є тваринна природа, тому людям

потрібен захист і від своїх співтоваришів. Його повинен забезпечувати «стримуючий початок» – форми соціальної організації. Суспільне життя – особливість людей, яке пояснюється схильністю людей до об'єднання. Він надає великого значення трудовій діяльності людей, форми ж її мало залежать від вільного вибору, а владно диктуються матеріальною потребою, нав'язуються людині [288, с. 562 – 564]. Погляди Ібн Халдуна на ґенезу людського супільства розвивалися по шляху діалектичної тріади: теза – антитеза – синтеза: /1/ людина складає частину природи, /2/ людина – заперечення природи, /З/ людське суспільство й природа складають діалектичну єдність. На думку вчених, він «уперше в історії науки... висунув теорію закономірного прогресивного розвитку суспільства від нижчих форм до вищих через розвиток форм виробничої діяльності людей» [296, с. 7]. Деякі арабські дослідники проголошували Ібн Халдуна «арабським Марксом» [296, с. 8]. І не безпідставно, прямо скажемо.

Головне матеріалістичне положення, на якому будувалася його схема суспільного розвитку, було таким: «Знай, що умови, у яких живуть покоління, різняться залежно від того, як люди здобувають засоби до існування» [289, с. 131]. «Воно означає, – пише О.Ігнатенко, – що на місце статичної класифікації попередників: країни світу, незмінні божественні закони, клімати, вірування і т.п. – ставиться класифікація, що враховує динаміку суспільних змін, які залежать від економіки, тобто – того, що і як люди здобувають у якості засобів до існування» [296, с. 61].

Хоча в Ібн Халдуна є багато спільного з варіантом соціально-антропологічної типології суспільств, за яким ті поділяються на прості й складні (узагальнені ознаки її дав Ч.Гарольд [378, с. 419]), його типологію слід більше відносити до варіанта, в основу якого покладено спосіб добування засобів до існування [378,с.419–423]. Сполучаючи все з його теорією цивілізації, можна говорити, що «соціальна фізика» Ібн Халдуна була соціально-антропологічним дослідженням: у ній з шести відомих на сьогодні типологій суспільств міститься

чітко виражених три. Учений часто вживає термін «умран», який є багатозначним. По-перше, він означав усі райони, заселені людьми, і тут відповідав давньогрецькій «ойкумені». По-друге, «умран» – освоєна людьми природа і тут його можна трактувати в значенні «культура». По-третє, він означає самих людей, що «культивують» світ. О.Ігнатенко пропонує ототожнити його з соціальним життям як антитезі природі [296, с. 60]. С.Бациєва пише, що 'умран перекладається як «цивілізація» чи «культура», і пропонує термін «суспільне життя», хоч і вважає його недосконалим [63, с. 139]. Не дивно, бо в Ібн Халдуна фігурує ще термін «хідара» на означення цивілізації чи культури. Є й термін «бідава» на означення примітивного стану суспільства, але ж як таке воно теж освоює світ. Можливо, слід уважати термін «умран» родовим до «бідава» й «хідара»? Тоді він, дійсно, буде означати соціальне життя людей, що активно «культивують» світ.

Періодизація історичного процесу міститься в тих розділах «Мукаддіма», де Ібн Халдун викладає «соціальну фізику». Узагальнено вона представлена так: «Знай, що історія, як вона є, досі не була повідомленням про людське співтовариство, яке освоює світ і [проходить] відповідні природі цього освоєння етапи, такі як дикість, людяність, угруповання й види переважання одних людей над іншими, а також володарювання й держави та їх розміри, що витікають з усього цього, праці й прагнення людей – набуття, економіка, наука, ремесла і всі ті становища, які виникають при цьому освоєнні за його природою» [289, с. 122]. Спочатку люди перебували в стані дикості /таввахуш/, потім виділяються з природного середовища, набувають соціальності; суспільство проходить у розвитку два етапи (чи стани): бідава й хідара, які відрізняються один від одного залежно від того, як люди здобувають засоби до існування [289, с. 131]. На етапі бідава люди займаються в основному землеробством і тваринництвом; на другому (хідара) до них додаються ремесла, торгівля, науки й мистецтва. Як етапи розвитку різних суспільств, бідава й хідара можуть існувати в межах одного регіону. Існує проблема

в інтерпретації цих понять. «Бідава» інтерпретується як «кочовий спосіб життя» (А.Мегхербі, Н.Нассар) чи «сільське життя» (де Слен, А.Шиммель, Ш.Ісауї, М.Махді, а також С.Бациєва, яка й інакше читає його: бадв [63, с. 160 – 161]); а «хідара» (хадар за Бациєвою [63, с. 161]) як «осіле життя», «міське життя», а навіть – «бюргерство» [296, с. 64 – 65; 63, с. 162]. Суто етимологічні інтерпретації дають ще розуміння «хідара» як «буржуазний спосіб життя» [296, с. 65]. Поняття не збігаються, але перехрещуються, бо в стані бідава можуть бути й осілі народи, що займаються землеробством [289, с. 131]. Немає в них і протиставлення, бо в певних випадках Ібн Халдун характеризує умови життя в місті як умови бідава. Немає протиставлення й по лінії сільське життя – міське життя: гл. 2 част.II уже в назві містить таке положення: «сільське життя стародавніше, ніж життя в місті, і передує йому; що сільська місцевість – колиска суспільного життя і міст» [288, с. 569]. О.Ігнатенко пропонує перекладати «бідава» й «хідара» як «примітивність» і «цивілізація». Але ж сільське життя – далеко не примітивність. Тут скоріше: «традиційне суспільство» і «цивілізація» (пов'язана з міським життям).

Отже, в Ібн Халдуна ми бачимо основи вповні повноцінного цивілізаційного підходу до історичного процесу. Перехід від бідава до хідара (цивілізації) обумовлений економічними причинами, перш за все, тим, що «після об'єднання людей праця дає надлишок по відношенню до потреб тих, хто працює», з праці «виникає така кількість їжі, яка багаторазово перевищує те необхідне, чого потребують члени групи» [289, с. 148], тобто виробленням надлишкового продукту. Праця, яка його дає, – «надлишкова праця» /самаль заїда/ на відміну від «основної праці» /самаль аслійа/, яка дає тільки необхідне /дарурі/. Надлишкова праця має своїм призначенням розкіш, є одним з проявів цивілізації. У відповідності до зміни характеру праці змінюється й характер споживання. На етапі примітивності предметом споживання є тільки необхідне, на цьому етапі люди не здатні отримувати більше [289, с. 131]. На етапі цивілізації предметом споживання в допов-

нення до необхідного стає те, що «приносить користь» /хаджи/, і те, «що позбавлене необхідності», але то не шкідливо, бо «необхідне – це корінь, а позбавлене необхідності – гілка, що виростає з нього» [289, с. 134]. Але в Ібн Халдуна ми так і не знайшли чіткого пояснення, у зв'язку з чим люди стали здатними нарешті «відростити з кореня ту гілку». Тому в нього немає різкої межі між примітивністю й цивілізацією. Він твердить, що деякі ремесла з'являються ще в стадії примітивності, і такі прості ремесла й сприяють у подальшому отриманню надлишкового продукту в ході кооперації й поділу праці. Розкіш же, сама будучи наслідком появи надлишку, починає впливати на розвиток ремесел. Якщо культура стала «повною» й вимагає вдосконалення виробництва, то в першу чергу підвищується майстерність у ремеслах (видні ідеї як технологічних перетворень, так і накопичення кількісних змін та переходу їх у якісні). Якщо ж культура «вийшла за межі», можуть виникати надлишкові («переступаючі межі») ремесла. Надлишок засобів до існування призводить і до появи науки та ін. «розумових справ». Науки й мистецтва не можуть виникнути на етапі примітивізму, бо люди зайняті виключно добуванням їжі. «[Люди] починають з того, що необхідне і просте, а потім [переходять] до менш необхідного і ненасущного» [Цит.: 63, с. 161]. Перехід деяких груп від примітивності до цивілізації вчений пояснює захопленням надлишку, що виник у інших групах. Наприклад – завоювання арабами (за Ібн Халдуном, – типовими представниками бідава) цивілізованих народів Межиріччя та ін.регіонів [296, с. 70].

Перехід суспільства від примітивності до цивілізації є одночасно переходом від відносин рівності й первісної демократії до відносин панування й нерівності. Тут учений уживає вже терміни «асабійа» і «мульк», які вже є категоріями політичними й соціально-економічними. «Асабійа» перекладається як «становий дух», солідарність, суспільна солідарність, а навіть – «націоналізм» як певна життєва сила племені, що штовхає його на державотворчі дії [63, с. 185]. О.Ігнатенко звертає увагу на двоякість значення асабійа, оскільки етимологія

його тягнеться до двох арабських слів – «ісаба» /група/ і «асаб» /зв'язка/. У «Пролегоменах» воно й означає, по-перше, групу людей і включає у свій обсяг «плем'я» /кабіля/, «рід» /ашира/ тощо, звідки може бути «мала асабійа» і «велика асабійа». По-друге, асабійа – ще й зв'язок, певні стосунки, що зв'язують членів її одне до одного так, що створюється наче єдиний організм. Зв'язок має в основі кровноспоріднені стосунки. «Кровноспоріднений зв'язок природний серед людей, за рідкісним винятком. З цього зв'язку витікає симпатія до близьких родичів і прагнення зберегти їх... І це є природним потягом людей з тих пір, як вони існують» [289, с. 135]. Але не родство є причиною об'єднання людей в групи, а необхідність задоволення насущних матеріальних потреб веде до об'єднання людей, а те – у свою чергу – до усвідомлення спорідненості. І тут Ібн Халдун як не бачить таких явищ, як кланові угрупування, що або володіли країнами, або чинили тим, хто володів, спротив, знаходячись поза законом, які задовольняли свої далеко не насущні матеріальні потреби. Рішення ним тут проблеми роду – номіналістичне: «родство – щось ілюзорне, чого немає в дійсності, і його благо – у цьому зв'язку й об'єднанні» [289, с. 136]. Свідомо рве поняття роду. Але тільки так і могла постати класова теорія взагалі. Її в Ібн Халдуна ще немає, але шлях уже намічений.

До цивілізації Ібн Халдун ставився негативно, вважаючи її кінцем людського суспільства (умран). Головна причина – моральна деградація суспільства. Мораль у нього визначається географічними («атмосферними чи кліматичними», за О.Ігнатенком [296, с. 93]) умовами, а також соціальним середовищем. В останніх фазисах розвитку держави (і цивілізації) для моральності характерні порочність, брехня тощо – «щоб отримати засоби існування за будь-що» [Цит.: 296, с. 94]. Цивілізація і розкіш – передвісники кінця людського суспільства. І саме тут він робить дивне прогнозування. Йому самому притаманна дуже критична позиція щодо попередників. Так, критикуючи ал-Мас'уді, він подає: «З повідомлень про неможливе також і те, що передав аль-Масуді про статую шпа-

ка в Римі. У певний день року до неї злітаються шпаки, шо несуть оливки, а з неї люди беруть оливкове масло. Подивись, наскільки це далеке від природного шляху отримання масла» [289, с. 124]. В ал-Мас'уді то – образ, символ, бо оливкова гілка пов'язана з Римом. Шпак – теж цікавий натяк. «Хозарська християнська Церква» мала в середньовічному Хорезмі один із своїх центрів; навіть у XIII ст. ще буде вести там боротьбу з «сарацинами» за впливи православна колонія. А Ібн Фадлан у X ст. зазначає, що в хорезмійців мова «схожа на те, як кричать шпаки» [530, с. 123]. Зв'язок якийсь підмічений глибинний, уже на підсвідомості, раз фігурує птах. Чи ал-Мас'уді не знав, як виробляють оливкове масло? Описує клімат, при тому фіксує певні кола інформації, яку ще треба виявити й зрозуміти. Ібн Халдун не переймається тим, щоб зрозуміти алегорії таких авторів, назвавши такі описи «повідомленнями про неможливе». Гаразд, відкидаючи методологію, можливо так і треба діяти. Але сам тут же, говорячи про цивілізацію як кінець суспільства, пише: «Якщо в місті стали саджати у великій кількості померанець, то це передвіщує його загибель» [Цит.: 296, с. 94]. Як таке пояснити в роботі діалектика й матеріаліста? В ал-Мас'уді й інших – дивні образи, якісь символи, а тут – прямий забобон у повному сенсі цього слова. Держава в Ібн Халдуна, яка є явищем історичним, – сліпа сила, що викликається до життя об'єктивними причинами (матеріальними) і через об'єктивні ж причини гине, убиваючи те суспільство, на якому паразитує. Вмістилище зла, головна причина занепаду суспільства – держава. Головна ідея, що проходить через твір Ібн Халдуна (до комунізму рукою подати). Досі вчені не вирішили, чи був Ібн Халдун циклістом, чи ні. О.Ігнатенко вважає, що наявними циклістами були Чисті брати [296,с.103]. Ібн Халдун знаходився під їх впливом. На підставі того, що він «дав розгорнуту концепцію політико-соціального циклу, віссю якого є взаємовплив політики й економіки, де остання має вирішальне значення» [296, с. 104], С.Бациєва й О.Ігнатенко базують висновок, що він циклістом не був. Але ж цикл дав, що витікає зі слів самих учених. Крім того, ось – класичне циклістичне положення Чис-

тих братів: «Знай, що в кожної держави є час, з якого вона починається, мета, до якої вона піднімається, і межа, у якої вона закінчується. І коли вона досягає кінцевої мети, то швидко приходить у занепад і з людьми трапляються нещастя і невдачі» [296, с. 103]. Але ж уявлення Ібн Халдуна про цивілізацію у зв'язку з його поглядами на державу вповні вписуються в таку циклічність.

Учнем Ібн Халдуна був Такі-д-Дін ал-Макрізі (1364 – 1442) [63, с. 63], який адаптував халдунівський історичний метод до вивчення, зокрема, історії Єгипту, надавав уваги впливу природних і економічних факторів у історії, виключав Божественний вплив на зміни в людському суспільстві тощо. Але він не був філософом, подібним своєму вчителю. Дехто з учених вбачає в Ібн ал-Азракі ал-Гарнаті (пом.бл.1498), який залишив «Злиток чистого золота, чи те, як належить поводити себе з владиками», послідовника Ібн Халдуна, але радянська школа арабістики так не вважала. Отже, нова парадигма історичного процесу, що різко змінювала саме картину світу, в арабській середньовічній науці *не перемогла* стару. Коранічна картина світу залишилася.

Таким чином, у християнстві з класичною чіткістю було розроблено схему теологічного розуміння світу як історії, але в кожній моделі християнства – свою. У русів ми бачимо цивілізаційне, історико-політологічне розуміння історії, у європейців – історико-психологічне, філософське. У мусульманстві, де історіографія була одною з релігійних дисциплін, нею прямо проектувалася у свідомість коранічна картина світу. Бачення історії тут – цивілізаційне, переважно історико-географічне; на філософському напрямі – більш соціо-, ніж історіософське (схоже явище зустрінемо в греків, тільки в межах теології).

На конкретно-історичному матеріалі ми бачимо, як три типи світогляду – міфологічний, релігійний і філософський – як різні способи осмислення історичного процесу співіснують і доповнюють один одного в загальному процесі осягнення історії. Тим не менш, такої опозиції, яку склав філософський світогляд мі-

фологічному й релігійному, який ми бачимо в мусульманському світі в середні віки, на християнському просторі в досліджуваний період не простежується. Наше пояснення цього явища є таким. Часово-просторові уявлення, що складають підвалину історичної свідомості взагалі й історизму зокрема, напряму пов'язані з уявленнями щодо форми планети та її польових структур. У мусульман не було переходу від уявлень про сферу, притаманних античності, до уявлень про куб (або квадрат, чи диск), у них домінує в баченні сфера. «Куб» у них теж є, але – у Центрі Світу (Ка'аба).

Ґенеза думки тоді йде інакше, ніж у християн, у мусульман немає стискання простору в уявленнях (як може бути в «диску»), до того ж самі думки йдуть по радіусах від «куба». І тут уже буде місце і для правопівкульного мислення (провіденціоналістського) /хвилясті лінії/, і для лівопівкульного (раціоналістського) /прямі, або прямі ламані/, тобто є простір і для креаціонізму, і для еволюціонізму, і для релігії, і для філософії, і для ідеалізму, і для матеріалізму. По цій лінії шлях до матеріалізму полегшується, але й таку модель картини світу, що не знала струсу од «стрибка» від сфери до куба, набагато важче подолати. Ґенеза думки фокусується «всередині» – якби навколо «куба», і таку зверненість думки щодо картини світу всередину себе відмічаємо, а така думка доволі статична.

Положення, що обстоюються в даному розділі, мають практичне значення для вивчення: складних філософсько-історичних проблем, понять, категорій і образів культури, у т.ч. політичної, історії релігійності, моралі, конфесійно-етичної історії тощо. Основні наукові результати розділу опубліковані автором у роботах [87, с. 102 – 172; 92; 99; 105].

РОЗДІЛ 4
ЗАГАЛЬНА ТИПОЛОГІЧНА ХАРАКТЕРИСТИКА РЕЛІГІЙНИХ ТА СВІТСЬКИХ ПОГЛЯДІВ НА ІСТОРИЧНИЙ ПРОЦЕС

Проблемі ґенези історизму та його визначальних категорій приділяли увагу: О.Алексєєв [16]; І.Андреєв [32]; М.Барг [54], [55]; М.Бердяєв [69]; Г.Бондаренко [85]; О.Бородін [112]; П.Гайденко [163]; Р.Коллінгвуд [362], В.Кудрявцева [391], К.Поппер [551], О.Пронштейн, І.Данилевський [580]; Б.Рассел [591]; Е.Трельч [664], Т.Фадєєва [682]; К.Ясперс [755] та інші. Багато питань було порушено в колективних наукових збірках [458; 459; 460; 696 – 698] та ін. Свій внесок у вивчення проблеми простору і часу зробили природознавці: [51; 124; 253; 294; 367; 510; 535; 731] та ін. Дослідженню типологічних ознак європейської культури та особливостей історичного мислення в середні віки приділили увагу у своїх роботах значний корпус учених [7; 35; 59; 120; 126; 129; 173; 189; 348; 365; 473; 477; 483; 485; 488; 489; 491; 499; 503; 621; 630; 638; 648; 709; 732; 733; 740] та ін. Часово-просторове поле нашої роботи передбачає дослідження східного типу історизму на основі аналізу здобутків греко-православної, руської та арабо-ісламської історичної думки. Вивчення останніх широко представлене в науковій літературі [36; 62; 63; 66; 67; 72; 74; 161; 185; 199; 200; 203; 250; 251; 258; 268; 292; 295; 296; 314; 321 – 323; 333; 338; 344; 359; 361; 364; 375; 383; 384; 387; 388; 400; 413 – 415; 425 – 427; 463; 464; 467; 529; 531; 547; 601; 607; 657; 666; 667; 671; 672; 704; 723; 724; 728; 729] тощо. Але систематизованого розгляду становлення історизму на матеріалі інтелектуального життя східних народів немає.

4.1.Проблема «час – простір». Клімати

Категорії історичного часу й історичного простору – базові в такому принципі пізнання, як історизм, на основі якого й розробляється, власне, парадигма історичного процесу. Матеріал викладаємо згідно з таким планом:

– проблема визначення категорії «історичний час», її зв'язок з проблемою часу в науці, деякі аспекти вивчення категорії «час» у науковій літературі та історичних джерелах;
– проблема визначення категорії «історичний простір», недостатня її розробленість наукою; складність проблеми; зв’язок простору з часом;
– окреслення проблеми кліматів (Klimata).

Історичний час. Ученими пропонуються різні його визначення, але єдиний підхід відсутній [85, с. 111 – 119]. Ґрунтовно підійшов до проблеми Р.Колінгвуд, зауваживши, що історія є знанням про минуле, а тому, щоб дізнатися, що то таке, треба «зайнятися дослідженням природи часу» [362, с. 455]. Логічним було припустити, що його робота й містить у собі його якесь оригінальне відкриття в проблемі, ним же самим і поставленої. Розгляд же його концепції [362, с. 456 – 503] проявив прикметне явище: у нього є багато збігів з теорією часу Августина (Сповідь.XI,11,17) [320, с. 168, 169], тільки Августин точніший, адже якщо існує тільки теперішнє, то як же можна його визначати в категоріях неіснуючого, як робить Коллінгвуд? Й у визначенні сьогоднішнього Августин точніший (Сповідь.XI,14) [5, с. 587]. У визнанні ж Августином троїстості часу (Сповідь.XI,20) [320, с. 170] теж є збіг з Коллінгвудом. Нам важко сказати, чому вчені сьогоднішнього не можуть висловлюватися краще, ніж схоласти минулого. До того ж у Колінгвуда так і залишилося неясним: сьогодення – точка, чи «не точка, а цілий світ»? А ось думка Августина, що «світ соборний не в часі, але разом з часом» (Про град Божий.XI,6) [5, с. 589], цінна тим, що дозволяє включити людську свідомість у процеси, що відбуваються в самому часі. Дане визначення актуалізує думку М.Бердяєва: «Основним питанням філософії історії є, безсумнівно, питання про значення часу, про природу часу, тому що історія є процес часу, часове здійснення, рух у часі. Тому

значення, яке надається історії, пов'язане безпосередньо з тим значенням, яке ми надаємо часові» [69, с. 50]. Учений пов’язує час з вічністю, яку вважає глибинним часом, а історичний час зіпсованим, хоча й дотичним до вічності. «Історія, – пише філософ, – є ніщо інше, як глибока взаємодія між вічністю і часом, безперервне вторгнення вічності в час» [69, с. 53]. Бердяєв уважає всі «три частини часу» (минуле, сьогодення й майбутнє) примарними. «Лінія в часі розірвана, немає реального часу» [69, с. 55]. І таке вже було. У середні віки теж буде момент, коли схоласти пов'яжуть час з вічністю. *І Середньовіччя піде до свого кінця*. Історичний час відрізняється від абсолютного, про що говорив І.Ньютон [85, с. 118]. М.Барг увів поняття «зовнішнього» часу історії (календарного) і «внутрішнього» (соціально-історичного) [54, с. 66]. Від теології йде поняття сакрального часу, від науки – «альтернативного» (для порівняльного аналізу розвитку цивілізацій).

Історичний простір. «У наукових підходах, – пише Г.Бондаренко, – історичний простір не лише об'єкт досліджень географії й історії, але й значною мірою – історіософії, без якої неможливо зрозуміти й використовувати, усвідомлювати і розвивати поняття історичного простору як категорії історичного пізнання» [85, с. 123]. Але перш ніж визначати, що таке історичний простір, треба чітко знати, що таке простір як такий. Наука ж займалася даною категорією мало, бо в ній десь з 2-ї пол. XIX ст. було викривлено методологічний зразок [694] (sic! Проблема парадигми!). І тут теж є сенс звернутися до історичних джерел. Найперше – до теорії часу Аврелія Августина, звідки й вийдемо на простір. На відміну від Арістотеля, Августин твердив, що час має початок – одночасно зі світом: «Немає жодного сумніву, що світ створений не в часі, але разом з часом» (Про град Божий) [5, с. 589]. Вічність протиставлена часу не тільки по тяглості, а й якісно, як форма над- і позачасового буття, як незмінність змінності, «адже те тільки дійсно існує, що перебуває незмінно» (Сповідь.VII,11) [320, с. 92]. «...І хто може поставити себе хоча б на хвилину в такий стан, щоб проникнутися всеохоплюючою світлістю цієї незмінної вічності /semper stantis aeterni-

tas/ і порівняти її з часами, що не мають ніякої постійності /cum temporibus nunquam stantibus/, що їх відблиск є ніщо інше, як мерехтіння, яке перемежається й постійно змінюється, а потім бачити, яка безкінечна різниця між часом і вічністю?» (Сповідь.XI,11) [5 ,с. 586]. Учені сьогодні розробляють концепцію «мерехтливого світу», доводячи, що мерехтіння властиве природі Всесвіту взагалі. Отже, природа Всесвіту пов'язана з часом. Уже розроблені такі важливі категорії, як: 1) мерехтіння – процес розгортання й згортання ефірного вихору в певному просторі, у якому час і температура взаємообумовлені; 2) прецесія – постійний зсув у просторі мерехтливих вихорів під дією більш швидкісних ефірних потоків; 3) стробоскопічний ефект – видимість безпосереднього руху (мерехтіння) одного об'єкта відносно іншого, що постійно мерехтить за своєю чи штучно заданою програмою [294, с. 5 – 6]. Усе в точності зіставляється з тим, що написав Августин. Значить, можливості бачення таких речей були завжди. Недоліки методики Августина можна простежити: наприклад, закладе такі основи схоластики, у яких не буде розвитку. Сталість же характерна для «костної речовини» (полів), «жива речовина» за природою своєю повинна розвиватися. Чогось недоопрацював. Можливо, тому й не дійшов успіху у своєму намаганні дати визначення поняття «час», бо врешті-решт скаже: «І ще признаюся Тобі, Господи, що я не знаю й досі, що таке час» (Сповідь.XI,25) [320, с. 179]. Тим не менш, Августину вдалося створити цінну релятивістську теорію часу. І тут богослов пішов за Арістотелем – у сферу абстракцій, визначивши час як міру руху, але таку, що існує не об'єктивно, а в людській душі. Тобто час виявляється суб'єктивним досвідом людини, саме її досвід і відтворює інтервали часу й порівнює їх, на що й звертав увагу Б.Рассел [591, с. 428]. П.Гайденко пише: «Час є особливого роду протяжність (протяжність – extencio). Чого? – і зазначає: – Августин каже, що «протяжністю душі» [163, с. 183]. Августин, дійсно, писав: «У тобі, душе моя, вимірюю я час» (Сповідь.X,27) [320, с. 176]. Проаналізуємо уважно, для чого подамо важливе положення з теорії Августина російською, як користувалися, а потім вилучимо те, що нам треба: «Пусть не го-

ворят мне, что время есть не что иное, как движение тел небесных... время есть действительно какое-то протяжение» (Исповедь.XI,23) [5, с. 588]. Extencio російською – «протяжение». Дивимося український відповідник: 1) протяг [169, с. 182], а «протяг» має значення ще й «сквозняк» [169, с. 467]; 2) простір, відстань [169, с. 182]. Ось те, що нам треба: час є певним простором (значить, має якусь протяжність, відстань).* Тим ми підтверджуємо нашу думку щодо необхідності глибокого вивчення опозиції «простір – час» і висуваємо припущення, що бінарна опозиція є дійсно такою й визначається тоді правильно тільки за умови, коли одна її сторона є певною мірою іншою її стороною, а відповідно, вони можуть контактувати й переходити одна в іншу, але не просто, а в якомусь особливому вимірі. У такому разі можна припустити й їх можливе відтворення одна одної – за умови, якщо виникає загроза цілому, у межах якого вони існують. За М.Баргом, головна проблема у визначенні часу для Августина полягала в тому, що такі модальності часу, як минуле й майбутнє, сприймаються як неіснуючі: минулого вже немає, а майбутнього ще немає (Августин: Сповідь.XI,11,I4 [320, с. 165, 167]); сьогодення у нього теж неясне, бо швидкоплинне – тут же йде в минуле, а відповідно, не існує не тільки «минуле» й «майбутнє», а й сьогодення може бути назване існуючим тільки умовно, бо націлене в небуття (Августин: Сповідь.XI, 16,17,20; Про істинну релігію. XLIX [5, с. 587 – 588, 591 – 592]); тому тут в Августина точності немає [56, с. 93 – 94]. Ні, наскільки можна точно передати в описові явище мерехтіння, настільки Августин його передав. Ще й указав на троїстість часу (Сповідь.XI,20) [320, с. 170], що схоже на явище прецесії. Явище ж мерехтіння й не буде давати чіткої фіксації положення в часі. «Світло, – пише Ю.Іванов, – це множинність актів мерехтіння мінімально видимої точки чи акт прецесійної появи майже в одному й тому ж місці однієї й тієї ж частинки, що рухається по об'ємній спіралі... світло – це наближення до ока людини Сонця, яке несеться по спіральній траєкторії, змінюючись у розмірах від традиційного розміру до точ-

* Усе тільки актуалізує необхідність перекладу таких джерел українською мовою.

ки…Стискаючись у навколосонячному просторі, ця точка наближається до людини по спіралі, але людина її бачить по прямій до себе лінії, оскільки існує інерція сприйняття, і, до того ж, людина не бачить її поперечного політу... Однак якщо ця інерція пропадає, то свідомість людини «бачить» це світло всередині себе як сяюче всеохоплююче світло. Дух захоплює – коли бачиш таке сяйво!» [294, с. 9 – 10]. Ось що бачив Августин – тут і здивування, і захоплення, і, природно, суб'єктивізм. Але сьогодення в Августина, дійсно, не зафіксоване, з чим ми й пов'язуємо його неповагу до земного життя. Крім того, помітимо: Августин пише про час, а російські вчені – про світло, а описують одне й те ж явище. Так проявляється зв'язок часу й простору зі світлом і підтверджується головне положення квантової психоісторії, що пропорції світла настільки досконалі, що не залишають сумніву в штучному походженні Космосу, Сонця, Землі й людини. По суті, у ньому закладені всі фрактально-голографічні параметри Макро- та мікрокосму [474, с. 207]. Додамо, що світлом закладені параметри Макро- та мікрокосму, а коливання хвиль часу й простору забезпечують їх життя. З явищем мерехтіння вчені пов'язують «меряченння», яке й спостерігав у 20-х рр. на Півночі Росії О.Барченко, про результати доповідав у Інституті мозку, що викликало великий інтерес учених [31, с. 93, 352]. «Меряченння» чи мерехтіння людини пов'язане з аномальними явищами на планеті, природа ж його – з властивостями мозку. Учені зіставляють його з часом, називаючи таке явище «мерехтінням часів» і характеризуючи його так: людина якби відключається від світу цього, і крізь її тіло вільно проходять інородні предмети, не завдаючи шкоди [294, с. 17]. Можна зрозуміти, що тіло людини, «випадаючи з часу», стає якби «прозорим». Мозок же, ймовірно, може здійснювати такі речі й у сфері свідомості, і тоді людина набуває «прозорості», якої просто звичайним оком «не видно», і її слід пов'язувати з таким явищем, зафіксованим у християнських джерелах, як «просвітлення».

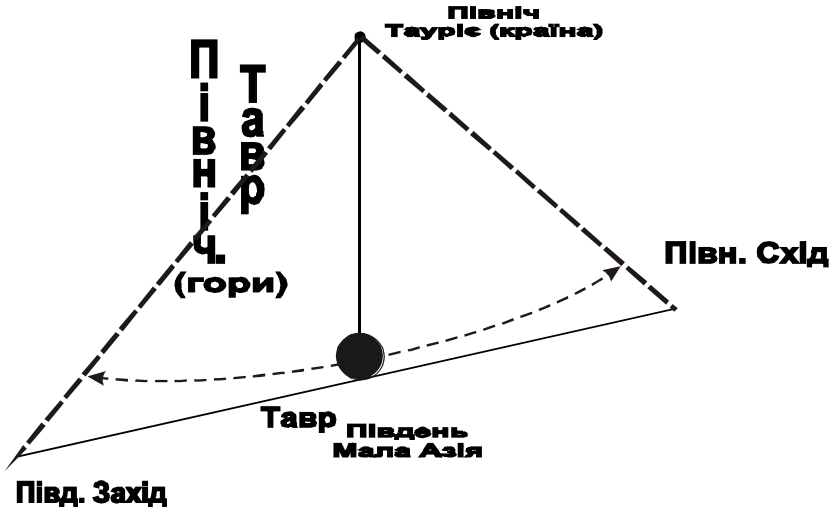
За Августином, само по собі існує тільки сьогодення, а минуле й майбутнє існують тільки через нього – як «минуле сьогодення» і «майбутнє сьогодення»,

й обидва пов'язані з пам'яттю. З пам'яті витікають не речі, які мали місце в минулому, а слова-уявлення, які витікають з образів (Сповідь.XI,20) [320, с. 170 – 171]. І ось – важливе положення: «Чи не скажуть мені, що й ці часи, минуле й майбутнє, також існують, тільки одне з них (майбутнє), переходячи в сьогодення, приходить неосягненно для нас звідкілясь /ex aliquo procedit occulto/, а інше (минуле), переходячи з сьогоднішнього у своє минуле, відходить неосягненно для нас кудись /in aliquid recedit occultum/, подібно до припливів і відпливів? І дійсно, як могли, наприклад, пророки, які пророкали майбутнє, бачити це майбутнє, якщо б воно не існувало? Адже того, що не існує, й бачити не можна... Отже, слід вважати, що і минулий, і майбутній час також існують, хоча й неосягенним для нас чином» (Сповідь.XI,17) [5, с. 588]. Ось де Августин спростовує Коллінгвуда [Коллінгвуд: 362, с. 456]: часи існують, але в таких формах і вимірах, які людина поки що не може осягнути. Зазначимо: 1) Августин бачить, що існує якесь джерело ходу часу (туди-сюди), тільки не осягнув його; 2) майбутнє можна бачити (пророки), і воно існує. Звідси можна зробити висновок, що так же існує й минуле (і там же, тільки, можливо, якось «з іншого боку»), а значить, його теж можна бачити. Сполучаючи ж з тим, що ще є в Августина, можна зрозуміти, що і минуле, і майбутнє існують у вигляді образів. Але ось ми бачимо: Августин, побачивши час як певний простір, не зміг надати йому визначення. У тому, у принципі, нічого страшного немає – можна було прийняти викладене просто як емпіричний факт, як сталося з теорією «осьового часу» К.Ясперса, який теж не зміг дати йому визначення, але наука його теорію визнала. Проступає така обставина: західна наука з часів Августина ніяк не може визначитися в проблемі категорії «час», хоча займалася нею багато більше, ніж категорією «простір». Припущення такі: 1) Августин бачив час як щось лінійне, а потім побачив щось незвичайне, а саме: як час ставав певним простором, і зупинився, втратив розуміння. Те незвичайне й могло бути «вихором-необхідністю»; 2) час є певним простором не повсюди, а десь в одному місці – де є «вихор». Можли-

во, саме такий феномен описує й Ібн Туфейль (про що пізніше), але описує його з боку простору; 3) Августин зміг побачити сполучення «осьового часу» з структурою часу й не зміг його «вирахувати» логічно, щоб надати йому визначення; Ясперс вирахував «осьовий час» математично, але не зміг його побачити, щоб зробити прорив у визначенні. Трактова часу Августином вважається психологічною [163, с. 137]. Виходячи з методологічного значення августинізму для середньовічної історіографії, можна зробити висновок, що такою (психологічною) була трактовка часу всією середньовічною західноєвропейською наукою. Такою ж була й трактовка нею категорії «простір», у сполученні з обмеженим просторовим континуумом у ній.

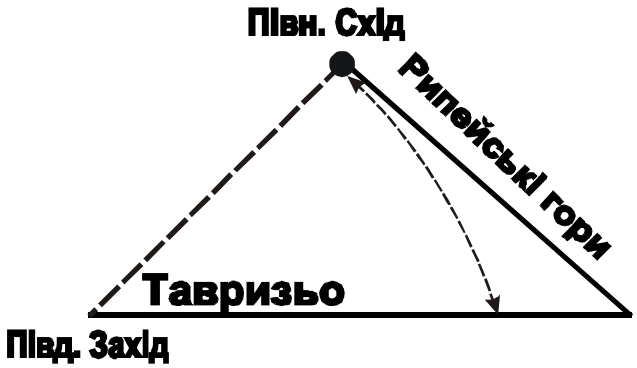
З категорією «простір» безпосередньо зв'язана тема, не розроблена в науці, – Klimata. Грецька мова має поняття «klima» – «клімат» і «klimax» – «драбина» [382, с. 321], латинська – «caelum» – «погода, клімат, небо» [545, с. 309]. Поняття «klimata» у словниках немає. Видно, що термін пов'язаний з названими, але самостійний. Його слід зіставити з арабським «іклім» /«клімат»/, або «ал-акаліму» /«клімати»/. Й одразу «тягнемо» проблему на наш терен, бо саме в нас джерела фіксують географічний об'єкт з дивною назвою: «Готські Клімати». Розкрити її дуже непросто, і самі тільки дані наук нічого в ній не проясняють: у жодній з робіт фізиків, що вивчають проблеми часу й простору, навіть у зв'язку з проблемою геомагнітних полів планети, ми не знайшли поняття «клімати». І сам зміст робіт свідчить про те, що фізики, біофізики, генетики та ін. не бачать кліматів. Чому – інше питання, але прикметно те, що вже проступило: бачили богослови. Отже, *проблема пов'язана з релігією*. Тут ми підключаємо Кодекс Юстиніана, а саме – визначення в ньому двох чинників відносин – Церкви й держави як «двох Божественних дарів людству» [Цит.: 715, с. 58]. Необхідний зв'язок із сакральною географією видний. І тут наштовхуємося на питання, якому в науці немає необхідного пояснення і яке в нашій роботі вже проявлялося: рівень титулу Київських правителів часів Середньовіччя – Rex /ра'їс ра'їсів

арабською, цар царів, або цесар/. Необхідний зв'язок з нашою роботою дає титул Кагана «скіфів-гунів» за Ф.Симокаттою: «повелитель семи кліматів всесвіту» [693, с. 157]. Робота з титулом нами проведена [90, с. 165 – 175; 91; 106, с. 30 – 31] (див.також: [237; 680]). Усе вивело нас на тему «Північного Тавра», з яким Готські Клімати й пов'язані, «Руської гори», «Світової гори» й Несторових «гір, які заходять в Лукомор'я», і призвело до висновку, що ми маємо справу з космографічними визначеннями, які не дадуть прямого географічного ототожнення. Зв'язок географічних точок і теми «коливання» дозволив поєднати час і простір у нашій проблемі:



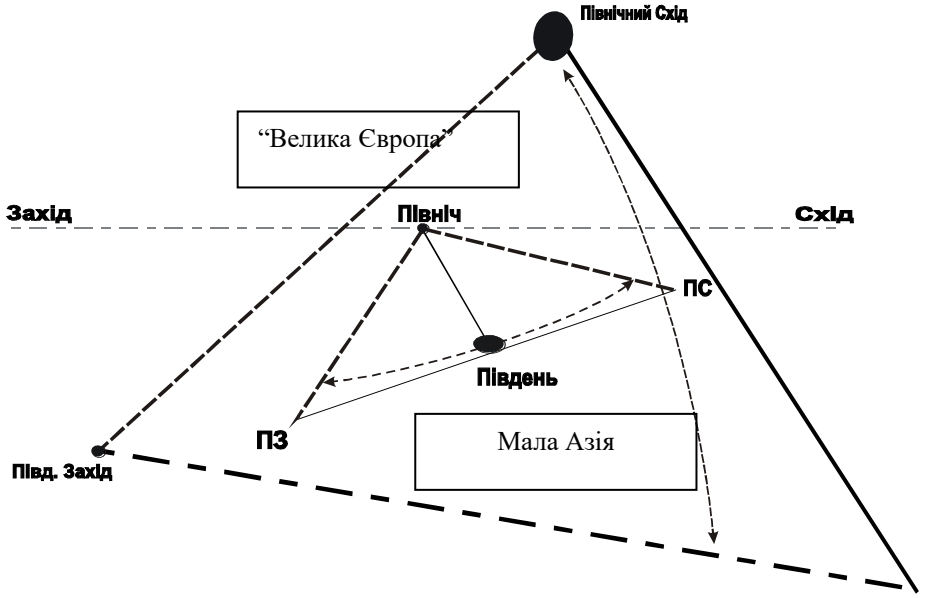
Мал. 4. 1.

Може бути «маятник», закріплений у точці Дорі (Тауріє), який сполучає Північ і Південь і «ходить» по Тавру в Малій Азії. В такому разі північно-східні «Рипейські гори» (Азія) повинні були, за принципом протиставлення, мати свій космографічний об'єкт на південному заході Європи. І мали, бо в Іллірії існувало якесь «місто Тавризьо» [381, с. 158]. Тоді виникає ще один «маятник»:



Мал. 4. 2.

Сполучаємо обидва “маятники”:



Мал. 4. 3.

Не виключено, що в нас щось вийшло неточно, але схоже, що вісь «Схід – Захід» має проходити там же, де й «Північ». Вірогідно, якщо два «маятники» коливаються, то вісь «Схід – Захід» обертається, як пропелер. Тоді тут не можна проводити земні географічні узагальнення, бо ми, схоже, маємо перед собою географічний вимір якогось іншого, ніж земний, простору. Земний у ньому присутній, але сильно наперекосяк. Виявлена ж де-ким з арабістів рухливість кліматів дозволяє твердити, що тут ми й маємо справу з тим простором, де клімати розташовані. Ще в 1990 р. В.Ацюковський ставив питання про необхідність повороту до концепції ефіру як середовища, що заповнює світовий простір [51].

Останній (або сфера «світу тонкої матерії» за В.Копиловим [367, с. 331]) і заповнений кліматами. Місце розташування їх слід встановлювати, розвиваючи концепцію «простору Мінковського», який містить 4 координати (x_1=x, x_2=y, x_3 = Z – просторові, й x_4=ist – часову) [124, с. 299]. Однак щодо сфери сакралу точнішим буде термін «сім небес» (засади розділення понять розкриємо в ході роботи). Пояснюємо вжитий нами у схемі термін «Велика Європа»: протиставлення з Малою Азією. І підтверджуємо джерелами (європейськими):

«**Сага про апостола Андрія (I)**. І коли апостоли розійшлися до народів, то апостол Андрій вирушив спершу до Великої Швеції, щоб там вознести Богові умножений плід його проповіді» [611, с. 156]. **Сага про апостола Андрія (II)**. Святий Андрій вирушив з Нікеї до моря і мав перепливти море, що звалося Геллеспонтом. Це море розділяє дві з трьох частин світу – Азію і Європу, бо на північ [від нього] (sic! Не від нього. Значить, взагалі на північ. – О.Б.) знаходиться Греція («Північна Греція». Цікаво. – О.Б.), а на південь – Велика Азія. Це море завершує Середземне море затокою у Великій Швеції (Азовське море. – Прим.укладача. – О.Б.). До цієї затоки у Великій Швеції впадає річка, що має назву Танаїс або Та[на]кві[с]л, і в це місце течія зносить воду з третини світу. Отож, апостол Андрій зійшов на корабель зі своїми людьми; вони мали намір пливти до Міклаарда (Константинополя. – Прим.укладача. – О.Б.), котрий у ті часи називався Візантією (ось – Візантія апостольських часів. – О.Б.)» [612, с. 156]. Ось два «маятники» й сполучилися, зі своїм особливим поділом земної кулі й особливими географічними назвами. Щодо назви «Велика Швеція» є відомості, що стародавні арії мали таке поняття щодо регіону Руського Степу: «Житло Богів – Велика Швеція». А Sveta Dvipa – «Білий острів», або «Континент» означав переважно символічний острів Варахі, який знаходився на «Північному полюсі» [344, с. 236 – 237]. Космографічні визначення, які дають вихід на «далекі північні країни». А на землі то й була Русь. Положення уточнює й термін «свеони» (Sueones – вочевидь, від Sveta), який було вжито щодо русів у 839 р. при дворі

Людовика Благочестивого. Відносно Доно-Донецького регіону вживається й термін Assia terra – «священна земля, прабатьківщина богів і героїв усіх арійських народів» [606, с. 27]. Стає зрозуміло, що «Світова гора» і є космографічним «Північним Тавром», або «Руською горою», земним відповідником якої є Донецький кряж. Конкретне уточнення, що за феномен маємо, є в Анаксимандра, за яким після розпаду першоречовини на космічне тепло і холод (а ми Південь з Північчю й сполучили в «маятниках»), у центрі світу виникла земля, яка має форму циліндра. Наука проблему «циліндрів Козирєва» тільки починає розробляти. У сагах проступило й положення щодо «луки морської» (Лукомор'я), або Дельти, або Дуги. Нагадуємо, що «на морі на окіяні» стоїть «догори ногами» /клімат!/ береза, на якій – Богородиця, а ще тему луків Св.Софії Київської. Сюди слід додати ще те, що земля Варахі, або Борея, й означала «країну осі», або «пуп Землі» (за дослідженнями Р.Генона) [Див.: 332, с. 202 – 204]. Усе – високі символи, які, тим не менш, мали під собою цілком реальні основи. Розпочинаємо процес поступового їх виявлення, сполучаючи дані різних наук: 1) щодо назви «Україна» С.Шелухін, зокрема, зазначив, що «в перекладі Амартола вжито слова: «Кра», «краяти», і синоніми «краяти» – «сікти», «усікти», «усікнути», «урізати» [735, с. 109]; 2) щодо терміна «клімат» арабський історик XIII ст. Йакут ал-Хамаві вжив визначення «відрізок», який «відрізаний» від землі, яка з ним межує [787, I, . س 41]; 3) у літературі з'явилося пояснення кліматів як «порубіжної території, де можливий перехід космічної реальності міфа в земну реальність» [753, с. 20], але міф тут ні до чого. Маємо справу з конкретними польовими структурами інформації (одна з концепцій сучасної фізики, основою якої є роботи Г.Шипова [736], В.Налімова [482], С.Брусіна, Л.Брусіна [121] та ін., – концепція Головерсуму – включає в якості базової думку, що збереження інформації на фізичних полях відбувається у вигляді голограм, або особливих інтерференційних структур – матриць). Тут важливий саме мотив «порубіжжя», який теж указує на «відрізання». Сполучення дає уявлення, що кожен клімат – окрема матриця.

Складені в ряд клімати й дадуть «драбину», точніше – *«етажерку».* Фізики, визнаючи існування «полів кручення», піддають сумніву перебільшення їх впливу на фізичний світ, оскільки такі поля слабо взаємодіють з матерією (але ж взаємодіють!). Ясно, що кожна з форм життя буде мати високий ступінь захисту від сторонніх впливів, але нам важливо зафіксувати й у фізиків момент «відрізання» – у факті наявності певної, хоча й слабкої взаємодії. Для посилення останньої й існували, вочевидь, у давніх герметичні технології. Отже, факт «відрізаності» можна вважати доведеним строго науково. Тоді звернемо увагу на форму Країнь (або гу–країнь), пам'ятаючи, що КРА – «відрізок», але непростий, а «кліматичний»: Маємо:

Гу – кра («відрізок») – інь. Тоді додамо:

Ру – скол («відрізок) – ань (якщо «л» м'яке, буде – янь).

У слов'янській міфології є поняття «яйце-райце» як варіант першопочаткового стану Світобудови. Ян-інь? Може бути, тільки в нас першопочатки проявляються навпаки до тих міфологічних систем, де «інь» – жіночий початок: назва «Україна» проступає як калька терміна одного з початків, але чоловічого, бо Гу – Бугай, що не дивно, зважаючи на середземноморсько-чорноморський ареал локалізації стародавньої Циркумпонтійської зони, у якій і розвивалася давня трипільська культура, старша й за давньокитайську, і давньоєгипетську. У такому разі назви можуть мати такий зміст:

Гу – кра – інь – «клімати Гу» – чоловічі

Ру–скол – ань – «клімати Ру» – жіночі.

Два початки, два різні типи кліматів, а відповідно, й характер свідомості, пов’язаної з ними, повинен був різнитися. «Дзеркальність» Півночі й Півдня просто наявно проступила (у «перегорнутості» початків), і таке явище треба досліджувати окремо. Оскільки ж робота свідомості має словесний вираз, то й мови Гу–кра–іні й Ру–скол–яні мали дещо відрізнятися. Стародавність української мови наукою вже сумніву не піддається, а ось ті учені, що зробили висновок

щодо «юності й штучності» російської мови, явно поспішили. Отже, Україна і Русь – усе ж-таки не одне й те ж, але Óдне (Єдине): інь-ян. Грецьке ж «klima», якщо замінити «l – r», дасть «krima». Отримуємо «Крим». Головне тут те, що епіцентр кліматів і може бути «точкою Омега» Т. де Шардена, яка знаходиться десь у певному місці. Якщо кожен клімат є окремою матрицею, а всі разом їх людство визначило як «драбину», отримуємо таку картину, але з уточненням: на фізичних полях планети, у певній точці знаходяться плоскості у вигляді двох «етажерок», розташованих одна до одної «догори ногами», які безупинно обертаються в протилежних одна до одної напрямках, як дві новорічні ялинки. Де обертаються? Усередині планети, у «печері семи сплячих отроків», поблизу центру світу. Їх знаходили стародавні автори й описували. «Етажерки» населені, що підтверджено авторитетом усіх давніх авторів, які їх вивчали. «Населені» не просто, там – ціла невідома нам планета. Макс Планк ще в 1937 р. говорив, що фізики вже просто вимагають визнання існування цілого світу, який існує поруч із земним [535, с. 32]. Через поняття «простір Мінковського» вийдемо на те, що ми визначили як «особливий простір», але джерела показують, що він географічно зв’язаний тільки з простором стародавньої Циркумпонтійської зони.

Однак Готські Клімати – Європа, а в нас є непроясненим аспект Азії, бо Єрусалим – Азія. «Цілком непрослідженою по сьогодні сторінкою, – пише Г.Лужницький, – є релігійні зв'язки Руси-України з Хорезмом, могутньою імперією Середньої Азії… У Хорезмі вже наприкінці VIII ст. існує християнство, а хозарська християнська Церква, яка в цьому часі творила самостійну митрополію з центром у Криму, у Доросі (sic! Дора – Доріє – Тауріє – Готські Клімати. Цікавий і Доростол, з яким пов’язують княгиню Ольгу. – О.Б.), має сім єпископських кафедр, як стверджують Notitia Episcopatuum з VШ ст.». Єпископії такі: кримська, ітільська, хвалійська й 4 північно-кавказькі [423, с. 27]. Сім єпископій самостійної Церкви, бо Церква – митрополія (положення розкриємо нижче). Ось – розбудована місія «Азія» ап.Іоанна. Нестор, описуючи, як перевіряв дані щодо

якогось «дивного нового чуда», що мало кліматичний характер, проставив опис одразу після розповіді про напад половців 1096 р. [409, с. 142 – 143]. У Нестора нічого не було просто так, повинні бути якісь пояснення. Але спочатку – інше: чому «дивне чудо» є новим, небаченим досі? Значить, окрім Готських Кліматів, було ще щось. Дивимося в ал-Мас'уді «Так звані «Золоті луга»: «І слідує за ними величезний народ. Між ним і країною [народу] кашак величезна ріка, подібна до Євфрату (йде натяк автора на необхідність урахування регіону Малої Азії. – О.Б.), яка впадає в море Рум, що називається [також] морем Меотійським. Столицю цього народу називають Ірам з Колоннами. Вони [цей народ] мають дивні природні якості, їх погляди язичницькі» [Цит.: 361, с. 59 – 60]. Земна географія видна: Руський Степ. О.Ковалевський і ототожнив згадану ал-Мас'уді річку з Доном [361, с. 60, прим.]. Пояснення Ковалевського: «Слова, що столицю цього північного народу називають «Ірам з Колоннами», указують на те, що мова йде про легендарний народ велетнів на ім'я 'ад. За мусульманськими сказаннями, цей народ жив десь у південній внутрішній Аравії. За його нечестя Аллах, за однією версією, знищив його, за іншими ж оповіданнями, він був винесений кудись, а конкретно, на північ. Локалізація на півночі пояснюється тим, що в місцевих північних легендах оповідання про народ велетнів уже існували. Ібн-Фадлан подає оповідання про велетнів з вуст царя. Один з велетнів начебто жив у ставці царя булгар незадовго до приїзду посольства [361, с. 60]. І тут же Ковалевський поміщає фрагмент з Літопису Руського про «дивне нове чудо» [361, с. 60 – 61]. Треба ототожнити «країну [народу] кашак». За Є.Савельєвим, «козацькі общини, що жили за Кубанню, відомі в Нестора під іменем Касогів…, Казсаки чи Казаки, за Страбоном (I ст. по Р.Х.); Кушаки, за вірменськими історіками V ст. (Геор.Монах, грецький історик)» [606, с. 159, 160]. З V-го ж ст. відома й країна Козарія як частина Гунського союзу [606, с. 138]. Щодо «[народ]» ясно – субетнос. Але згідно з картою з видання Літопису Л.Махновця [409. Карта], касоги не розташовувалися біля Дону так, щоб річка могла відділяти їх від когось. Зате з

азіатського боку Дону розміщувалися хозари (яких ал-Мас'уді звав тюркськими савірами [537, с. 16], що дає повне розуміння того, що тут робили іудеї: за ототоженням Л.Каганця [332, с. 41 – 45] «галілеяни – тиверці», але уточнимо, що «т – с» може бути, й отримаємо: сіверці), які тюркізувалися, й їх уряд «втратив нюх повністю», бо віротерпимість тут доходила «до повної нерозбірливості» [206, с. 57]. Хозари й несли в собі титул, Rex, який ішов від Христа; руси й виломляться з їх середовища, коли там почнеться іудаїзація, і виставлять свого кагана – у піку іудейському «хакану». Хозарів же відділяв Дон від печенігів. Можна виявити, що хозари й касоги («кашак», коссак – казак) мали спільне етнічне коріння. І проявилися печеніги. А це вже – справжня Азія. У Мас'уді Ірам з Колоннами розміщено в регіоні Руського Степу, але Дон порівняно з Євфратом. З Іраму Зат ал-Імаду розпочинає опис І-го клімату в «Кітаб талхіс» ал-Бакуві у XV ст. і в нього виринає регіон Аравії (див. текст нижче). Значить, космографічний відповідник Іраму на півдні розташований південніше космографічних відповідників «Північного Тавра». Подаємо фрагмент з ал-Бакуві:

«ПЕРШИЙ КЛІМАТ. .../І/ ІРАМ ЗАТ ал-ІМАД [розташований] між Сан'а і Хадрамаунтом; з *будівель Шаддада сина ’Ада*, який зробив його із золота, срібла й дорогоцінних каменів *подібно до раю*. Протягується [це] місто на дванадцять фарсахів, ширина – така ж. Він обніс його *високою стіною* й побудував у ньому триста тисяч замків... Він підвів до [міста] річку: [протягом] сорока фарсахів він вів її під землею, і вийшла вона в місті. ...Він будував місто протягом *п'ятисот років*. Коли він завершив будівництво, то вирішив вийти до нього зі своїми військами. Але тільки-но він наблизився до міста – з небес пролунав клич: він і його сподвижники померли, і не залишилося в [місті] жодної людини. У часи Муавії в нього ввішла лише одна людина на ім’я ’Абдаллах ібн Кілаба. До [міста] рішуче немає жодного доступу» [1, с. 14]. Шифр помітний, ми його не чіпаємо, але й так видно, як «крутить» автор. Головне ж тут те, що в [місто] ніхто не може ввійти. Поверхово, але Ірам тут пов'язується з мусульманством, в ал-Мас'уді ж чітко

проставлено язичництво; інформація в XV ст. – тільки легендарна. З шифру видно, що Ірам *не розташовується* там, де його поміщає ал-Бакуві, але регіон ураховувати треба. Площа 12х12 фарсахів (72х72 км) – завелика для міста. В ал-Мас'уді теж через уживання терміну «балад» щодо Іраму з Колоннами простежується певне ототожнення міста й країни [361, с. 60], але обидва автори все ж таки відокремлюють одне від іншого (ал-Бакуві – так: «місто» і «[місто]»). Теж простежується якесь «вічне місто», наш курсив викликає асоціації з кліматами. Загальний висновок такий: Ірам закритий. Але навколо нього є якась країна. Припускаємо, що то і є «країна заклепаних», про яких писав Нестор і з якими чітко пов'язана проблема Стіни і Готських Кліматів. Усе дає підстави до висновку, що Русь зосередилася з часів Святослава головно на протистоянні з іудеями й на захисті Готських Кліматів. Проблема тяглася ще з часів постання Руського каганату на поч. VIII ст., виразно православного (митрополія Тамарха), який і розпочав боротьбу з іудеями за геополітичне панування на «Румському» → «Руському» морі [99, с. 169 – 170], у якій руси перемогли (тут ми висуваємо твердження, що з поч. VIII ст. у регіоні Руського Степу йшла велика релігійна війна русів з іудеями, яка повністю «затерта» в історичних джерелах). До VIII ст. відносяться також відомості, що руси «погромили грецькі посілості в Криму», які до того ніхто особливо не чіпав [727, с. 27]. Ось – суперважлива обставина: греки *не підтримали* русів у їх боротьбі з іудео-Хозарією. У IX ст. іудеї переріжуть Степ і відсічуть Тмуторокань від Києва. Рюриковичі зроблять ривок і опанують Київський престол, але втратять Гардарік, який буде знищений. І використання степових орд при цьому буде лише одним з методів. Уже на поч. IX ст. Хозарська християнська Церква майже перестане існувати, іудеї ж у сполуці з греками побудують Саркел («Білий дім»). Так русам буде перерізана можливість встановлення контролю над важливими теренами, пов'язаними з Ірамом – для того їм потрібна була підтримка Константинополя, який географічно знаходився дуже близько від космографічного відповідника Іраму на Півдні. Тому Олег так давив

греків (що відомо, а ми в розд.V конкретизуємо), а Святослав не випускав з виду «Готії» [191, с. 234 – 236]. Трагедія Руси від нашестя Орди потребує принципово нових підходів до її дослідження.

Таким чином, при вивченні базових категорій історизму – категорій «історичний час» і «історичний простір» – обов'язково повинна бути присутня історична проблема Кліматів. Психоісторичні ознаки типів біопсихосоціоґенези представлені в таблиці В. Моргуна (Див. Додаток Х [474, с. 183 – 188]). Західному (раціонально-індивідуалістському) типу біопсихосоціоґенези відповідають західні й північні народи, східному (сенсорно-колективістському) південні та східні [474, с. 186]. При аналізі західного (окцидентального) й східного (орієнтального) типів історизму ми відстежуємо прояви різних психоісторичних типологічних ознак.

4.2 Західний тип історизму та його еволюція

Багато питань, пов'язаних із з'ясуванням глибинних типологічних ознак західноєвропейського історизму та його розвитком, залишаються непроясненими. Ми пов'язуємо тип історизму, перш за все, з уявленнями щодо часу й простору, у річищі яких формувалися й уявлення щодо історичного часу й простору. Виклад матеріалу ми будуємо за такою схемою:

- вичерпаність культурологічного підходу до вивчення типологічних особливостей мислення взагалі й історичного зокрема;
- виявлення базових засад історизму. Ми їх визначаємо так:
  а) тип вирішення проблеми універсалій;
  б) розробка категорій «час – простір» з виходом на історичну науку;
- розробка категорії «час» середньовічною наукою:
  ~ релятивістська теорія часу Августина;
  ~ теорія часу Боеція;
  ~ розвиток уявлень щодо часу в Беди Шановного та Іоахіма Флорського;
  ~ впливи вчення Прокла Діадоха (410/12 – 485) ;

~ пов'язання часу з вічністю Ф.Аквінським;

~ початок змін в уявленнях щодо часу в ренесансному мисленні. Відкриття історичної перспективи Ф.Петраркою (1304 – 1374) та історичного часу (як часу соціального);

~ особливість часової позиції людини періоду Ренесансу;

– європейські моделі категорії «простір»:

1) учена. Формування інтегруючої творіння ідеї «великого ланцюга буття». Два етапи еволюції просторових ідей. Сполучення уявлень європейських авторів з уявленнями арабів; гіпотеза відносно методик вивчення простору;

2) героїко-епічна. Розглядається на засаді уявлень скандинавських народів і теж – у зіставленні з уявленнями арабів. Проблема «Великої Свитьод»;

3) зрушення в практичній моделі з часів першої рецепції античності у XII ст.;

4) особливості просторових уявлень в часи Ренесансу;

– вплив просторових уявлень на розвиток культури;

– початок зрушень у західному типі історизму;

– висновок щодо західного типу середньовічного історизму.

Французький дослідник Е.Морен писав, що специфічність європейської культури полягає не в тому, що «вона ввібрала спадок іудео-християнської (sic! термін. – О.Б.) грецької й латинської традиції, а в тому, що ця культура є рушійною силою й одночасно продуктом взаємодії багаточисельних діалогів: релігія – розум, віра – сумнів, міфологічне мислення – критичне мислення, приватне – загальне, старе – нове, традиції – еволюція, особистість – спільнота тощо.... У самому її серці – діалогічність» [781, p. 129]. Як типологічну рису західної культури відмічає й Л.Новікова постійний пошук нових ідеалів та цінностей і водночас – критицизм до віджитих традицій [496, с. 62]. Але діалогічність як типологічна ознака західної культури стала наявною в ній тільки з часів Ренесансу, коли історіографія перейшла під опіку риторики. В поезії ж «буття» представ-

ляла сфера внутрішнього досвіду, тому поезія й визначалася як мистецтво «за допомогою одної речі назвати іншу» [56, с. 270], з чим і пов'язана діалогічність ренесансного мислення, побудова історичного тексту у вигляді «внутрішнього діалогу» (приклад – «Листи» Ф.Петрарки). Але ж так у самому типі західної культури чітко постали опозиції, кожна з яких має відходити від своєї парадигми. Отже, парадигмальність у засадах мислення залишилася, просто моністичний підхід змінився плюралістичним, тому в діалогах західної культури видні суперечки різних «картин світу». Учені, які займаються проблемами стереотипів мислення, твердять, що корені діалогічності в ній слід шукати в античну добу [148; 205; 269; 370] (що входить у протиріччя з позицією С.Гантінгтона, який назвав західну цивілізацію антитрадиційною [708, с. 42, 44]). Проте: 1) думку Ф.Енгельса щодо того, що в «багатоманітних формах грецької філософії вже існують у зародку, у процесі виникнення майже всі пізніші типи світоглядів» [748, с. 369], не заперечив ніхто, тому апеляція до античності нічого не проясню є в проблемах мислення Заходу, бо до неї можуть апелювати й інші цивілізації; ренесансні ж явища мали місце на величезних просторах Євразії; 2) система освіти Східної Римської імперії теж базувалася на спадку античності, суспільство довгий час було більш освіченим і вихованим, ніж західне, для греків античність була більшою традицією, ніж для німців чи французів, тим не менш, тип культури тут був іншим; 3) зате той же Ф.Енгельс писав, що у творах просвітителів «усі традиційні уявлення були відкинуті як старий мотлох» [747, с. 188]. Явище Реформації й «вік просвітництва» ж знала тільки Європа. Учені бачать це, але корені культури, що постала після них, продовжують шукати в античності, що є по суті тим же, що виводити походження сучасних етносів від Адама. Сучасна західна культура має точно такі ж зв'язки з античністю, як і з середньовіччям [648]. Не випадково вчені, шукаючи основи раціоналізму її в часах античності, не можуть не визнавати присутності його й у середні віки – у тій же схоластиці [503, с. 85 – 86]. Виведення особливостей історичного мислення з домі-

нуючого типу культури ми визначаємо як шлях вичерпаний. Саме мислення здійснює великий вплив на культуру, адже, хоча форми сприйняття часу й простору залежать від типу культури, не менш важливим є й вплив форм сприйняття історичного часу й простору на складання певного типу культури. Про важливість його свідчить процес довгого, подеколи болючого формування здатності культури осягати себе в історії.

Ми здійснюємо парадигмальний аналіз історизму за просторовою координатою «Схід – Захід» і за часовою «середні віки – Ренесанс», виявляючи характерні риси західного і східного його типів. Розрізнення між типами ведемо навколо:

1) вирішення проблеми універсалій;

2) визначення категорій «час» і «простір», їх узаємопов'язаності та їх розробкою в застосуванні до історичної науки.

Перша проблема має більш загальний характер, але виявиться центральною в проблемах розвитку історичного мислення. Постановка її належала Боецію – у коментарях «Вступу» Порфірія до «Категорій» Арістотеля. Порфірій після міркувань про «роди» і «види» ставив питання щодо їх сутності й співвідношення, але не заглибився в його рішення [46]. Перед Боецієм, який коментував Порфірія, проблема змістовних понять, названих ним «universalis», постала в усій її гостроті. Інтерпретація філософа не була однозначною. У коментарі на переклад Марія Вікторина Боецій інтерпретує універсалії в дусі філософії Платона («неможливо засумніватися в тому, що роди й види існують» [Цит: 676, с. 109]), але в більш повних коментарях Порфірія у власному перекладі більше схиляється до трактовки універсалій в арістотелевській інтерпретації, твердячи, що роди й види можуть уважатися субстанційно існуючими, але є нічим іншим, як поняттями розуму. Але Боецій не стає на бік якоїсь однієї точки зору, зауваживши, що «не пристало бути суддею Арістотелю чи Платону» [Цит.: 676, с. 109]. Боецій розвиває те, що було намічено ним у «Арифметиці» й «Музиці». «Рід» і «вид» відносяться до

категорій загальних понять і означають загальну якість цілої групи окремих матеріальних, почуттєво-сприймаємих об'єктів, існують якби в кожній речі і в той же час є абстракціями людського розуму. «Універсалії, – підсумовує Боецій, – існують, таким чином, з приводу чуттєвих речей, розумітися ж вони повинні поза тілом» [Цит.: 676, с. 110]. Близько до арістотелевого вчення про абстракції, але не збігається з ним. Учення про абстрагуючу діяльність розуму і про загальні поняття Боецій розвиває далі у своїй «Розраді філософією» [113, с. 134 – 146]. У Боеція представлені обидві точки зору, згодом відомі як номіналістична й реалістична, хоча філософ більше схилявся до першої. Але в нього вже був намічений погляд, який дозволив схоластам пізніше схилитися до висновків у дусі Платона (про реальне існування універсалій), засновуючись водночас на ученні Арістотеля про абстракції й форми. Якщо додати до теми універсалій те, що Боецій створив латинську логічну термінологію, сформулював ряд основних законів логіки, розвинув теорію гіпотетичних силлогізмів тощо, то стане ясно, що філософ тим заклав основи методу, що отримав згодом назву схоластичного. Особливо вплив Боеція видно в логіці представників сен-галенської і шартрської шкіл XI – XII ст., у П'єра Абеляра (1079 – 1142): у його творі Dialectica зустрічаються прямі запозичення з творів Боеція щодо проблеми універсалій [2, с. 104, 107, 108, 113, 117, 124, 130, 131].

Чому ми надаємо вказаній проблемі такого великого значення? *Перше*. У літературі ми зустріли думку, що існують два типи людського мислення: «Люди від народження схильні мислити або «за Арістотелем», або «за Платоном». Мислити за Арістотелем означає йти від реальності, уважно вдивлятися у все, що оточує, за допомогою логіки шукати взаємозв'язки, кожен окремий предмет чи явище бачити як частину цілого. Мислити за Платоном – значить засновуватися на інтуїції, ставити в голову кута озаріння й потім за допомогою логічних побудов намагатися вибудувати систему» [16, с. 60 – 61]. Природно, що бачення історії буде відрізнятися залежно від того, який тип мислення домінує в той чи

інший період у науці. Але й з самими типами – не все просто, бо саме в проблемі універсалій Платон-ідеаліст наполягав на реальності їх існування, Арістотель-реаліст же йшов у сферу абстракцій. А «латинський Арістотель» Боецій універсалії витлумачив подвійно – у дусі Платона. На нашу думку, сучасні вчені загальні дві тенденції в мисленні (бінарність!) підмітили правильно, ми ж знайшли не просто точку їх стику, а місце, де бінарні опозиції обертаються навпаки. Виходить якийся «закручений вихор» у мисленні, що, можливо, і є проявом необхідності, бо «все відбувається з необхідності, тому що причиною виникнення усього є вихор, який він називає необхідністю» (Демокрит. Діоген Лаертський. IX, 45) [243,с.346] (sic! І тут «він»). *Друге.* Влучно підмітив Д.Донцов: «Усе починається з містики і все закінчується політикою». Універсалії – класичний приклад того. Проблема виявляється головною у визначенні понять «людина» і «народ». Тому так важливим є вирішення її в тій чи іншій моделі історичного процесу. Середньовічне історичне мислення не випадково було родововидовим: у середні віки люди йшли за Платоном у проблемі універсалій, тому так ретельно виписували походження народів від усіх їх праотців. Наука сьогодні йде за Арістотелем: ні людині досі не дано визначення (як наче то – об'єкт реально не існуючий), ні поняттю «народ» (ethnos). Видно, що питання, яке ставив ще Порфірій, зведене до арістотелевих абстракцій, з чого тягнуться проблеми і науки, і геополітики. І в часи Боеція була така ж складна ситуація. І – *третє (головне).* С.Неретіна зазначає, що в кінцевому випадку рішення проблеми універсалій вело до доказу існування Бога; логіка, базована на них, неодмінно ставала тео-логікою [488, с. 10]. Ось тому проблема досі й не вирішена.

У середньовічній філософії з питання щодо універсалій сформувалося три підходи: реалізм, номіналізм і концептуалізм. Реалізм розділяв універсалії, вважаючи їх такими, що мають реальне існування, але проявляються через одиничні речі. Але крайній реалізм виказував тенденцію до пантеїзму, стираючи межу між світом і Богом (Еріугена /810 – 877/). За реалізмом виникав образ Арія, що

так ударив по засадах ортодоксії в IV ст. Номіналізм, як опозиція реалізму, відмовляв універсаліям у реальності й розглядав їх як категорії людського мислення. Концептуалізм намагався примирити ворогуючі позиції. Видно, що за всім стояла важлива парадигма. Проблема, без перебільшення, всієї філософії (на ній зійдуться в XI ст. Росцелін і Ансельм Кентерберійський і нічого не зможуть зробити. Реалізм дасть Альберта Великого і Фому Аквінського; концептуалізм – духовний протест Абеляра; номіналізм зосередить свої впливи на розвитку логіки і природознавчих наук, звідки й піде в сучасну науку) не була вирішена. Ось за що взявся Боецій, і за що, схоже, його й знищили. Проблема виходила на походження людини й народів. Стан її на сьогодні переконує: соціальне замовлення переходило із століття в століття. Тут – важливий корінь атеїзму. Крайній номіналізм вів до розвалу Трійці, бо кожна іпостась перетворювалася в індивідуального Бога (що використав проти Абеляра Бернар з Клерво /головний твір [71]/ [676, с. 72; 477, с. 133 – 145]). Концептуалізм тягнув за собою «вільнодумство», з якого теж поставав атеїзм. В універсаліях містилася така важлива онтологічна проблема, як розрізнення в кожній речі її, так би мовити, індивідуального існування в усій його конкретності (id quod est) та її більш глибокої сутності чи буття. Сама сутність як загальний початок для пізнання й витлумачення буття більш важлива, ніж конкретне існування будь-якої індивідуальної речі (Sic). Але тільки по відношенню до них і може бути зроблене розрізнення двох таких шарів буття – безпосереднього і глибинного (Non). Головний корінь індивідуалізму й містився у відриві Non від Sic. І така першочергова гносеологічна проблема загального й одиничного і притягувала увагу філософів до вчення Боеція [636, с. 95]. Тим ми пояснюємо велику увагу в Європі і до Ібн Сіни, й Ібн Рушда. Учення першого, базоване на арістотелізмі, стало тут головним джерелом поміркованого реалізму [636, с. 249]; у вченні ж другого, теж арістотеліанському, уже був і пантеїзм, і деїзм, і натурфілософська тенденція [636, с. 262]. Головну ж тенденцію пантеїзму ніколи не слід випускати з виду: якщо Бог – усюди,

то Його немає ніде. Аверроес – такий крайній номіналізм, що стикається з крайнім реалізмом (пантеїзм).

У середині XIV ст. відбудеться перехід від високої до пізньої схоластики, і вся енергія першої буде спрямована або в поезію, звідки – у гуманізм, через Гвідо Кавальканте, Данте і Петрарку, або в антираціоналістичний містицизм через Майстера Екхарта. І хоча філософія все ще залишалася схоластикою, у ній чітко позначиться перехід до агностики. Doctor Subtilis Дунс Скот (бл. 1265 – 1380) розробляє вчення, яке, йдучи від Бонавентури (1217 – 1274) (головний твір [82]), має чіткий напрям до номіналізму [173, с. 51 – 97]. Не випадково К.Маркс напише: «Матеріалізм – природжений син Великобританії. Уже схоластик Дунс Скот питав себе: «чи не здатна матерія мислити?». Щоб зробити можливим таке диво, він вдавався до всемогутності божої, тобто він заставляв саму теологію проповідувати матеріалізм» [433, с. 142]. У пізній схоластиці розвиток цього напрямку треба більше пов'язувати не з аверроїзмом [521, с. 56], а з тим могутнім рухом, початок якому був покладений П'єром Ореолем (1280 – 1323) і який досяг зрілості у Вільяма Оккама (1295 – 1349/50), тобто в критичному номіналізмі. Як наслідок буде обґрунтування останнім індивідуалістичної природи людської моральності [636, с. 422]. Загальним знаменником для цих течій був суб'єктивізм. Власне, дві крайнощі – містицизм і номіналізм – були протилежними аспектами одного й того ж – розривання зв'язку між розумом і вірою. Але містицизм так робив, щоб урятувати цільність і чистоту релігійного почуття, а номіналізм прагнув зберегти цільність раціоналістичної думки й емпіричного споглядання. І містицизм, і номіналізм звертали особистість назад, до ресурсів особистого почуттєвого і психологічного досвіду. Intuitus (інтуїція) є улюбленим терміном і центральною концепцією як Екхарта (містицизм), так і Оккама (критичний номіналізм). Але intuitus містика зосереджується на єдності, а номіналіста – на множинності окремих речей і фізіологічних явищ. І містицизм, і номіналізм урешті приходять до відміни межевої лінії між кінечним і безкінечним.

Але містик схильний розширяти до безкінечності «его», адже вірить в існування людської душі в Богові («простір душі»), а номіналіст прагне розширити до безкінечності простір фізичного світу, тому що не бачить ніякого логічного протиріччя в ідеї безкінечності фізичного Всесвіту і вже не приймає теологічного заперечення того. Не дивно, що номіналістична школа XIV ст. передувала геліоцентричній концепції Коперника, геометричному аналізу Декарта і механіці Галілея і Ньютона. Чітко видно, як універсалії виходять на проблему простору. Ось тільки коли в Європі універсалії пішли в бік простору («обличчям назад», до речі). І тут ми не можемо погодитися з С.Неретіною, що поява сучасної науки означає перемогу реалізму [488, с. 11]: вона є матеріалістичною, а *європейський матеріалізм = номіналізм*.

Часи Ренесансу дещо приглушать хвилі номіналізму через домінування філології в ренесансному гуманізмі, що призведе до зсуву проблеми в бік мовних категорій, що буде помітним і в XVII ст. і знайде вираз у Д.Віко (1668 – 1744) [239, с. 381]. Суперечка з проблеми універсалій буде мати велике значення й у всій долі західноєвропейського гуманізму. У центрі «століття просвітництва» (XVIII ст.) буде стояти питання філософії освіти й виховання. Можна вирахувати логічно: будь проблема універсалій вирішена Боецієм – не було б «століття просвітництва». Боецій був генієм, що випередив час. Йому й не дали його випередити. Не можна зупинятися на такій констатації. Проблему універсалій просвітителі не вирішили, вони використали її так, як їм було потрібно. А тому проблема універсалій залишається, у чому ми з С.Неретіною [488, с. 9] погоджуємося. Боецій не випадково турбувався про освіту, фундуючи категоріальний апарат науки латинською мовою: освіта формує стереотипи мислення. Мислення «за Арістотелем» – більш раціоналістичне й лежить у підвалинах наукового мислення, критичного, особистісного. Пошук же видово-родових зв'язків дозволяв пов'язувати в одну ланку різноманітні явища, допомагаючи будувати систему доказів, що вже складало «мову науки». Мислення «за Платоном» було

більш асоціативним, інтуїтивним, яке теж потрібне (наукову мотивацію можна будувати за: [33, с. 74 – 75]. Див. Додаток Ц). За аналогією зі структурою ДНК можна сказати, що «арістотелев» тип «вилущує» з факту, явища чи структури їх «генетичну» частину (1–5%), «платонівський» же витягує все з їх «сміттєвого кошика» (структури полів – 95–99%). Розвиток схоластики – шлях від «платонівського» типу мислення до «арістотелевого»: від величезних, безсистемних «Сумм» початкового етапу (про першу «Сумму» О.Альського Роджер Бекон казав, що її не зсунув би з місця навіть кінь [521, с. 54]) до чітко оформлених за жорсткою схемою стрункіх «Сумм» високої схоластики, вибудованих у стилі силлогізмів. І схоластика ж заформалізувала й «засушила» думку. Уже перша рецепція античності в Європі (XII ст.) дасть спалах асоціативного мислення, яке пов'язало філософію, історію, освіту й людину як їх активний чинник в одному з найзначніших педагогічних пам’ятників – «Дідаскаліоні» Гуго Сен-Вікторського, богослова й історика. Тут були вже чіткі гуманістичні резони, які бачимо й у В.де Бове (1190 – 1264), й у Ж.-Ш.Герсона (1368 – 1429) [370, с. 131; 240, с. 103 – 104]. Проголосили ж людський розум вищим суддею в питаннях релігії аверроїсти на чолі з Сигером Брабантським (бл. 1235 – бл. 1282) [732, с. 75 – 85], що буде узагальнене Толандом у його «Християнстві без таємниць» [661, с. 173 – 182].

Вплив на європейську свідомість учення Ібн Рушда (Аверроеса) незаперечний, хоча він був просто коментатором Арістотеля, але Порфірій теж у звичайному коментарі поставив таку проблему універсалій, яка не вирішена й досі. Ось – значення простого коментатора, якщо той – неабиякий талант. І сам Ібн Рушд був яскравим виразом специфіки арабо-мусульманської свідомості, натренованої коментарями до Корану й хадисів: як можна, узявши за основу геніальний твір, скласти власну «партитуру», по якій потім на імпровізації європейці створять цілу «симфонію філософії». Його так і звали – Коментатор. І Коментатор зробив Арістотеля небезпечним для католицької теології, що тільки ще

рельєфніше позначає блискучий рівень класичної підготовки метрів схоластики й унікальну майстерність мисленного маневра Августина (хоча й орієнтованого більше на неоплатонізм [126, с. 93]) й Аквіната, які користувалися тими ж творами Арістотеля, що й Ібн Рушд. Однак підкреслимо: саме «платонівський» тип мислення почав підштовхувати думку європейців до змін, «арістотелеву» було зовсім непогано в схемах силогізмів. І ті ж, хто склалися як учені на хвилі асоціативного мислення, почали вимагати саме раціоналістичного пояснення релігії, що, слід сказати, було вимогою зі сфери неможливого. Наукова революція XVI – XVII ст. буде революцією «арістотелева» типу мислення. Богослов'я саме розвинуло його настільки, що той став здатним її здійснити. Але Г.Федотов підмітив, що й «для наукової совісті більш зухвалим є захист традицій, які неможливо захистити, ніж простування смиренне, але вільне по соборному шляху дослідників істини» [688, с. 152]. Шлях богослов'я і був завжди шляхом захисту традицій, які захистити неможливо. Так середньовічний провіденціоналізм (правопівкульний тип мозкової діяльності) плекав і розвивав раціоналізм (лівопівкульний), десь, можливо, сподіваючись на те, що сам не буде заперечений. Провіденціоналістському мисленню притаманна віра в диво, але те ж провіденціоналістське мислення на рівні інтуїції підказувало: див не буває, усе на світі – раціоналізм. «Платонівський» асоціативний тип мислення підняв гуманізм, і гуманізм же його й знищив.

З боку соціально-економічних зрушень, що, виникнувши в Італії, почали розповсюджуватися в Європі, гучно заявив про себе ще й індивідуалізм. Ф.Бродель звертав увагу на думки тих учених, які вже в такий ранній час бачили в Європі капіталізм. Радянські вчені були у висновках обережнішими [421, с. 502]. Але варто подивитися, на що звернув увагу Ф.Бродель, який вважається «володарем простору й часу» [28, с. 16; 192, с. 195], у В.Зомбарта, який наполягав, що капіталізм вже був у Європі доволі рано, при тому підкреслюючи саме прояви нового способу мислення: «Якщо я не помиляюся, то якраз у Флоренції

на кінець XIV ст. уперше зустрічається закінчений буржуа» [Цит.: 120, с. 546]. Проставимо поруч Лосєвське: «Середньовічний майстер, отримавши в грошах владу, стає хижим експлуататором» [421, с. 502]. Ось – головне: ще немає виразних соціально-економічних проявів, а імпульси мислення – уже капіталістичні. Нове ж бачення пов'язане передовсім з часом і простором. Проблема універсалій постала в усій глибині її прояву: людське мислення – рід, а «арістотелевський» і «платонівський» типи – його види. Боротьба між ними аналогічна боротьбі лівої й правої півкуль мозку людини, що означає серйозний стан душевної хвороби, що фокусується перш за все в «просторі душі».

Час

І в положенні з теорії часу Августина щодо «мерехтливого світу», і в питанні щодо універсалій ми вийшли на «вихор-необхідність» – у баченні часу в першому випадку, і в структурній побудові людської думки відносно універсалій у другому, а також виявили тісну пов’язаність обох проблем – універсалій і часово-просторових уявлень між собою. І тут найважливішими, на наш погляд, є дві обставини:

1) куди більше «зсунулися» універсалії – у бік часу чи простору? Одне мислення буде більш вертикально спрямованим (часово), а друге – більш горизонтально (просторово). Католицизм був більш новозаповітним (час після Христа його більше турбував), есхатологічно сильно загостреним («кінцем світу» переймалися), інтернаціональним (див. позицію папи [230, с. 17, арк. 87]). Видно: пішли в бік часу. Природно, бо Європа майже не мала простору;

2) за ким пішли у визначенні поняття «час» – за Арістотелем чи за Платоном? У першому випадку формується суб'єктивістський щодо часу тип історичного мислення, у другому – об’єктивістський, але значення буде мати, куди піде вектор спрямування – у бік земного чи неземного? І – ще одне: чи буде сприйнятий Боецій, і яке то буде мати значення?

В Августина час відмічений амбівалентністю: з одного боку, виступає жахом історії, від якого немає порятунку до її кінця; з іншого – як необхідність для

виховання роду людського. Друга особливість часу – лінійність його потоку. Таку особливість йому надають 3 космічні точки: творення – втілення – друге Пришестя. Центральне місце «лінії» займає втілення Христа, що наповнює есхатологічним змістом усю течію історичного часу від його початку до кінця, а точніше – що кінець часу був переднакреслений у його початку, що М.Барг зве чіткою односпрямованістю. Але тут же пише, що від того центру час простирається в обидва боки: назад, у минуле – до його початку, і вперед, у майбутнє – до його кінця. Центральна ланка в ланцюгу часів – втілення божественного Логоса в Христі – не тільки з'єднує початок часу з його кінцем, а й надає йому лінійності [56, с. 97]. З лінійністю питань немає, а як бути з «односпрямованістю», якщо вектори від центру виявляються спрямованими прямо протилежно? Пояснення: Творець, створивши світ, «штовхнув» час і той пішов у одному напрямку, а Христос «розводить» час, що теж є доказом Його божественності. Але так міг розуміти час Августин, але не Барг. Не враховане й положення про «час як певний простір». Заміна античних уявлень про час як коловорот була важливим культурно-історичним зрушенням. На відміну від уявлення про постійне повторення Августин наполягав на однократності, унікальності кожної події, хоча й розглядав тільки історію священну. За поняттям кінечності часу приховувалася велика етична цінність, динамічна потенція, у якій містився генеративний фактор у християнському баченні всієї історії. Та ж обставина, що кожне «сьогоднішнє не тільки не відділено від кінечного майбутнього, але пронизано ним, і таке майбутнє може настати в кожну наступну мить, тягло за собою по суті відкриття екзистенційного змісту часу» [56, с. 99], є, на нашу думку, органічним проявом психологічного його розуміння. Важливе й таке положення, як поява в людей надії на спасіння, яка може бути реалізованою за допомогою добрих справ, що перетворювало пасивну віру в спасіння в діяльну енергію, необхідну для досягення такої мети людиною, чим надавало вірі конкретності. Так психологічне розуміння часу августинівського варіанта формувало стан актив-

ної дії в історії (продовження – у Фоми). Б.Рассел вважав теорію Августина такою, що містила в собі краще й більш ясне формулювання проблеми, ніж суб'єктивна теорія часу Канта [591,с.430]. Ми ж, гадаємо, проявили в ній її справжню наукову основу.

Феномен Боеція. Северин Боецій називав себе учнем Августина, але в деяких важливих питаннях стояв на інших позиціях. Вихід його думки на історію можна знайти якраз у його теологічних трактатах, а найперше – у його вченні про долю – в певній схемі, що складається з концентричних кіл [677, с. 112 – 113]. Світ, за Боецієм, – природний космос, у якому немає й бути не може особистісного зв'язку людини з Богом, у цій системі царює позаособистісний закон – доля. А то – не християнські погляди, бо в християнстві Бог і людина – два контрагенти стосунків, зайняті виключно один одним. Вічність пов’язувалася Боецієм тільки з чистим, досконалим буттям, яким володіє тільки «вищий розум» [113, с. 145], є самодостатньою й непорушною. Тим Боецій пов'язує вічність не з кількісними, а з якісними характеристиками (видно вихід на Платона, неоплатоників і відмінність від концепції Августина). Для сучасної людини цілком природним є ототожнення вічності й безкінечності в часі. Для Боеція ж саме в їх протиставленні криється виявлення суті того й іншого («дзеркальність» підходу по відношенню до сучасного). Моделюючий характер мислення проявляється, й дуже цікаво, адже якщо час і вічність – опозиції, то що є їх синтезою? Невже саме їх певне ототожнення? Тут, в історичному ході людської думки й проявилося те, що бінарні опозиції є багато в чому явищами тотожними. Боецій твердить, що все існуюче в часі непостійне й мінливе. Непостійність існуючого «вбирає» в себе непостійність самого часу. Кожен момент часу існує й не існує, адже не може бути зафіксованим, його не можна навіть помислити в спокої: будучи одним, тут же переходить у щось інше [677, с. 119 – 120]. Опис явища «мерехтіння» наявний. Є й образ «драбини» [113, с. 135] (на одязі Філософії). Час – дискретно-тяглий, складається з окремих точок – моментів, які послідовно

переходять одне в інше, створюючи однорідний потік часу, у якому немає істотних віх, здатних стати орієнтирами його певної спрямованості (також – відмінність від теорії Августина). Боецій вважає час безкінечним (а ось – рух до ототожнення вічності й безкінечності в часі), для нього постановка питання про початок і кінець часу, що так хвилювала християнських мислителів, уявляється позбавленою сенсу.

Принципова різниця між Боецієм і Августином полягає в тому, що для Августина час мав початок (акт творення світу), потім розгортається в «лінійний» рух як процес, щоб у підсумку прийти до свого кінця (Страшного суду), інакше кажучи, час є полем людського існування. У Боеція не так. Часова стихія, згідно з його поглядами, – природне середовище для людини, а не місце її вигнання з блаженного життя, людське життя за самою природою позбавлене повноти досконалого буття; Боецію чуже прагнення якогось обітування (що пронизує християнство). Майбутнє весь час скочується в минуле, стаючи «бездонним», а точніше – «замкненим» [677, с. 121]. Наявним є поворот автора «Розради» до античної теорії вічного «коловороту», яку так гостро засуджував Августин. Боецій звертає увагу й на походження часу, вважаючи, що вічним є тільки Бог. Разом з тим й існування світу – безкінечне в часі, адже він зорганізований згідно з образом, що перебуває у «вищому розумі», відповідно, у певному сенсі світ, хоча й виник, але не мав початку, крайньою мірою різко вираженого [677, с. 121 – 122]. У часі все дрібниться, існує різноманітність, і не можна говорити про єдність сутності. Вічність же пов’язана з чистою сутністю. Час є лише відображенням вічності (sic! принцип «дзеркала»), прагне повернутися в неї й рухається якби по замкненому колу. Учення Боеція про час як проекцію вічності пов'язане з платонівською традицією, але самостійне, цінне внутрішньою цілісністю, послідовністю, тонкою аргументованістю суджень. Трактовка часу в нього – теж психологічна, але вектор розвитку «зашкалив» за екзистенціалізм аж до «випадіння з часу». Августин і Боецій стояли у витоків філософії історії, у якій відбудеться певне поєд-

нання теоцентризму й антропоцентризму [189, с. 11], і в чому її роль є незаперечною. Захід у розумінні часу пішов за Августином, а значить, – за Арістотелем, відповідно, в західних теоріях усе, що стосувалося часово-просторових відносин, мало вихід на раціоналістичні засади. Є сенс уживати термін «теологічний раціоналізм».

У VIII ст. Беда Шановний (головний твір [64]) підійде до часу вже не як до нейтральної до людського буття міри, а розглядаючи рух часових відрізків як зміну «станів», у чому намітиться рух до ідеї розвитку. Базуючись на ідеї «станів», підведе межу пануванню арістотелево-августиніанської традиції в розумінні часу Іоахім Флорський, який найбільш послідовно реалізував у власному одкровенні роль часу в християнській доктрині Спасіння, звівши християнство до системи послідовних у часі пророцтв. За Іоахімом, усе, що у світі сталося, було тим, що Бог возвістив устами пророків, а саме одкровення являє собою слово в часі. Тут ми бачимо поштовх до майбутніх розмірковувань Фоми щодо мови (S.T. I – II, q. 91, a. 2) [617, с. 114], як також і початок шляху до майбутнього домінування філології в ренесансному мисленні, коли йшло обмирщення не тільки історії, самого поняття «буття» (у чому західна думка, відроджуючи латину, встала на якесь давнє розуміння латинянами буття, що підмітив Д.Віко, подаючи, що sum – «буття» розумілося як «їжа», тому і в його час селяни замість «хворий ще живий» казали «він ще їсть» [239, с. 301]), а й самого слова як такого. Останнє буде помітним у Л.Валли, пізніше – у Д.Віко. Час в Іоахіма був у центрі його учення про три стани, чи ери світового розвитку, яке у свою чергу було головним в усьому його хіліастичному вченні. Час у нього пов'язаний з якісним станом розвитку: поняття досконалого й відкинутого в нього не абсолютні, а відносні, а основним критерієм досконалості є час, до якого ті відносяться. Частково добре, що утвердилося на початку, прибирається для того, щоб встановити більш досконале [630, с. 301 – 302]. Є в нього й соціальна трактовка суспільних стосунків – у положенні, що в кожний час є своє уявлення про рабство і свободу

(у сполученні з «металевою» періодизацією) [630, с.302 – 303]. З часом нерозривно пов'язане й Спасіння, а раз так, то не може бути Церкви як духовного інституту – посередника між часом і вічністю. У Іоахіма істина християнства, що містилася в Новому Заповіті, втратила свою абсолютність і кінечність, стаючи істиною тільки відносною [56, с. 200]. Видно думку, що істина розкривається тільки в часі, поступально. Традиційну схему «зміни часів» Іоахім замінив новою есхатологією історії, у якій Новий Заповіт був перевершений новим одкровенням. То був прорив у ідеї розвитку, а від часів Августина – найграндіозніша теологія історії в християнстві, яка при тому загрожувала самій підвалині традиційної Церкви як інституту. І все – по лінії категорії «час». Уже можна визнати її за домінуючу в західному типі історизму.

У подальшому в теології відбулося зміщення акценту з проблеми часу на проблему вічності [56, с. 123]. Не дивно: так ударив Іоахім по Церкві саме з позицій категорії «час»! І та почала відігравати допоміжну роль – через неї, за системою заперечення виписувалася категорія «вічність». Відштовхуючись від часу й певних історичних подій, будував свої докази існування Бога й характеристику Божественного знання Фома Аквінський [305, с. 145 – 148; 616, с. 60 – 74; 617, с. 52 – 60, 75 – 83]. Можна говорити, що для схоластики в час її найвищого розквіту не існувало питання, що таке час розглянутим само по собі, безвідносно до його протилежності – вічності. При тому Фома пішов за Боецієм, а не за Августином, узявши за основу формулу Боеція «totum simul» (уся повнота одразу), а не розуміння Августина часу як «певного простору». І все, *і відірвалися від життя*. Ось – грізна небезпека, яку тягне за собою підміна понять у таких проблемах універсального значення. Бінарні опозиції мають бути. Час у протиставленні з вічністю тоді можуть бути представлені як кінечність і безкінечність, або, у певному сенсі, як кінечний простір і безкінечний простір. Опозиція «час – простір» – складніша, адже, якщо певний простір виникає одночасно зі світом, то простір може бути потрактований як «буття», протилежністю чого може бути

тільки «небуття». Тобто простір має свою бінарну опозицію. Як бути тоді з часом? Треба «розкладати» час. Минуле – уже небуття («кануло в літу»), а ось майбутнє, хоч як програма десь і існує у вічності, але його ще немає в кінечному просторі. Як тільки майбутнє стає сьогоденням, кінечний простір «захоплює» його (час стає кінечним простором), перетоплює його в собі і викидає в минуле (не-буття). Обмін власним «сміттям» і є змістом стосунків бінарних опозицій. І тоді, дійсно, «сору подобен высыпаному самый лучший Космос» (рефрен міфології).

Час у світобаченні тієї доби став розумітися насамперед як час сакральний, складалася ієрархія часів: сакрального й мирського. Безперечно, такий акт, як утілення Христа, відноситься до сфери сакрального, але ж мав місце на землі, і Христос мав земне життя, чим уже підніс земне людське існування на духовні висоти. І сказав у Заповіді Новій: «Любіть один одного» (Ін. 13:34) [76, с. 1331], а значить, – живіть, а Сам пішов назустріч своїй Долі, пішов умирати. У цілому ж, у Світобудові, де кожній речі відведене своє місце й функція, де царює суворий і незмінний порядок, час повинен був розглядатися найперше в його відношенні до такого порядку. Таким було останнє слово раціоналістичної в повному сенсі цього слова теології XIII ст. і часові була вироблена така заданість: «лінійність» і сувора орієнтованість (телеологічність) часу від минулого до майбутнього, його інструментальність у «плані Спасіння». У тому ми бачимо прояв схильності «холодного», індивідуалістсько-раціоналістичного західного типу мислення до жорсткої схематизації. Можна побачити й спробу, вочевидь, підсвідому, підкорити хід часу створеній раціональній схемі. Спроба схематизації часу відходила від Церкви (теології) і Реформація завдасть їй нищівного удару. Висновок: хвиля часу заледве не розтрощить самого схематизатора, незважаючи на те, що той назвав себе «тілом Христовим» на землі.

І – ще один ракурс аналізу проблеми, де вже необхідне зіставлення. Відмітимо, що в східноправославній філософській думці найбільш вражаючою й тяг-

лою в часі за своїм впливом була «Християнська топографія» Козьми Індикоплова (535р.), що свідчить про те, що тут більша увага надавалася категорії «простір», і що ми пов'язуємо з впливами афінської школи неоплатонізму, а найперше – Прокла Діадоха. Отже, східноправославна філософська думка пішла і в розумінні категорії «час» більше за Платоном, з відповідними наслідками у стилі мислення. Однак і на західну наукову думку вчення Прокла мало свій вплив. У ньому ми виділимо уявлення про те, що у світі відбуваються постійні нисходження (еманації) і восходження, і система взаємозв'язку у світі і являє собою такий циклічний рух – систему безкінечних нисходжень і восходжень (опис циклу є навіть у його поезії [571, с. 146]). Їх позначалося за допомогою широко відомої тріади Прокла, яка свідчить про глибоке розуміння світу неоплатониками й передвіщує закон заперечення заперечення в розумінні Гегеля [321, с. 40]. Августин з циклізмом воював, але виявився й сам від нього не вільний – сама концепція його дала уявлення земної історії у вигляді завершеного циклу. З точки зору концепції Августина, час не є суцільною прямою лінією, а скоріш нагадує пунктиром намічену пряму, що складається з доволі рідко розставлених точок – обраних Богом моментів, сприятливих для розкриття свого плану кінцевого спасіння, через які й проходить рух священної історії [56,с.100]. У межах указаних Баргом точок можна теж побачити певні цикли, тільки не коловоротні, а схожі на пульсації. Ми ж виявили ще й те, що Августину вдалося побачити «гребінець вихору» в часі (можливо, його треба називати «гребінець вічності»), отже, десь можлива й «петля». Структурованість історичного мислення переважно навколо категорії «час» надавала перевагу історичному факту й окремій особистості в історії. І факт такий був – утілення Христа, і особистість теж – Христос. Від того було вибудовано новий облік часу. Захід у силу більшої євангелістськості своєї моделі християнства швидше звик до нього. Докорінні ж зміни у сприйнятті часу й простору стануться внаслідок географічних і астрономічних відкриттів, які розсунуть не тільки простір земний, а й

космічний, і знайдуть свій вияв у відкритті історичного часу (уже в розумінні його як «внутрішнього», за термінологією М.Барга), і будуть розвиватися вже поза межами теології у творах гуманістів.

Якщо до гуманістів людина відчувала себе такою, що живе в часі, водночас не відрізняючи минулого, бо не сприймала сьогодення за якісну цінність [402], то з їх появою розуміння часу змінилося – людина стала носити час у собі, сприймаючи його як свій власний час. «Є три речі, які людина може назвати своєю власністю: це душа, тіло й… найдорогоцінніша річ… час», – писав Альберті [757, p. 169]. Фічино ж уже говорить про зв'язок часу життя людини з її історичною свідомістю: «Можна сказати про людину, що вона проживе стільки тисячоліть, скільки зможе охопити завдяки знанню історії» [Цит.: 234, с. 166 – 167]. Відчувши час як свою власність, гуманісти не жили в часі, а проживали час, свій особистий, відпущений їм Творцем, час свого життя, – звідси драматичне відчуття ходу часу (у Валли [419, с. 81]). Час став сприйматися не тільки як цінність, а й як швидкоплинність. Не «проґавити» час для справ земних – ось чим ренесансне світосприйняття почне відрізнятися від середньовічного. Відбулося «обмирщення» часу. З цим, вочевидь, треба пов'язувати те, що помітив Б.Рассел, – що Ренесанс мав великі заслуги в усьому, крім сфери моралі; в моральному відношенні він мав нищівний результат, зло проникло навіть у папську курію, не говорячи вже про світську владу. Настав повний розклад політичної й громадянсько-патріотичної свідомості [591, с. 521]. Отож, усі зусилля гуманістів по втіленню на практиці розроблених ними положень моральної філософії були розбиті вщент при зіткненні з настановою людини «не проґавити» час.

Честь же відкриття історичної перспективи належить Франческо Петрарці. Для нього час, що передував наверненню Константина, «вік» давній (aetas antiqus) є «віком світла», а час після Константина був вже «віком темряви» (проблема вивчена в науці [56,с.251]), що було прямо протилежним християнській

традиції. Отже, наявним є факт «перегортання» уявлення про час, що, дійсно, може слугувати ознакою нової епохи. Сприйняття часу стало індивідуалістичним, що було важливою передумовою появи історичного погляду на сутність соціального часу, але поняття «ланцюг часів» не вкладалося в «лінійне» розуміння часу. Зіставивши з великою увагою ренесансних мислителів до часів античності, стають наявними причини ренесансного циклізму. Останній являв собою переконання в коловороті історичних форм, а не субстанції історії [56, с. 253]. Гуманістична категорія коловороту мала феноменальний, а не сутнісний характер і була позбавлена сакральності. З того видно, що розуміння часу в ренесансному світобаченні – ще психологічне, але вже індивідуалістично-людське, а тому все більш тяжіє до розуміння біологічного. Не можна не пов'язати появу цінності миттєвості часу, жорсткий облік його з тими змінами, що зріли в Європі. І в середні віки розумілася короткочасність людського життя, але психологічна реакція була іншою: звертай очі до Неба; у гуманістів цінність часу була екзистенційною: час як можливість пізнати солодощі життя на землі; у капіталіста ж швидко й жорстко-прагматично визріє: «час – гроші». Тому не дивно, що першими навчилися рахувати час в Італії, у XIV ст. І хоч засади відходили знов-таки від священиків: у 1342 р. вийде твір домініканця Доменіко Кавальки «Про духовну дисципліну», у якому дві глави будуть присвячені мистецтву жити в часі й «рахувати час» [56, с. 246], торгово-промисловий капітал, розвиваючись, швидко все використає. Якщо синонімом часу стала мирська діяльність, то мірою її інтенсивності став час. Його, дійсно, стали «мати». Час став «шпорою» для людини, що спонукувала до паненергизму. Так формувалося одне з джерел індивідуалістичного світобачення, і роль одного з провідних історичних уявлень – уявлення про час – у ньому важко переоцінити.

Є підстави до узагальнень. У рішенні проблеми універсалій жорсткий реалізм постане з часів Аквінату, але ним же час буде пов'язаний з вічністю [305, с. 150 – 151]. Час обмирщений же все більше буде підпадати під вплив номіналіз-

му. І настане відкриття історичного часу як часу соціального, що буде такою трансформацією в людському ставленні до природи й суспільства, рівного якій в усій історії культури немає [54, с. 67]. «Світ як історія» виказав наявну тенденцію до відшарування від універсалізму домінуючої парадигми картини світу, але «з якогось моменту», як пише М.Барг, цей світ став урешті претендувати на той же тип універсалізму, який колись належав «світу як природі». «З цієї точки зору історія європейської культури – це процес зміни натуралістичної концепції історії історичною концепцією природи» [54, с. 68]. Значить, «включився» простір, і – в усе більш обмирщеному розумінні. А історична свідомість більш «часова» об'єктивно слабше орієнтована на єдність сутності. Номіналізм навіть у самій схоластиці, не говорячи вже про світську науку, був неминучим.

Ренесансний історизм народився в процесі появи інтерпретаційного типу методології історії (до того переважав тип описовий), у якому роль риторики, що їй гуманісти надавали ваги інструмента пізнання, була неабиякою. Завдяки новим установкам в теоретичних пошуках XIV – XV ст. теорія номіналізму набула нових рис. Номіналісти традиційно підкреслювали зв'язок універсалій зі здатністю людського розуму до узагальнення якостей схожих одиничних речей за допомогою імен чи концептів. Так почнеться зсув у історичному мисленні в бік мовних конструкцій, а з ним і до прагматичної історіографічної традиції. Не випадково теоретично номіналізм буде мати розвиток перш за все у філології. Наступним кроком була «заміна» у XV ст. Арістотеля Платоном, що сталося найперше в церкві – уже на Феррaро-Флорентійському соборі (1438) розгорнулася суперечка, в якій греки заявили, що Платон «вищий від Арістотеля» [591, с. 519]. По Італії пішов платонізм, а з ним і платонів циклізм, як і платонове розуміння універсалій.

Часова позиція людини епохи Відродження чітко демонструє «перегортання» думки: в її центрі – підвищене інтенсивне переживання не кінця часів, а його початку. Усвідомлення свого часу як початку, як точки відліку, з якої почи-

нається нове, визначає самосвідомість епохи. Сьогодення гуманістів – гіпертрофоване сьогодення, яке втягує в себе і минуле, і майбутнє. У мисленні вперше виникло уявлення чіткої часової дистанції, відмінності минулого від сьогодення, але пафос епохи й полягав у тому, щоб згорнути таку часову перспективу, знищити часову дистанцію й перенести античне минуле в сьогодення, «відродити» його. Європейці не просто не бояться часу, а, навпаки, намагаються навіть керувати його потоком. А гуманісти ще й створили низку соціальних утопій, які явно не були відділені часовою дистанцією від їх сьогодення. Чекати довго чогось – не було в характері гуманіста, він для того був занадто нетерплячим і поглиненим своїм сьогоденням. Пристрасне бажання побачити проект уже здійсненим, перетворювало в очах гуманістів оточуючу їх дійсність, змушувало бажане приймати за дійсне. Так, коли Л.Бруні у «Похвальному слові Флоренції» малює її як місто, в якому «немає ніякого безладу, неподобства, нерозумності й необгрунтованості», де «кожна річ має своє точно встановлене й відповідне їй місце» й де «суворо визначені обов'язки, закони й порядки» [Цит.: 234, с. 165], то перед нами постає соціальна утопія, спроектована на сучасну автору Флоренцію, дуже далеку від змальованої ним ідеальної схеми, місто-держава майбутнього. Самоусвідомлення гуманістів завжди було забарвлене бажаним, уявним і багато в чому так і не реалізованим майбутнім.

Ренесансне відчуття часу з'єднувало в єдиний образ усі три часові шари: мріючи про майбутнє, уже здійснене в сьогоденні, гуманісти бачили його в образах античного минулого. Й що прикметно: ось така часова наповненість сьогодення надавала йому рис саме вічності, що, по великому рахунку, означало ніщо інше, як поразку їхньої ж секуляризації історії, нехай і більш на ментальному, ніж свідомому рівні. Не випадково М.Фічино назве свій час «золотим віком», проявивши в тому потяг до відповідного міфу. І тут не можна не побачити схожості художнього й історичного мислення гуманістів. Так, Леонардо писав, що живопис перемагає час, зберігає сьогодення для вічності; живопис протисто-

їть часу своїм вічним сьогоденням [234, с. 168 – 169]. Як у розумінні історії гуманісти намагалися згорнути час, унаслідок чого в їх історизмі немає четвертого виміру (на відміну, зокрема, від «монументального історизму Руси», де такий четвертий вимір був дуже рельєфним), тут усі різночасові події вписуються в тривимірну структуру сьогодення; так і картина Відродження не розгортала, а згортала часову перспективу, спресовуючи все в одночасовість. Як різночасовість ренесансної картини існувала лише на сюжетному рівні [234, с. 170], так і різночасовість ренесансної історичної думки існувала лише на рівні подійному, композиційно ж «картина світу» гуманістів виказала явний потяг до формули часово-просторової єдності, що в майбутньому стане основою європейського цивілізаційного мислення. Й у такому ракурсі ренесансний історизм явно тягнеться до майбутнього. На нашу думку, номіналізм переміг у гуманістів на рівні їх рефлексії на минуле й сьогодення, на рівні ж їх мрії про майбутнє вони зберегли повагу до вічності, а відповідно й до розуміння «єдності сутності».

Простір

Рівні середньовічного географічного знання можна в цілому охарактеризувати так: 1) емпірічний, для якого був характерний пробіл, відсутність практичної діяльності, використання іншого, ніж практичне спостереження джерела фактичних знань щодо простору, не менш, а подеколи й більш важливого – книжної традиції попередніх епох [589, с. 18 – 20, 47 – 50], освяченої авторитетами. Парадигму європейської географічної науки заклав Пліній Старший (27 – 79) (у греко-православному світі таку ж роль відіграє Страбон /64 – 21/); 2) первинного пояснення фактів, який характеризувався експланарним (пояснювальним) характером теорій даного рівня; 3) концептуальний: просторово-географічна картина Землі була створена, паралельно йшла вибудова космографічних уявлень щодо картини Всесвіту. Склалося кілька самостійних, хоча і взаємодіючих, моделей світоустрою, серед яких виділяються теоретична (учена) і практична [454,

с. 112]. Паралельно існували й інші типи світосприйняття [455, с. 146]. Якщо часові уявлення були так чи інакше пов'язані з вічністю, то просторові – із Всесвітом, кінцевим поясненням якого була ідея Бога-Творця. Головним джерелом уявлень про світ була Біблія, але на засаді її текстів важко відтворити завершену картину побудови Всесвіту, тому виникла потреба «доповнювати» її грецькою наукою. У Європі проблема «зависала» аж до XII – XIII ст., і тільки схоласти, узявши за безумовний авторитет космографічний твір Птолемея (бл. 90 – бл. 160), склали уявлення про Землю як непорушний центр Всесвіту, навколо якого обертаються розташовані одна за одною кристалічні сфери з прикріпленими до них небесними тілами (Беда вважав, що сфер – 7, Данте – що 10; античні ж астрономи вважали, що 60 [56, с. 117]). Система світу Птолемея давала вихід математичних розрахунків високої точності, тому мала високу прагматичну цінність [122, с. 215]. Каппадокійська наукова школа, що базувалася на ідеї кульоподібності Землі, існувала з VI ст., у той же час оформилася й антиохійська школа знань про Всесвіт, яка визнавала Землю пласкою, над якою простирається куполоподібне тверде небо, що існують двоє небес, між якими містяться небесні води, а також існує єдиний океан. «Альмагест» Птолемея через персів, які перекласли його ще у III ст., потрапив у VII ст. до арабів («Зіндж аш-Шах»). І папа Сільвестр II (930 – 1003), в миру – математик Герберт Орійакський, користувався саме арабським перекладом твору. У 1175 р. латинською мовою його переклав Герард Кремонський (1114 – 1187). У сер. XIII ст. за вказівкою короля Альфонса X Кастильського група учених підготувала «Альфонсові таблиці» (для заміни застарілих «Толедських таблиць» 1080 р.), які й містили в собі зоряний каталог Птолемея, доведений до 1252 р. Ідеєю, що інтегрувала творіння в єдине ціле, була доктрина, корені якої сягали Піфагора і Платона (дожила до XVII ст.), *«великого ланцюга буття»*. У ній відтворювалася майже наочна картина побудови Всесвіту. І тут М.Барг зробив цінне зауваження, що той «ланцюг» скоріш нагадував *драбину*, підвалиною якого слугувала Земля, вершина підносилася в

небеса; а на сходинках розташовувалися творіння залежно від ступеня «близькості» до Творця [56, с. 118], яке дає нам підстави зупинитися в аналізі й зазначити: значить, усі описи, наукова робота, розрахунки тощо – усе зроблено на основі кліматичної інформації. Та «драбина» є *моделлю Всесвіту в кліматах*, а отже, теорія кліматів і була середньовічною парадигмою наук про простір. А оскільки простір є «буття», то й в усіх науках про нього дана парадигма була основоположною. Методологія її вивчення не розроблена, її тільки критикують, вираховують помилки, а зміщення в розрахунках були неминучими: світ кліматів – не тотожний видимому матеріальному світу. Тому на сьогодні можна говорити про наукове вивчення тільки географічних уявлень Середньовіччя. Хоча й у них впливів кліматичної інформації – маса, що не було випадковим, адже «великий ланцюг буття» (за уточненням Барга – «драбина», за нашим – «етажерка») був такою доктриною, яка об'єднувала в єдине ціле науку і релігію, філософію і містику, теологію й історію, і вплив її на світогляд Середньовіччя був величезним. Так ми виявили фундаментальне значення теорії «семи кліматів» для середньовічної науки, що тільки актуалізує думку про необхідність встановлення її об’єктивної основи.

Наука зважає за можливе говорити про два основних етапи еволюції географічних ідей до епохи великих географічних відкриттів [776, s. 65 – 70]. Початковою точкою формування власне середньовічної «картини світу» є V ст., конкретно по нашій проблемі – момент, коли вперше у творі Оросія традиційний географічний опис підкоряється завданням пропаганди християнського віровчення. Оросій працював за порадою Августина, отже, Августин зосередився на формуванні доктрини часу, а простір «віддав» учню. «Історій проти язичників» Оросія були першим у Західній Європі християнським твором, у якому важливе місце зайняв землеопис. Географія як тло розгортання історичних подій була новим завданням землеопису. Оросій спирається на пізньоримський твір, який базується на карті Агріппи «Dimensuratio orbis terrarum», але використовує та-

кож праці Плінія, Птолемея, Страбона, Тита Лівія, Юстина (Помпея Трога), Євтропія [502, с. 212 – 213]. Оросій – християнський автор, але у творі, присвяченому захисту християнства, не відображає біблійну картину Землі. Опис Європи учений починає зі сходу: «Європа починається, як я сказав, у північній смузі від річки Танаїса, там, де Рипейські гори відступають у протилежний від Сарматського океану бік і дають початок річці Танаїс, котра плине повз вівтарі і кордони Александра Великого, що в межах робасків, і збільшує своїми водами Меотійські болота. Велике водопілля останніх коло міста Феодосія розлого вливається у Евксінський Понт...» [502, с. 215]. Один погляд на комп'ютерну карту ал-Хварізмі (докладне пояснення якої ми дамо в частині, присвяченій арабській географії) (Див. Додаток Ш. Карта І) дає розуміння, що так і є. Але тоді «Сарматський океан» – не Балтійське море, як уважають учені [388, с. 213], адже там немає Скандинавії, а дійсно, – океан, тобто якийсь вигин Північного Льодовитого океану (хоча вигини суші Півночі Європи теж слід враховувати, бо простір десь накладається). Звертаємо увагу й на те, що в ал-Хварізмі «Азовське море» відділене від «Чорного» якимся пунктиром, а в Оросія є стик – біля м.Феодосія. Пунктир у ал-Хварізмі може бути потрактований двояко: 1) або існуюче розділення морів дуже непевне; 2) або він ухопив матрицю перед якоюсь катастрофою, яка буде мати наслідком з'єднання морів (тоді «бачив» той час). В Оросія – птолемеївська традиція, бо саме в ній Рипейські гори покривають собою регіон Дона – Донбасу (Див. Додаток Щ), але все одно, ясно, що ал-Хварізмі «бачить» час давніший, ніж той, що його описав навіть Птолемей. Щодо опису Азії Оросієм, слід сказати, що, починаючи його теж зі сходу, учений-християнин поміщає там не рай (як мало б бути за біблійною традицією), а країни, відомі античним географам: «Азія має на сході у самому центрі гирла ріки Ганг, що впадає у Східний океан, зліва – мис Калігардамана, який наближається на південному сході до острова Тапробане» [Цит: 458, с. 57]. А тут уже потрібна «Кругла карта» ал-Ідрісі /бо на карті ал-Хварізмі Азії майже немає/. На ній (Див. Додаток В)

на крайньому сході Азії видно річку й мис – зліва, тільки островів – уже три (або ще три). Отже, Оросій описував клімати, а не реальну земну географію, бо «Кругла карта» ал-Ідрісі вже точно поділена на 7 кліматів. Міфологія релігій являє собою той чи інший рівень «небес», учені ж працювали в кліматах. Певне розуміння різниці може дати «Роман про Троянду» (XIII ст.), у якому було використано «Плач Природи» Алана Лильського (1128 – 1202), а той базував свій твір на роботі Бернара Сільвестра (XII ст.) «Про усезагальність світу, чи Великий та малий світ» (обидва мислителі – шартрська школа, а там – впливи Боеція). У «Романі» Природа виступає в образі, об'явивши себе «коннетаблем і вікарієм» Бога, і розповідає, що грала велику роль у створенні світу. Бог «спочатку створив тільки певну масу, яка вся перебувала в хаосі без порядку й різниці», а потім впорядкував усе суще. Потім Бог займався головно небесними сферами, їй же залишив підмісячний світ. Тільки безсмертну душу дав людям Бог, в усьому іншому, – каже Природа, – «ви – мої створіння, результат моїх праць і справ. Від Природи ви – смертні, з моєї волі – вічні» [Цит.: 548, с. 117]. Люди не зрозуміли образу Троянди як вирощеної Природою і одухотвореної Богом красивої жінки – мрії героя (писалося, що троянди є жіночими геніталіями [709, с. 127], хоча й таке розуміння правильне). Ми ж уважаємо, що «шлях скарабея» (Див. Додаток Л), велику увагу якому надавав Джон Ді (1527 – 1608) в «Ієрогліфічній монаді» [245, с. 194 – 198], являє собою повну модель Всесвіту, у якій велика частина має чоловічий початок, а мала – жіночий; разом же – «єдина сутність». «Шлях», до речі, схожий на стрічку Мьобіуса. І тут є великий резерв для осмислення й дослідження, але дві «спіралі» або *дві «етажерки»* вже можна зафіксувати.

Першим же, хто поставив питання щодо принципової різниці між двома «картинами світу» (античною й християнською) і необхідності їх узгодження, був єп. Ісідор Севильський (пом. 636). Два його твори – «Про природу речей» і «Етимології» – ставили завдання «зібрати разом і представити у відповідності

до Священних писань і творінь отців церкви все людське знання про природу» [Цит.:458,с.57]. Ісідор починає з характеристики Всесвіту й становища Землі у ньому. Хоча автор активно цитує пізньоримських учених (Макробія та ін.), у цілому, опирається на біблійну картину світу. Саме Ісідор піднімає проблему антиподів, що раз по раз буде виникати в середні віки. Теорія нерозривно зв'язана з такими питаннями, як кульоподібність Землі, існування масивів суші в усіх 4-х частинах ойкумени тощо, що детально обговорювалося Макробієм. Ісідор нічого з того не бере, а, описавши 3 частини ойкумени, одразу піднімає питання про антиподів у четвертій [457, с. 59] Збіг античних і християнських уявлень відбувся саме в проблемі антиподів – людей, що ходять догори ногами. Тонкий світ до земного є явищем навпаки, значить, там і будуть ходити до нас догори ногами (у різних фольклорах такі образи є). Ісідор ряд географічних теорій просто запозичує з творів античних авторів, і саме тому, що відносно них Біблія й отці Церкви не дали ніяких указівок (теж, до речі, – хитрий шлях розвитку науки). Сказане, зокрема, стосується теорії широтної зональності, яка непогано вписувалася в уявлення про Землю як плаский диск, розділений по діаметру екватором, на північ від якого лежить ойкумена, а на південь – область антиподів. Нічого дивного: бачать одне й те ж. На картах ал-Хварізмі й ал-Ідрісі Земля – теж пласка, а відповідно, те ж саме бачать і мусульмани в IX – XII ст. Ісідор описує широтні пояси Землі в залежності від небесних поясів і характеризує їх кліматичні особливості, повністю спираючись на Макробія: про 2 холодні зони (арктичну й антарктичну, незамешкані через надмірний холод), 2 помірні, замешкані зони, у межах одної з яких – північної, лежить ойкумена, й екваторіальну (спекотну), у якій життя неможливе (і тут же проставляє дані про ефіопів) [457, с. 60]. VII ст. – і основа твору – пізньоримська, на відміну від Оросія (V ст.), який орієнтувався більше на греків. Можливо, посунувся час, і греки перестали бути актуальними для уявлень щодо кліматів, стали потрібні більш пізні автори. Ісідор до «спекотної зони» приєднує опис ефіопів, але пізніше в арабів та зона все одно

буде фігурувати як незамешкана й така, що не має кліматів, бо вважалося, що там немає людей. Момент – виразний і потребує пояснення, а тому зазначаємо: негри були людожерами (це є й сьогодні) [242, с. 51], тому їх просто не вважали за людей. Будь-яке інше пояснення буде далеким від реалій життя, елементи винятковості були притаманні свідомості всіх культурних народів, але не до такого ж ступеня. Андрофагість – одна з найсерйозніших проблем людської історії, практично не вивчена наукою [340,с.5], і саме тому, що вона пов'язана з кліматами. Ісідорівське «неможливо жити» – теж інформація: хто ж там виживе, якщо зіжруть у момент?

Трактат «Про природу речей» містить у собі як географічний і гемерологічний матеріал, так і глави з космографії й астрономії. Тут закладені були ті уявлення щодо світо- й землеопису, які автором будуть розвинуті в «Етимологіях». Севилець не торкається тут рослинного й тваринного світу (чим трактат Ісідора й відрізняється від «Шестодневів»), а зосереджується на випрацюванні ключових позицій щодо Світобудови, які пронизує ідея антропоморфності Космосу. Частин світу – 4 (йде апеляція до Вергілія і Лукана), поясів світу – 5, подібно до п'яти пальців руки (апеляція до Варрона); елементів світу – 4 (теорія підноситься до Емпедокла). Небо – кругле, нерухоме, палаюче, не має ні початку, ні кінця через свою кульоподібність. Частини небесної сфери мають однакову плотність, однаково звернені в усі боки й віддалені від центру. Через таку надзвичайну рівномірність сфера стійка й утримується на місці без будь-якої опори. Небо обертається навколо полюсів світу. Сім блукаючих зорь-планет рухаються по своїх орбітах, саме з їх шляхами пов'язані уявлення про сім небес [657, с. 223 – 224]. Християнство розвивало уявлення про небеса, а ось знання про «пояси світу» (а ми говорили, що «етажерок» – дві) не були так детально розроблені, як в арабів, усі причини чого ще треба встановлювати. В Ісідора, як і у Птолемея, Земля розташована в центрі Всесвіту й не рухається; Космос – тричастинний: небо, земля, підземний світ; тричастинна й Земля: Азія, Африка, Європа. Земля обмежена

Океаном. Кліматична географія тут чітко простежується, але не розвивається. Севилець, як вважається, філософськи не осмислює змальовану ним картину світу, а просто викладає її. Дидактична спрямованість трактату «Про природу речей» підкреслюється тим, що його основні положення проілюстровані схемами, з яких видно, що автор звів воєдино і впорядкував уявлення про коловий устрій Світобудови, зробивши їх наочними. І що ж ті схеми являють собою?

1. Коло місяців. Типовий круглий календар, запозичений у єгиптян.

II. Коло пір року та їх відповідності елементам світу, – погляди сформувалися у шкільній традиції, що спиралася на Арістотеля.

III. Колесо кіл світу (коловорот світових сфер).

IV. Куб елементів. Елементи згруповані за певними якостями.

V. Коло світу, що представляло Макрокосм і мікрокосм, 4 елементи, 4 рідини, 4 пори року. Концепція представлена в античних медичних трактатах.

VI. Коло планет. 7 планетних сфер. Аналогічна схема – у Козьми.

VII. Роза вітрів. Витоки – у «Метеорологіці» Арістотеля [42, с. 441 – 556].

Ідея «світових кіл» дуже помітна в середньовічному мистецтві. Роза вітрів Ісідора, на думку Ж.Фонтена, – то вже готова троянда готичного собору [675, с. 226]. Шість кіл і один куб Севильця (сполучення сфер з кубом) органічно доповнювалися природно-моральною ідеєю колеса Фортуни. А ось і Боецій. Що тут осмислювати філософські, як усе давно осмислене? І тут – жорстка систематизація, схильність до раціонального розуміння устрою Світобудови. Зазначаємо: кіл – 7, з яких тільки одне – не коло, а куб. І в них – далеко не тільки небеса. Вважаємо, що Ісідор ухопив «Дерево» Світобудови: оті всі кола стоять на тому кубі (куб елементів же). Одна з «етажерок» вхоплена точно. Де друга? А християнство боїться кліматів, розвиває тільки небеса. Але треба вже враховувати й те, що Ірам закритий. Витягнута ж насильно інформація буде неправильною. У цілому ж, загальний підхід Севильця до двох світів – земного й небесного – був характерним для християнського світобачення взагалі. «Надприродний у нашо-

му розумінні світ для Севильця вищою мірою є природним. Він так само, якщо не більше, реальний, ніж повсякденне людське існування. Надприродний світ населений так же густо, як і світ природний, це світ Бога, ангелів, демонів тощо. У той же час ангели сусідствують з людьми, як люди сусідствують з чудернацькими істотами. Ніхто нікому не заважає: риби населяють море, птахи – повітря, чудернацькі монстри – сушу, ангели й інші вищі істоти – ефір. Світ природний може бути пояснений через світ надприродний» [675, с. 255]. А ось і діалогічність.

Виокремлюємо положення: ангели живуть десь дуже далеко в небесах і одночасно – поруч з людьми, у середовищі ефіру (згодом у середньовічній науці розпочнеться суперечка, де саме той ефір знаходиться) – видне розуміння іншого виміру, хоча й занадто прямолінійне. У Севільця є й твір, присвячений спеціально «простору душі» – «Синоніми, (чи) про стінання грішної душі» [319, с. 201 – 204], де автор пише: «Саму себе пізнай, людино» [319, с. 203], а в коментарях учені зазначили, що для нього заклик «пізнай свою природу» був важливішим від заклику «перероби її» [517, с. 197], у зв'язку з чим питання аскези в його творах набуває особливого звучання, і в даному вимірі Севилець – великий гуманіст. Важливо й ще одне. В основі архетипу розвитку християнства була закладена ідея царства Божого всередині людини. Видно, що християнство поставило за мету побудувати в психологічному просторі особистості «небеса», що було, на наш погляд, завданням зі сфери неможливого, бо людина пов’язана саме з кліматами. І Севілець, виходячи з того, що людина – Боже творіння, подає ідею: не ззовні слід діяти, а «зсередини», й вийде назовні тоді з людини те, що закладене в ній Богом. Гуманно, але, на наш погляд, спірно.

Наступні ступені процесу злиття античної й християнської думки щодо простору представлені в Беди Шановного і Рабана Мавра (780 – 856) І вже буде відхід від тих основ, що їх збережуть мусульмани. Так, Рабан у творі «Про Всесвіт» бере за основу тих античних авторів, що ділили Землю на 3, а не на 4 час-

тини: «І найбільш прийнятним є це розділення Землі на три частини, тому що воно було заповідано вірою у Святу Трійцю» [Цит.: 458, с. 61]. Троїстість – властивість Бога, а основи світу – то основи світу, які є об'єктивними і спостерігаються всюди, де б не спостерігалися. Розчинення ж Бога у світі – пантеїзм. У Рабана його немає, але шлях вже намічений, і шлях той – до крайнього реалізму. Отже, якщо в уявленнях щодо часу в католицизмі з часів Аквінату утверджується реалізм і статика (через поєднання з Вічністю), то в просторових уявленнях пішли «маятникові» коливання в бік крайнощів. Домінуючі в просторових уявленнях теми добре представлені в літературі, ми ж виокремимо найбільш дискусійне з питань – про антиподів. Визнання існування південного материка піднімало проблему його населеності при будь-якій формі Землі. Думка про населеність суші, повністю ізольованої від ойкумени, суперечила біблійній теорії етногенези, тому вчення про антиподів набуло відтінку єретизму. У сер. VIII ст. св.Боніфацій у листі до папи Захарія звинувачує зальцбурзького єпископа Вергілія в симпатіях до «небезпечних доктрин»: учення про антиподів і антиподальних областях; а коментатор Боеція в X ст. пише: «Бог забороняє, щоб будь-хто вважав, що ми приймаємо оповіді про антиподів, які в усіх відношеннях суперечать християнській вірі» [Цит.: 458, с. 63]. Уже, як бачимо, дехто дозволяв собі говорити від імені Бога. Проблеми нерозробленості – у теології, а Богом лякають науковців. Антична теорія про антиподів і антиподальні області не вивчена, а підстави мала. Оглянемо «Круглу карту» ал-Ідрісі (Див. Додаток В): частин суші в кліматах, дійсно, – три, і найбільша, – «Лівія», тобто тут Америка ще не відкололася від Африки. І там же (біля витоків «Нілу») розташований величезний «вузол». Що б про нього не писали, усе буде неточне, бо не враховуються клімати. Може бути «вузол річок» (і де такий величезний водний масив у Сахарі у XII ст?), але що то за «річки» й де, якщо Америка від Африки ще не відділилася? Якщо ж то якась матриця, то геомагнітні поля планети можуть її зберігати. Там і міг бути вихід в антиподальні області (ще є 2 маленьких «вузлики» – на нашому терені,

але якісь несформовані. Схоже на регіон російської Півночі). Церква закривала таку інформацію. То – аномальні явища, від яких могла бути шкода. Рух у часі навпаки й догори ногами – цілком природне явище для дійсності в інших вимірах (основу можливого пояснення знайдемо в грецькій науці, до чого додамо деякі клятви Аллаха з Корану: «Клянусь движущимися обратно» /рос./(укр.: «присягаюся тими, що йдуть навпаки». А тут видніше), «присягаюся місцем заходу зірок», «зіркою, яка заходить», які варто сполучити, щоб зрозуміти, що є ось такий вимір. Припускаємо, що значна частина інформації почерпнута звідти й не могла не відрізнятися від видимої реальності.

Однак через брак прямих контактів учених з іншими частинами світу накопичення безпосередніх спостережень щодо земного простору було ускладненим. Крайньою південно-східною межею світу фігурує Індія, Африка – terra incognita. Єдиною областю, де горизонти були дещо розсунуті, була північ Європи. Далекі землі не мали актуальності ні для практичних, ні для безпосередніх релігійних цілей, про них стали просто розповідати, як вважається, у легендарно-фантастичному жанрі [457,с.66]. Але те, що користувалося популярністю («Зібрання достоприкметних речей» Соліна, біблійні легенди про Рай і райські річки, Гога й Магога тощо) змушує уважно до нього придивитися: усе пов'язане зі Стіною і являє собою опис аномальних явищ. Або так учили в ті часи, або ж то була проблема набагато більш наявна, ніж у наш час. Ми схильні до другого положення і вважаємо, що причина зміни ситуації – в розселенні людей, змішанні розумних істот і зростанні їх інтелектуального рівня. Людська свідомість здійснює великий вплив на клімати, а 1000 р. тому, дійсно, могло і не бути в системі «семи кліматів» відповідника на Півдні й могло мати місце якесь небезпечне зміщення, адже в X–XII ст. арабські автори фіксують прояви аномальних явищ на всьому просторі Євразійського Степу аж до Китаю [753, с. 21 – 23].

Цікава картина просторових уявлень склалася в Північній Європі, у скандинавському суспільстві, де протягом XII – XV ст. велике поширення буде мати

героїко-епічна просторова модель, яка співвідноситься з реальним простором, але не може бути прямо ототожнена з ним. Епічний простір – явище дуже обмежене. Викривлення простору відстаней обумовлене не відсутністю реальних знань про ті чи інші терени, а специфікою самого розуміння простору в його нерозривному зв'язку з героїчною дією [456, с. 99 – 104]. Світ за таким розумінням – сукупність окремих локусів, об'єктів. Простір між локусами лежить поза героїко-епічним світом як «пустий», «незначущий», а самі локуси стикаються один з одним, створюючи «точечну» структуру простору. Властивістю ж «точечного» сприйняття простору і є відсутність масштабу відстаней, його епічна суб'єктивність [451, с. 38 – 51]. У ряді пам'яток є фрагменти реальних географічних і етнографічних даних, є й епічні локуси, що умовно відповідають географічному простору, а є й чисто епічна «територія» (там головно мешкають чудовиська). Картина світу в Північній Європі являла собою складну контамінацію різних систем. Вихід епічних уявлень простежується й у творах, безпосередньо не пов'язаних з епосом. Зокрема, у «Щоденнику абата Миколая» (1154/59) поруч з точними географічними та ін. даними можна побачити топонім «Гнітахейд», широко відомий зі «Старшої Едди» та «Саги про Волсунгів» як цілком міфічне місце [455, с. 148]. Інший варіант взаємодії героїко-епічної й практично-просторової моделі – включення реальних назв у героїко-епічний контекст, прикладів чого – величезна кількість. Але прямі географічні ототожнення дуже ускладнені. Один з прикладів – уживання терміна «Рейдготаланд» у ряді джерел. Так, Сноррі Стурлуссон у «Сазі про Інглінгів» (перша з саг «Кола Земного») вживає його у протиставленні з «Готланд» [647, с. 244]. Згадка про Рейдготаланд є в пролозі до «Молодшої Едди» того ж Стурлуссона, де викладається міфологічна історія предків норвезьких конунгів, які вели свій початок від Одіна, що покинув зі своїм племенем прабатьківщину асів у Азії й «досяг тієї країни, що зветься Рейдготаланд» [472, с. 11]. Т.Джаксон пише, що легенда схожа на ті, що містяться в англійських і франкських хроніках, які підносять історію

своїх народів до епохи Троянської війни, і в ній топонім «Рейдготаланд» набуває принципово іншого тлумачення [238, с. 152]. Не таке там вже й інше тлумачення, як стане ясно нижче.

Свідома й цілеспрямована побудова історичної схеми виникнення народу, яка розумілася як безперервна низка правителів від Одіна до сучасних Снорріі норвезьких конунгів, вимагала не тільки заповнення всіх ланок такої низки («Сага про Інглінгів»), а й переконливого просторового розміщення, що наочно показувало б переміщення скандинавських народів з «Країни Турків» (вважається, що то – Передня Азія [455, с. 153]. Ні. Пішла кліматична інформація, тому ніяких прямих географічних ототожнень бути не може) у Скандинавію. З тією метою, як вважає О.Мельникова, Снорріі вибудував ряд паралельних топонімів, один з яких запозичив з латиномовної літератури, а інший належав реально-географічному простору [455, с. 153]. Запозичував, але ж ті запозичення були дуже точними. Так, Снорріі співвідносить Енею і Європу, Трою і Країну Турків, Францію і Трудхейм; тут же й пара: Рейдготаланд – Ютландія («І те, що називалося раніше Рейдготаланд, тепер зветься Ютландією» [472, с. 11]). Термін архаїчний і його, дійсно, треба заносити в ряд «книжних» найменувань: Енея, Троя, Фракія. Без знання кліматів ніколи не зрозуміти, що мова йде про *одне й те ж місце*. (І ми вище вийшли на таке ж явище). Оце і є «Велика Свитьод» (відштовхуючись від Енеї й Трої бачимо, що й Візантій у Понті Фракійському був так названий не випадково. «Країна Турків», але – тільки з XV ст.) Іде з одного місця розсування народів з їх родоначальниками по всій Аріана Веджа. І таке одне місце – Азія, тільки непроста. Про неї ми вже говорили, і ось – пішли уточнення.

У «Великій сазі про Олава Трюгвассона» (бл.1300) [631] теж сказано, що Ютландія раніше називалася Рейдготаландом. І остання за часом згадка епічного топоніма міститься в переліку родів у рукопису XIV ст. Flateyjarbók, де вже йому не дається ніяких пояснень. З терміном «Рейдготаланд» учені пов'язують

етнонім «хредготи», до того ж часто в парі з етнонімом «гуни» й назвою «Гунланд», що відмітив О.Пріцак [455, с. 154, 155]. І ось коло замикається: два трактати XIV ст. – «Сага про Хервор» і «Велика сага про Олава Трюгвассона» так описують розташування Рейдготаланда, що йому не залишається місця на карті Східної Європи, бо на місці локалізації («східніше Польщі») розташовувалася Русь. Ось і все, і все – точно, бо то і є «Рейдготаланд», як також і «Гунланд», бо те «одне місце», з якого «всі вийшли», й розташовано на терені Руси. Зіставимо все й з «непростою» Азією, зважаючи на те, що на крайньому сході її знаходився «Ганг», а на крайньому заході – «Дон» (ймовірно: давній «Великий Дон»), зв'язаний з геомагнітною аномалією Донецького кряжа, а та з проблемою Стіни. Уживши термін «Велика Китайська стіна», отримуємо: «Індія» – «Китай». Азія? Немає питань, тільки «дзеркальна». Згадуємо «Індію» часів Адама, Assia terra – священну землю, батьківщину й першопочаткове перебування богів і героїв арійських народів. На карті Європи, створеній по «Повісті» Нестора, терен відповідає розміщенню амазонок, меотів, касогів і хозар [409. Карта]. Терен Степу. І тут доречно навести фрагмент з українського перекладу «Рукопису Войнича», який учені, що визнають його автентичність, датують часом античності (хоча окремі згадки про «буле» Дж.Стойко відносить до неоліту [553, с. 3]. «Трипілля» – підвалина культури українства, отже, пошук мовної основи перекладу в українській – правильний): «Ви нові долі борете». Поніма, а степ міря. Ор же де жиє? Пошто борете за Око ж зле?» [553, с. 9]. Хто може «жити в степу», у тій «Азії»? За Є.Савельєвим, «слово «аз», чи «ас», аза, ази, азен – священне для всіх арійців», бо «означало Бога, господина, царя або народного героя» [606, с. 27]. Постав культурний герой – родоначальник народів нордичної раси, Божественного походження. Сполучаємо з: Ахурамазда, Аура Мазда (староперсь.), Ормозд (пехл.) [468, с. 80]. Отже, слово було священним тому, що було одним із складів імені Бога. А оскільки О і А – не одне й теж, тому вживалося, і так, і так: Бог Ор (Ахор) Мозд (Мазда), могло бути і «аз», і «оз» (Азовське море = Озівське), що

теж дає локалізацію регіону – Степ. Тема «Ока» теж цікава: Зір – Зоро (Зороастралу), тобто знов зороастризм. Ахор же дає ще Гор, тобто Тур, Бик, Гу, Юпітер. А ось і Рим. Отож, асоціація із Зевсом не точна – Божество старше. Бог-Отець. І за віком (старшості), і за функціями (рід) збігається з викладеним, і дає вихід на «Енею», а через спорідненість із Зевсом – на Трою. Тоді «шляхи Троянні» дійсно були в степах України, бо Троя у Фракії – явно (через Зевса) пізніше явище. Ор Мост дасть вихід на російську мову, а синонімізація Ор – Рай-дуга дає розуміння Бога Творця, як і відновлює нам ім'я Бога-Отця – Ор. Той, що «жиє в степу», або ж – у своїй священній землі – «Азії». А тут уже через зороастризм – вихід на першопочаткову релігійну систему. Зіставлення з Богом Сонця Хором єгиптян, найархаїчніше розуміння якого – «Хор небосхильний» [590, с. 11], теж виводить на архаїчну релігійну систему Бога-Неба. Зіставимо й з терміном «земна юдоль», щоб вивести на слов'янського Хорса Жидовина (Юдовина), і провести паралель з галілеянами, з яких був сам Христос. Так підтягується «Країна Турків» – Близький Схід (Іорданія, де є і Ор, і Дана, а через Данію «проглядає» вже «Велика Швеція»). А як бути з євреями, які не мають відношення до нордичної раси? *А «місце» – одне*. Месопотамський же расовий тип на терені України простежується якраз у часи Трипілля. А зачепившись за географію, можна «записатися в родичі» – по лінії Ноя. Поняття ж «Но-я» – непросте, навпаки до «я». Жінка (як «я») до чоловіка (як «он». Ось де російська мова – незамінна) – теж Но-я. Тоді – до першого елемента мови, – «sal». Ураховуючи те, що «sag» і «sad» явно належать Ору і Дані, тільки протилежність «l – r» дасть необхідне: «sar». Щоб ось так забрати «колиску», великий і безжальний розум треба мати. Не випадково Ст.Заповіт зберегли тільки іудеї, хоча «посланники давалися всім народам», згідно з Кораном: в інших народів доволі швидко проявилася небезпека, пов'язана з поняттям «юдоль». Хтось явно з дуже давніх-давен претендував на найвище місце на «етажерці буття».

Тепер – «Велика Свитьод», для чого нам потрібно знов зіставити джерела: Карту І ал-Хварізмі й чіткі констатації Сноррі: «І. Хеймскрінгла – коло світу, на якому живуть люди, сильно порізане морем. Великі затоки вклинюються в сушу з відкритого моря. Відомо, що одне море тягнеться від Ньорвасунда аж до Йорсаланда (див. на Карті І: р.Нувіс і м.Арсана. – О.Б.). З цього моря на північний схід виходить довга затока, яка називається Чорним морем (оце і є «Азовське» море в ал-Хварізмі. – О.Б.). Воно (не треба тут вставляти «[затока]», як зробив В.Крисаченко у своєму перекладі [646, с. 396], тут – конкретно-почуттєве сприйняття простору, як і в ал-Ідрісі: «во́но». Тільки так розкривається зміст поняття «Меотидські болота». Величеньке «болото» з огляду на Карту І, прямо скажемо. І цікаво, що проявляється тільки українською. Потрібне окреме дослідження. – О.Б.) розділяє три частини світу. Східна частина зветься Азією. Але західну деякі називають Європою, а деякі – Енеа. На північ від Чорного моря простирається Свитьод Велика чи Холодна. Деякі вважають, що Велика Свитьод не менша, ніж Велика Серкланд, деякі порівнюють її з Великою Блоланд. Північна частина Свитьод не заселена через морози і холоди, так же, як південна частина Блоланд є пустинею через дуже жарке сонце (ототожнення: простір від р.Барастаніс до моря ал-Батіха – Енеа, Європа, а західніше – Велика Серкланд; див. на Карті І – гора Сартаміка; Блоланд тоді – південніше водних масивів, її точки – Бурджан, Сінійафа на морі. Майже не заселена, дійсно. – О.Б.). У Свитьод багато великих херадів (ось – «городи». – О.Б.). Там також багато різних народів і багато мов (етнічна й мовна «колиска». – О.Б.). Там є велетні і карлики, там є сині люди і багато різних дивних народів (до карликів доходив перс Сатасп, обпливаючи «Лівію» як подав Геродот [176, с. 43]. Через «Азію» виходимо на «Лівію». Сюди «плавав». До «лівійського» Посей-Дона напевне. – О.Б.). З півночі, з гір, які розташовані за усіма замешканими краями, навкруги Свитьод протікає річка. Правильна назва її Танаїс. У давнину її називали Танаквісл або Ванаквісл (див. на Карті І р. Таніс і гора Дікійа. «Дика гора». – О.Б.).

Країну навколо Ванаквісл називали Ваналанд або Ванахейм. Річка ця розділяє частини світу: східну називають Азією, західну – Європою (виходимо знов на Assia terra, священну землю, або «Малу Азію», як також і точно локалізовуємо Європу – до р.Барастаніс і м. Растійаніс на морі, як Енеа – прабатьківщину расенів або етрусків. – О.Б.).

2. Країну на схід від Танаквісл, у Азії, називали Асаланд або Асахейм (значить, на Карті І гора Баб ал-хазар ва ал-лан – ще Свитьод, а не Блоланд. Так вписується «Країна Турків», а ще «азіатська Скіфія». – О.Б.), а головну фортецю, яка була у тій країні, називали Асгард (звертаємо увагу на дивний Аксіс, розташований над якимись пунктирами, що входять у Батіху, чи виходять з неї. Дивно: не місто, не гора, не водний потік, а потік якогось випромінювання. – О.Б.). І хьовдинга цієї фортеці звали Одін» [647, с. 338 – 239]. Далі йде епос про Одіна.

Чітко проявилося, що давніх усіх часів і народів цікавила тільки «Велика Свитьод» – місце, з якого виходила людина, не будучи, природно, результатом еволюції ніяких мавп. Епіцентр Кліматів, що їх закрив для науки матеріалізм. Клімати зв'язані з аномаліями, їх обов'язково треба вивчати, адже, можливо, що один прорив Стіни в кліматах – і людства не буде. Зіставляємо з тим, що після Трипілля при його щільності населення подекуди більшій, ніж сьогодні, не одне тисячоліття величезні простори України і Степу були обезлюднені. Хтось проривав Стіну, вже видно. Тема Стіни в дуже символічному вигляді присутня й у «Старшій Едді», конкретно в «Пісні про Фйольсвідра» (лексика – джерела):

«Свипдагръ сказалъ:

Фйольсвидръ, отвЬть мнЬ и правду повЬдай –

Вот что мнЬ надо узнать:

Что за стЬна здЬсь? Устройства прочнЬе

Не видали въ прЬдЬлах боговъ.

Фйольсвидръ сказалъ:

Гатстропниръ имя ей; тЬлом Лейрбримира

СтЬну я эту мостилъ;

КрЬпко стоитъ она, будЬт стоять здЬсь,

покуда не трЬснЬтъ земля пополам» [745, с. 367].

У коментарі сказано: Лейрбримиръ – «глиняний ісполін» [745, с. 367], і укладач припустив, що то – проста метафора, яка означає глину. Тоді треба просто сміятися над такими примітивними людьми. Але ж мова йде про «прЬдЬлы боговъ», а ми вже виявили, що «глина» – дуже непроста метафора, можливо, якийся особливий 5-й елемент; і тоді Стіна може являти собою особливий згусток полів, який ні з якого боку реальності, що має в засадах тільки 4 елементи, ушкодити неможливо. Тут далі йде вірш про «світовий Ясень» [745, с. 368], що тільки підтверджує близькість Стіни до «центру світу» з його Деревом. Нагадуємо про «печеру семи сплячих отроків». Значить, треба ще залучати й Афасус (Ефес), тільки «північний». Дивний географічний об'єкт є на Карті I – той Аксіс: як труба якась у гору веде (всередину – там, значить, тут – назовні. Принцип «навпаки»). «Асгард» то і є, природно, а що ще? Труба – дуга – рай-дуга. Що тут вже неясного? У Об'явленні св.Іоанна в переліку семи Церков першою стоїть Ефезька (1:11) [76, с. 1502]. У XIV ст. глава апостоліків Дольчино створить свою цікаву схему історії, стрижень якої складала історія семи Церков, згаданих в Апокаліпсисі, де також на першому місці поставить Ефезьку [624, с. 88]. Центр світу, усе правильно. «Велика Свитьод» у дохристиянські часи, «Готські Клімати» – у християнстві. І те, і те мало свої географічні відповідники, але в кліматах це було щось зовсім інше. Щодо»Великої Свитьод» пропонуємо термін «екометасистема» [104, с. 151], у якій треба складати «сім просторів».

Вважається, що піднесення культури часів «ренесансу XII ст.» вплинуло на зміну характеру географічної літератури: наголос усе більше робиться на регіональних описах, заснованих на практичному знайомстві з відповідними теренами [457, с. 57]. Одні тільки назви: «Опис островів Півночі» А.Бременського,

«Топографія Іберії», «Опис Іберії» Гіральда Камбрейського та ін. подібних творів дозволяють говорити, що в науку пішла реальна географія. Практична модель світоустрою поповнилася спостереженнями й почала впливати на теоретичну (учену). Їй ще було рано ставити проблеми методології, звідси – описувальність і регіоналізація. А ось роботи Рубрука, Плано Карпіні, Марко Поло – домінуюче кліматичні, тому їх сьогодні мало хто розуміє. Поштовх до подальшого виокремлення суто фізичної географії був даний пов'язанням часу з вічністю в теології, що призвело й до поділу простору на сакральний і мирський. Останній, подібно до часу, був орієнтований по відношенню до священного, знаходячись з ним у нерозривному ієрархічному зв'язку й вимірювався лінійно, виражаючись часто з часом у перехресних одиницях. Отже, теж іде пониження значення земного простору. На тому ми зупиняємося, бо проблеми суто географічної науки не входять у предмет нашого дослідження. Історики, які вивчали минуле, мали справу з міфологією, джерелами різнорідного характеру, у т.ч. космографічними й географічними, а там були клімати. Наскільки історик був професіоналом у таких питаннях, настільки цінним був його твір. Або ж, якщо історик вважав, що історичний процес знаходиться під впливом інших факторів, йому прийдеться зовсім виштовхнути історію зі своїх робіт, що ми й побачимо в подальшому. Або сакральний фактор виштовхне земну історію (як у Фоми).

У XIV – XV ст. у парадигмі картини світу ще панували уявлення про Космос, що тяглися до Арістотеля й Птолемея. У творах окремих мислителів (М.Кузанський) з'являються ідеї пантеїзму, але то були ще винятки. Універсум людей був ще більш одушевлений, ніж механічний, більш моральний, ніж об'єктивний і побудований за принципом відповідності, а не причинно-обумовлено. Функціонування Всесвіту описувалося, подібно до Данте, у термінах «любові». Механічна модель природи і Всесвіту проявлялася ще мало. Уся ідея «великого ланцюга буття» ще мала риси моральної ієрархії статусів, що розповсюджувалося і на суспільство, метод відповідності базувався на збігові у двох об'єктів

числа складових: 7 планет – 7 металів – 7 днів тижня вже було підставою до пошуку зв'язків; число 12 апостолів дало підставу до твердження, що в кожного апостола був свій знак зодіаку; принцип розповсюджувався і на числа й порядок літер у імені чи назві предмету. Хоча теорія світла вже переосмислювалася [408]. У цілому ж, символізм усе ще залишався мовою Всесвіту та його Творця. Незважаючи на думку М.Кузанського про безкінечність Всесвіту й відсутність у ньому центру, до чого спричинилися його пантеїстичні нахили [395, с. 15], «великий ланцюг буття» у свідомості залишався непорушним, хоча саме розуміння його змінилося. Гуманісти проявили великий інтерес до давніх астрологічних учень, особливо з другої половини XV ст., у зв’язку з оживленням традицій неоплатонізму, що обумовило зростання уваги до робіт Гермеса Трисмегиста (їх переклав М. Фічино), гностиків і кабалістів, що вже лежало в площині вивчення неоднорідності простору. Цей бік діяльності деяких діячів Ренесансу досліджується [710], але для науки, наприклад, Леонардо до Вінчі – явний маг – так і залишився перш за все художником, конструктором, а Теофраст Парацельс – ученим-енциклопедистом. Але ж ці два гуманісти однозначно були герметистами, то вже, мабуть, доречно поставити питання: звідки вони брали свої ідеї й образи? Правда, сьогодні деякі дослідники намагаються вже по-новому оцінити «герметичний імпульс» у становленні науки Нового часу, починаючи з вивчення його проявів у часи Ренесансу [172], але така робота ще дуже далека від завершення. Загальну ж настанову вчених висловив Б.Рассел і вона така: «Першим результатом визволення людей від церкви стала не здатність мислити раціоналістично, а їх готовність прийняти будь-яку античну нісенітницю» [591, с. 521]. За логікою, так Рассел оцінює саме захоплення вільнодумців античною астрологією. Нісенітниць, безумовно, з античності йшло багато, але ж саме тут можна побачити звичайну природну реакцію людини-натурфілософа на ті обмеження Церкви, які вона до того накладала на дослідження проблем простору. Ось і почали дивитися, як таке важливе питання вирішували античні автори.

Серед істориків-гуманістів просторовий тип історіописання був характерний для Енеа Сільвіо Пікколоміні (1405 – 1464). Особистість надзвичайно цікава, бо в 1458 р. Енеа став Римським папою під іменем Пія II. Чи не його богословська освіта саме й стала причиною його великої уваги до проблем простору, у т.ч. історико-географічного? Його твори стануть зразком для німецьких гуманістів XVI ст. у такій мірі, що в XIX ст. німецькі історіографи назвуть його «апостолом гуманізму в Німеччині». Енеа Сільвіо багато мандрував по Західній Європі, записуючи в численних записках та листах свої спостереження за побутом її народів. Такі матеріали, доповнені інформацією з античних творів, лягли в основу його «Історії Європи», за якою послідувала «Історія Азії» (власне, Малої Азії), що спиралася вже майже виключно на давніх авторів. Обидві книги повинні були, за задумом автора, скласти частину обширної праці під назвою «Космографія, або всесвітня історія» [129, с. 274 – 275], яка залишилася незавершеною через смерть ученого. Тим не менш, у XVI ст. обидві роботи дали значний поштовх розвитку історико-географічної й етнографічної літератури. Відмітимо підхід: *всесвітня історія не бачилася у відриві від космографії*. Значить, і тут клімати. Проте не можна обмежувати просторовий підхід до історичного процесу тільки межами Італії й Німеччини, ми його виявимо й у Франції, правда, уже в XVI ст. – у «Методі легкого вивчення історії» Жана Бодена (1530 – 1596), написаному в 1566 р. [79]. У ньому автор чітко притримується географо-кліматичного підходу до історичного процесу, опис же у нього починається з викладу важливих положень з фізики [79, с. 141 – 142]. Отже, ще проявляється давня традиція, але вона вже перетрансформована.

Тепер – культурно-історичний тип. Ми йдемо навпаки до підходу, що на сьогодні склався, а тому стверджуємо, що не тип культури впливає на історизм, а тип історичного мислення впливає на культуру. І як же на свідомість людей впливав простір? Простір вимагає заповнення. Чим? О.Мельникова звернула увагу на такий виразний прояв просторових уявлень, як середньовічне учення

про світло й тінь, пов'язавши з ним спроби раціоналістичного тлумачення такої релігійної проблеми, як творення світу [458, с. 70 – 71]. Рівень, як бачимо, неабиякий, і з історією прямо пов'язаний. Учення тяглося від Платона, а в XIII–XV ст. дало врожай геніїв-живописців у Італії як прояву дивної властивості, притаманної всьому народу, що була миттєвою, як прозріння, й мистецтво було таким. Струнке вчення про божественне світло було розроблене Августином, що було цілком природнім, бо витікало з його вчення про час, адже світло й час взаємопов'язані (див. вище). Августин увів категорії несотвореного й сотвореного світла. Перше є світлом, яке світиться не чужим, а власним світлом, то – Бог, істина в собі. [233, с. 181]. Тварне ж світло – немов би вироблене від світла нетварного, істина явлена, релігійне одкровення. Псевдо-Діонісій Ареопагіт (V ст.) увів поняття мороку, божественної темряви. Згідно з ним, нетварне світло Августина є «надсвітлим мороком», чи чимось на кшталт надсильного світла, недоступного до сприйняття (а ось і «Не»). Ступінь прекрасного визначалася ступенем прилучення до світла, при тому особливо цінним вважався блиск: «Те, що має блискучий колір, звуть прекрасним» (Фома) [Цит.: 233, с. 181]. Головним вважався сам момент блиску, тобто – випромінювання, що робило колір утіленням еманації божественної енергії. Роберт Гроссетест (бл. 1175 – 1233) відведе світлу провідну роль в усьому процесі творення світу [457, с. 71]. Одночасно все більшого значення набуває категорія темряви як антитези світла, а отже, пішов розвиток парадигми по бінарних опозиціях. У Бонавентури з'являється розрізнення світла на духовне й тілесне (як освітлення), що свідчить про часткову секуляризацію світла. Поняття ж освітлення передбачало наявність тіні. І XV ст. наповнене процесом рішучого, інтенсивного переосмислення в Європі всієї концепції світла, особливо – в італійському живопису. Загалом можна весь процес визначити так: якщо Середньовіччя відкрило красу і поезію світла, то Відродження – красу й поезію тіні; світло ж почнуть розвінчувати. Леонардо, зокрема, вважав, що тінь має більшу силу, ніж світло [408, с. 87 – 88]. Усе XV

ст. митці намагатимуться підкорити світло, «приручити» його, як джина втиснути в сосуд форми. Тому художники Відродження так будуть не любити золото в картині, бо вважали його найбільш ірраціональним, непідвладним своїй волі. Дійсно, золотий колір не підкорявся майстрам, пручався й дратував митців, проявляючись на картині навпаки задуму. Урешті-решт Ченіні порекомендує замінювати золото іншою фарбою [233, с. 192]. У XIII ст. Гуго Сен-Вікторський, дивлячись на небо, побачить його сяючим, мов сапфір, шикарним [233, с. 192], ну, просто як знаменита «Палла д'Оро» в олтарі собору Сан Марко у Венеції. 200 років по тому Альберті, дивлячись на те ж небо, побачить світло через тіні від нього [233, с. 192]. Видні два паралельних процеси: секуляризації, раціоналізації й прозаїзації світла й водночас – поетизації, ірраціоналізації, а то й сакралізації тіні. Середньовічний живопис зображав світ світла Господня, для Леонардо картина – тінь тіні людської. І все ж таки італійці якоїсь грані не переступили. Зманеврувавши «на лезі ножа», зупинилися на тому, що дали образ кольору прихованого, такого, що пішов у серцевину речей, світився з глибини, не досягаючи поверхні. Подібне явище й дало реалізм. Але реалізм італійських митців XV ст., що так мистецьки зіграли свою партію з das Dãmonische, увінчався саме «Таємною вечерею» Леонардо да Вінчі (1495–97). Тим «титани» немов сказали нащадкам: партію з das Dãmonische зіграти можна, а чого ж? Але тільки для того, щоб у її кінці втілити в геніальному творі безсмертний образ Бога. Ось – вишуканість і аристократизм духу.

Ми показали просторовий реалізм. А тепер – просторовий раціоналізм. Його прояви знаходимо у Франції. Схоластика й готика – явища дуже взаємопов'язані. Рання схоластика з'явилася одночасно і в тому ж середовищі, що й рання готика (імпульси обох ідуть протягом десь 150 р. з району в радіусі менше 100 км з центром у Парижі); висока готика – одночасно з високою схоластикою. Summa високої схоластики відрізняється від менш об'ємних, менш жорстко організованих енциклопедій та libre Sententiarum XI – XII ст., подібно як стиль ви-

сокої готики відрізняється від попереднього. Від року смерті Бонавентури й св.Фоми (1274) – 50 років, період, що його історики філософії звуть заключною фазою високої схоластики, а історики мистецтва – заключною фазою високої готики [521, с. 58]. Йде поступовий розклад існуючої до того системи, творчі ж імпульси пішли по всій Європі. У високій схоластиці вирує суб'єктивізм (містицизм і номіналізм) й у високій готиці суб'єктивізм наявний: у появі перспективної трактовки простору, яка після Джотто і Дуччо в XIV ст. стає загальновизнаною. А портрети, пейзажі, інтер'єри дають почуття безмежного, різноманітного Божого творіння, водночас образи «для поклоніння через співчуття» (що межували подеколи з диким натуралізмом) – безмежності Творця. І тут крайнощі – містицизм і номіналізм сходяться, даючи блискучий результат: живопис Фламандців і філософію їх шанувальника М.Кузанського, який помер у тому ж році, що й Рогір ван дер Вейден. Схоластика розповсюджується по простору країни через школи, і готика йде у провінції. Подібно до «Summ» високої схоластики прагне до тотальності й собор високої готики. Сам хід думки архітектора й схоласта був однаковим. Схоласт працював за схемою: quaesto (питання) – обговорення як виклад точок зору авторитетів (videtur quod...) – проти інших (sed contra...) – відповіді (respondeo discendum) – критика кожного відкинутого аргументу (ad primium, ad secundum, etc). В «Альбомі» Віллара де Оннекура є план «ідеального» східного кінця собору, створений ним з ще одним метром – П'єром де Корбі, у суперечці один з одним. Два архітектори високої готики обговорювали quaesto, причому хтось третій, хто залишив запис, називає обговорення суто схоластичним терміном disputare. І яким же був результат того disputare? Східний кінець церкви, що сполучив усі можливі Sic з усіма можливими Non: сполучення квадратів з півколами (основи куба зі сферами). Протилежності примірюються. Так архітектурне мислення перестає вже бути архітектурним [521, с. 78] і дає приклад: Sic і Non треба сполучати. Навіть образи – схожі. Високоосвічений, витончений аристократ–схоластик мав престиж, якому не було

рівних у суспільстві, прибував «на роботу», щоб стислими й чіткими аргументами розвалити логіку опонентів, визначити єретичний напрям і прогнати розгромленого опонента, заповнивши простір свідомості своєю логікою. Начитаний, багато мандруючий архітектор мав соціальний престиж, якому заздрили й деякі священики, прибував на будівельний майданчик у «рукавичках і з жезлом», давав короткі розпорядження, які просто ставали крилатими, і примушував працювати на заповнення простору своїм черговим шедевром. Його портрет поміщався поруч з портретом єпископа–засновника собору, а в епітафії на могилі «найлогічнішого» з усіх архітекторів світу П'єра де Монтеро написано: Doctor Latomorum («Прекрасний доктор»), що свідчить про те, що готичний архітектор розглядався у 2-й пол.XIII ст. як учений-схоластик [521, с. 62]. Але пізнє середньовіччя все більш демонструвало негативну за наслідками зацикленість західного парадигматичного типу мислення на вивченні непритаманних земному життю людей, а відповідно, й їх історії, форм іншого, ніж земне, існування. В усьому ж потрібна міра. «Маятник» ходу історичної думки перестав «ходити» від теоцентризму до антропоцентризму й закружляв навколо теоцентризму. Негатив у розумінні земного життя посилився. Геніальні митці часів Відродження виштовхнуть мистецтво на шлях піднесення, й саме через реалізм, посилену увагу до внутрішнього життя людини, вершиною чого був образ Христа в «Поцілунку Іуди» Джотто, а потім – у «Тайній вечері» Леонардо. Але бачення одних діячів культури було недостатньо. Потрібні були кардинальні зрушення саме в історичній свідомості. Відродження й призвело до кардинальних зрушень у самому типі історизму. Але то й був шлях розривання Sic і Non між собою.

Таким чином, західний тип історизму часів Середньовіччя відносно «тризуба» історичної свідомості виглядає так:

1) більш часово (вертикально) орієнтований;
2) просторово обмежений;

3) у вирішенні проблеми універсалій весь час іде боротьба реалізму й номіналізму. Під час Ренесансу номіналізм перемагає остаточно.

Розвиток на Заході суспільно-економічної формації капіталізм, що лежить у засаді монади техногенної цивілізації, пов'язаний з номіналізмом. Ґенеза думки йде по синусоїді, їй притаманна «дзеркальність» ходу.

4.3 Східний тип історизму та його особливості

На відміну від західного – раціонально-індивідуалістського, «холодного», моністського типу мислення, східний – сенсорно-колективістський, «теплий» тип мислення є множинним. І східний тип історизму являє собою якби колективний плід історичного мислення кількох цивілізацій (не випадково арабо-мусульманська цивілізація багато чого запозичувала саме в греків, персів, індусів з їх наукових надбань, переосмислюючи й перетрасформовуючи їх). Однак, систематизованого розгляду становлення історизму на матеріалі інтелектуального життя східних народів немає. Ми зосередимося на аналізі уявлень, що формувалися навколо «тризуба» історичної свідомості та відстеженні проявів психоісторичних ознак, типу біопсихоціоґенези в історизмі. План підрозділу:

І. Християнство

А. Православна історико-філософська думка («греко-римська»):

- розділення історизму по лінії Великої ідеї («ідеї Риму») на Окцидент (Рим) і Орієнт (новий Рим);
- впливи Прокла Діадоха та розділення західного і східного християнства по лінії можливості розвитку «науки про дух». Закріплення психоісторичної ознаки «слуховості» сенсорно-колективістського типу мислення в молитовній культурі православ'я, а також тенденції до циклізму в сприйнятті часу. Ареопагітик;
- поразка раціоналізму й номіналізму (Євстратій Нікейський);

- соціософськість православної філософської думки та поєднання світу з вічністю (Прокл, Псевдо-Діонісій);
- розробка категорій «час»:
  - ~ світська історіографія. Циклізм;
  - ~ робота над поняттям «історичний час» майстрів жанру церковної історіографії – хронографів;
  - ~ лінійно-незамкнений час і історичний твір Феофана (бл.760 – 818);
  - ~ спроба «обуздати» час у «Хроніці» Логофета (X ст.), концентрично-коловий стиль опису історичних подій; ідея долі (Тихе) в Лева Диякона (2 пол. X ст.);
  - ~ вершина середньовічної історіографії – «Хронографія» Михаїла Пселла (1018 – 1096/97) як найяскравіший прояв прагматичної історіографічної античної традиції. «Витіснення» часу з історичного твору;
  - ~ індивідуалізація часу, простору й ходу історії у творі Нікіти Хоніата (бл. 1155 – 1217) як вияв прагматичної історіографічної традиції;
  - ~ гуманістичні тенденції в Георгія Пахімера (1241 – бл.1310), поворот до грецької архаїки в просторово-часових уявленнях Никифора Григори (поч.1290 – бл.1360) і песимізм у сприйнятті історичної дійсності, Іоанна Кантакузина (1295/6 – 1383) та ін.;
- розробка категорії «простір»:
  - ~ «Християнська топографія» Козьми Індикоплова (VI ст.);
  - ~ дві християнські «картини світу» (антиохійська і каппадокійська);
  - ~ просторові характеристики «Хронографії» Феофана, «Хроніки» Георгія Амартола (бл.871), «Історії» Лева Диякона;
  - ~ «витіснення» простору з «Хроніки» М.Пселла як один з головних проявів тенденції до «витіснення історії» з історіографії; аналіз та висновки. Прагматична тенденція М.Пселла і в розвитку знань про простір; спроба випрацювання раціональної картини світу;

~ Симеон Сіф «Σύνοφις τών φυσιχων» (XI ст.); початок відсування в XI ст. кліматичної традиції в уявленнях про простір з історичних творів під тиском прагматичної історіографічної традиції;

~ Євстратій Нікейський (XI ст.); зіставлення його відомостей з «Круглою картою» ал-Ідрісі (1154); відмінності в даних та їх можливі пояснення;

~ характеристика творів описової та астрологічної географії;

– негативні наслідки як недостатньої розробленості проблеми універсалій, так і штучного етноніма «римляни» для грецького культурно-історичного типу.

Б. Руська православна історико-філософська думка (візантійська»):

– гіпотеза щодо правильності вживання терміна «візантійський» відносно руського православного культурно-історичного типу;

– оригінальність часово-просторових уявлень у руській традиції; розуміння історії як простору, що рухається в часі, більша увага простору в історичній свідомості русів; моралістичне сприйняття «часу–простору» як руська православна культурна традиція;

– характеристика структури історичного мислення в Руси;

– особливості типу історизму, притаманного середньовічній Руси, месіаністичний характер цивілізації православних русів; історія як моральна філософія.

II. Мусульманство

– Розвиток прагматичної історіографічної традиції; пріоритет знання; епістемологія як інструмент усіх видів учености; «перегорнутість» думки в мусульман щодо проблеми універсалій порівняно із західноєвропейською;

– вирішення проблеми «час»:

~ «час є кількість» («філософ арабів» ал-Кінді /бл.800 – 860/79/);

~ арістотелев «нерухомий Рухач» у ал-Фарабі;

~ «час – не більше, ніж рух» (Ібн Сіна);

~ «час є чимось таким, що є результатом руху» (Ібн Рушд);

~ еволюціоністська здогадка Ібн Халдуна – ідея суспільного прогресу, висунута на противагу античній концепції історичного коловороту;

– причини меншої уваги категорії «час», ніж «простір» в арабській історичній науці;
– у епіцентрі боротьби в арабо-ісламській науці – основне питання філософії; одна з головних причин того – визначальний вплив на історичну свідомість наук про простір (космографії й географії);
– розробка категорії «простір»:
  ~ філософською наукою (найзначніші тенденції: ал-Кінді, Ібн Туфейль); зіставлення даних Ібн Туфейля з деякими даними сучасної фізики (оптики);
  ~ розуміння просторового фактора Ібн Халдуном (соціологія);
  ~ розуміння простору географічною наукою. Особливості методики, пов’язаної з обстеженням кліматів (на прикладі роботи деяких арабських авторів). Особливості картографії;
– пояснення карти, зробленої за допомогою комп’ютерної техніки на основі даних ал-Хварізмі з «Кітаб сурат ал-ард». Гіпотези: Майкл Бейджент: «низвержения в хаос» – Ольга Борисова / Віктор Крюков: «виверження з хаосу»;
– зв'язок проблеми кліматів з проблемою пірамід; підземні піраміди Криму; серйозність проблеми «Кримської Готії»;
– просторово-етнографічне цивілізаційне розуміння світу арабами. Релігійна система як головна культурно-етична цінність. Статичність свідомості.
– Висновок щодо східного типу середньовічного історизму.

І. Християнство

А. Східна православна історико-філософська думка («греко-римська»)

Християнська ідея на православному просторі вміла оволодівати масами [321, с. 159]. Православ'я було живим ученням, доходило до душі людини, що не можна не пов'язати саме з розвитком тут теологією антропоморфічних уяв-

лень. Була в тому містичність, але саме в ній і містилася позитивна (благодатна) енергетика православ'я. Новий виток такого живого православ'я ми простежуємо в Руси в X – XIV ст., найперше – по українських селах, у якомусь наївно-дитячому ставленні української людини до Бога, коли на свята українці розігрували цілі вистави з приходом Господа, Пречистої, ангелів, святих [201, с. 45]. Оце і є світогляд, який могутньо постає з глибин народної душі й визначається далеко не тільки тим, що писалося в наукових трактатах. Говорячи про впливи філософії, найперше згадаємо Прокла Діадоха. Правда, вважається, що публікою неоплатоників були самі неоплатоники [8, с. 67]. Можна не слухати, але, засвоюючи Платона, не можна обійти Прокла. З його вчення ми виділимо те, у чому видний зв'язок з ним християнської філософії. *Перше.* У Космосі кожна духовна сутність – причина іншої, яка є наслідком, і знаходиться на більш високому рівні Божественної еманації; кожен наслідок, хоча й відрізняється від своєї причини меншим ступенем досконалості, але подібний до неї. Через посередництво своєї причини кожен наслідок уподібнюється решті ще більш досконалих сутностей – аж до божественних монад і «вищої єдності» [321, с. 401]. Не можна в тому не побачити зв'язок з теоретичними засадами христологічних суперечок. *Друге.* За Проклом, якщо, з одного боку, кожна сутність є результатом еманації «вищої єдності», то з іншого – кожна сутність прагне до «повернення» до «вищої єдності». Тут можна бачити зв'язок з теологічними суперечками щодо проблеми поєднання з Богом. *Третє* було пов'язане з циклізмом Прокла та його тріадою. Прокл був представником афінської школи неоплатоніків, вплив же грецьких античних традицій на терені Грецької Церкви був вагомішим, ніж на Заході, що підтверджується заключною фразою з твору А.Марцелліна (333 – 400) «Історія»: автор писав її «як солдат і грек» [29, с. 279]. Вважаємо, що в Прокла слід шукати витоки більших, ніж на Заході, проявів циклізму у філософській та історичній думці, але й кращого розуміння діалектичних взаємозв'язків. *Четверте*. Властивість душі – підноситися до «вищої єдності» є найвищою до-

брочинністю, її можна пробудити розвитком кращих духовних якостей. З тим можна пов'язати ідею служіння як вищого морального ідеалу. Але, на думку Прокла, для розуму «вища єдність» неосягненна, тому розвиток кращих властивостей душі передбачає як кінцеве досягнення відмову від усього почуттєвого, земного, «визволення від зла» [321, с. 402]. Аскеза була притаманною обом гілкам християнства, містицизм – також, але тут у Прокла ми бачимо те, що пізніше розведе західне й східне християнство в питанні: чи можливим є пізнання Бога? А ще більше розведе їх науки. Західне християнство відповіло: певною мірою, так. Тому для нього раціоналістичні тенденції в теології були органічними. І в католицизмі високого рівня набуде власне теологія як наука. Православ'я не знало таких пошуків, бо відповіло на вказане питання: ні, Бога пізнати не можна, Його можна тільки славити. Розвиток наукового пізнання Бога тут був неможливим. І наука тут успадкувала таку рису: для неї такої проблеми не існувало взагалі. Питання принципів, методів, критеріїв істинності тощо – інша справа. У тому – величезний негативний наслідок проклової ідеї про неможливість пізнання «вищої єдності». Межі досягненості розуму в суперважливому світоглядному питанні були різко звужені, як також атеїзму саме в цій ділянці було за що зачепитися. Втративши за базу науковий атеїзм, наша наука тому програє західній саме в питаннях філософії й методології (видно з методологічних дискусій філософів [484, с. 3 – 38; 585, с. 3 – 31]).

Учення Псевдо-Діонісія Ареопагіта [40] займає особливе місце як система, що змикалася з філософією патристичного напрямку. У східній системі освіти особливо ретельно вивчали Псалтир, що ми пов'язуємо саме з розвитком «славлення» Бога. Молитва має величезне значення в православ'ї. Для Православної Церкви значення мали не стільки теоретичні розробки, скільки, ми б сказали, намолений простір, що й давало їй живучість і енергетику. У Псевдо-Діонісія слід виділити те положення з його уявлень про державу, у якому обґрунтовується справедливість земної ієрархії, чим учення про ієрархічний устрій Космосу

[584], розроблене як протиставлення християнській догматиці, було використане для обґрунтування церковної ієрархії [321, с. 406]. Християнські мислителі багато чого запозичили в античних філософів і найперше в неоплатоників. Зіткнення ж відбувалося з проблем космології й онтології. Йшла боротьба нової парадигми теологічного антропоцентризму з античним антропоморфізмом. Крім того, йшло випрацювання ідеї абсолютної теократичної монархії, чому заважало уявлення щодо іманентності «вищої єдності» видимому світу. Бог ставав потрібним як щось високе, непізнаване, дуже далеке, до якого треба підноситися душею, але щоб Він поменше заважав у земних справах. Для того є Церква і держава. Так виникне формула їх відносин («симфонія»), закарбована в Кодексі Юстиніана (VI ст.), виходячи з якої й бути не могло розуміння держави як структури, що має відношення до зла. Синесій Киренський взагалі уподібнить імператора Богу [321, с. 404 – 405].

У XI – XII ст., коли грецька культура переживала період піднесення, спостерігалося оживлення наукової діяльності й виникнення раціоналістичних тенденцій, що, природно, найперше зачепило світогляд, і дуже прикметно. За влучним виразом авторів «Історії Візантії», «як до квадратури кола чи до перпетуум мобіле, людська думка знов і знов линула де тринітарної загадки: що таке Трійця і яким є співвідношення її іпостасей?» [321, с. 367]. А все ж пов'язане – і квадратура кола, і «нерухомий Рухач», і Трійця! Дискусії на Сході були схожі на ті, що викликали в той же час схоластичний раціоналізм Росцелліиа і Абеляра. Євстратій Нікейський, учень Іоанна Італа, був вірний методу свого учителя – у суперечках звертатися не до цитат з Писання, а до Розуму. За його словами, сам Христос будував свої промови у формі арістотелевих силогізмів [321, с. 366]. Дехто з учених уважає, що саме Євстратій розвинув те номіналістичне вчення про універсалії, яке пізніше трансформував у концептуалістичне й висунув Абеляр [322, с. 462]. Прикладаючи раціоналістичні принципи до поняття Трійці, Євстратій намагався наблизити Христа до людей, але ж погляньмо на його ар-

гументи: людська природа Христа рабськи вшановує Господа не тільки на землі, а й на небесах, як і положено кожній тварі, а похвали Ісус гідний за те, що будучи за природою схильним до зла, відкинув його, зберігши чистоту [322, с. 366]. Учення було відкинуто беззастережно. Такий раціоналізм уже на самих підходах до «біблійного питання» потерпів поразку. Тут є проблема. «Щоб піднестися, треба пройти через приниження», – так писав Ніцше і був правий. Але, усвідомлюючи свою власну ницість, не треба до того приплітати Христа. Уже хоча б тому, що Ісус ніколи не був звичайною людиною. Здоровий цинізм не завадить, але є межі, перед якими треба зупинятися. Раціоналізм буде мати ще одну змогу позмагатися з ортодоксією – у 2 пол. XII ст. (Сотіхіріт, Нікіфор Василакі, ритор Михаїл) з того ж питання – сутності Божества. Проблема існувала, але й раціоналізм тут нічого не запропонував істотного на противагу концепції ортодоксії. У греків же з раціоналізмом був пов'язаний номіналізм. Поразка першого означала й поразку другого. Але Проклу був чужий історизм, від нього йде спроба вирішити завдання неоплатонічного осмислення суспільства, яку наука зве соціософською [8, с. 73], що й здійснив Псевдо-Діонісій, проте його містична філософія суспільства також не містила ніякого осмислення історії. Тому можна говорити, що греко-православна філософська думка не зчинила такої інтервенції в історіографію, як римо-католицька. Якщо узяти двох представників одної епохи – Аврелія Августина і Псевдо-Діонісія, то можна виявити велику різницю. У «Граді Божому» світ постає як історія, при тому історія (священна) розумілася як гостра суперечка протилежностей і як шлях, що веде від одної діалектичної сходинки до іншої (тобто – як процес). Августин випрацював парадигму історичної науки, хоча «профанну» історію писав інший учений – Оросій. Часовий початок був прийнятий Августином дуже серйозно. Псевдо-Діонісій дав соціософію (а не історіософію), в «ареопагетичному корпусі» світ постає як порядок, структура, «ієрархія», що незмінно перебуває в позачасовій вічності. Ось. Схоластика Заходу відірветься від життя у XIII ст., коли прямо пов'яже час

з вічністю, греко-православна філософія ж пов'яже світ з вічністю й відірветься від життя набагато раніше. Але більш просторове бачення не можна не відмітити. Простір і так статичний порівняно з часом, у поєднанні ж з вічністю дає таке розуміння єдності сутності, що номіналізм практично позбавляється можливостей впливу. Різниця видна й в уявленнях щодо Церкви. Для Августина то – «странствуючий по землі» бездомний «град», що знаходиться в протиріччі із «земним градом» і в драматичній нетотожності з власною видимою подобою, у чому видна рухливість і внутрішній динамізм. Для Псевдо-Діонісія Церква – ієрархія ангелів й ієрархія людей, що безпосередньо її продовжує, відображення чистого світла в «ясних і незакаламутнених дзеркалах», стрункий розпорядок таїн; про драматизм, проблеми, протиріччя тут говорити не доводиться. Августин розсік світ на дві частини, обрушився на людей за їхню нікчемність, але образ Церкви як бездомного мандрівника був правильнішим, адже відповідав долі Христа на землі. Така Церква була безжальна до інакомислення, і така ж Церква й не могла не поставити питання про відходження Святого Духа і від Сина. Безтілесна езотерика – ось що чекало Грецьку Церкву, але завдяки їй Ромейська імперія проіснувала 1200 р. Хоча православ'я дійсно жило не у світі цьому, але свій простір освоїло, а тому, навіть загинувши, така Церква продовжує жити. «Простір душі» розірвати не так просто.

Час

У грецькій світській історіографії одразу проявилася схильність історичної думки до циклізму, що відтворить А. Марцеллін у знаменитій фразі: «Усе вже було колись». Теорія циклічності проявиться і в Прокопія Кесарійського (VI ст.), і Менандр (поч. VII ст.) уподібнював людське життя колесу, що вічно обертається [667, с. 14]. Близький в оцінці часу до Менандра й Феофілакт Симокатта (кін.VI – поч. VII ст.): усе нове – колесо як символ швидкоплинності й непостійності земного щастя й руху часу. Невід'ємною частиною його концепції є

уявлення про вічність, у яке включається ідея повторюваності подій і відвічно плинного часу [693, с. 81, 151]. Подібно до античних авторів грецькі історики не надавали чіткому виміру часу, точності хронології великого значення. Уже в А. Марцелліна хронологічний принцип буде замінено на тематичний [29]. У Прокопія тільки в останній, восьмій книзі географічно-тематичний принцип буде змінено й піде виклад подій всесвітньої історії. Але в цілому події викладаються якби слідом за діями і долею осіб, що з тим пов'язані [572; 575]. У «Таємній історії» Прокопій застосовує проблемний метод опису [574; 576], а в трактаті «Про будівлі» – територіальний [573]. Подібне явище характерне для всіх грецьких світських істориків раннього середньовіччя, які як наче відсторонюються від чогось, бо підкреслено індиферентні в питаннях часу, намірено замінюють хронологічний принцип викладення подій на будь-який інший. Учені висловили різні думки щодо того, зокрема, що циклісту все одно, коли повториться та чи інша подія, або що таке явище пов'язане з тенденцією до узагальнення і з повчальним характером їх творів [667, с. 16, 17]. У західноєвропейських авторів такі тенденції були не меншими, людині ж, будь то цикліст чи ні, далеко не все одно, коли відбудеться та чи інша подія, особливо – катастрофічного порядку. А ось звернути увагу на те, що вже в Марцелліна події розгортаються якби на історичній сцені, варто. Саме уявлення про коловоротність подій рано чи пізно призведе до розуміння історії як «театру», і дуже жорстокого. Греки античні, можна сказати, осатаніли від того «театру жахів», якою була історія в міфологічній свідомості, то хто ж як не греки-християни могли тонше за всіх відчути головну причину зневіри і скніння пізніх еллінів? Римлянин, або той же германець, – воїн: так, то й так, іде й вмирає, а грек – витончена натура – страждає. Стверджуємо: якщо не витягти той «театр історії» на інший рівень, не дати іншого розуміння, надію врешті-решт, матеріалізм і атеїзм неминучі, бо людина перестає розуміти Бога: що за іграшки з долями людей і всього світу? Антична римськість Боеція – у його схильності до циклізму. Але Боецій – римлянин, то-

му, пов'язавши час з вічністю, не боїться його, сміливо дивиться, готуючись до смерті («Розрада філософією» писалася в тюрмі), в очі самого Бога, усе приймаючи таким, яким Він його створив. Греки ж, чи то язичники (Марцеллін, Олімпіодор, Зосім), чи то індиферентні до християнства (Прокопій, Агафій, Менандр), чи то християнин Ф.Симокатта, бояться часу. Циклізм, при його жорстко раціональному трактуванні, здатен підірвати віру в Бога. Якою б не була «прямолінійною» лінійність часу Августина, з позицій духовності то була прогресивна трактовка категорії «час». Якщо не визнавати Августина, то альтернативою буде тільки Платон – через Прокла. Якщо ж спробувати «втекти» й від Прокла, як від язичника, то в самому християнстві альтернативою теорії часу Августина буде тільки учення Боеція. *А там – циклізм*. Так сама історія підштовхнула східний православний світ до Платона й до розвитку платонівського типу мислення. Страх перед часом пізніше призведе до відродження ідеї Фортуни, яка теж була притаманна Боецію. Положення, що склалося в грецькій історіографії навколо розуміння часу, й визначило її головний історико-філософський принцип – каузальність. «Надприродна» каузальність існувала в їх творах об'єктивно, бо автори не були матеріалістами, але їх пошук земних причин історичних подій, який не переривався в грецькій середньовічній історіографії ніколи, відмітити необхідно, і така тенденція тягла за собою загострення найболючішого питання стосунків людини з Богом – про походження зла на землі. І тут людина не змогла усвідомити себе як головного носія добра і зла в матеріальному світі. При есхатологічному загостренні проблеми кінця світу людина не брала на себе таку відповідальність.

Інша ситуація з категорією «час» склалася в церковній історіографії, у межах особливого жанру – хронографії. Головна робота – Пасхальна хроніка (30 рр. VII ст.). Автор її ставив перед собою два пов'язані між собою завдання. Перше – загальноісторичне: показати історичний процес у чіткій хронологічній послідовності, виходячи, природно, з біблійної концепції всесвітньої історії (за-

гальне завдання всіх хроністів). Друге – практичне: створити єдине керівництво з вирахування пасхалій (конкретне завдання даного твору, що мало самостійне й важливе значення). Оскільки ми маємо справу не просто з історичним твором, а саме з хронікою, то відзначимо велику роботу автора над поняттям «історичний час», що визначає специфіку й цінність його твору. По ньому видно, як теологічна підготовка вирівнює схильність сенсорно-колективістського типу мислення до циклізму, сильний імпульс якому давала міфологічна свідомість античності. Вихідним пунктом для визначення пасхального циклу хроніст обрав дату 21 березня 5508 р., з якої й почала рахуватися ера від створення світу (римська ера), названа «візантійською» на відміну від «антиохійської» та «олександрійської». І якщо останні дві є просто означенням географічної приналежності систем літосчислення, то перша викликає питання: а чому римська ера ведеться від створення світу, а не від заснування Риму? Пояснення в науці існують: і діяли на противагу західній історіографії, що вживала літосчичлення від заснування Риму, й ідея «вічного Риму» тут мала місце. Якого, якщо Рим мав певну дату заснування? Поняття «Рим» стає ширшим від Риму, що виник в Італії. Проблема «центру світу». І тоді його переміщення стає можливим. Ще й хрест з Голгофи з Єрусалиму в «новий Рим» перевезли. Видно, як «новий Рим» перекриває «кисень» іудейському Єрусалиму. Але факт залишається фактом: самому «новому Риму» на час виникнення такого прикметного літосчислення було всього 300 р. Візантій, природно, тут грав роль і, можливо, й міг позмагатися з Римом часом свого заснування, але не значенням для світу. Тут виникає природне питання: що то був за Рим, що був до Риму, адже лакуна часу була, м'яко кажучи, немаленькою?

Отже, поняття «історичний час» було дуже непростим, більш того, мало велике геополітичне значення. Не випадково грецькі спеціалісти так ретельно ним займалися і, слід сказати, робили свою справу висококласно. Пасхальна хроніка ввібрала в себе всі досягнення християнської історичної думки в царині створення

єдиної хронологічної системи [671, с. 268], будучи важливим блоком уявлень щодо єдиного історичного процесу. Сам час теологізувався: єдиний час, як і все суще, був створений Богом разом зі створенням світу й буде тривати безкінечно. Така філософська й богословська презумпція мала бути втілена у плоть і кров реального історичного часу. Разом з тим сам історичний час отримував якби божественний характер, набуваючи в хронографії самодостатності. На відміну від історичних творів («історій» як таких), де на першому місці стоїть подія, причинний зв'язок і логічна послідовність, у хроніках же головна роль відводиться саме часу, а відповідно, й хронології, яка тут – одночасно і мета, і метод історіописання [671, с. 269]. Хронологія важливіше події. Подійне викладення замінюється часовим. Хронологія більше не є лише рамкою, у яку вставляються події, а набуває теологічного характеру. Її головна мета – не тільки в тому, щоб визначити дату події, а й довести її підтвердження біблійною традицією, тобто її теологічну правильність. З проблемою часу пов'язано було й прагнення хроністів історично обґрунтувати освячені церковною традицією дати, впорядкувати хронологічні дані, що містилися в Біблії, і літургійні канони Церкви, що по суті було прагненням впорядкувати всю всесвітню історію. Завдання було грандіозним і виявилося не під силу нікому.

Нова хронологічна система визнавала родство між цифрами й іменами, назвами, тим містячи в собі сам сенс подій, що відбувалися в часі, а тому не історія оповідає про час, а час про історію. Система дозволяла також вираховувати дату Пасхи до безкінечності, чим їй надавався не тільки символічний, а й певною мірою пророчий характер. Точність хронології, відповідно, була й теологічною необхідністю, тому хроніст обґрунтовує все дуже докладно [671, с. 270]. Для хроніста характер часу до й після воскресіння Христа міняється якісно. Час від створення світу і до воскресіння – замкнений, історія завершена, піддатна тлумаченню. Час же після такого поворотного моменту стає відкритим, історія не завершена і сенс майбутніх подій неясний. Наявною є спроба філософськи осмислити хід історичного часу й пов'язати його з ходом історії, чому надається теологіч-

ний, а навіть есхатологічний характер. У цілому, тут грецька наука ретельно й тонко розробила важливу частину того явища, яке соціологія зве «символічним універсумом».

Про зрушення в історіографічних канонах, які сталися у 2 пол. VII – VIII ст., свідчить «Хронографія» Феофана [692]; їх докладно висвітлено вченими [427; 723; 724], ми торкнемося проблеми, що нами досліджується. У греко-православній історіографії Феофан являє собою нечастий випадок, особливо порівняно із західноєвропейською аналітикою, введення принципу опису по роках, при тому зіпленими виявляються доволі нерівноцінні події. Тим його твір схожий на руські літописи, але ті мають провідну ідею всередині себе (єдність Руської землі та її розквіт), твір же Феофана не має ні чіткої сюжетної лінії, ні композиції. Але на противагу циклічності часу у Феофана вже має місце лінійно-незамкнений час, що вже простежувалося в грецьких істориків і раніше [671, с. 245 – 246, 268 – 269]. Початок руху часу для нього – у триваючому від створення світу минулому, але автор не хоче його досліджувати, а посилається на Георгія Сінкеля, твір якого продовжує, а в кінці, як і той, роботу обриває (і вже інші продовжують його самого). Так же діяли й руські літописці, тому то – певна традиція, яка виключала роботу з узагальнення, підбиття підсумків тощо. Час – лінійно-незамкнений, і твір – такий же. Більш того, час у Феофана взагалі виявляється розірваним на ізольовані відрізки – роки. І тоді втрачається розуміння історії як процесу, її можна сприйняти лише як суму внутрішньо мало пов'язаних між собою подійних фрагментів. А ось у «Хроніці» Логофета або Продовжувача Феофана історичний час не являє собою хаотичного потоку, а організований за каузальним принципом, хоча й піддатний впливу фактора випадковості. Видно, що грецькі автори намагаються наче «обуздати» час, оволодіти ним, «вгамувати», зрозуміти його, щоб пояснити, що ж таки відбувалося, і ось у Лева Диякона час – уже організований, виступає не стихійним потоком, що формально відзначається зовнішніми мірками (рік, індикт), а поетапним, у відповідності

до правління того чи іншого імператора рухом. Хід історіописання, перериваючись екскурсами в минуле чи передвіщуючи майбутнє, весь час повертається у своє основне річище. Автор немов ходить по концентричних колах (подібне явище є в Нестора). Якби «виштовхуючи» циклізм з часу, хроніст усе ж таки ще не може зупинити рух кіл у свідомості й опис подій не може вважати завершеним, доки не витягне всі подробиці й не опише їх. Головною ж пружиною часового розвитку подій у Лева є принцип мінливості долі, нестабільність у творі межує з есхатологічним трагізмом сприйняття дійсності. У центрі уваги – доля (Тихе), відоме з античних часів божество. Вплив Боеція видно. Цікавий прояв прагматичної античної історіографічної традиції, поєднаної з античним містицизмом. «Кола» ж в історіописанні Лева схожі на «кола» Боеція, тільки методологія не виписана [241].

Вершиною ж східноправославної, і середньовічної в цілому, історіографії вважається «Хронографія» Михаїла Пселла [73, с. 104]. І саме в ній бачимо найяскравіший прояв прагматичної традиції античності, недаремно Я.Любарський відмітив, що Пселл продовжив лінію Фукідіда [425, с. 238]. Пселл був блискучим ритором, що вищою мірою проявилося в його роботі. У ній немає жодної дати, зате має місце складний рух і взаємозв'язок епізодів, які групуються навколо особистості царя, з'єднані словесно-асоціативним зв'язком і в більшості випадків «зачеплені» за наскрізний мотив «хвороби» царя, до якого опис весь час повертається [470, с. 5 – 197]. Замість часового розвитку тут – асоціативний рух авторської думки, який лише імітує рух хронологічний [425, с. 244]. «Мімезис» і є імітацією. Маємо блискучий прояв утілення арістотелевої теорії «мімезису» в середньовічному історизмі саме по лінії категорії «час». Греки продовжують боятися часу, що Пселл тонко відчуває й прибирає його. А в «Історії» Нікіти Хоніата і час, і загальний хід історичних подій, і простір, на якому ті розгортаються, індивідуалізовані [73, с. 124]. І таке явище неможливо пояснити тільки прив'язаністю автора до рідних місць, адже назва праці – «Істо-

рія». Нікіта пропускає через себе, якби «перетоплює» історичні категорії в собі. І тут теж прагматична історіографічна традиція дає знати про себе – пружиною історичного руху в «Історії» виявляється знов мінлива доля – Тихе [249, с.31 – 33]. Трагічна іронія історичного процесу – головний нерв історіописання Хоніата [73, с. 125]. Коловорот подій, коли кожна наступна виростає з попередньої, у продовженні чи в запереченні її – риса, характерна для композиційного розвитку твору Хоніата, і в якій видні індивідуалізовані «кола» Боеція. Але Боецій – весь «прозорий», мужньо подолавший біль від відчуття трагізму власної долі. Римлянин. Так жив і так вмирав. Тужила ж по ньому, дійсно, «Греція повержена» (як написав невідомий поет на його могилі [677, с. 151]). І не побачили православні греки капризної Фортуни в Космосі, що його так натхненно описував Боецій. Доля його переконала їх, що за всім стоїть холодна й невмолима Тихе (більш містичне, орфічне розуміння образу). Середньовічне історичне мислення було, безумовно, парадигматичним, але греко-православна історіографія в найкращих своїх досягненнях містить такі вияви прагматичної античної традиції, які дають підставу історикам говорити про «несередньовічні», «невізантійські», нетипові тощо явища в ній, які, проте, хоча й підносяться над загальним рівнем середньовічної культури, але ж складають її безпосередній зміст. І вже пізніша історична література палеологівської епохи визначається ученими як «пізньовізантійський гуманізм» [73, с. 128]. Боецій, вважаємо, і з'єднує Лаціум (Рим) і Грецію.

У пізній грецькій історичній думці тенденції гуманізму закріплюються. Так, Георгія Пахімера наука вже упевнено називає гуманістом [74, с. 281]. І саме в його «Історії» [175] часово-просторові орієнтації забарвлюються в тони просто ахейської архаїки: при датуванні регулярно застосовуються аттичні найменування місяців, а міста й області називаються у відповідності до норм класичних Афін. Головною рушійною силою всіх подій виступає аналог тієї ж Тихе. Починаючи з Пахімера, хід історії на сторінках історичних творів знов набу-

ває циклічного характеру: автор написав роботу, «щоб час частими періодичними змінами циклів не приховав багато чого», – каже історик (маючи на увазі думку «Аякса» Софокла [74, с. 282]). Знов час в грецькій історіографії стає субстанцією, самостійною, активною категорією буття. У Никифора Григори, «Ромейська історія» якого вважається яскравим утіленням принципів гуманістичних тенденцій в історіографії XIV – I пол.XV ст. і який був прихильником Платона, поєднання з циклізмом і дає песимізм у сприйнятті історичної дійсності, як «лише іграшки в руках Бога» [Цит.: 74, с. 285]. Тема «хвороби», у т.ч. – держави й суспільства, пронизує твір і є дуже складною, відтворюючи духовні пошуки самого автора. Але Григора вважає, що можливості подолання проблем є, покладаючи надію на розум людини, тому й історія для нього є свого роду літописом дій і жестів людського розуму, яка зобов'язує історика «показувати те, що служить славі людини» [74, с. 283]. Тому, якщо Пахімер ще важко сприймає принципи свободи дії, то Григора розвиває гуманістичну тезу про силу розуму людини, яка здатна до перетворюючої діяльності. У нього також фігурує образ Тихе. Такий же образ бачимо й у Іоанна Кантакузина в його «Історії», і в роботі Критовула (пом. після 1467), але грецьку історіографію після падіння «нового Риму» в 1453 р. ми не розглядаємо. Циклізм у сприйнятті часу подолати не вдалося і грецька історіографія теж робить цикл, уже однозначно повертаючись до прагматичної античної традиції й розвиваючи її. Але то й був шлях «витіснення історії». А світ, відірваний релігійною свідомістю від життя, викине й перетопить і власну історію.

Простір

Просторовий континуум в історико-філософських концепціях грецьких істориків був звужений і локалізований межами імперії, історії якої відводилося центральне місце в історичному процесі, доля оточуючих її країн і народів висвітлювалася як щось їй супутнє. Ідея Риму, обернута всередину самої себе, тут і проявилася. Були в тому як слабкі сторони концепції, так і сильні. Зосереджу-

ючись на внутрішніх справах, автори глибше відображали внутрішнє життя імперії; в оцінці ж навколишнього світу римська виключність і прихильність миродержавній імперській ідеології заважали їм зрозуміти реалії життя інших народів, дійсні причини конфліктів з ними. Ставлення до «варварів» з боку «грецьких римлян» було зверхнім і ужитковим: корисні ті імперії чи ні. Так обмеженість просторового континууму і внутрішня зверненість імперськості породила те, що вважається наслідком зневаги й римської винятковості: поділ людства на ромеїв як носіїв давньої культури й державності і «варварів» – багато нижчих за рівнем суспільного розвитку [667, с. 24]. Зневага й почуття винятковості характерні для всіх аристократичних суспільств, але такий, з дозволу сказати, «пупізм» був характерний не стільки для римлян, скільки для самих греків, адже точно такий поділ людства був притаманний давнім еллінам. У часі він м'якшає: у Пріска Панійського й Агапія вже менше зневаги до «варварів» і більше терпимості, ніж у А.Марцелліна, Прокопія, Ф.Симокатти [667, с. 22], що підтверджує його більший зв'язок з античною Грецією, ніж з імперською ідеєю Риму, хоча й остання тут відіграла свою роль. Імперськість давала ідею ієрархічного підпорядкування «новому Римові» як «єдиному втіленню Спасіння» всіх народів, що населяли цивілізовану ойкумену. Але ж у VI ст. Константинопольські патріархи оголосять себе «екуменічними», а «пупізм» у свідомості людей, що описують історію імперії, у якій імператор – голова Церкви, м'якшає. Значить, особливість свідомості треба пов'язувати з віддаленням у часі античної Греції. Факт же звуження історичного простору у свідомості відмітити необхідно.

Звернемо увагу на роботу, що, на наш погляд, відіграла в розвитку історичної свідомості таку ж роль, що й «Град Божий» Августина, тільки той – по лінії категорії «час», а дана робота – по лінії категорії «простір». Твір займав серед історичних і літературних пам'яток особливе місце протягом усього Середньовіччя. Маємо на увазі «Християнську топографію» Козьми Індикоплова (Індикоплевс-

та), твір VI ст., щодо якого вчені зазначили, що в ньому різні жанри й сюжети живуть своїм самостійним життям, будучи при тому розділеними «якось механічно». Йдеться про частини, де відтворені географічні й етнографічні дані, і частини, у яких подані космогонічні й філософські уявлення. У перших перед нами – купець, мореплавець, мистецький оповідач, у других – фанатичний, доволі обмежений монах [669, с. 470]. Така разюче відмінна характеристика й дає нам право стверджувати, що твір Козьми тому й був особливим і займав таке чільне місце в культурі всього Середньовіччя, що в ньому були описані найбільш детально й талановито на той час два різних світи, і Козьма – принципово різний у їх описі: у першому випадку – новатор, який подавав матеріал як ніхто до нього, що й забезпечило його твору велику популярність; у другому – максимально відтворив якусь дуже давню традицію. Не випадково наука не може точно встановити її витоки [669, с. 470]. Отже, дійсно, – два світи, і один – динамічна картина живого, вічно юного земного світу, що розкрита до розвитку й спрямована в безмежну безкінечність простору й часу, а другий – статична картина світу вічного, немінливого, величавого й байдужого до того, що не належить йому. Як Європа і Схід напередодні загибелі Східної Римської імперії. («Собака гавкає, а караван іде». Щось таке). І першу Козьма відтворив нетрадиційно, заклавши початки нового бачення, але й друга в нього – така ж, тільки будучи підсумком, талановитим завершенням стародавньої усної й книжної традиції. Різні картини Заходу і Сходу в XV ст. і продемонструють, хто зміг вирватися з обійм того, другого світу, а хто – ні.

Центральне місце в концепції Козьми посідає вчення про два стани. Бог створює два стани: одмн тлінний і кінечний, інший – вічний, досконалий. І саме тут уявлення про простір і час у східнохристиянській науці сполучаються, причому – на філософському рівні, адже вчення про два стани, нехай і в іншій, ніж у Козьми, трактовці, міститься в Пасхальній хроніці [669, с. 471]. Сам же твір Козьми в такому разі – вповні органічний, бо два його рівні якраз і відтворюють

такі два стани. Світи ж настільки разюче відмінні, що треба дуже добре знати другий, щоб вловити у творі Козьми, як саме в нього відтворено їх поєднання. Принципова ж відмінність світів тягне й принципову відмінність у методі історіописання: світ тлінний можна пізнати, тому Козьма подає все, що накопичено наукою й ним самим у безпосередніх спогляданнях і роздумах; а світ вічний описується максимально за традицією, бо пізнати Бога неможливо, а значить, і створений Ним світ досконалий можна тільки описувати, причому, – чим давніша традиція, тим краще, бо в ній накопичено більше інформації. Давні ж знання можуть уточнювати сучасні, бо світ тлінний набагато далі віддалився в часі від моменту творення того витоково досконалого світу, ніж світ давніх. Перший стан – нижчий, смертний – природний і є інструментом прогресу людства, корисною школою вдосконалення. Другий – результат реалізації потенцій, закладених у людині, що ведуть її до досконалості. Через людину й проявляється зв'язок двох станів. Людина – синтеза матерії й духу, і разом з тим – центр Всесвіту. Такі дві фундаментальні ідеї – завчасно встановлена форма Всесвіту і призначення людства – визначають для Козьми діяння й особистість Христа в такій же мірі, у якій діяння й особистість Христа підтверджують дану форму Всесвіту й призначення людства. У V книгу Козьма вводить «Трактат про два стани», де й пов'язує два простори і два стани з діяннями Христа – творця другого стану. Так що, ніякого механічного поєднання частин твору в Козьми немає, усе поєднано органічно – через Христа, інше питання, що несторіанський дуалізм проявляється, ось що цікаво. Звідки він міг узятися в монаха Синайського монастиря, який жив у самій гущині тих, хто з несторіанством якраз і боровся? Дуалізм несторіанства походив від самого Несторія, який, як можна припустити, будучи патріархом, припустився помилки, проводячи аналіз сучасного йому стану кліматів. Православ'я могло з ним воювати – в ортодоксів була своя сформована щодо того точка зору, як і свій досвід. Інша справа – давня традиція. Корені її через Климента й Орігена вели до давньоєврейської традиції, учені також ще ба-

чать ассіро-халдейські прояви [669, с. 470]. Авторитет Климента й Орігена перепиняв можливість війни з тим, що виводило на Ст.Заповіт, але й залишити лінію, що виводила на іудаїзм і язичництво, без її християнського переосмислення було не можна. Новації Несторія були причиною появи твору Козьми: православ'я виривало з-під Несторія та його послідовників підвалину – можливість апелювати до авторитетів і особливостей давньої, нехристиянської традиції, забирало її «під себе», витлумачуючи по-своєму, а відповідно, й використовуючи. Моноідеологія в момент смертельної загрози для неї проявила гнучкість, допустивши певний плюралізм. Моноідеологія вистояла, але сама система світобудови Козьми загальмувала прогрес науки про видимий Всесвіт на довгі століття. Ось – грізний потенціал іудейських і халдейських учень: консервуюча статика. Потрапивши в лабета такої системи, людина не може вирватися. Тому, наскільки можна назвати революційним перехід християнства до учень Птолемея й Арістотеля, настільки то була, по суті, наукова революція для тих часів. Антична наука повинна була пробити «дірку» тут, і природознавці в тому ведуть перед, закладаючи підвалини, які з часом використає Церква – більш консервативний, ніж наука, інститут.

У творі Козьми були карти [108, с. 359 – 360], пізніше з'являться карти й у інших авторів. Грецька картографія була відома арабським ученим, використовувалася ними. І всі карти, що дійшли до нас, у чомусь – дивно схожі, а в чомусь – дивно різні. Учені підмітили, що в наукових суперечках середньовічні вчені віддавали перевагу інформації давніх авторів, навіть усупереч сучасним спостереженням [108, с. 347]. Ми пояснили, чому. Але тут, напевно, уже треба розділяти: одні займалися більше космографією, інші – географією, хоча астрономічний план їх цікавив також. Одні вдосконалювали географічні дані, які в середні віки приходилося буквально «вилущувати» з кліматичної інформації, інші шукали більш досконалі технології обстеження «тонкої сфери». У ранньосередньовічний період головна увага приділялася біблійній картині світу, тому богослови активно розробляють проблеми космогонії в «Гексамеронах», що

склали цілий жанр джерел і створювалися з III по XVII ст. Думка про те, що Сонце може освітлювати протилежний бік Землі, відкидалася антиохійською концепцією Світобудови. Піднімається ідея високих гір на Півночі земної «плоскості». Закрите ними Сонце повертається вночі із заходу на схід, проходячи свій шлях близько від земної поверхні й невидимо для людей. Про дві величезні кристалічні гори на крайній півночі говорив Єфрем Сірін. «Ідеї антиохійців, – пише О.Бородін, – дивним чином перекликаються з античною традицією, що йшла ще від Анаксимена й твердила, що земний диск трохи піднятий на півночі й опущений до півдня. Багато географів розвивали думку про Сонце, що ховається за горами» [111, с. 436]. Звертаємо увагу: йде рух навпаки, уночі, й видно зміщення – дуже близько від планети. Сполучаємо з проблемою антиподів. Може бути, що то – земний світ, але в навпаковому й зміщеному часово-просторовому вимірі. Якщо технології використання існували, то дуже давно, і людство ось так зберігало відомості щодо того. Згадані «гори» – теж прикметні: у творі Севериана (V ст.) «Шість промов про світоустрій» на півночі Океан обмежений стіною, за якою ховається Сонце, щоб повернутися із заходу на схід. *А ось і Стіна*. І схема та в усіх рисах відповідає пізнішій космогонічній традиції Козьми [111, с. 438]. Проступає дуже давня традиція, у якій можна виявити 2 «етажерки», а «кришталевість» = прозорість. Зі сферою полів маємо справу. Цікавим є й положення, що 4 рукави райських річок (явно ж неземний рівень) невидимо струяться під землею, доки не з'являться на поверхні там, де люди звикли «бачити» їх витоки. Щось пронизує Землю як система «каналів» і «водопроводів» (див. про пронизування планети ефірними потоками [294]. Люди могли мати суб’єктивне бачення, але об’єктивна основа є). Уявлення антиохійців мали зв’язок з іудейськими джерелами, а ті мали й ще більш давні джерела [111, с. 449 – 450]. До антиохійської традиції відноситься й «Космографія» Равенського Анонiма, у якій міститься своєрідний поділ ойкумени на 24 сегменти (12 год. дня і 12 год. ночі), і йде опис її із заходу на схід (від Німеччини до Гірканії) по «країнах

дня», і – у зворотному напрямку – по «країнах ночі». Можливо, й цивілізації можуть бути «денні» й «нічні». Одні мають переваги в тому, що робить людина вдень, інші – надолужують усе вночі. Відстав у своєму – кінець, твій простір буде заповнений. Невидимо, причому. В Аноніма радіуси, що обмежують сегменти, чомусь відходять від Равенни, при збереженні ідеї «центру світу» в Єрусалимі [109]. *Проблема «центру світу», підтверджена джерелом.*

Каппадокійська школа (головні положення викладені в «Шестодневі» В.Великого [134] та ін. його творах [133]) стояла на позиції кульоподібності Землі, яка заключена всередині інших куль – небесних сфер (теорія «яйця»). У картині Світобудови здійснено синтезу греко-римської й біблійної космогонії, але античність у ній відіграє провідну роль. Школа започаткувала «просвітницьку» течію в «гексамеральній книжності». Слова, з яких Ананія Ширакаці (пом.685) розпочинає свою «Географію»: «Не виявивши у Св.Писанні нічого ґрунтовного щодо землеопису, окрім нечастих, розкиданих і водночас важко осягненних і темних свідчень, ми змушені звернутися до письменників язичницьких, які встановили географічну науку, опираючись на мандри й мореплавання, і підтвердили її геометрією, яка зобов'язана своїм походженням астрономії» [Цит.: 111, с. 446], можна вважати за її кредо. Так працювали Філопон, Пісіда, Євстратій, Пселл, Мануїл Філ – учені, яких було небагато, але то була інтелектуальна еліта грецького суспільства. «Картини світу» були обидві християнськими, але різними. Потреби першої школи довго вирішував твір Козьми, друга не могла досліджувати біблійну концепцію, оскільки та суперечила її положенням щодо Світобудови. Тому до VIII ст. спостерігається певний застій у науці, що вивчала простір.

Просторові характеристики «Хронографії» Феофана [692] неоднозначні. Обшири географії в ній виходять далеко за межі Східної Римської імперії, що могло б свідчити про універсалізм у конкретно-просторових уявленнях, але саме тут на особистісному сприйнятті простору автором відбилося те, що в імперії

Константинополь домінував серед усіх міст в усіх відношеннях, створюючи якби центр, навколо якого розташовувалася вся імперська система та її життя [666, с. 23]. Феофан не конкретний по відношенню до простору поза ним, географічну точність щодо того зневажає, натомість описам столиці притаманна топографічна деталізація [73, с. 90]. Константинополь – немовби єдине місто в країні, простежуються навіть ототожнення його з імперією («Бревіарій» Нікіфора: «перси наносили шкоду державі ромеїв ззовні» – Феофан: «перси тиранили ромеїв поза містом» [73, с. 90]). Йде посилення символіки просторових уявлень: столиця, ні з чим незрівнянна в просторі, стає уособленням імперії, її символом, що набуває гіпертрофованого значення. Але такі уявлення – не загальні. «Хроніка» Георгія Амартола – зовсім інше явище: навіть структура її – глибоко часово-просторова. Історичні події розгортаються поступально, подеколи одноманітно, їх розвиток – прямолінійний, хоча й спрямований у різні боки (як і події в хроніста – у різні боки ойкумени), раціональний (займає стільки часу, скільки треба згідно з композицією). Хроніст не дає собі ні часу, ні місця (простору) для ліричних відступів, драматичних сцен тощо. Говорять самі події, – у часі й просторі, розташовані як на шахматній дошці (прояв космізму). Феофан – строкатий у просторі, Амартол – чітко геометричний, у нього неможливо відділити час від простору (саме тому, вважаємо, його твір був так популярний в Руси). Робота Амартола, на нашу думку, – найбільш перспективна для історизму греків.

Орієнтація Лева Диякона в «Історії» [241] на вчення Боеція, тобто на прагматичну античну історіографічну традицію ніяк не розповсюджується на його просторові уявлення: символізм природних знамень і катастроф, що були відомі й античній історіографії, постає в нього спорідненим з агіографічними дивами. Лев заперечує природні причини землетрусів, хоча їх обстоювали ще античні математики. У «Хроніці» М.Пселла [470] просторові уявлення, безперечно, є, але їх неможливо проаналізувати, бо їх витіснено – уся увага сконцентрована

навколо людських вчинків, увесь простір історіописання стиснутий навколо навіть не імператорського палацу, а особистості самого імператора. Лише один раз Пселл переносить дію з Константинополя до Болгарії, і то лише тому, що туди відправився цар [425, с. 243], доводячи лінію Феофана до її логічного, уже майже буквального «пупізму». Не випадково вчені відмічають «зникнення» історії у творі Пселла [425, с. 253], а саму творчість ученого зв'язують з поняттям «передгуманізм» [73, с. 106] – прояв прагматичної історіографічної традиції в ній є наявним, а остання визначить зміни в західному типі історизму в часи Ренесансу. Прикметно, що на Заході перевага прагматичної моделі історичного процесу зведе історіографію XIV – XV ст. практично до рівня «вторинного продукту», а на Сході її прояви дадуть твір – вершину середньовічної історичної думки. (видна «дзеркальність» свідомості). Правда, – ціною «розчинення» історії як такої, і саме по лінії часу й простору. Тим не менш, саме по лінії категорії «простір» можна виявити, що «Хронографія» Пселла являє собою ще й вищий прояв «ідеї Риму» в історичній свідомості греків.

Є підстави до певних узагальнень. Визначимо виявлений феномен «розчинення, витіснення історії» як явище загальне, характерне взагалі для культурологічного підходу до історії. Так, надаючи схему розвитку культурних стилів (від раннього середньовіччя до неокласицизму), яка являє собою хвилясту лінію, український культуролог Д.Чижевський називає свою схему небезпечною, як будь-яку спробу усхематизувати дійсність [722, с. 13]. А далі зачіпає важливий момент: чи вважати культурні стилі явищами, пов'язаними з часом, тобто – суто історичними, чи ті є явищами «позачасовими», що завжди повторюються в історичному процесі, з'являючись у різні епохи? І зазначає, що хоча сам вважає, що культурна морфологія має справу з явищами у своєму єстві історичними, пов'язаними з часом, але є вчені, які допускають можливість повного відриву морфологічного дослідження від історії, називаючи такий погляд «спробою переборення історизму» [722, с. 16]. Справа в тому, що явища культури не мають поступаль-

ного розвитку, а досягши апогею, або знищуються, або запозичуються (що обгрунтовано Л.Гумільовим). Значить, поняття «історичний час» і «культурний простір у часі» не збігаються, їх треба розводити. Тому вважаємо погляд деяких провідних учених (акад.Б.Массон [561, арк. 3]), що в істориків є тільки один реальний об'єкт, піддатний до вивчення, – культура, небезпечним для історичної науки. Слід прислухатися до думок тих філософів, які підкреслюють, що наука – динаміка, культура ж – певною мірою статика, традиція; учений, що творить нове знання, – ворог культури, але культуру якраз і творять її вороги [484, с. 9 – 10]. Якщо історики встануть на суто культурологічну позицію, то так і будуть ходити по колу, весь час повертаючись до античності, не відділяючи чітко культурно-історичні типи в часі. Розриває ж статику в культурі космографія й географія. Перша змагає до втілення ідеалів, зразків (парадигм) вічного, ідеального; друга – до відтворення в культурі земного в його різноманітності. Космографічні й географічні уявлення – теж культура, але найперше то – наука, яка інколи йшла і всупереч усталеній культурній традиції, розвиваючи уявлення людей про простір і маючи великий вплив на їх історичну свідомість.

Епоха іконоборства, як «темні віки» (VII – IX) в культурі, крім твору Іоанна Дамаскіна (пом.бл.753) «Джерело знання» [315], не залишила інших значних пам'яток космографії, але й у ньому немає нічого нового. Тільки XI ст. на тлі загального культурного піднесення дасть значні твори, які, правда, будуть уже плодами учительної діяльності, у якій космологія розглядалася як ступінь в освоєнні філософії [203, с. 28], а відповідно, галузь систематизувалася й через освіту вже входила у свідомість освічених верств населення. М.Пселл у «Загальному настановленні» вперше спробував представити раціональну картину світу, доповнивши біблійну космологію певними здобутками античної науки. Твір – компендіум, навчальний посібник. Прикметно, що природа у Пселла набуває відносно самостійного статусу, що дозволяє сполучити його погляди з поглядами шартрської школи в Західній Європі, яка виникне століттям пізніше. В обох

випадках *ratio* розглядається як засадовий принцип формування світу, а природа стає об'єктом самостійного вивчення. Чітка прагматична концепція. У творі Симеона Сіфа, сучасника Пселла «Σύνοφις τών φυσιχων» маються дані щодо 7 кліматів. «Учення про клімати, – пише О.Бородін, – як правило, не обходив увагою жоден космограф. Сам термін *кліма*, як і багато інших понять, запозичених візантійцями в давніх греків, має мало спільного з сучасною кліматологією. Антична наука розрізняла географічні й астрономічні клімати» [108, с. 340 – 341]. І далі він викладає звичайну географічну трактовку поняття *klima*, традиційно посилаючись на Е.Гонігманна. Дійсно, у Сіфа присутнє більш географічне розуміння кліматів. Його твір можна сполучити з роботою Пселла й говорити про появу раціоналістичного напрямку в природознавстві, який у свою чергу відтворює загальну наукову атмосферу епохи [161]. Учені протиставляють твір Сіфа твору Козьми, говорячи, що в останнього було повно «релігійно-містичних фантазій» [108, с. 341]. Видно, що з XI ст. наука піде в розвитку своїм шляхом, відділяючи поступово географію від кліматів. Клімати – схема, модель (парадигма) просторового бачення – відсуваються в науці, тому Пселл та його сучасники й шукають інших методик організації історичного матеріалу. Ми побачили і в ал-Мас'уді, що в питаннях географії вчений покладається на античну традицію, а в питаннях космографії – на індійську. Твір Сіфа виказує знання автором східної традиції. Сам Сіф Антіох в історію літератури ввійшов як перекладач індійської пам'ятки «Каліла і Дімна», яка входила в арабську літературу під назвою «Стефаніт і Іхнілат» [277; 643]. Зв’язок методів дослідження не може викликати сумнівів. І Сіф починає процес відділення географії від кліматів, схоже, розуміючи, що то – інший світ, вивчення земної природи можна з того виводити, але проводити окремо. Хоча кліматичної інформації в Сіфа ще багато, що одразу проявляє ті галузі, де грецька наука ще зберігає якісь важливі дані щодо кліматів.

У Євстратія Нікейського в «Підручнику з космології і географії» – і Земля яйцевидна, і устрій світу аналогічний яйцевому: Земля відповідає жовтку, небесна субстанція – білку, а небесні сфери (9) – оболонкам і шкаралупі, тобто видна каппадокійська традиція. Відносно розташування Землі Євсевій не визнає обидві біблійні версії («на водах» і «на стовпах»), а каже, що Земля буяє в повітрі подібно до пера, й ніщо не підтримує її, крім Божественного промислу; обертальний же рух неба, планет і Землі перешкоджає роз'єднанню її частин і утримує її в центрі Всесвіту. Останнє писав й І.Дамаскін, і джерело вчені бачать у іонійських теоріях [108, с. 392]. У Євстратія тут – і механіка, і кліматична картина світу. Нас дивують постійні пошуки ученими якихось запозичень середньовічних учених у джерелах античності. Можна орієнтуватися на певну школу, але чи власного досвіду не було? Ніхто сьогодні не буде заперечувати унікальної важливості полів для людини: тіло розвалиться, якщо поля зникнуть. Але ж Євстратій пише про таке ж явище! А вже що вдалося дослідити, те й описав. Євстратій описує Океан, зображаючи його як величезну річку, що бере витоки в раю й оточує землю двома рукавами. Зіставлення з картою ал-Ідрісі (Додаток В) показує: в араба Земля якби «плаває» в Океані. Зараз виявиться зміщення в Євстратія. Опис морів у нього – такий, якого немає ні в античній, ні в ромейській літературі. Отже, східна традиція. Перше море («Ерітрейське») у нього простирається від Кінокефалії (песьоголовці, міфічне плем'я в Ефіопії), Египта й Едему (Аден, як вважається [108, с. 343, прим], але в ал-Ідрісі – величезний «вузол» є біля моря, яке можна ототожними з «першим морем» Євстратія. Вважається, що той «Едем» Євстратія не може бути біблійним Едемом, бо той розташовувався на сході [108, с. 343, прим]. На сході чого? А хіба терен р.Ніл – не Схід? І потім, людина пише чітко: «у раю бере витоки». І в ал-Ідрісі там – «вузол») розділяє Індію посередині (і в араба є таке) й досягає річки Океан. Друге море – «море Олександрії» простягається від Кілікії, досягає Сицилії й з'єднується з третім морем (в ал-Ідрісі тут – один водний масив, хоча розділення між ними колись

могло бути, там видно. Можна припустити, що група з 4-х островів – то і є терен Сицилії). Третє море тягнеться від Візантія до Гадеса, де з'єднується з Океаном. Четверте море – Чорне [108, с. 343]. Тут пішов різнобій: у ал-Ідрісі з «третім морем» зіставляється чи то Чорне, чи то Азовське море, а з «четвертим» – чи то Азовське, чи то Каспій (і тоді питання: чи впадала Волга в Азовське море? [546] вповні доречне), Хто з учених помилявся, які матриці вхоплювалися, чому бачення у православного й мусульманина відрізняється – сказати зараз ще неможливо. Дискусія щодо антиподів присутня в Євстратія й зовсім відсутня у Пселла й Сіфа, що теж є підтвердженням того, що дана тема не відноситься до видимої географії.

Аналіз творів описової географії не входить у наше завдання, але врахування їх впливу необхідне. Тому зазначимо, що серед істориків спостерігається ґрунтовне вивчення протягом усього Середньовіччя твору римського географа поч. н.е. Страбона – «Географія» [645]. Саме їй довіряли більше, ніж будь-якому джерелу, а навіть здобутим емпіричним шляхом відомостям. Робота Страбона – класичний твір саме описувальної географії, то ж природно, що вчені, які були орієнтовані на дослідження всієї повноти «реальної» земної історії, використовували саме її. Найвищим же досягненням такого жанру пам'яток була робота Костянтина Багрянородного (905 – 959) «Про управління імперією» [366], але твір був засекреченим [73, с. 97], тому ми припустили, що певні фрагменти мали важливу для тодішньої геополітики кліматичну інформацію [90, с. 175 – 176]. Греки знали глобуси, яких у них було багато, й інші інструменти. У 1062 р. у них з'явилася астролябія, на якій було написано, що її можна використовувати лише у 3-х кліматах [108, с. 364]. Отже, у VII – XII ст. патристика відходить від проблем земної географії, стає все більш алегоричною, містичною, але вже з'являється й світська космографічна думка, яка починає оформлюватися в особливу область знання, принаймні – в навчальну дисципліну. Козьмі ж уже перестають довіряти, його назвав «міфотворцем» сам патріарх Фотій (пом. 891). Земне,

реальне починає домінувати й у свідомості високих церковних діячів, що мало велике значення для науки. Сам Фотій був ученим і великим покровителем науки.

У подальшому розвитку наук про простір відзначимо особливий пієтет до античного спадку, тому антична теорія кліматів користується популярністю. Її, зокрема, намагається використати Іоанн Катрарій у «Герміппі, або Про астрологію» (1322) для створення цілої концепції астрологічного прогнозу. Тут маємо вже особливий жанр – астрологічну географію (її відображення є в Григорія Хіоніада, Катрарія, Григорія Хрисококка). Авторитет Страбона залишається незмінним. Його лінію в XIV ст. доповнює птолемеївська. Прикметним є підвищений інтерес до етнографічних і географічних даних щодо наших теренів (не випадково: «новий Рим» бореться за життя). Греки багато мандрують як вправні мореплавці й торговці, але в географічній літературі обширний спадок залишив жанр «ітінерарій паломника» (проскінітарій) [110, с. 389 – 394]. Отож, і у світській науці клімати відійшли в особливий жанр. Виділилася вже географія як така, у якій кліматичний аспект ще присутній, бо залучається антична література, але дедалі слабшає. Можна сказати, що якраз у розвитку уявлень щодо категорії «простір» у грецькій науці йшов нормальний процес розділення предметів дослідження: одні вчені зосереджуються на вивченні просторових явищ, пов'язаних із сферою сакралу, інші – земних географічних реалій. На відміну від європейців, греки більше мандрували, але у їх свідомості просторовий континуум був сильно обмежений, тому категорія «простір» не змогла вирвати грецьку наукову думку з тих процесів, які концентрувалися навколо категорії «час» і пов'язані були найперше з негативними наслідками циклізму. Можна стверджувати, що в «трагічному XIV ст.» грецька історична думка конкретно обернулася «обличчям назад». «Ідея Риму» жила ще й у кінці XV ст.: історик Халкоконділ, подібно до Пахімера й Критовула, тримається ще теорії послідовної зміни світових держав – асирійської, мідійської, перської, еллінської, римської, османської,

і спеціальну увагу приділяє розрізненню понять «римляни» й «ромеї» [74, с. 296], але то був вже кінець. Можливість у греків вирватися із замкненого кола, на нашу думку, була. Якби їх Церква сприйняла те, що робили руси в геополітичній і церковній площині, а їх наука розвинула б те, що проявляється в Іоанна Дамаскіна щодо універсалій (гл. IX його твору була присвячена родам і видам) й створила етнографічне бачення історії, усе було б інакше. Але, як розміркував Дамаскін щодо родів і видів відносно окремих предметів, а говорячи щодо родоначальника євреїв, записав: «Але вказаними значеннями слова «рід» філософи не займаються» [315, с. 274], так усе й залишилося. І результат теж не забарився. Ще в X ст. ал-Мас'уді пише щодо греків, що ті походять від стародавніх ар-Рум ал-увла, які у свою чергу – від Йунана сина Ноя [756, с. 88], аж ось у XV ст. ал-Бакуві щодо «внутрішніх румів», яких можна ототожнити з греками, пише: «Вони походять від 'Ісава сина Ісхака сина Ібраxіма» [1, с. 104]. Етнічні зміни наявні. З роботи Халкоконділа видно, що культурно-етнічний тип Греції активно штовхає в XV ст. новий етнонім «ромеї», який теж став вже частиною історії греків, але там уже немає ні римлян, ні греків. І Східна Римська імперія втрачає простір розвитку під навалою мусульман. «Новому Риму» не вдалося стати ні справжнім Римом, ні справжньою Візантією. Схоже, греки боялися не тільки часу, а й виведення в реальне життя проблеми універсалій. Ясно, що останнє тут же поставило б на порядок денний проблему «римськості» Східної Римської імперії, але й зберігаючи штучний етнонім і назву імперії, греки втратили в Малій Азії титульну націю.

Таким чином, щодо «тризуба» історичної свідомості східноправославний («греко-римський») тип середньовічного історизму є таким:

1) часово обмежений, циклістичний;

2) більш орієнтований просторово, але концентрично-колово стиснутий;

3) у проблемі універсалій фундований реалістично.

Б. Руська православна історико-філософська думка («візантійська»)

Ми вжили термінологічний зворот «руська православна історико-філософська думка («візантійська»)» тому, що уфундоване на базі Церкви, заснованої «першим візантійським патріархом» ап.Андрієм, суспільство й буде візантійським. В.Скоблик, досліджуючи роботи А.Тойнбі, відмітила, що вчений ніяк не міг визначитися щодо «руського світу», бо не міг його відділити від «візантійської православної цивілізації» [625, с. 16 – 29]. Неможливо, бо «руський світ» нею й був. Відділяти треба грецький «новий Рим» як «близнюка Заходу», що є теж терміном Тойнбі [659, с. 27].

Час – простір

Після введення християнства в якості офіційної релігії в Руси йдуть загальні процеси подолання циклічного сприйняття часу лінійним. Але в культурі Руси такий процес завершення не досяг. В.Горський говорив про «поліфонію» різних типів, масштабів, систем сприйняття й виміру часу як особливість часоусвідомлення [185, с. 84]. Був тут і свій циклізм, і його прояв видний у літописних оповідях про волхвів, апеляції Іларіона Київського в «Слові про закон і благодать» до славного минулого Руси, сьогодення якої має своєю величчю його виправдовувати. Так закладалося у свідомість те гостре відчуття відповідальності перед минулим і майбутнім, яке відмітив Д.Лихачов, назвавши його тим «четвертим виміром», у межах якого сприймалася й ставала «обозримою вся обширна Руська земля» [512, с. 6]. Саме таке моралістичне сприйняття часу, на нашу думку, знайде вияв у шевченківському: «і мертвим, і живим, і ненародженим». Водночас в Руси поширювалися хроніки грецьких християнських авторів. Так, «Летописец вкратце от Августа даже и до Константина и Зои цесарей греческих» було включено в найдавніший список «Ізборніка 1073 р.» [298], поширеним був і «Летописец вскоре» Константинопольського патріарха Никифора [526; 185, с. 85], як також «Хроніка» Георгія Амартола [729, с. 42]. Через них на Русь ішло уявлення про рух історії, яке було вироблене в межах християнського світорозуміння. Тут цінності набуває не лише минуле, а й майбутнє, що «вирівнює» лінію часу, надаючи

їй плану розгортання з минулого через сучасне в майбутнє, що сприяло усвідомленню неперервності історичного процесу й цінності історичного факту самого по собі. Проте такий погляд стосувався лише «минулих літ». Літописець чітко відділяє створений Богом земний плин часу від «безвременних літ», від вічності як атрибута божественного, не піддатного ніяким змінам. В апокрифічній «Книзі Єноха Праведного» розповідалося, що після створення людини «разрЬши господь вЬкъ, человека ради, и раздели є на времена и лЬта, на мЬсяцы, и дни, и часы, да размыслитъ человекъ временъ перемЬну, зачала и конца, да чтетъ своея жизни смерть» [Цит.: 185, с. 85]. Отже, час, який розвивається в лінійній послідовності, охоплюючи відрізки земного життя, не може застосовуватися до виміру вічності. Цитована книга, правда, відносилася до «ложных и отреченных книг» [587], але «безвременні літа» руського літопису дають підставу стверджувати, що не за вказане розуміння часу. Значить, такий підхід – чітке розділення часу й вічності – був загальним. Сам термін «безвременні літа» як атрибут вічності – дуже прикметний. Літа є, але немає часу. Есхатологічна загостреність християнства значною мірою базувалася на положенні з Об'явлення Іоанна Богослова 10:6 [76, с. 1510], а саме: Іоанн бачив, що гряде такий момент, коли не стане часу, що й витлумачили як кінець світу. А руські мислителі ввели термін «безвременні літа». Митрополит Іларіон у «Слові» ним не користується, але саме таке розуміння, на нашу думку, дало йому підставу потрактувати вказане положення з Об'явлення не як кінець світу, а як те, що Іоанн зміг побачити стан вічності, що й проявилося в Іларіоновій оригінальній періодизації історії. Тут слід не випускати з виду того факту, що всіма своїми властивостями, згідно з виробленою Августином теорії часу, «лінійний» час завдячує наявності в ньому центральної події – втілення Христа, включаючи й саму «лінійність» як таку. Зіставимо з вищеподаним положенням з «Книги Єноха», щоб відмітити: а тут – більш старозаповітність, ніж христологія. До такого уявлення про час і можна віднести прив'язаність до відліку часу від Створення світу. Уживання індиктів, у

яких є певний циклізм, було звичайним слідуванням за загальноприйнятою в православ'ї системою літосчислення. Тут інший момент цікавий: не мали Ст.Заповіту слов'янською мовою, а наявною є така власна трактовка часу зі старозаповітним ухилом. Своя теологія була, явно. Значить, самі знали й Арістотеля, й Платона, без усяких впливів.

Картина напряму руху часу будується не егоцентрично (як зараз), а так, що початком вважається минуле, яке розміщене попереду причинно-наслідкового ряду (для нас же минуле – позаду). Тому перші князі, які жили в минулому, звалися «передніми», а те, що відбувалося в сьогоденні, було подіями «задніми». «Попередній» час вважався найголовнішим, як такий, що дав початок низці подій, виступаючи їх причиною. А ось і «оберненість обличчям назад» у часі, яка інколи проявляється й сьогодні. В.Горський пов'язує таку властивість свідомості руської людини з порівняно слабким інтересом русів до майбутнього людства, яке у всьому християнстві, навпаки, позначене напруженим очікуванням кінця світу з його «Страшним судом» [185, с. 85]. Зазначене характерне і для «Слова» Іларіона, і для ряду літописів, де рух у часі осмислюється на відрізку між минулим і сучасним, а майбутнє розглядається просто як продовження сучасного. Літописи обриваються на часі, що був сучасним для літописця, лишаючись відкритими в майбутнє. Ніяких прогнозів – чи то «рожевого» оптимізму, чи, навпаки, залякування. У західноєвропейській культурі було по-іншому, у ній історія не мислилася інакше, ніж крізь призму очікуваного майбутнього. Приклад – «Хроніка» Оттона Фрейзінгензького, у якій чітко проявилася така оберненість «обличчям уперед» у часі [506, с. 406, 409]. У пам'ятках літератури Руси розроблявся й т.зв. «острівний час», пов'язаний з абсолютизацією значення певного відрізку часового процесу, що охоплює епічний світ старовини як світ ідеальний і автономний. У билинах функції такого «острову», який уявляється часом «золотого віку», набуває період князювання Володимира Святославовича. «Епічний час» якби зупинився і застиг, і набув ідеалізації. У 2-й пол.XI ст. літо-

писець протиставляв своїм сучасникам, що гноблять і грабують народ, «давніх князів і мужів їх», які вславили землю Руську подвигами [529, с. 160].

У розташуванні по роках уживалася недосконала система. У науці її прийнято визначати як «протокольну» (Д.Лихачов), або подійно-перелікову (Б.Романов, О.Шапіро та ін.) [729, с. 64]. Для неї було характерним недоврахування причинно-наслідкових зв'язків, але система була живучою, бо простежується аж до XVIII ст. Найбільша її цінність – документалізм, який і робив з літописних описів живу картину подій, привчав літописця до точності навіть у найдрібніших деталях. Д.Лихачов зазначав, що літописець бачив прагматичний зв'язок фактів, але в силу особливої філософії історії намагався його не помічати, оскільки для нього важливішою була загальна залежність фактів від волі Бога, і хотів, щоб читач багато чого сприйняв як незначне, пусте [414, с. 250], тобто в дискурсі тексту досягалася мета літописця показати «метушливість» історії. Історія ж священна викладалася в узагальнених, значних планах. Природно, бо то – вічне. Розташування матеріалу по роках, мінливість подій, імен, доль і показувала перехожість людського життя порівняно з вічністю. І тут підкреслимо важливе положення: у русів неможливо відділити уявлення щодо часу й простору. Таке розділення було б штучним і не дало б можливості показати всю оригінальність їх мислення. Руська людина мала своє, унікальне уявлення про простір, більш того, розуміла його освоєння як глибинний зміст історії, тому таке уявлення можна назвати органічно цивілізаційним (у мусульман-цивілізаційників теж існував близький до поняття «цивілізація» термін, який означав «культивування світу»). Оригінальність же подягала в тому, що історія в літописах виступає як простір, що рухається в часі [185, с. 86], тому й неможливо відділити тут час від простору. З тим можна пов'язувати порівняно слабкий інтерес до майбутнього як «невідвойованого», «неосвоєного» ще простору, а також і т.зв. «порожні дати» в літопису, коли коментар до року такий: «не було нічого» (як, наприклад, до рр. 1242 і 1244 [409, с. 400]). Тобто час рухається, а ось «освоєного» простору немає. Змінив-

ся час – змінився простір історії, який є не просто фоном, а утворює континуум історії. У тому – прояв своєрідного «просторового» бачення історії в руській традиції. При тому простір освоюється історично значуще для самих себе, світу, нащадків, героїчно. Немає геройських справ, що мають історичне значення, – немає «освоєного» простору. Руська людина прагне підкорити собі максимально великий простір, що ми вважаємо проявом імперськості мислення, в основі якого – уже згадана нами соборність. В історіографії можна зустріти думку, що слов'янам імперськість мислення притаманною не була. Не бачимо русів, до того ж – православних з давніх-давен. Життя ж степовика відрізнялось від землеробського й формувало інше мислення. У прагненні до освоєння простору йде переплетіння з часом, бо свідченням його освоєння є й пов'язаність певних географічних точок із спогадами про історичні події, історичних діячів. Географічні та етнографічні назви літописці осмислюють через зв'язок із живими персонажами, що виступали дійсними чи вже легендарними їх засновниками. Головним тут є те, що, освоюючи географічний простір, руська людина якби культурологічно всмоктувала і час, вводячи у свою історію й історію тих народів, що населяли освоєний нею простір. Акад.В.Массон з рухом кочівників як носіїв пасіонарності, якої ті набували саме в степовій зоні, пов'язує найважливіші фактори в культурній ґенезі – явища асиміляції, мутації, адаптації [561, арк.. 4]. Ідея апостольства, «збирання земель» як могутня державотворча ідея, а соборності – як націотворча, давали імпульси ґенезі культури не менші. Уже без кочівників, але все одно у великому пов'язанні зі Степом, який є могутнім географічним і сакральним фактором культурного розвитку. А Степ – простір. Так навіть «нормальні» явища історії дають нам розуміння особливого значення Степу у світовій історії, а були ж ще й явища аномальні, описані в Літопису, наприклад, під рр. 1065, 1092 [409, с. 102, 130]. І там все одно фігурують «вершники», тобто знов кочівники. Кочові образи в аномальних явищах, вважаємо, спонукували до думки: не будеш ти освоювати степовий простір – «освоять» тебе (І так і сталося, і з аномальними явищами це було пов'-

язане). Не випадково А.Тойнбі звертав особливу увагу на таке суспільне явище, як козацтво, вважаючи його особливо оригінальною й творчою відповіддю на виклик Степу (в особі монголо-татар). Хоча він і не розглядав козацтво як винятково український феномен, але підкреслював, що всі «козацькі общини», розкидані від берегів Дону до Уссурі, «походили від одної материнської общини, козацької армії Дніпра». За Тойнбі, козаки «не стільки відтворювали минуле, скільки випереджали майбутнє», виступивши в ролі «попередників колоніальних держав сучасного західного світу в їх стратегічній перспективі», й «остаточно проклали собі шлях до панування в Євразії», тобто встановили контроль над Великим Євразійським Степом, що простягається від Причорномор'я до Тихого океану [Цит.: 625, с. 24]. То як же «не було імперськості мислення»? У кого її немає, той на Тихому океані «свій похід» не закінчує. До речі, саме з постанням козацтва (та його активними діями в Степу) Тойнбі пов'язував те, що, «центр життєдіяльності знову перемістився й перейшов від Верхньої Волги до Нижнього Дніпра» [Цит.: 625, с. 23]. Постати ж як «третій Рим» Росія змогла тільки тоді, як було знищене українське козацтво. Боротьба двох центрів? Ні. Боротьба візантійської православної цивілізації з «третьоримською» (московсько-православною) цивілізацією-супутником. Остання ж не може існувати без того, чиїм супутником є. Нищення традиційної європейської цивілізації теж почалося й завершилося успіхом після того, як загинула Східна Римська імперія.

Просторові уявлення русів проявляються і в оповідях про «житія» святих, де особлива увага надається визначенню географічних пунктів, що наче маяки освітлюють пам'ять про героїв оповідей [264; 622 та ін.]. У літописах більше уваги надається географічним об'єктам, ніж у «житіях», через особливий моралістичний жанр останніх [309, с. 271 – 272], але в них відмічаються визначальні географічні точки. Класичний приклад – знаменита фраза: «Грамота роуская явилася Богом дана в КорсоунЬ градЬ роусину, от него же наоучися Константинъ Философ» [Цит.: 309, с. 119]. Осмислення світу історії сприймається як уя-

вне чи дійсне освоєння її простору. Перемоги над ворогом – «набуття» простору, поразка – «втрата» його, нещастя – «тіснота». Життєвий шлях, сповнений тяжких поневірянь, – «тісний» шлях (можна пов'язати з терміном «стЬн» – «неправда, тінь, стіна» – у сенсі «стенання»). Символом влади над простором є швидке пересування в ньому [512, с. 5]. Рух історії, змальований у «Повісті минулих літ», є безперервним переліком походів, великих і малих, з чим слід пов'язати й великий потяг до паломництва, мандрів до святих місць. Були в тому прояви й людських недоліків, але то – теж життя. Як свідчить «Въпрошание» Кирила, Сави та Іллі до новгородського архієпископа Ніфонта (1136 – 1156), паломництво набуло такого поширення, що виникла потреба вже стримувати його, оскільки дехто «да того деля идетъ, аби порозну ходяче ясти и пити» [185, с. 87]. Значить, паломників любили й частували, раз за ними ув'язувалися й ті, хто просто хотів задарма поїсти. Нормальна здорова реакція руської людини – з того й з того боку, а раз таких «їстивників» було так багато, що прийшлося турбувати високого архієрея, то годували непогано. У XIII – XIV ст. рух паломництва набуде небезпечних для ортодоксального православ'я рис, бо ватаги пілігримів («калік»), що ходили через Балкани в Константинополь, Афон, Єрусалим, набиралися по дорозі болгарських богумильських «байок». І одна з таких – про визволення Христом душ з пекла та плач Сатани, що залишився без підданих, жила й у XX ст. [201, с. 56]. Отже, паломників по дорозі «годували» не тільки їжею матеріальною. З таких подорожувань виникало панорамне бачення історії. Стиль же «монументального історизму» (Д.Лихачов) і зумовлює універсалізм як характерну рису історіософських уявлень русів.

Є підстави до твердження, що в Руси, у зв'язку з проблемами становлення великої держави й завданнями «збирання земель» у політиці й ідеєю апостольства Церкви в духовній площині, на перший план в історичній думці висунулося поняття «простір», але його освоєння було невіддільне від часу, бо за модель мало «славне минуле», «традиції предків». Освоєння простору було ціннісно

орієнтованим, культурноспрямованим, місійнозначущим, що проявляється, зокрема, у творі Єпіфанія Премудрого «Житіє Сергія Радонежського» – у тій його частині, де викладається «Житіє Стефана Пермського», про якого оповідається так, що особливо виділяється значення освіти. Стефаній не тільки сам навчився «пермської мови», а й склав нову «пермську» грамоту, абетку для них створив, руські книги переклав «пермською» мовою й переписав. І в уста його автор вклав цілий трактат про необхідність освіти для кожного народу [266, с. 187 – 188]. Локалізація ж історичного факту дає можливість зіставити його з іншими подіями, побачити структурні зв'язки між фактами. Встановлення просторових координат дає можливість виявити структуру системи, що допомагає виявити спрямованість і можливі шляхи її розвитку [580, с. 113]. Відомо, що літописці, картаючи князів за усобиці, спокійно, без трагізму сприймали сам факт феодальної роздрібненості. Вважаємо – тому, що розуміли: закономірність розвитку. Структурованість історичного мислення в Руси можна визначити як рівнозначно просторово-часову (вертикально-горизонтальну), якби «хрестовидну». Тип мислення являє собою синтезу парадигмального (моделюючого) з цивілізаційним за шкалою ціннісних орієнтацій. Ніяке протистояння з «новим Римом» не заважало руській культурі засвоювати кращі традиції православного мислення, роблячи їх національними. Найяскравіше зазначене проявляється по лінії головної морально-політичної ідеї – ідеї соборності, у якій часове уявлення – орієнтація на «славне минуле», «славні діла предків» (часова моральна парадигма) поєднується з просторовим уявленням – орієнтацією на апостольське «збирання земель» (просторову моральну парадигму), де є вихід часової парадигми – у концепції «слави», яка була у свою чергу зв'язана з процесом творення руської еліти. За неповні 250 р. (X – XIII ст.) 120 принців і 27 принцес династії Рюриковичів мали у своїх іменах елемент «слава» в найрізноманітніших сполученнях. Ясно, що за прикладом володарів ішла не тільки знать, а й широкі кола народу. І вже через імена концепція входила в життя нації. Слава ж завжди тісно пов'яза-

на з виконанням місії, і «Слово про закон і благодать» Іларіона Київського й відзначається якраз історіософським трактуванням місії руського народу. Елемент «слава» надає тон і «Слову о полку Ігоревім» закінчуючи героїчний епос славленням руської еліти. Так книжна традиція тісно переплітається з соціальною дійсністю Київської Руси. Часово-просторова моральна парадигма, більш світська, в концепції «слави» поєднується з іншою, теж часово-просторовою, але вже більш релігійною моральною парадигмою, що відтворювалася в XI – XII ст. у агіографічних збірниках – патериках, і все – через історичне бачення. Саме слово «патерик» означає «книга батьків» і вказує на центральний предмет зображення творів – аскетичний досвід авторитетних ченців, шанобливе ставлення до яких виражається в загальноприйнятому звертанні «отче». Агіограф, як зазначив В.Ключевський, прагнув «представити в біографічних рисах моральні парадигми» [359, с. 432]. Головним героєм твору був образ святості як зразок, мрія культури, що підноситься над повсякденністю й визначає ті граничні підстави, на які має орієнтуватися у своєму житті людина [183, с. 89]. Сам агіографічний ідеал сприймався в Руси вже як канон, тобто витікав уже з самої релігійної системи. Але на процес засвоєння канону активно впливала динамічна руська дійсність. Тому в «Києво-Печерському патерику» біблійне розуміння сакрального переосмислюється на національній основі, ідеали християнства подаються в розвитку, у пристосуванні до реальних обставин історичного процесу [183, с. 89]. Отже, тип культури Руси був динамічним, що активно засвоював православні цінності, роблячи їх національними, передовсім задля виконання власної місії. Так, до світського ідеалу «слави» й соборності, поєднаного з духовним ідеалом апостольства, «збирання земель» додається й ідеал святості «отців» – духовних наставників, що втілюють його. Парадигмальний тип мислення, будучи ціннісно орієнтованим на «славу батьків», змикається з цивілізаційним, теж ціннісно орієнтованим на «святість отців», саме по лінії предківщини формуючи колективістський стиль мислення, утілений в ідеалі соборності, який не-

відділимий від типу історизму Руси. Останній у свою чергу є також ціннісно орієнтованим – на виконання апостольської місії як висунутим самою історією призначенням руського народу, з чого й витікає підмічений Д.Лихачовим його монументалізм з його універсалістським підходом до історичного процесу. Не завжди «шлях уперед обличчям назад» – ознака традиціоналістського супільства, що пов'язується переважно із селянсько-общинними формами господарювання, соціуму й мислення. Київська Русь – «країна тисячі городів» була урбанізованою, розвиненою, культурною цивілізацією, а дає зразок того, як можна «ходити вперед» усе одно так же. Загибель живого, динамічного, «літаючого» суспільства, а з ним і притаманного йому типу історизму треба пов'язувати найперше з надломом, що стався в цивілізації й полягав у позбавленні Києва, а з ним і українських земель політичного й духовного лідерства, вивезенням з України й нищенням якихось визначальних у сакральному відношенні її цінностей. Тим підрубано було корінь. Суспільство України «злетить» востаннє в часи Петра Могили [559; 106, с. 55 – 73], упаде, згорнеться й *обернеться всередину себе*.

Для визначення особливостей типу історизму, притаманного середньовічній Руси, важливе значення має така наукова дефініція поняття «час» – як «форми здійснення течії життя» [698, с. 231]. Отже, залежно від того, як розташоване поняття «життя» в тій чи іншій філософії, треба дивитися співвідношення «життя» і «часу». Щодо того прийнято виділяти 3 головні тенденції: біологічну, психологічну й історичну [698, с. 231]. У кожній цивілізації можна виявити прояви всіх трьох тенденцій, але якась одна має домінувати. Трактовка Августином часу визначена вченими як психологічна [163, с. 137]. Злам у західному типі історизму і буде пов'язаний з тим, що час усе більше почнуть трактувати біологічно. По лінії категорії – «буття» з часів Ренесансу там уже наявною є матеріалістична свідомість. Ось – морфологічна відмінність післяреформаційної західної цивілізації від східно-православної: тип матеріалізму – інший. У русів мав місце, ми б сказали, «релігійний матеріалізм». Унікальне явище, якого не-

має ніде: живуть у Бозі й усе /природно, що якщо розбити такий феномен, така свідомість «зашкалить» за всі межі злочинності – до формули «коли немає Бога, то можна ВСЕ» (Ф. Достоєвський)/. Оскільки ж життя є буттям, а буття, як ми виявили, ототожнюється з простором (запліднена клітина вже в перші секунди свого життя-буття* починає розсувати черево матері, «освоюючи свій простір»), то розуміння русами історії як простору, що рухається в часі, виявляється розумінням життя в русі. Так органічно поєднуються в одне ціле всі три тенденції в розумінні понять «життя» і «час» – біологічна, психологічна й історична, при домінуванні останньої. З тим ми б пов'язали таку особливість давньоруської філософської думки, як відмічену В.Горським відсутність у діячів руської культури потягу до абстрактних міркувань з приводу релігійних догматів, у зв'язку з чим учений не вважав навіть руську філософську думку теологічною [185, с. 76]. Теологія буває різною. Найвиразнішою рисою філософської культури Руси було притаманне мислителям прагнення пов'язати міркування про граничні основи буття з осмисленням актуальних політичних проблем суспільного життя, у зв'язку з чим, на думку Д.Лихачова, літературу Руси «можна розглядати як літературу однієї теми й одного сюжету. Цей сюжет – світова історія, і ця тема – сенс людського життя» [413, с. 11]. Але то й були теологічні проблеми високого порядку. Київське християнство було глибоко євангельським за своєю суттю, а значить, руси серйозно займалися виконанням Заповіді «щоб усі були о́дне». З того витікає месіаністичний характер цивілізації русів, а місія – рух, у часі й просторі. При тому історія виконує функції моральної філософії. Філософія Руси була схоластичною, явища природи не вивчалися, а розглядалися в застосуванні до церковних навчань [658,с.97]. Але руси мали бачення Всесвіту «зсередини», на відміну від європейців, що прагнули піднестися до «горішнього», якби «вскочити» в нього, тому їх філософія й була іншою.

---

* Унікальна точність української мови.

Генетику думки по підвалині картини світу проаналізуємо так. Відносини «сфера – куб» зіставляються з відносинами «коло – квадрат», і є відносинами протилежностей. Рух від кола до квадрату, що втілює собою рух до осягнення світу природи, закономірний для західного динамічного світогляду. В ґенезі думки то – рух від сфери до кубу. Отже, рух від кубу (квадрату) до сфери (кола) є рухом навпаки із запереченням попередніх цінностей (що й мало місце після Коперника), а відповідно, закономірним буде сьогодні розворот думки й її хід вже від сфери (кола) до кубу (квадрату), а звідтак і поворот у ціннісних орієнтаціях до все більшого розуміння трансцендентного. Рух від сфери до куба є рухом до більш «горішніх» форм світосприйняття, а рух від куба до сфери – до більш матеріалістичних, раціоналістичних. Християнство знайшло з'єднання символіки кола й квадрата в ідеї Боголюдини-Христа (через посередництво хреста), а також у квадратурі кола. У принципі, у моделі ґенези заплідненої яйцеклітини (сфера–куб–сфера) друга сфера є трансформацією куба. У середні віки в християнстві релігійна думка пішла в розвитку органічно – до синтези кола й квадрата, а ось у ході наукової думки гармонія була порушена: матеріалістична картина світу, базована на уявленні про Землю як сферу, не містить у собі повноцінно представленої трансформації кубічної (чи квадратної) форми. Отож, така синтеза є потребою вже нашого часу, щоб і стати підвалиною нової наукової парадигми.

Руси, як показує їхнє сакральне мистецтво, у ґенезі думки зупиняються на хресті (розширені й ламані – Св. Софія. Їх з'єднання й трансформації дуже цікаві – призма, зоряний тетраедр, коло), завдяки чому мистецтво відходить від традиційно-однозначного грецького канону, а також від зворотньої перспективи і демонструє елементи західної релігійної картини. Тут була синтеза, що долала обмеженість кола й квадрату. На жаль, наукова думка тут не змогла використати таку перспективну традицію, хоча, слід сказати, що все ж таки уявлення про ікосододекаедричну форму Землі з'являються саме в СРСР і активно осмислю-

ються саме в українській науковій думці сьогодні. Прояв Традиції, що ми й зафіксуємо.

Щодо «тризуба» історичної свідомості східноправославну («візантійську») цивілізацію русів можна представити так:

1) часова й просторова орієнтації нерозривні, об'єднані, складаючи єдину вертикально-горизонтальну базу історизму;

2) у проблемі універсалій тип історизму фундований реалістично.

II. Мусульманство

Виразною особливістю мусульманської середньовічної цивілізації було те, що метафізичне, етичне й наукове знання в ній існували завжди поруч і діяли. Їх розглядалося як частину одного божественно-людського атрибута, яке називалося «знанням» і управляло Божими і людським діяннями. Подібної концепції знання не було ні в античному світі, ні в християнській Європі. Поглянемо, як розвивалися парадигмальні орієнтації. Найбільш ранній пласт духовної культури арабів, де вперше зустрічається поняття «знання», представляє доісламська поезія. Але іслам одразу розвів поезію і знання, бо істина відтепер могла відходити тільки від пророка. Запанувала теза: «Хто найбільш брехливий, – той поет», про що писали, наприклад, Абд ал-Кахір ал-Джурджані, ал-Фарабі, Ібн Сіна [607, с. 7]. Тут ми зустрічаємося з фактом дуже раннього постання «коранічного питання» перед суспільством. Ф.Роузентал відмічає, що мусульмани рано й заповзято взялися за обговорення методу, за допомогою якого можна було б зрозуміти й пояснити традиційні антропоморфні описи Божества, хоча то було незвичайним, чужим для них і не несло ніякої практичної користі [601, с. 119]. Учений пояснює таке явище рухом «творчої сили», покликаної до перебудови цивілізації, такий рух був релігійним і його вже перші зусилля були спрямовані на рішення метафізичних проблем. Схоже на опис явища пасіонарності, теорія якого, проте, ще не знайшла вичерпного обґрунтування, тому причини залишаються науці неясними. Відмінність від християнства видна в тому, що саме хри-

стиянська теологія надала мусульманам першу можливість познайомитися з проблемою Божих атрибутів, але іслам миттєво перевершив своїх надихачів: у Іоанна Дамаскіна Божественні атрибути не включають «знання». У мусульман же не просто постає проблема знання, а й одразу тягне за собою проблему метода. Вже перші обговорення метафізичних проблем започаткують саме філологи [601, с. 128]. Видний і ще один ракурс: Ібн Хаам, з посиланням на якогось іспанського неомутазіліта, говорив, що Боже сотворене знання складається з двох видів – знання універсалій і знання частковостей [601,с.128]. І дослідження таких проблем включало в себе ґрунтовне вивчення філологічних аспектів. Так мусульмани рано проявили потяг до логіки, й саме грецька логіка стала основою мусульманської епістемології й залишалася єдиною систематичною науковою структурою-інструментом інтелектуального самовиразу. Логіка ж, як «наука знання», отримала назву mantiq – арабською «мова» (рос: «речь») [601, с. 201], тобто логіка розумілася як «наука мови» (’ilm al-mantiq). Логіка була «наукою наук», а відповідно, розвиток кожної був органічно пов'язаний з філологією. Ал-Кафіджи (пом. 1474) писав: «Учені звичайно звертаються до питань логіки, а потім уже до питань, пов'язаних з розмірковувальним богослов'ям, тому що перше – це засіб оволодіння другим» [Цит.: 601, с. 206]. Епістемологію основою богослов'я вважали й християни: твір Іоанна Дамаскіна «Джерело знання» починається з викладення філософських підвалин, але Дамаскін, на відміну від майже сучасних йому хадисознавців, не цікавиться методами освіти. Не було в нього й наміру тлумачити знання як синонім віри, що робили мусульмани: «’ilm – знання», – пише Роузентал. – ’ilm – це іслам, скільки б теологи не вказували сумнівів у правомірності такого порівняння» [601, с. 118]. Епістемологія стає інструментом богослов'я та юриспруденції (Див. Додаток Ю). У юридичних трактатах окрема глава про мову стала обов'язковою. В адабній літературі також розвивається тема знання. У 2 пол. IX ст. антологія Ібн Кутайби «Уй’ун ал-ахбар» має спеціальну главу «Про знання і красномовність» [601,с.249]. Знання пов'язу-

ється з мовою, граматикою, риторикою. Тим не менш, поезія, як і раніше в ісламі, відстоїть від знання. Навіть містичне тлумачення Корану Садр ад-Дін намагається пояснити термінами й поняттями логіки [601, с. 216]. Знання стає дієвим фактором розвитку. У коментарі Фахра ад-Діна ар-Разі до «Ішарат» Ібн Сіни з'являється формула: «пізнає, знає, діє» [601, с. 241]. Зазначимо й ще один важливий момент. Абу Хілал ал-Аскарі писав, що оскільки знання несе щастя як на цьому світі, так і на тому, то є великою насолодою, а невігластво несе великий біль. Подібні думки є й у творі про кохання Ібн Кайй'їма ал-Джаузійа (1 пол. XIV ст.). За півстоліття до нього ал-Ансарі, вважаючи любов людини до знання частиною її вродженої любові до будь-якого внутрішнього вдосконалення, напише: «І якою великою повинна бути насолода людини, яка знає про Бога!» [Цит.: 601, с. 238]. Ось – величезна різниця між мусульманським розумінням насолоди й гуманістичним європейським. І тут же проявляється важлива відмінна риса ісламу від православ'я – у відповіді на питання: чи можливо пізнати Бога? Ось тут «злетіли» араби: не можна «знати Бога» – на таке людина не здатна, а «знати про Бога» не просто можна, а потрібно, і не аби що, а якомога більше, якщо не взагалі – все! Пророк нової релігії апелює до народу, піднімаючи його на піднесення, – оце і є поштовх пасіонарності. Народ на піднесенні творить нове покоління цивілізації.

У проблемі універсалій арабська філософія знаходилася в тих же пошуках, що й західноєвропейська, але картина тут вимальовується відмінна. Ібн Сіна, працюючи в такому питанні на ґрунті арістотелізму, а не платонізму, підсумував розвиток східноперипатетичної філософії у своїй теорії абстракцій [285, с. 248 –249]. Філософ уважав, що універсалії мають трояке існування, що стало в Європі основою помірного реалізму, і в чому видний прямий вихід на тео-логіку (щодо філософських суперечок: [488, с. 7 – 8]). Вершина арабомовного перипатетизму Ібн Рушд же уважав, що «загальні поняття дещо двозначні, у той час як доказові посилки суть поняття субстанційні й однозначні» [284, с. 400], і в нього є як пантеїзм (вираз крайнього реалізму), так і номіналізм. Протилежності зійш-

лися. Опонент же перипатетиків ал-Газалі (1058 – 1111), учення якого [514] нанесе великого удару по арабському інтелектуалізму в Азії й філософська думка буде розвиватися практично тільки в Іспанії, Андалусії, був містиком, але в нього містився такий номіналізм, який передував навіть сенсуалізму Берклі [636, с. 261]. Тим мусульманська теологія встановила таки контроль над номіналізмом, і матеріалізму тут прийдеться думати, як саме його можна було використати. Для нас важливо зафіксувати «перегорнутість» думки в мусульман: «вільнодумці», засновуючись на Арістотелі, йдуть до реалізму й номіналізму, фактично об'єднуючи їх, а теологи-містики – до номіналізму, відриваючи його від реалій життя; у Європі ж – містицизм «обсяде» реалізм, раціоналісти й «вільнодумці» – номіналізм. Висновок: матеріалізм у арабів «вистрелив дуплетом» з боку обох бінарних опозицій. Тільки так тут філософам і можна було використати номіналізм.

Час

Засновник арабо-мусульманської філософії, «філософ арабів» ал-Кінді, широко відомий з X ст. і в Європі, сказавши, що «час є кількість» [18, с. 68], розмірковування вибудував так. Кожне пізнання починається з дослідження одиничних тілесних субстанцій. Істинне філософське пізнання може бути досягнуте за допомогою (знання) мір (кількостей) і властивостей, а пізнання суті понять можливо тільки через знання первинних сутностей [196, с. 92]. «Хто позбавлений знання кількості і якості, той позбавлений і знання субстанції. Тривке, істинне, повне знання в філософії є знанням субстанцій» [20, с. 45]. Наявним є раціоналістичний хід думки: від простого до складного. Філософ намагається довести «кінечність тіла світу» й Божественний акт творення; з першим він і пов'язує час [18, с. 68 – 71], де присутнє арістотеліанське положення, що час є числом чи мірою руху. А ось арістотелевого положення, що існує один-єдиний час, який є абсолютним (Фізика IV.14) [45, с. 136 – 159], у нього немає, пише: «час не може бути частиною безкінечного, він може бути лише частиною чогось кінечного»

[18, с. 72]. А розуміння поняття «тепер» як загального моменту, як для минулого, так і для майбутнього, у нього є: «тепер» є кінцем минулого часу і початком часу, що гряде [18, с. 73]. Філософ відніс час до «безперервних кількостей» і вважав, що у нього «немає лінії», а числу чи мові довжина чи короткість приписуються «лише по часу, який вони займають» [18, с. 96 – 97]. Час був визначений ним «п'ятою сутністю» з тих, що «бувають у всіх субстанцій» [17, с. 108]. Полемізуючи з ученими, які вважали, що час є самим рухом, він твердить, що швидкість чи повільність руху самі пізнаються через час [17, с. 113 – 114]. З рухом пов'язував час і ал-Фарабі, межу часу називаючи «моментом». «У руху, – писав він, – не може бути ні початку в часі, ні кінця в часі. Таким чином, з одного боку, повинно існувати щось, що рухається, а з іншого – щось, що рухає... й ми повинні прийти до такого двигуна, який сам не знаходиться в русі... Двигун, який сам не знаходиться в русі, повинен бути один; він не повинен бути володіючим величиною, ні тілесним, ні ділимим, ні множинним» [685, с. 170 – 171]. А ось і арістотелев «нерухомий Рухач». Філософа, що так бачить час, ми б назвали «архітектором»: у нього є «момент» як певна фіксація, на якій поняття будується. В «Коментарях» ал-Фарабі ряд категорій визначає по їх відношенню до «тепер» [684, с. 193, 212].

Ібн Сіна, який не приховував, що «часто уві сні знімав покров з важких питань і мені вдавалося вирішити їх» [Цит.: 196, с. 193], уважав, що немає часу поза тіл, оскільки «рух, який проходить, і час цього руху є такими ж, і це також не складене з неділимих частин, – час не більш, ніж рух» [Цит.: 196, с. 209]. Час існує об'єктивно, є реальним й існує завдяки матерії, що рухається. Рух, простір і час завжди знаходяться разом, і уявити їх окремо неможливо. Ібн Рушд, про якого сучасники говорили, що «Арістотель пояснив природу, а Аверроес – Арістотеля», також вважав час об'єктивною формою матерії, що рухається. «Необхідній зв'язок між рухом і часом, – писав він, – носить реальний характер, і час є чимось таким, що є результатом руху» [284, с. 448]. Хід часу людина

сприймає за допомогою своїх почуттів, в основі чого лежить сприйняття руху небесних сфер. Час є формою матерії, що рухається, але матерія і її рух – вічне, значить, і час – вічний. І навпаки: «Якщо час вічний, то й рух вічний, адже неможливо зрозуміти час без руху» [284, с. 448]. Видно, що в Ібн Рушда час має об'єктивний, реальний характер, а ось сприйняття його людиною має характер опосередкований, суб'єктивний. Схоже на арістотелеве розуміння часу, але філософ пов'язав його з «вічним» (нехай і з матерією, а не якоюсь нетілесною субстанцією), тобто немає арістотелева «Рухача». У цілому ж, у філософії щодо категорії «час» виділилися такі напрямки: «архітектори», «протяжники» (рос.: «сквознячники») і «вічники» (останні – матеріалістичний напрям). В арабів помітна схильність до суто філософських абстрактних трактовок часу чи до трактовок, пов'язаних з природознавством, що не було випадковим. Уже з трактату «Чистих братів» видно, що з проблем історії філософів цікавило тільки питання походження людини, тому їх зусилля перш за все були спрямовані на природознавство. Крім того, філософи не мали великого впливу на історіографію, бо та входила до числа релігійних наук. І саме тут з'являється еволюціоністська здогадка Ібн Халдуна, який, хоча категорією «час» спеціально й не займався, але на противагу античній концепції історичного коловороту висунув ідею суспільного прогресу, пов'язавши її із спільною виробничою діяльністю людей, у чому видний вихід на категорію «буття», проблему якої він запропонував вирішувати з позицій матеріалізму.

Отже, арабська історична наука приділяла меншу увагу категорії «час», ніж «простір», що пояснюється такими обставинами: 1) філософія, яка займалася категоріальним апаратом науки, не мала визначального впливу на історіографію; 2) розуміння категорії «час» в арабській філософії було більше теоретичним – Коран, у якому сакральний початок і земний не були розділені, не дав можливості вибудувати певну ієрархію суспільства у відповідності до «ієрархії часів»; 3) розуміння часу у філософії було психологічним, що узгоджувалося з

психологічним розумінням простору в теології й географії, як також і з етнографічно-цивілізаційною моделлю історії, що витікала з Корану. Для останньої характерна більш горизонтально-просторова структура історичної свідомості, що визначає її статичність. Час, який міг дати розуміння дискретності історичного процесу, не мав можливості здійснити вторгнення в історичну свідомість, щоб, змінивши бачення його з психологічного на історичне, скласти серйозну опозицію психологічному розумінню простору, одночасно не нищачи сферу сакралу; 4) прагматична тенденція, яка сформувала модель-зразок I в усій гуманітарній сфері арабської науки, об'єктивно тяжіла до категорії «буття», яка більше пов'язана з простором.

Саме тому на психологічне розуміння часу натиснуло й історичне, і біологічне розуміння його, до того ж – у напрямку, що вже входив у площину основного питання філософії. Сполучимо з тим, як повів себе тут матеріалізм у питанні універсалій, забираючи «під себе» обидві протилежні позиції – і номіналізм, і реалізм, ще й синтезу зробив, не залишаючи тим теології можливості скласти повноцінну протилежну доктрину. Концептуалізм же не давав твердості опори, чистоти форми (адже сенс філософії й полягає у відстоюванні протилежностей), як також не міг бути використаний теологією, бо вів до атеїзму. У теології залишився тільки містицизм, їй прийшлося відкинути *ratio*, але ж 'ilm = «знання» є синонімом ісламу. Теологія була позбавлена основи власного розвитку. Жорсткому монотеїзму в арабів протистояв такий жорсткий матеріалізм, який доходив до атеїзму. Схоже на психоісторичну ознаку західного типу мислення, але відсутнє заміщення Бога людиною, що проявиться в Європі в часи Ренесансу. Й одною з причин такого становища ми вважаємо те, що на арабську історичну науку, крім філології, вплив здійснювали науки про простір – космографія й географія.

Простір

Ал-Кінді свої розмірковування щодо простору поміщав головно навколо проблеми «пустоти» (роблячи висновок, що її не існує) [18, с. 63] і навколо проблеми «місця» («Книга про п'ять сутностей». – IV.«Розмірковування про місце») [17, с. 112 – 113]. У тому ж річищі висловлювався й ал-Фарабі: «Поверхня обіймаючого тіла і поверхня того, яке обіймається, називається місцем. Порожнечі не існує. Напрям у просторі визначається небесними тілами, тому що вони оточують усе й у них є центр» [685, с. 171]. У «Коментарях до «Категорій» Арістотеля» він поміщає свої просторові уявлення в розділ «Розмірковування про категорію «де?» і «Розмірковування про положення» [684, с. 196 – 197]. А ось у Ібн Туфейля в «Романі про Хай'я, сина Якзана» є цікаві описи спостереження головним героєм просторів різних небесних сфер, яке той здійснював у стані «чистого погруження, повного зникнення свого я». І тут іде опис унікального явища. Уже на вищий сфері він побачив, що та володіє нематеріальною сутністю, яка не була ні «сутністю єдиного, істинного», ні самою небесною сферою, але й не була чимось відмінним від них обох. «Сутність ця – немов образ сонця, відображений у полірованому дзеркалі, який не є сонце, не є дзеркало, але не є й щось третє, відмінне від них» [287, с. 381]. І так, переходячи від сфери до сфери, Хай бачив і там схожі сутності, але в другій сутність була вже «образом сонця, відображеним у дзеркалі, образом, що падав на нього з іншого дзеркала, яке було поставлене проти сонця», а у третій – сутність, що була відмінною від перших двох і водночас нічим не відрізнялася від них, образ же вже створювався від третього дзеркала, поставленого проти сонця. І так він бачив кілька сутностей, образи яких створювалися від одних дзеркал до інших, «розташованих у порядку розміщення небесних сфер». Нарешті побачив Хай сутність і місячної сфери. «І була вона немов образ сонця, що відображався у воді, яка колихалася, й прийняла цей образ як відображення від іншого дзеркала, яке отримало його через низку дзеркал, розставлених у попередньому порядку, від дзеркала першого, зверненого до самого сонця». Всюди він бачив красу і блаженство, а в місячної сутності – 70 тис. личин, які

славили «сутність єдиного» [287, с. 381]. Хай виявив і в себе самостійну сутність, а ще побачив багато інших, подібних до його сутностей, деякі з яких перебували в такому бруді, мерзотах і муках, що він, вражений, скоро прийшов до тями, й «перед ним виявився світ почуттєвий і заховався світ божественний, оскільки їх з'єднання в один час неможливе. Адже світ тутешній і світ майбутній – як би дві жінки: якщо ти задовольнив одну, то розгнівав іншу» [287, с. 382 – 383]. Ібн Туфейль, як бачимо, розглядав «світ дзеркал» як майбутнє, тобто те, що настане після смерті, але ж Хай не помирав, проте, тим не менш, бачив його. Значить, або мала місце «мандрівка в часі», або ж простір тих сфер присутній у земному, тільки невидимий. Описане ж явище «дзеркал» є нічим іншим, як відомою науці «голографічною парадигмою»: термін з оптичної фізики, який означає створення повновісної зорової ілюзії присутності предмета, якого в реальності в цей час у даному місці немає. Сам метод будується на одночасному використанні т. зв. опорного й пошукового «променів», при тому зміна ракурсів обов'язкова [32, с. 49]. Йде підтвердження «бачення» часу Августином і теорії «мерехтливого світу», але то – вид ззовні «механізму», що створює «голографічну парадигму», а в Ібн Туфейля йде опис його зсередини (порівняльний аналіз [100]). Ззовні – буде час з явищем «мерехтіння» (зблисками променів, рухом світла), зсередини – простір з сутностями-голограмами, що створені за допомогою системи дзеркал. Ми проблему «дзеркал» уже зачіпали, ось – її наукова актуалізація. Проблема «особливого» простору. Технології «проходу» проступають різні: за одними ззовні людина підходить, за іншими – зсередини. Зробимо ще зіставлення й з такими словами Августина: «Світло немеркнуче, не це звичайне... ні, це було не те світло, а щось зовсім-зовсім відмінне... І воно... було вищим, адже створило мене, а я стояв нижче, адже був створений Ним» (Сповідь.VII.X) [320, с. 91]. Стиль якийся однаковий простежується, ще й поетичний. Наша думка: так можна виявити професіонала. При тому видно, що простір дає розуміння схожості, тоді як

час – відмінності. Ось – головний доказ принципової і об'єктивної різниці між більш просторовим і більш часовим типами історизму.

Ібн Туфейль земне відділяє від «майбутнього», дистанціюється від нього, але ж добре знає те явище, яке описує. Дуже важливим є фіксація того, що в тому «світі дзеркал» живе – тільки те, що міститься в місячній сфері, бо там фігурує вода – жива субстанція, а не мертве дзеркало. Можливо, саме тому, що арабські вчені непогано знали описане, вони й не чіпали людську історію: араби були дуже точними, а тут розібратися детально в тому, що впливає на людське життя, надзвичайно важко, бо жива людина якось там все одно присутня. Матеріалісти, наполягаючи на природних факторах виникнення й розвитку людини (той же Ібн Туфейль викладає теорію «самозародження»), зосереджувалися на природознавстві; ідеалісти ж обережно ставилися до тих сфер, що їх описав Ібн Туфейль – філософ–раціоналіст, з наявними матеріалістичними тенденціями у світогляді, тому тяжіли більше до абстрактних міркувань: там же є «образ єдиного», а раз так, то десь є й сам «єдиний», його й треба вивчати. «Механізм» – унікальний, значить, і його створювач («нерухомий Рухач») теж десь там (обережне ставлення до природознавства: [278, с. 297]). Проблема ж «води» актуалізує проблему «Не», – тому що там присутня багатократна навпаковість і відбитість, але живе – тільки там. Більше ж ніде «Рухача» немає, бо все – мертве, одні голограми, які ведуть себе, з точки зору людини, як повні ідіоти, але то – вічне, й там така свідомість, що треба так – весь час одне й теж. Серед усього того діють тільки голограми «Рухача.» Дана тема – окрема, але й не зачепити її ми не могли: треба показати, що правду писали не тільки Августин й Ібн Туфейль, а й Фома Аквінський. У системі ж полів завжди буде інформація така і наоборотна, і кожен ловив свою хвилю. Ось, до речі, факт помилки: Ібн Туфейль каже, що дехто з «непросвітлених» твердить, що «він упевнений, буцімто Перше, Істинне і славне Буття множинне в сутності своїй» [287,с.335]. Сутність же – єдина, множинні – прояви її. Могли помилятися люди, бо система дуже складна. Сам Ібн Туфейль, до речі, прямо ви-

знає, що спочатку вчився по творах філософів, відкриваючи «істину спочатку шляхом дослідження і розмірковувань, а тепер вкусили ми трохи від неї й шляхом внутрішнього споглядання» [287, с. 336]. У нього такий термін і фігурує: *«вкушення» (заук)*. Методика – питання окреме; відкрито писати можна було не все.

У послідовника натуралістичної лінії в трактовці суспільного життя Ібн Халдуна фігурує термін «умран», який розуміється і як географічний простір «ойкумени» (у традиції греків), і як самі люди, що «культивують світ», де видне поєднання географічної й філологічної традиції в історіографії, тобто простір розуміється як «окультурене, окультивоване людиною середовище». У науці розроблена проблема розуміння Ібн Халдуном географічного чинника в житті суспільства, і загальний висновок є таким: за Ібн Халдуном, географічне середовище може пояснити різноманітність рас і культур різних народів, але не розвиток і хід їх історії (К'Айд) [63, с. 157]. При тому головну увагу він приділяв кліматам, розглядаючи їх суто географічно [289, с. 57 – 61]; (уривки з «Мукадділма» є й у: [63, с. 150 – 156]). Не могло бути інакше, адже робота Ібн Халдуна була методологічною, і він прекрасно знав, що теорія «семи кліматів» є методологією географічних творів арабів. Тому він і пропонує своє, альтернативне їх розуміння. А оскільки теорія «семи кліматів» пов'язана ще й з астрологією, то і їй у його роботі була приділена увага. З географічним аспектом поглядів астрологів він погоджується, але критикує їх учення щодо впливу зоряних сил на земний світ, вважаючи їх «тільки одним з факторів, що діють на істоту» [Цит: 296, с. 52]. До астрології він ставиться негативно, пишучи так: «Люди повинні займатися людськими справами, а не намагатися взнати те, чого осягнути не можна, – це тільки шкода... Таким чином, ця наука шкідлива для суспільства» [288, с. 625]. Сам же світ ним розглядався як «впорядкований і досконалий, у якому всесвіти з'єднуються із всесвітами, одні існуючі речі перетворюються в інші» [Цит.: 296, с. 50]. Водночас алхімію він теж оголосив шкідливою [288, с. 625 – 626], хоча сам багато ідей щодо

Світобудови запозичив у алхіміків [296, с. 51]. Як бачимо, астрологія, алхімія і традиційна арабська географія були найголовнішими суперниками «соціальної фізики» Ібн Халдуна. Щодо них він діє так же, як і матеріалісти–європейці 300 р. після нього: щодо географії вживуть критичного методу, алхімії й астрології відмовлять у наданні статусу наук. Проте треба віднести до заслуг його те, що він зробив спробу трактовки чисто географічного розуміння кліматичних зон, у його попередників у тому було дуже багато ще розуміння «особливого простору».

Найбільші ж досягнення в дослідженні простору в арабо-мусульманському світі мала географія (математичної й описової шкіл), представники якої й самі багато уваги приділяли історичним відомостям у творах і мали великий вплив на історіографію. Першим систематизатором уявлень учених арабо-мусульманського світу щодо впливу географічного середовища на суспільство був той же Ібн Халдун [62, с. 65 – 75; 63, с. 147 – 158]. Теорію «семи кліматів» він не визнає, критикує, висуває альтернативну концепцію, у якій міститься тільки географічне розуміння. Але це нічого не прояснює в суті наукових поглядів тих учених, для яких теорія «семи кліматів» була методологією. Сучасні історики фактично повторюють його позицію. Професіоналізм арабських географів учені відзначають, культура запам’ятовування як специфіка арабського інтелектуалізму теж відома, але в тому всьому є ще щось, на що варто звернути увагу, адже дослідник проявляє такі унікальні властивості пам'яті, таке своєрідне бачення дійсності, що його інакше, як розвідником назвати не можна. Ось як характеризує арабського автора Ібн Батуту (XIV ст.) Н.Ібрагімов: «Мандрівник, який не мав особливої схильності до книжної вченості й накопичив свої знання в численних мандрах, у живому спілкуванні з сучасними йому вченими, настільки натренував свою пам'ять..., що до кінця життя пам'ятав майже всіх людей, яких зустрічав, характерні риси й особливості країн і міст, де йому вдалося побувати... За масштабом описаних земель, країн і народів, обсягу найрізноманітніших свідчень... за простотою викладу, достовірності й документованості «Ма-

ндри» Ібн Баттути, вочевидь, не мають собі рівних в історії не тільки мусульманської, а й світової описувальної географічної літератури до XV ст. Саме це мав на увазі знаменитий автор монументальної праці про географічні відкриття Ріхард Хеннінг, коли писав: «Не буде перебільшенням, якщо ми назвемо цього марокканця найвеликішим мандрівником усіх часів до Магеллана» [292, с. 45 – 47]. Тут і відмітимо те, що, на наш погляд, є важливим. В Ібн Батути, зокрема, є опис «Початки татар і спустошення ними Бухари й інших міст», у якому Чингізхан подається походженням з Китаю [279, с. 80], інші ж автори подавали його «походженням з Готії». Дуже цікаво, адже в Китаї начебто знаходиться те, що в давнину називалося Великою Китайською стіною. Так проявилась «Кримська Готія» і велика непростота «простого географа» Ібн Батути (а ще в X ст. ал-Мукаддасі описав йаджуджей і маджуджей схожими на монголів [67, с. 306]). Аналогічно працювали й багато інших арабських авторів. На прикладі ж Ібн Батути ми хотіли показати, скільки треба знати й уміти тому, хто працював у кліматах. І бачення було дуже прикметним: І.Коновалова відмітила дивний незбіг карти Ібн Халдуна, яка являла собою словесний опис карт ал-Ідрісі, з картами самого ал-Ідрісі. При тому «на карті не виявилося ні Кримського півострова, ні Азовського моря, хоча саме на цю ділянку чорноморського узбережжя припадає найбільше число нанесених на карту міст (sic! «Кримську Готію» обстежував детально. Знов наш регіон! –О.Б.). Те ж можна сказати й про зображення узбережжя Балтійського моря на карті «Нузхат ал-муштак», і підкреслила, що в текстах ал-Ідрісі тісно переплітаються 2 системи просторової орієнтації: «З одного боку, картографічна, а з іншого – така, що відображає безпосереднє, конкретно-почуттєве сприйняття простору» [364, с. 23, 50]. На це слід зважати. Ал-Ідрісі описував не тільки те, що бачив і чув, а ще й те, що чуяв носом. Конкретно-почуттєве сприйняття простору, а яке ж? І регіон, який він описував, уже вище проявився. І виникає сумнів у щирості Ібн Халдуна в його критиці попередників, якщо він так добре знав те, що описував ал-Ідрісі. Свідома космофобія. Ви-

никає вже й практичне питання: можна в Криму влаштувати щось таке, що буде руйнувати клімати, викидати з них усе найнегативніше для здоров'я й свідомості – русам на голову, а в кліматах нічого не буде? Можна. І ніхто ніякими технологіями ніколи нічого не виявить, щоб описати й залишити для історії. Чому? А тому, що *Криму в кліматах не було.*

Певним доказом сказаного про використання запахів при обстеженні кліматів є присутність у роботі ал-Ідрісі згадок про існування на терені Руського Степу якоїсь «Зловонної землі», пов'язаної зі «Спустошеною країною». Усі пов'язання вчених тієї «землі» з болотами навколо Азовського моря не мають сенсу: таких боліт у світі було повно, але ніде більше «Зловонної землі» не було. А ось коментар В.Бейліса, що хоронім «Зловонна земля» ал-Ідрісі міг позичити з повідомлень Ібн Хордадбеха чи ал-Джайхані, наводячи розповідь Саллама ат-Тарджумана до стіни Йаджуджа і Маджуджа [66, с. 217], ураховуємо, хоча ал-Ідрісі і повідомлення інших використовував, і сам багато чого бачив. Важливо, що в ареалі «Зловонної землі» він фіксує у 8-й секції VI клімату місто й гору під назвою Тагура [364, с. 87]. Учені ототожнили гору з птолемеєвськими Тагурськими горами й з горою Тафура ал-Хварізмі [364, с. 88]. Може бути, але в ал-Ідрісі ніде немає Тавра. Зіставимо: «Зловонна земля», пов'язана зі «Спустошеною країною» – і стіна Йаджуджа і Маджуджа. Простежується якийсь загиблий світ, причому – саме наш. Звертаємо увагу, що «Зловонна земля» на карті ал-Ідрісі розташована у 8-й секції VI – VII кліматів. Дуже важливо: виявляється, що можуть бути географічні об'єкти в кліматах, за ними й ось – між ними. Якесь міжкліматичне становище. Клімати – рухливе явище, простір же між ними може залишатися непорушним, статичним. Відсутність же руху – смерть. У такому разі міжкліматичний стан земель може означати те, що народи, які їх населяли, їх суспільство й культура або загинули, або не можуть розвиватися.

А тепер фрагмент з розповіді ал-Мукаддасі – автора роботи «Ахсан аттакасим фи ма'ріфат ал-акалім» («Найкраще розділення для пізнання кліматів»:

клімати ад-Дайлам і ар-Ріхаб») /Хст./ [24, с. 280 – 281]: «Розповідь про перенесені мною обставини. Знай, що багато хто з людей науки й везирів творили по цьому предмету, хоча й без системи*. Однак роботи їх у більшості, і скоріш усі, засновані на почутому ними. Ми ж діяли інакше; не залишилося жодного клімату, в який би ми не зайшли, найдрібнішої обставини, з якою ми б не ознайомилися. Разом з цим ми не залишали дослідження, розпитувань і спостереження прихованого... Не залишилося ніякої царської бібліотеки, у якій би я не був, ніяких творів будь-якої секти, яких би я не переглянув, ніяких учень у людей, з якими б я не познайомився. Не було аскетів, з якими б я не входив у спілкування, ніяких проповідників у містах, яких би я не слухав, доки мої прагнення в цій області не завершилися. Величали мене тридцятьма шістьма іменами, якими мене звали й до мене зверталися [...]. Усе це відбулося по різноманіттю країн, у яких я жив, у які заходив». Зупинимося. Ібн Халдун буде дорікати попередникам, що, мовляв, не врахували, що південніше екватора живуть негри, то як же там – «незаселена земля»? Проїхатися з Магрібу в Машрік, дійсно, було не так уже й важко. Однак, а про що пишуть автори типу ал-Мукаддасі? Якщо клімати розташовані на величезному географічному просторі Європи, Азії, Африки від Британії до Японії, і від Соловків до екватора, хіба всі їх можна об'їздити при швидкостях пересування X ст. за одне життя, при тому ще так ретельно вивчаючи спосіб життя мешканців та їх літературу? Помітимо також, що, схоже, є країни, у яких можна жити, а є такі, у які «заходять» як у якесь приміщення (і в клімати автор теж «заходив»).

І – ще фрагмент: «Не залишилося послаблення, що допускається будь-яким толком, яким би я не скористався: я здійснював омовіння, потираючи ступні, я підносив молитву «темнозеленими», полишав Мину до схилу сонця, молився, сидячі на верховій тварині з жахливою нечистотою на одязі. Я опускав «восхвалення» при малих і великих поклонах і при поклоні «похибки» до «заключного

* Порівняємо з фразою Геродота зі "Скіфії": "Смішно мені, що вже багато (дослідників) описували карту землі, але ніхто ще не сказав про те нічого мудрого [176, с. 32].

привіту». Я об'єднував кілька молитв і майже не говорив «ні» під час «паломництва підкорення». З усім тим я не відступав від слів факіфів, імамів і ніколи не відкладав молитви пізніше встановленого часу.» А ось – головне: як можна робити такі порушення ісламу й одночасно не зробити жодного? Значить, усі порушення робилися в кліматах. Вважав, напевне, що там можна все. А наслідки? Чи варто тоді дивуватися, що наприк. XI – поч. XII ст. аномалії фіксуються на всьому географічному просторі Степу, в т.ч. у нашому регіоні? Хоча, слід визнати, описи араби залишали блискучі. Поглянемо на деякі наочні результати їх роботи. В оригіналі твору ал-Хварізмі (IX ст.) «Кітаб сурат ал-ард» (Книга картини Землі) [768] є карта. Її подавали в роботах І.Крачковський і Т.Калініна [338, с. 55] (Див. Додаток Я. Карта І-1). Дешифровці вона не піддається, ніхто не може зрозуміти, що то таке. Посередині – Азовське море, у яке впадають річки, що стікають з гір, розташованих по чотирьох кутах. Вийшло щось схоже на дивного птаха. По трьох кутах гори схожі на хмаринки, а в лівому верхньому – у горі-хмаринці простежуються обриси людей, і «гору» ту розсікає велика стріла з річок, що витікають з «ал-Батіхи». Зіставлення з Сагою II про ап. Андрія, текст якої ми наводили вище, дає вихід на «Велику Швецію» [612, с. 156]. І буде все пов'язане з р.Танаїс, бо не тільки Криму, а й Скандинавії в кліматах не було. По опису ал-Хварізмі гору, що її розрізають дві річки, можна ідентифікувати з горою Дікійа; інші гори такі: просто «гора», гора Іфіка й гора Каука. Вигнута річка в центрі – Танаїс [338, с. 52 – 53]. Описані ал-Хварізмі географічні об'єкти в основному вченими ідентифіковані з географічними об'єктами, розташованими на неозорих просторах Європи і Азії [338, с. 54 – 103]. А тепер розглянемо детально Карту І, зроблену на основі свідчень з «Кітаб сурат ал-ард», виготовлену за допомогою комп'ютерної техніки (Додаток Ш. Карта І). Тут – майже весь простір «заселеної землі» (Земля – пласка). Мало того, що «неозорих просторів» немає й близько, уся карта скупчена навколо басейну Чорного моря, так ще й географія ніяк не збігається із земною реальністю: уже що-що, а Дніпро в

IX ст. ніяк не впадав у Балтійське море та й Крим зі Скандинавією були на місці. Подібна ситуація й була відмічена І.Коноваловою щодо «почуттєво-емоційної» карти ал-Ідрісі. Пояснити такий феномен з позицій класичних шкіл історичної й географічної науки неможливо. На карті немає й Середземного моря (і тоді «болгари» – «Бурджан» опиняються або на місці майбутнього Риму, або в Африці. Зіставлення із «шпаком» Мас'уді, що «носить оливки в Рим», і був нами пов'язаний за допомогою Ібн Фадлана з тереном тюрків, у зіставленні з «Країною Турків» С.Стурлуссона дозволяє провести уточнення: ні, – на місці Риму). Можна вже припустити, що ми маємо перед собою за допомогою спецприборів і методик тренування людського мозку виявлену і якнайточнішим чином описану блискучим арабським розвідником матрицю дійсності, яка існувала тоді, коли *ще не було* Середземного моря (припускаємо: до біблійного потопу). Звертаємо увагу на якісь пунктири, які комп'ютер зробив сам, що входять в «Азовське море» й виходять з нього напрямком на дві гори, які знаходяться на місці, де за логікою має бути Донбас (увага на «птаха» з Карті І-1: річки входять в ал-Батіху й виходять точно так же). Припускаємо: якщо матриця знаходиться в системі геомагнітних полів планети, то, за всіма законами фізики, це – *випромінювання*. А тепер – знов до Карти І-1 ал-Хварізмі, а конкретно – до позначеної на ній здатності «річок», що витікають з «Азовського моря» розрізати гори (див. стрілу). Не треба великої уяви, щоб зрозуміти: перед нами – зброя апокаліптичної сили, *цілком невідома людству.* Давні боялися «кінця світу», тому розвідники, можна сказати, не вилізали з кліматів, слідкуючи, що там і як. Це все десь є, просто треба знайти (географія тут має значення, але не пряме, і її не досить).

Поява комп'ютерної карти – не просте явище. Комп'ютер із закладених даних вибрав те, що вибрав, і видав таке зображення. Зіставити те, що сталося, можна з явищем, описаним М.Бейджентом, як була знайдена підвалина теорії хаосу: коли метеоролог Е.Лоренц, щоб зекономити час, викинув навмання дані, що здавалися йому неважливими для створення графіка погоди, й заклав у ком-

п'ютер. Результат показав таке блискавичне зростання швидкості дивергенції, яке нині називається «лавиноподібним низверженням у хаос» [65, с. 58]. Теорія хаосу створила методику, яка здатна вловити приховану структуру в зовні, здавалося б, хаотичних явищах, з яких складаються системи, – структуру, що виглядає як модель. Отже, Карта І існувала як модель усередині тексту ал-Хварізмі. На відміну від випадку Лоренца, коли комп'ютер видав матрицю географічної картити регіону, ми, схоже, маємо справу з «дзеркалом» реальної географії (Див. Карту ІУ-1 у Додатку). Умовно назвемо нашу матрицю космографічною картиною принаймні Євразії (при зіставленні з описом С.Стурлуссона). Але, на нашу думку, тут – більш складне явище, адже, оце – майже й увесь простір «заселеної землі». «Дзеркал» простежується два (одне перегортає Азовське море справа наліво, друге – Дніпро низом догори /тоді Скандинавія й опиниться десь у Азії; Криму все-одно не буде, бо Дніпро впадає в перегорнутий Дніпро-Бузький лиман/). Зіставляючи ще й з тим, що тут ми, можливо, маємо картину часів початку розселення народів (за С.Стурлуссоном), то ми обережно припустимо, що оце – найважливіша космографічна матриця світу, підвалина людської цивілізації. Географія Е.Лоренца дала підставу до гіпотези «низверження в хаос», наша космографія («дзеркальна географія») дає підставу до гіпотези-навпаки: «виверження з хаосу» (гіпотеза О.Борисової / В.Крюкова). Припускаємо: або сам ал-Хварізмі якось так подавав дані в описі, щоб було сприйняте тільки те, що є головним, тоді треба визнавати, що відомий науці «кам'яний комп'ютер» мав аналоги і в середні віки, або (що потрясає) сама планета так розмовляє з нами поза свідомістю давнього вченого, який просто дуже точно фіксував дані, спрацьовуючи як їх передатник. При тому одне іншого не виключає: і прилад міг бути, і можливості планети могли бути відомі автору опису. Араби розмовляли з планетою – іншого пояснення просто немає. Клімати пов'язані із свідомістю, а відповідно, – з релігійними системами. Розвідники працювали на користь своїх вірувань, і всіх цікавило одне: регіон Дніпро – Донбас – Дон. *Те-*

рен України. Вважаємо, що то й були найстарші клімати першопочаткової монотеїстичної релігійної системи. Їх центр – в Україні, як був, так і є. Якщо в матриці майже нічого не змінилося від допотопних часів до IX ст., то за 1100 р. там навряд чи що суттєво помінялося. Викладене проявляє те положення, у межах якого розвивалися теоретичні моделі простору в арабо-мусульманському світі, тому в Ібн Халдуна, який різко критикував попередників, спираючись на суто географічні земні спостереження, не знайшлося послідовників. Можлива методика роботи полягала у складанні матриць за принципом побудови мікросхем (Див. Додаток АІ. Фрагменти карт з [209]). Прозорі й зібрані разом «сім кліматів», якщо їх оглянути згори, дадуть таку картину, яку ми маємо у вигляді Карти І ал-Хварізмі. Порівняння може бути таким: лінза, кожна із своїм фокусом, для кожного клімату – своя. Зібрати їх разом у певний «бінокль» і глянути в нього – получимо таке зображення, тільки голографічне. «Лінзи» ж можна й виготовити. Технології використання були, ми довели це вище, й уже можна зрозуміти, наскільки вони були небезпечними: грізну здатність Азовського моря випускати з себе в кліматах такі річки, що розривають навіть гори, показав сам ал-Хварізмі. «Особливий» простір, так, але із земним пов’язаний. А тепер перейдемо до огляду об’єктивної основи кліматів [272, с. 237, 275, 103, 150, 291, 306, 310, 313] (Див. Додаток БІ): 1) мікросхеми (див. мал. 2, 3, 4); 2) випромінювачі (мал. 5, 6, 7); 3) загальний огляд мікросхеми (див. мал. 9.); 4) зовнішній вигляд гармати-випромінювача з малюнка 8 – мал. 10.

Що це таке? Єгипетські піраміди. Сім кліматів не можуть бути простими земними географічними зонами вже хоча б тому, що їхня назва – «сім кліматів Всесвіту». Піраміди ж мають зв'язок із зірками. Не виконують уже свого призначення? А звідки ми знаємо, що не виконують? Дивимося: [272, с. 259, 60, 262] у Додатку БІ: 1) розташування зброї (мал. 11); 2) пускова камера (мал. 12, 13).

А це вже – ніщо інше, як *технологія*. Ось тут, припускаємо, і зникав той, хто міг тут же проявитися в будь-якій точці Всесвіту, і не один. Вважається, що

то були поховальні камери для фараонів. А одне іншому не заважає. І вчені вже розуміють це: як зазначив А.Кульський, «дослідники все більш схиляються до припущення, що піраміди якимось чином здатні впливати на структуру простору–часу» й одна з гіпотез і «полягає у тому, що піраміди, можливо, використовувалися для пересування у просторі», як також підкреслено, що саркофаги в них завжди виявлялися пустими й що таке становище є дуже тривожним [398, с. 239]. Природно, що вчені будуть турбуватися: ми ж, виходить, не маємо жодного уявлення про справжнє призначення таких гігантських споруд. Учені не можуть обґрунтувати це положення, бо не можуть віднайти джерело енергії. А відштовхуватися треба від принципу пожирання: простору й часу в «костній речовині» й живої речовини в людських тілах. Поєднання космофобії й андрофагості у технологіях, про які ніде написано бути не могло. Звертаємо увагу на напрями, на які були націлені випромінювачі (див. мал. БІ. 14) [272, с. 290]. Подані нами раніше малюнки теж указують головно на ті ж напрями в орієнтації пірамід: північ і схід. Схоже, що їх мета – кліматичні Європа й Азія в усіх кліматах, а напрями дії – в обхват Донецького кряжу й Київських гір. А підсилювач і спрямовувач – тут же! Підземні піраміди Криму. Ось що про них виявлено: «Усі споруди є певними енергетичними комплексами, причому їхнє випромінювання має чітку скерованість на зірки і водночас – від зірок. Наче поглинають далеку енергію, щоб згодом відіслати її назад. Задля чого?.. Аналізуючи енергообмін в Єгипетських пірамідах, а потім в Кримських, вони (вчені-фізики. – О.Б.) дійшли висновку, що високочастотна енергія з Космосу надходить у верхівки цілої групи пірамід трьома каналами, що мають різну частоту (стоп. Величезна увага Карті І – пунктири «Азовського моря» на ній йдуть *чотирма* лініями. Чогось наші вчені ще не виявили. Проблема може міститися у недостатньому вивченні фізикою властивостей «темної матерії» й «темної енергії», які виявив астрофізик Ю.Ізотов, і яка має якийсь ще не встановлений канал проходу в наш фізичний вимір [600]. – О.Б.) Три різночастотні канали (*чотири.* – О.Б.), скручуючись, так

перетворюють енергію, що вона набирає швидкості, яка значно перевищує швидкість світла, отже долітає до зірок не за десятиліття, а майже миттєво». І – висновок: піраміди призначені для автоматичного взаємозв'язку за адресою Космос – Земля – Космос через дію на земне ядро [544, с. 52 – 53]. Мал. 15 у Додатку БІ відтворює схему кримських пірамід. Є підстави до твердження, що є природна об'єктивна основа кліматів, і є штучне її використання в чиїхся інтересах. І тут уже межі історії як науки закінчуються.

Піраміди виявлені в різних точках земної кулі, але підземні – тільки кримські. Розглядається наш регіон у кліматах, судячи з комп'ютерної карти ал-Хварізмі, теж немов би з-під землі (ще й перекручено) (Див. Додаток ВІ. Карта IV-1). Припущення: наземні піраміди б'ють по Готських Кліматах, підземні – по Іраму. Технологія ж запуску дії пірамід полягала, на нашу думку, не тільки в пожиранні певних частин людського тіла, а й найперше – у просторово-часовому обміні. Виглядало це, схоже, так: піраміда «вистрелювала» кимось у простір і час («шуруючи» через клімати, розриваючи їх) й одночасно десь у іншому місці велика кількість зібраних разом людей зникала (страшну долю запущених у небуття живих людей уявити земній людині неможливо). Тому переміщення великих мас невільників по землі, у принципі, було не потрібно, достатньо було мати контроль над регіоном, де такий енергообмін був можливий. І нагадуємо, що з усіх світових пірамід підземні – тільки кримські. На терені «Кримської Готії» й треба шукати це місце. У 1926 р. здійснив секретну експедицію в Крим О.Барченко. ВЧК фінансувала дослідження печер у р-ні Бахчисарая. Але матеріали експедиції засекречені [123, с. 3]. При розкопках вже в наш час керівник групи В.Гох відмічав дивний стан людей: при наближенні до піраміди люди буквально «купалися» в потоках енергії. Система, можливо, якось тягне на себе потоки «моря», що йдуть «ззаду» Донбасу (Див. Карту І), роблячи зміщення в полях. Гох звернув увагу і на географічне розташування пірамід: воно збігалося з магматичними вогнищами в глибині землі біля Ялти, Севастополя, Бахчисарая й давно за-

лишеного міста Мангупа. Припускається, що в пірамідах були якісь манускрипти, що їх вилучив Барченко [123, с. 3].

Знаходять свої пояснення й деякі особливості піраміди Хеопса, у якій виявлено таємничий Підземний грот. «Архітектура гроту, – пише Ж.Барбарен,– має неймовірний характер, оскільки там усе побудовано догори ногами. Стеля з пересікаючою її кладкою знаходиться внизу. Навпаки, підлога має форму стелі й розташована нагорі. Символіка обряду посвячення виражається в тому, що люди зображуються там як такі, що досягли несамовитості й повзають по стінах подібно до мух у стані жорстокої люті, яка спонукує їх не жаліючи сил наносити собі удари по стегнах», роблячи при тому висновок, що алегорія відноситься «до того періоду людства, у якому панують почуття, перегорнуті низом догори» [53, с.23] Зображений стан – не алегорія, пройти в клімати дуже важко. Прикметно також, що згідно з єгипетською символікою Істинне світло має народитися на Заході [53, с. 33], тоді як усе людство вважає, що Світло йде від Орієнти, тобто Сходу. Перегорнутий світ уже проступає. Повзати просто так у гроті сенсу немає, хоч як не лупи себе по стегнах. Там зображено інше. Підземні клімати до надземних навпаки, тобто догори ногами. Зображення відтворюють якусь технологію пересування в просторі й часі, і яка може бути пов’язана з андрофагістю (і інтердикцію вивчати треба [242], і стан, схожий на психічний амок [340]). Проблема обміну. Підтвердження цього є в джерелах. Пізніші описувачі подій, можливо, суті справи вже й не розуміли, але дещо в їх повідомленнях збереглося. Звернемо увагу на такі фрагменти з «Історії держави Російської» М.Карамзіна [346,с.23–24] щодо нашестя монголо-татар (виділення наші):

– «Земля Руська», за словами літописця, від початків своїх не знала такого лихоліття: військо прекрасне, бадьоре, сильне *цілковито зникло*...;

– «...Звідки прийшли ті жахливі іноплемінники? Куди пішли? – відомо одному *небу* й людям, майстерним у *книжному вченні*»;

– після Калки «росіяни не чули 6 років про татар, думаючи, що цей страшний народ, подібно до стародавніх обрів, *якби щезнув у світі*»;

– важливою є тема якогось «вогню», що палав перед ставкою хана, і князів заставляли проходити через нього. Уже слід зіставити все з тим, що 1-й клімат давні автори пов'язували з «палаючою землею».

Додамо ще й фразу зі «Скіфської історії» О. Лизлова (XVII ст.): «И меньшая половина Скифии, яже над морем Ассийским, называется Тартариа великая. Разделяется же Тартариа великая от Скифии Имаусом горою великою и знаменитою (sic! Пішов опис клімату.–О.Б.); еще со одну страну – то Тартариа, а еще от сея страны – то Скифиа. Идеже обретается гора каменная Кауказ названная, блиско моря Хвалисскаго. С другою же страну, от полудня до востока разделяет гора великая, Быкова реченная, по латине – Монс Таурус, на ней же первое стал ковчег Ноев по потопе» [424, с. 8 – 9]. Ось – головне: «по сей бік» (реальний простір) – Скіфія, «по той бік» («особливий простір») – Тартаріа, і вона ближче до Скіфії, ніж будь до чого на землі. Підтверджується й наша думка щодо використання надвисоких технологій, ще невідомих людству, і при створенні об'єкта під назвою «ковчег Ноя». Учені не можуть пояснити фрази з Літопису під 1225 р., яка йде одразу після битви на Калці (1223 р.): «І минули після цього часи» [409, с. 381]. Два роки – не «часи». Зміщення часу могло бути, що й зафіксував літописець, і зміщення – саме у свідомості людей. Аномальні явища проступили. Панічний жах русів тоді пояснюється не жорстокістю татар, бо руси самі були жорстокими не менше, а ненормальним станом свідомості. І в Літопису все це описане: і «нормальна» жорстокість русів до того, і ненормальна поведінка навіть князів на Калці. «Літопис Руський» відомий у списку XIV ст., на той час, а тим більш пізніше, люди вже могли й не розуміти, про що йдеться в текстах, з яких робилися списки. Зважаючи ж на піраміди й на обезлюднення великих теренів нашої землі після часів Трипілля, такі речі аномального характеру мали місце й раніше. Усе вищезазначене, тим не менш, ніяк не прояс-

нює проблему Криму, а точніше – його відсутності в кліматах ще й у XII ст. А ось у XVII ст. – уже з'являється. Звертаємо увагу на російське джерело «Чертеж Украинским и Черкаским городам от Москвы до Крыма» (XVII ст.). Схема «Креслення», як зазначив В.Петрук, «складалася без обмірювання на основі розповідей і опитування [532, с. 334] (кого при тому опитували, незрозуміло). Найголовнішим тут є те, що Крим зображений як острів посеред Азовського моря, а саме море збирає води, як Донецької, так і Дніпрової річкових систем водозбору. Слобожанський вододіл і Крим розташовані точно по лінії північ – південь (схоже на межі Стіни), вигин Дніпра є протилежним від реальності й ліві притоки його в пониззі зміщені (Див. Додаток ГІ). Джерело – кліматичне, уже ясно, і свідчить про те, що наші православні предки виявили Крим у кліматах, і видно, де він проявився: може співпадати з місцерозташуванням «острова русів» (Крим кліматичний накриває собою Донбас, бо розташовується «за» Азовським морем). На карті Землі Птолемея (Див. Додаток Щ). «Рипейські гори» йдуть практично по тій же лінії, що й у «Кресленні» Слобожанський вододіл – центр Азовського моря. Наше пояснення: «Дзеркало» покриває собою межі Стіни. А на «Кресленні» дзеркальним є Дніпровий вигин. Теж якесь криве «дзеркало», й з нього Крим і «виліз» нарешті. Чому він все ж таки з’явився у кліматах? Мусульманство – релігійна система, і «витягла» Крим, хоча й криво. До того часу він, або займав міжкліматичне становище, або був взагалі за кліматами, і друге – вірогідніше. Міжкліматичне ж становище (що може тривати не одне тисячоліття), на нашу думку, може не давати розвиватися цивілізаціям відповідного географічного терену: гинуть, що й спостерігається щодо величезних просторів України й Росії (до Уралу включно). Можна припустити, що наші терени ще з часів Циркумпонтійської зони (VII – IV тис. до н.е.) знаходилися в міжкліматичному становищі. Цивілізації тут гинули одна за одною. Проблема космофобських цивілізацій в історії, що існували за рахунок пожирання космофільських, яку вдалося виявити завдяки найперше арабським джерелам. Фрагмент з піра-

мідами був для нас важливим не тільки для обґрунтування положення щодо існування об’єктивної основи теорії «семи кліматів», а й щоб показати об’єктивну базу відомої науці «антипірамідності» ісламської цивілізації, що проявилася в ній з самих її початків. І можна припустити, що араби дізналися про негативний вплив пірамід, понищили в них, що змогли, й стали розвивати науку про Клімати. Відмітимо цивілізаційно правильну поведінку. Розквіт наук у Халіфаті, схоже, мав за одну з головних причин те, що араби вміли вивчати об’єктивну основу Klimata (і використовувати в інтересах ісламу).

Арабська наука саме в галузі історичних знань мала не тільки «арабського Геродота» – ал-Мас'уді, що свідчить про глибокий зв'язок історичного мислення з традиціями античності, а й «арабського Маркса» – Ібн Халдуна, що свідчить про глибокі еволюціоністські тенденції в її розвитку. Й арабський історизм не став розвивати критичний метод у самому собі, залишившись статичним, позбавленим розвитку. Ібн Рушд розбудив усю західноєвропейську свідомість, аверроїзм став одним з предтеч гуманізму. Арабська свідомість відреагувала на Ібн Рушда спокійно, її просторово-етнографічне цивілізаційне сприйняття світу не зазнало суттєвих зрушень. Де могла бути причина? Розуміння часу й простору було пов'язане з темами вічності й безкінечності, тобто зв'язок життя й часу розумівся головно психологічно. Суспільство під таким кутом зору буде розглядатися як сукупність біологічних тіл з їх тонкими тілами, у його вивченні домінують природознавчі підходи. Час і простір, пов'язані з вічністю, набувають власного існування, людина якби «пливе» в них. Історіографія виконує другорядну роль, будучи підкореною богослов'ю, з одного боку, а з іншого – наукового – географії. Освіта формує ціннісно-орієнтовані стереотипи, і першою серед культурних цінностей постає сама релігійна система. Коран же й розробляючі його науки так пояснили картину світу, що й сьогодні наука там не може скласти їй належної опозиції. Критика тут була завжди, але ортодоксія спрямовувала проти неї не менш раціонально-логічно організовану свою власну критику. І цінні-

сно орієнтована на традицію свідомість спрацювувала на користь традиції. Мусульмани прагнули знати про Бога все. Планка була такою високою, що подолати її не вдалося. Коран було задогматизовано, але головна проблема тут вже полягає не в самій теології чи культурі, а найперше в розумінні самого Корану. Але здобутки середньовічної науки, яка то конфліктувала з теологією, то мирилася з нею, були унікальними. І тут відзначимо чи не найхарактерніший момент: на тлі скандальної, гучної й широковідомої теми про «трьох брехунів», ніхто з мусульман не поставив питання про те, що «брехун» – сам Аллах. Історизм відносно «тризуба» історичної свідомості виглядає так:

1) шкала історичного часу по домінуючий лінії розвитку розроблена щодо «зовнішнього» часу історії. Опозиційна еволюційна течія демонструє серйозно розроблену шкалу «внутрішнього» історичного часу; розуміння – психологічне;

2) більш просторово орієнтований; розуміння – психологічне;

3) відносно універсалій фундований номіналістично.

Таким чином, у західному типі історизму навколо просторово-часових уявлень проявилися такі ознаки раціонально-індивідуалістського типу біопсихосоціогенези, як інтеграційність, прагнення до централізації й одноманітності (поступово розіб'ється номіналізмом); авторитарність; більша «часовість» (перш за все внаслідок обмеження просторового континууму), але розвиток просторових уявлень і почне руйнацію середньовічного історизму; тенденція до «капіталістичності» в сприйнятті часу; з розширенням просторового континууму постане тенденція до домінування природничих наук над гуманітарними; релігійний фанатизм; «зоровість» (домінування писемної традиції), тенденція до переважання раціонального над символічним; пріоритетність методів примусу (інквізиція). У східному типі історизму проявилися такі психоісторичні ознаки сенсорно-колективістського типу біопсихосоціогенези: пріоритет духовного над матеріальним; перевага психосоціального над біологічним (навіть ідея «святої тілесно-

сті» в русів проявляється все одно психосоціально); переважання дезінтегративності, еволюційності (стримується релігією, але й розлам іде глибше, араби – приклад); схильність до певної віротерпимості; «слуховість» культури (молитовність, особливості освіти); психоґенність; переважання колективних цінностей над індивідуальними; «гомеопатичність» (подібне врівноважується подібним); переважання символічного над реальним, але тенденції до раціоналізму в арабів і в русів сильні; жадоба духовного збагачення, але матеріальне теж має велике значення (прояв «гомеопатичності»); аскетизм користується великою повагою в суспільстві; методи переконання поєднані з примусом.

Ґенеза просторово-часових уявлень йде по формулі: сфера (античність) – куб (чи квадрат) або диск (як пласка, безпросторова сфера) в середні віки. Після Коперника знов буде сфера. Квадрат і коло одне в одному й дають квадратуру кола. Номіналізм рве пригнічені в середні віки просторові уявлення щодо матеріального світу, й так з'явиться знов сфера, а з нею й інші уявлення щодо простору і часу, інший історизм з його новою парадигмою (про що детальніше далі в роботі). Сьогодні все більше вчені говорять про геометричні фігури на тілі Землі (ікосаедри і додекаедри), а відповідно, на часі – зміна часово-просторових уявлень, а з ними й наукової парадигми історичного процесу. Номіналізм (сфера) відкинув «верхню» частину уявлень щодо часу й простору, на чому й базувалося знання давніх. Якщо ж дві сфери з'єднати, то вийде «риб'ячий пузир» (vesica piscis) – теж важливий символ, необхідний для синтези, бо неможливо зчепити думки, щоб, поповнивши нову здобутками старої, потягти її вниз (або вгору), зробивши вже виявлену нами «петлю», чим вийти на етап формування нової парадигми. Ось – *генетика думки*.

Об'єктивна основа тенденції людської думки до номіналізації міститься, як у впливі II-го типу часу (тенденція до дезорганізації функціонування систем), так і в законах імплікації. Стану системи, яка описується імплікацією, відповідає певна кількість ентропії. І навпаки: система, яка має певну кількість ентро-

пії, може бути описана деякою імплікацією. Звичайно ентропія відмінна від нуля, що призводить до розщеплення початкової проблеми на низку похідних (приклад – антиномії І.Канта). Механізм розщеплення ґрунтується на неможливості усунути вплив на систему елементів навколишнього середовища, що й призводить до кардинальної трансформації центральної проблеми. Ентропія вимагає й поступового зменшення тангенціальної енергії, яка зв'язує елементи; одночасно посилюється радіальна, яка підкреслює складність самого елемента. Цей об'єктивний процес і лежить у засадах розбиття «єдиної сутності» (номіналізації). Але ж номіналізм лежить в основах не будь-чого, а космофобії, тому протилежну йому тенденцію в мисленні – до збереження «єдиної сутності» – слід уважати в монадологічному відношенні надзвичайно важливою й розвивати її в науці й культурі. Тут – цивілізаційний шлях подолання того явища, яке має назву «демонія науки», а відповідно, й досягнення плідного контакту науки й релігії.

Практичну цінність результати розділу мають у розробці теорії історичного процесу, принципу історизму та його головних категорій, типології історичних явищ, методології історичної антропології та ін. – у науках, де історія є «дискурсивним полем». Основні результати розділу викладені нами у: [87, с. 173 – 282; 90; 91; 95; 97; 99; 100; 102; 104]. Нас цитують, зокрема, географи [354].

РОЗДІЛ 5
ПЕРІОДИЗАЦІЙНІ СХЕМИ ТА ЦИКЛИ ІСТОРИЧНОГО ПРОЦЕСУ

Учені, які досліджували розвиток історичних знань на Заході в середні віки, висвітлювали питання періодизації, аналізували їх різні схеми, але системний виклад досліджуваної в розділі теми міститься в роботах М.Барга і О.Вайнштейна [56; 129]. У вивченні історичних знань русів домінують сьогодні філософські й культурологічні підходи, тому системний виклад періодизаційних схем, які існують у руській історико-філософській думці, ще відсутній, хоча загальний підхід сформований О.Шапіро [729]. Історичні цикли вивчаються психоісторією [474; 475; 476], кліматологією [153; 725], соціологією [391; 650].

5.1. Варіанти теологічних періодизацій суспільного розвитку

Виклад матеріалу ми обмежуємо християнськими моделями, аналізуючи їх по осі Захід – Схід: західноєвропейські – руські; у греків ми беремо тільки Козьму Індікоплова через загальну тенденцію до «витіснення історії» з їх історичних творів. Проблеми періодизацій, запропонованих арабськими вченими, ми викладали вище, до того ж схеми евлюціоністів, навіть мусульман, теологічними вважати все ж таки не можна. Ми викладаємо найбільш значні періодизаційні схеми, при тому руські потребують дуже уважного розгляду й додаткового дослідження, що ми й робимо. Матеріал викладається за таким планом:

А. Окцидент («Рим»)

– два види періодизації всесвітньої історії: провіденційна і світська;
– характеристика головного джерела історичних знань і періодизації – Біблії; наше бачення проблеми схеми історії пророка Даниїла;
– засоби поділу історії за Августином;
– періодизаційна схема Козьми Індикоплова;
– періодизація історичного процесу в баченні Беди Шановного;

– поява ідеї поділу історії у відповідності до доктрини Трійці в Руперта фон Дейтца (пом.1129), Герхоха фон Рейхсберга (1083 – 1169) та Ансельма Гавельберзького (пом. 1158);
– періодизаційні схеми Гуго Сен-Вікторського, Оттона Фрейзінгензького, Іоанна Солсберійського;
– підрив августиніанської схеми історичного процесу Іоахімом Флорським; аналіз його періодизацій та оцінка значення його хіліастичного вчення;
– періодизація Роджера Бекона;
– загальна тенденція до номіналізації в річищі прагматичної тенденції розуміння світської історії. Зміна парадигми історичного процесу в часи Ренесансу та її історичне значення.

Б. Орієнт (Русь)

– універсалізм у баченні історії людства як визначальна риса історико-філософських уявлень русів;
– періодизаційні схеми Іларіона Київського;
– періодизаційні схеми Нестора; детальний аналіз Несторової періодизації початків руської історії, виявлення її реальних основ.

А. Окцидент («Рим»)

Відповідно до двох типів історичного знання у середні віки (історія священна й історія світська) історіографія володіла двома періодизаціями всесвітньої історії: 1) провіденційною – «шість віків» земної історії (від творення до «останнього суда»); 2) світською («профанною»), яка полягала в ідеї «чотирьох монархій» і теж по суті була варіантом теологічної періодизації. Незважаючи на різницю, обидві схеми мали спільну рису – кінечність, тобто перша виключала появу «сьомого» віку, рівно ж друга виключала появу «п'ятої монархії». Кожна з моделей мала свої «сфери ходження». Розгляд їх формування почнемо з робіт Августина. Найперше подамо характеристику Августином джерела історичних знань: «Він, Той, що говорив, настільки вважав достатнім, спочатку через про-

років, потім сам особисто, після ж через апостолів, здійснив також і Писання, що називається канонічним і володів прегарним авторитетом. Цьому Писанню ми довіряємо в тих речах, незнання яких шкідливе, але й знання яких ми не в змозі досягти самі» (Про град Божий.XI,3) [5, с. 598]. Середньовічна філософія й богослов'я в цілому носили екзегетичний характер. Розшифровка, тлумачення Біблії були головним методом дослідження. Існувало 4 головних засоби тлумачення Біблії: буквальний, алегоричний, моральний (тропологічний) і символічний (аналогічний). Кожен з них мав свою методику застосування, але допускалася певна свобода тлумачення текстів. З розвитком історичної науки Св.Письмо багатократно критично переосмислювалося, але мислення будь-якого історика – теж конкретно-історичне, тому зазначаємо, що особливостей методик здобуття інформації укладачами такого роду джерел наука ще не знає, а отже, ще не може повноцінно критично осмислити її тодішню інтерпретацію. Актуалізуємо слова Августина: є знання, які людина не може отримати сама. І ось з такої позиції Св.Писання наукою практично не вивчене. Тому на увагу й заслуговують роботи тих авторів, які вивчали Біблію саме так, як також – їх погляди на історичний процес. Щодо того ж Августина відомо, що розділив історію на священну і «профанну» й докладно займався тільки першою. Падіння Риму зламало всі схеми історичного розвитку, на порядок денний гостро висунулася проблема періодизації світської історії, а Августин не надає їй майже ніякого значення, сказавши тільки в одній з проповідей: «Ті, хто обіцяють земним царствам вічність, не керовані істиною» [Цит.: 56, с. 103]. Складається враження навіть зневаги, й, схоже, пізніше його так і зрозуміли. А що могло бути на ділі? Августин працював у сфері, де могла бути певна кількість знання, яке людина не могла отримати сама, а його незнання було шкідливим, і робив, що міг, і як міг. У земне ж зі своїми схемами лізти не хотів. Августин закладав основи інституту інквізиції. І ось дав би схему періодизації земної історії, то що було б з тими, хто після нього став би її критикувати? Отож, конкретно-історичну ситу-

ацію богослов усвідомлював добре, і не став погіршувати і без того складну історичну епоху. Хоча періодизацію історії, яка сформувалася ще в античну добу, й була заснована на «Книзі пророка Даниїла», знав.

Згідно з нею, протягом історії «чотири світові монархії» приходили на зміну одна одній, і тільки четвертій з них призначено стати останньою. За нею земні царства припинять своє існування. Оскільки сам Даниїл назвав тільки першу з монархій – Вавилон, то тлумачі його пророцтв були вільними у виборі решти. Звичайно називалися перська, греко-македонська й римська. Від часу Константина І, слідом за Єронімом (IV ст.), Римська імперія була включена в такий план чергування монархій, який приписали Богу. Проаналізуємо суть справи, бо дуже вже вона прикметна.

«Книга пророка Даниїла» – 2 [76, с. 1094 – 1097] розповідає про те, що цар Навуходоносор побачив уві сні чудовисько із золотою головою, срібними грудями, мідним животом, залізними гомілками й ногами – частково залізними, частково глиняними; нікому про зміст сну не розповів, а викликав мудреців і став вимагати, щоб ті не тільки розповіли його сон, а й витлумачили його – під страхом смерті. І таки повбивав їх, а ще наказав шукати Даниїла з товаришами, щоб убити і їх. І тоді Даниїл сам викликався об'явити царю все про його сон (бо повбиває всіх, хто став відомий своєю ученістю). І було тоді йому видіння (2:19) [76, с. 1095], завдяки якому Даниїл зміг не тільки зміст сну розповісти царю, а й зробити на ньому пророцтво. Отже, людині пішла допомога, щоб припинити бійню й настрахати тирана, але то – одна площина проблеми, трактовка самого сну – зовсім інше. Символи й алегорії, які до земної реальності мають приблизне відношення. Але ж мають. Та Августин не виказує бажання з тим зв'язуватися. Щось бачить, але не хоче говорити. І тут треба бачити такі дві обставини: 1. Ті, хто вибудовували теорію «чотирьох монархій», теж невігласами не були, а значить, пророцтво – не нісенітниця. Йде політична боротьба за світове панування та за сакральне право на нього. 2. Два Рими («старий» і «новий») століт-

тями боролися між собою за те, щоб вважатися «четвертим царством». У XV ст. до того викаже намір долучитися Московська держава, у XVI ст. уже долучиться, заснувавши Московський патріархат і оголосивши себе «третім Римом». А поглянемо на «четверте царство» в Даниїла (сон був про те, що буде «в кінці часів»):

«... то це буде поділене царство,

і в ньому буде трохи залізної міці,

бо ти бачив залізо, змішане з глейкою глиною»(2:41) [76, с. 1096]

(А тут же – Київська Русь, і «залізо» перейде туди, де й постане Московія).

«А пальці ніг частинно з заліза, а частинно з глини, то й

частина царства буде сильна, а частина буде ламлива» (2:42) [76, с. 1096]

(Російська імперія з її Україною, розламаною між Росією й Австро-Угорщиною).

«А що бачив ти залізо, змішане з глейкою глиною, то вони змішані будуть людським насінням, а не будуть прилягати один до одного, як залізо не змішується з глиною» (2:42) [76, с. 1096]. Царство впаде «від удару каменя, що перетворився у велику гору, яка наповнила всю землю»(2:35) [76, с.1036].

(Споріднені народи, а терпіти один одного не можуть, через що єдина монолітна імперія неможлива. Росіяни й українці. Щось буде, але частини не будуть прилягати одна до одної, бо маси – неоднорідні. СРСР).

Августин зрозумів, що «четверте царство» – зовсім не Римська імперія. Вона – «третє царство», і їй – кінець. Але й проблема не проста: удар має відходити від кліматів (тема «гори» присутня). Отже, розвал державних форм – ще не все. Уважно подивимося й на положення 4:44 [76, с. 1096]:

«А днів тих царів Небесний Бог поставить царство,

що навіки не зруйнується, і те царство не буде віддане

іншому народові. Воно потовче і покінчить усі ті царства,

а само буде стояти навіки».

А тут не сказано, що царство буде не на землі. Значить, «царств» повинно бути не чотири, а п'ять, але, за нашою інтерпретацією, такого факту в історії *ще не було*. Час же в програмі пророцтва – поняття відносне. Щодо ж інших християнських документів, що вивчаються істориками як історичні джерела, то до них треба ставитися з урахуванням таких зауважень Ф.Прокоповича, який велику увагу приділяв історичному методу: 1) «Духівництво зображує нечувані дива, здійснені в більш пізні віки, завдяки яким воно або зміцнює віру, або прославляє чернечі ордени, або привертає на свій бік всяку чернь і тим нагромаджує собі багатства. ...Це завдає чимало клопоту нашій священній релігії, а деяких зовсім відвертає від неї» (Рит.I50) [577, с. 344]; 2) богослов дає класифікацію «див» по чотирьох їх видах, характеризує кожен з них, зазначаючи, що тільки окремі елементи з них можуть братися до уваги [577, с. 344 – 346]. І робить висновок, що до таких описів, епістолярій і оповідей слід ставитися дуже критично, щоб «у майбутньому ми мали перевірені розповіді і щоб звертати увагу на те, що треба писати в історії, а чого уникати, щоб служити правді» [577, с. 346]. Зазначене дає нам змогу виділити Біблію як джерело найбільш перевірене. Ним і користувався Августин, який не тільки узагальнив характерні для новозаповітної літератури 3 засоби поділу історії: космологічний, алегоричний і біологічний, а й установив серед них свого роду порядок переважання. Космологічна періодизація полягала у виокремленні 3-х великих періодів (еонів) у священній історії: 1) період «природного стану» до Закону; 2) період, що протікав під знаком Закону (Ст.Заповіт); 3) період Божої милості, який почався із втілення Христа й протриває до Його другого пришестя та останнього суду. Періоди хронологічно були дуже великими, що потребувало внутрішнього їх поділу. Звернемося до К.Ясперса, який виділив у історії людства період з V ст. до н.е. до I ст. н.е., назвавши його «осьовим часом» [755]. Його теорія гарно сполучається з графіками англійського вченого Д.Едді – продовжувача досліджень Маундера про вплив сонячної активності на історичний процес [122, с.

334]. Учені помітили, що дві намічені Ясперсом осі історії припадають на зріст сонячної активності після мінімуму I тис. до н.е. і після мінімуму Маундера в XVI ст. Видно, що новозаповітна традиція поділу історії має під собою реальну наукову основу, тільки, природно, не розроблену.

Завдання внутрішнього поділу виокремлених новозаповітною традицією історичних періодів вирішувалося за допомогою періодизації, заснованої на алегоричному тлумаченні біблійного оповідання про створення світу за «шість днів», яке підноситься до Філона Олександрійського (пом. у 1 пол.I ст.). Августин, не заперечуючи можливість алегоричного тлумачення Писання, вважав за необхідне прийняти відомості, що містилися в ньому, як істинно історичні, і мав у тому рацію: найменше послаблення історичності подій, про які йдеться в Біблії, загрожувало підривом засад віри. Ось чому теолог попереджав: «Я не докоряю тим, хто відзначився у здобутті духовного (алегоричного) змісту з оповідань, що містяться в Писанні, за умови, що їх правдивість як фактів історії незашкоджена» [Цит.: 56, с. 102]. З поч. III ст. від Юліана Африканського тяглася хронологія історії, заснована на положенні, що «у Господа один день – немов тисяча років, а тисяча років – немов один день» (II Петро, 3:8) [76, с. 1493]. Юліан вирахував, що до кінця світу залишилося лише 500 р. Августин не розділяв таких гострих есхатологічних очікувань. Розділивши історію на 6 «віків» (станів), надав вирішального значення 6-му «вікові», що почався з пришестям Христа – останньому віку земної історії, за яким настане «страшний суд». Що ж стосується 7-го «віку», то він вже відносився до царства небесного – у сьомий «день» Творець відпочивав після праць. І, виходить, задля розваги створив Адама і Єву? Писання ж тлумачити буквально не можна – самі ж теологи й попереджали.

Окрім поділу історії на 6 «віків» (далеко не ідеального не тільки тому, що поняття «день Господа» так і не знайшло пояснення, а й тому, що 7-й вік треба було обґрунтувати, бо Творець «відпочив» дуже плідно), Августин знав й іншу

систему періодизації – поділ історії у відповідності до «6-ти віків» людства. Якщо перша схема тяглася до новозаповітної традиції, то друга – до періодизації римського історика Аннея Флора [56, с. 102]. Схема історії, викладена Августином, виявилася дуже живучою й пройшла через усе Середньовіччя. Подальша власна її ґенеза пов'язана була саме зі спробами вдосконалення періодизації. Оросій в «Історій проти язичників» і розгортає періодизацію історії по «днях творення». Прикметно, що тут – 7 періодів, бо кожна з книг відповідала якомусь одному. Значить, священна історія не збігається з «профанною». І тут, вочевидь, без підказки Августина не обійшлося. Усередині кожного періоду виокремлювалися осьові події, пов'язані з чотирма головними центрами цивілізацій – Вавилоном, Македонією, Карфагеном і Римом. Деякі з джерел відомі лише з викладу Оросія, у зв'язку з чим його праця містить унікальні свідчення про давню історію. Автор уживає датування «від заснування Риму». Точність датування подій дуже велика (помилка – не більше 4-х років [388, с. 213]). Іншу картину являє собою періодизація, що відходить від «Християнської топографії» Козьми Ідикоплова. Виходячи з учення про «два стани», все суще Козьма ділить на 2 частини. Всесвіт поділяється на 2 світи – земний і небесний (в Августина «град земний» і «град небесний» протистоять один одному, а тут обидва світи складають єдиний Всесвіт), а історія – на 2 періоди: перший починається з Адама, а другий – з Христа. Положення якби символізує прояв «двох станів» у часі: з Христа починається «другий стан», передвіщений у пророцтвах. «Два стани» проявляються і в просторі (побудові Всесвіту), і в часі. Людина повинна, прагнучи до досконалості, провести перший стан у нижчому просторі, і якщо виявиться гідною, може піднятися вище [669, с. 471]. Отже, «стани» в просторі й часі перехрещуються, але не збігаються. Беда Шановний у «Хроніці» доповнив періодизацію Августина внутрішньою характеристикою кожного з «шести віків світу». Беда співвідніс зміст історії кожного «віку» з характером подій відповідного дня творення, внаслідок чого історія виявилася «дзеркальним відображен-

ням» справи Божої [56, с. 169]. Розвиток подій у межах кожного «віку» протікав по 3-х фазах: становлення – диференціація (розділення) – крах. Так зміст подій набув різноманітності й динамізму, але співвідношення між самими «віками» встановлене не було. Беда, як і Августин, знав і спосіб періодизації у відповідності до віків людини [56, с. 170]. І тут характер процесів рядоположений, але взаємно не обумовлений. Але в цілому в періодизації Беди містився важливий підхід до ідеї розвитку.

Ускладнення форм соціально-економічного життя, розвиток знань і самого мислення та ін. об'єктивно тягли за собою суспільно-політичні, ідеологічні зміни, у т. ч. і підрив моноідеологічного панування Церкви. Але в таких речах, як і у всьому іншому, існувала своя варіативність, і передовсім у тому, наскільки болючими будуть такі зміни і по чому найперше вдарять їх наслідки. І тут, вважаємо, Церква сама була винна в підриві свого авторитету. Не йдеться про розправи над інакомислячими – держава розправлялася з опозицією не менш жорстоко. І потім – не все просто й з тим, чим займалася свята інквізиція (про андрофагість забувати не треба). Йдеться про авторитет Церкви, який довгий час був незаперечним. Їй треба було бути обережною найперше в проблемі історичного прогнозування, тобто – в питаннях есхатології. У язичництві людина врешті-решт опинялася у страшному «театрі жахів», і воно в кінці-кінців історично програло релігіям, які дали ідею Спасіння. Але «театр жахів» міфології був, так би мовити, віртуальним, Церква ж потягла віртуальність своєї реальності на землю, узявши на себе відповідальність сказати людям однозначно: у 1000 році буде кінець світу, і навіть Пасху не стала вираховувати. У Європі був шок, психоз. Усі готувалися до смерті. А кінець світу не настав... Позор, і – конкретний. Але нічому не навчив, і аналогічна ситуація повториться у XV ст. Тим авторитет Церкви був підірваний назавжди. Так проблема періодизації історичного процесу постає як доленосна в житті перш за все самої релігійної системи.

Ідеєю абата-бенедиктинця з Німеччини Руперта фон Дейтца, який осмислював Св.Письмо як історію, був поділ історії у відповідності до доктрини Трійці на такі 3 епохи: час Отця, час Сина і час Св.Духа. Новизною відрізнялася тільки третя з тих епох – епоха Св.Духа [56, с. 172]. Але сама ідея про те, що Бог якось по-різному впливає на земний світ і в тому також не є статичним, була прикметною. Продовжуючи Дейтца, Герхох фон Рейхсберг створив історичну схему, у центрі якої була метафізична ідея Церкви як організуючого початку подій конкретної історії. Лейтмотив його праць – ідея безперервного впливу Бога на хід людської історії. Тобто, якщо Бог міняється у своєму впливі на нього, то Церква, як «тіло Христове» на землі, має вивчатися в першу чергу. Мислителі–містики XII ст., на відміну від античних, якось легко «ходили» між сферою історії і сферою вічності. Саме легкість їхнього «політу» й дала, схоже, їм ідею ввести в періодизацію священної історії відрізок часу, пов'язаний із Св.Духом. І якщо у схемі Герхоха «час Духу» – тільки підперіод у «часі Сина», то в періодизації Ансельма Гавельберзького епоха священної історії зветься «часом Сина і святого Духа» [56, с. 173]. Христос залишається в центрі священної історії, але Його функції якось відсунулися. Герхох надавав уваги також і періодизації за схемою «чотирьох світових монархій». І якщо в Руперта теологія, що історично інтерпретувалася, в жодному зв'язку з політичною сучасністю не знаходилася, то Герхох був близький до ототожнення мирської держави з «царством диявола» [56, с. 179]. Важкий тягар «мертвої» мови проявився, вважаємо: у свідомості звучить живе слово до Бога, а в Церкві – панує мова «мертва» і все більш віддаляє від земного. В усьому ж потрібна міра. У літературі, присвяченій вивченню історичних поглядів мислителів XII ст., зазначається, що не все в них можна пов'язувати з Августином, і саме тут згадується Боецій. Дехто з учених взагалі ставить питання: «Августин чи Боецій?» [56, с. 180]. І хоча така постановка проблеми здається нам перебільшенням, вплив Боеція на історичну думку в даний час заперечень не викликає: час у ній усе більше пов'язується з вічністю.

Вершиною ж «першої схоластики» в теології історії 1 пол. XII ст. були погляди французького каноніка-августинця Гуго з Сен-Віктора. Гуго, як і фон Дейц, розділив історію на 3 стадії-ступені в поступальному «сходженні людства до Бога». Перший етап (від гріхопадіння до Авраама) у нього пов'язаний з жалюгідністю людини, яка нічого не знала про грядучий прихід Спасителя; 2-й – з наявністю писаного закону; 3-й – почався з втілення Христа й характеризується заміною закону милістю, і має всі ознаки завершальної епохи, що буде тривати до «кінця світу» [56, с. 174 – 175]. Гуго, йдучи за періодизацією, що її заклав Августин, наповнив її внутрішньою динамікою. Характеристика кожної епохи починається з опису вихідного стану, обставин матеріального й духовного життя людей і завершується переліком змін, що відбулися в дану епоху. Схема Гуго має ще одну особливість: у ній характер історичного процесу – універсальний, оскільки охоплює не тільки сферу релігії, а й світського знання (яке в кінцевому рахунку все одно виявляється еманацією Св.Духа). Так ми дізнаємося, що хаос забуття вразив людський розум, люди навіть не пам'ятали свого походження (явно описуються руйнівні процеси в людській пам'яті), але іскра вічного вогню жила в них, і при її світлі людина почала шукати те, що загубила. Поступово виникли науки, етика, механічні мистецтва [56, с. 176]. Гуго полемізує з міфологічною версією виникнення мистецтв (образ Прометея), вбачаючи їх джерело в самій людській практиці. При тому Гуго виказав такий інтерес до міфології, що наразився на ворожнечу з боку Абеляра, який ледь не звинуватив його в «нечестивості» [56, с. 175]. Видно, що християнство хвилювала якась давня проблема з людською пам'яттю, яку вирішував за міфом Прометей, і теологія шукала пояснень, які можна було б міфологічній версії протиставити. Гуго знайшов таке пояснення – людську практику. Може бути визнано науковим, за умови, що в людей був нормальний стан пам'яті. Характерним є й намічений Гуго шлях розвитку: розум починає з найбільш наочних матеріальних речей, поступово переходить до невидимих причин і тільки потім – до невидимих сут-

ностей, за якими стоїть Творець. В особі Гуго школа історичної теології ближче за все підійшла до ідеї історичного розвитку. При тому, як вважає М.Барг, теологи XII ст. витлумачили спадок античності містично [56, с. 176]. Але ж якраз у полеміці щодо причин виникнення мистецтв ніякого містицизму в Гуго немає. А спадок античності – не тільки Платон і Арістотель. В ідеї розвитку послідовником Гуго був Ансельм Гавельберзький, який розглядів історію як ланцюг нововведень. Суть його уявлень – історичний розвиток здійснюється шляхом дивергенції [56, с. I77].

Поряд з ученими-містиками над періодизацією історичного процесу замислився й теолог, історик, політик єп.Оттон Фрейзінгензький. Сама назва його основного твору: «Хроніка, або Історія про два царства» [506], не залишає сумнівів, що його автор мав на меті створення історичної праці, у якій протиставлення царства Божого й царства земного в дусі теології Августина стало б принципом організації історичного матеріалу. Оттон відтворював ту ж ідею щодо розвитку, що й теологи–містики, а саме: будь-які історичні форми піддаються змінам, усе, що формується в часі, мінливе, в історії спокою немає. Отже, ідея «mutabilitas» – мінливості – головний зміст історичних поглядів єп.Оттона. В історії людства теолог виділяв 3 епохи: до Різдва Христового, від Христа до Константина і від Константина до кінця світу. Оттон не пішов за Августином у поділі історії на «шість віків», як і не реалізував повністю у своїй періодизації вчення про «чотири світові монархії», хоча обидві схеми знав, що видно із заголовку одної з книг: «Про шість віків світу, або Про чотири монархії» (De sex actatibus mundi sive de quatuor monarchius). Кожну з виділених ним епох теолог розглядав крізь призму антитези «двох градів». Але тільки після охрещення Константина виникає нова ситуація – обидва «гради» об'єдналися в межах нової духовної спільноти – «змішаного царства». «Священна Римська імперія» Оттона I – вершина історії, прообраз єдності віри й мови людства, що гряде. І тут вже видно, що Оттон створив лише апологію імперської ідеї в сакральному облаш-

туванні. Й «Священна Римська імперія германської нації» виступає у нього в якості іманентної мети світової історії, хоча свою вершину вона вже, як вважав Оттон, подолала, і його час уявлявся йому як «кінечний». Звідси – есхатологічно забарвлена зневага до світу земного. На тому аналіз його періодизації можна завершити, бо далі «Хроніка» описує вже «небесний Єрусалим». У цілому, історичні погляди Оттона Фрейзінгенського являють собою зразок історичного песимізму. У XII ст. вже розгорнулося явище неготовності християнських теологів до блискучої майстерності грецького інтелектуалізму. Треба було вчитися бути філософами. За влучним виразом А.Пегіса, «щоб уміти дискутувати на тему філософії Арістотеля, у першу чергу треба вивчити інтелектуальну граматику філософії» [783, p. 35]. Така проблема значною мірою буде подолана у XIII ст., а у XII-му ще треба було вчитися бути теологами, тобто стати кращими від Августина.

Представником гуманістичного напрямку історичної думки XII ст. був Іоанн Солсберійський. Його роботи «Металогік» (педагогічний твір) та «Полікратик» (політичний твір) проявляють його велику увагу до людського фактора в соціальному житті суспільства [316; 317], але тенденції до прагматичності античного зразка немає, що видно з його фрази: «...можна не вірити історіям, які поети викривляють своїми видумками» [317, с. 357] (схожа тенденція була в арабів). Як історик же Іоанн привертає увагу своєю трактовкою поняття «всесвітня історія» (historia universales), бо саме в ній міститься та новація, яку богослов запропонував щодо схеми історії, яка у його розумінні – не хронологічний виклад подій з дня творення чи народження Христа, її визначальна риса – наявність універсальної (організуючої) точки зору. І тут, прагнучи, щоб історія його часу була написана з позицій universales, Іоанн у центр її ставить не якусь подію зі священної історії, а папство – сакралізовану, але все ж таки земну інституцію [56, с. 186].

У цілому ж, священна історія протягом усього Середньовіччя була не тільки канонічною схемою «часів» для всіх інших видів історіописання, то була така «священна корова», зачепити яку фундаментально ніхто не наважувався. А якісні зміни й могли настати тільки якщо зачепити саме головну підвалину. Священна ж історія є, по суті, системою пророцтв. Церква ж не визнавала ніяких одкровень, які б не вписувалися в існуючий уже канон. Ми наводили ставлення Ф.Прокоповича до оповідей різних людей про «дива». І з класифікації видів «див» самого Прокоповича можна зрозуміти, що одкровення буде прийняти тільки тоді, коли його заледве не підпише сам Господь Бог. Цікаво, що перша категорія «див», до того ж – найбільш розповсюджена, зветься ним «жіночою» [577, с. 144]. У історії нашої Церкви відомо багато переслідувань людей за такі речі, але – чоловіків; схоже, що до жінок ставилися більш поблажливо. Чому, адже жінка подеколи розглядалася заледве не як «інструмент диявола»? Фома, наприклад, ледве не спалив жінку, яку йому привели, бо сім'я була проти його монаства й спробувала так відвернути його від нього [86, с. 25 – 26]. У тему вдаватися не будемо, але зазначимо, що всі пророки в усіх Писаннях – чоловіки, а найбільш розповсюджена категорія «див» – жіноча, і – жодної жінки серед визнаних пророків, що виглядає дивним і несправедливим.

Середньовічне бачення історії було заснованим саме на пророцтві, виразом її пророчої структури. У його рамках взагалі було ототожнене історичне знання із знанням пророчим. І ось по такій «священній корові» і вдарив Іоахім Флорський. Теологи XII ст. у центральному пункті доктрини Августина – христоцентризмі як вищої і заключної стадії земної історії – йшли за ним. А в Іоахіма саме у вказаному питанні августинізм був подоланий: Іоахім твердив, що «вік», пов'язаний з Іменем Христа, не є найбільш досконалою фазою священної історії, а відповідно, ним історія завершитися не може. Такою буде нова фаза, що гряде, і її головою буде третя особа Трійці – Дух Святий [639, с. 343]. З'являється тема, яка у попередників вже була наміченою. Сама історична теорія Іоахіма будуєть-

ся навколо схеми періодизації історії. У «Concordia» історія поділяється так: 1-й стан, що почався з Адама й продовжувався до Христа, характеризується як час, коли люди жили по плоті; 2-й стан – такий, що в ньому люди живуть за принципом, проміжним між плоттю й духом; і 3-й стан, який протягнеться до кінця світу. У кожному з часів і станів розрізняються початок, що зароджується в попередній стадії, і його запліднення, яке знаменує собою початок нової ери. Кожній стадії відповідає особлива група вибраних (ordo). Перша група ordo – «орден жонатих», що вважала основним принципом життя у плоті; 2-й орден, що відповідав другому стану, – «орден клірикiв»; 3-й орден – «орден монахів». Шляхом порівняння й містичних виведень визначається тривалість 2-го (середнього) стану світу в 42 покоління, тривалість кожного з них – 30 років. Шляхом помноження 42 х 30 Іоахім вивів дату кінця 2-го стану – 1260 рік. Для 3-го стану встановлено було норму іншу – число років у 50 [630, с. 293 – 294]. Характер і призначення кожної з 3-х стадій історичного розвитку Іоахім визначав притаманним кожній зі стадій особливим шляхом спілкування людей з Богом, при тому на 3-й стадії люди «будуть спілкуватися з Богом під знаком піднесеної благодаті й володіти повною й досконалою мудрістю». Першу стадію Іоахім назвав ерою рабів, другу – ерою дітей, а третю – ерою друзів [630, с. 294]. Отже, основний напрям історичного процесу – від рабства до свободи, адже у «стані друзів» істина відкрита повністю, тому немає необхідності в зовнішніх діях чи доланні труднощів, настає час чистого споглядання і повної свободи. В Іоахіма є ще одна характеристика періодизації. Ері рабів відповідає «темне небо» Ст.Заповіту без усякого світла, за винятком того, що дане пророкам, які освічують те небо як особливі ліхтарі в темному місці, або «якщо точно,– як ясні зорі неба в темряві нічній» [Цит.: 630, с. 295]. Над другою ерою – «часом благодаті» розпростерто було друге небо й створено було Новий Заповіт – ясність місячного світла. Великою є відстань між обома небесами, великою є й різниця між обома Заповітами. Але й друге небо не є апогеєм досконалості. Посилаючись на

ап.Павла (Павло.І Кор.1–3) [76, с. 1405 – 1407], який називав і навернених у християнство плотськими людьми й немовлятами, які не можуть ще сприйняти того, що є Дух Божий, теолог твердить, що вища досконалість людини поміщена у третьому небі, небі того духовного розуміння, яке витікає з обох Заповітів [630, с. 296]. Ще одна характеристика епох пов'язана з металами: простежується «епоха міді», «епоха срібла» (Нов.Заповіт) і завершальна «епоха золота». Правда, відносно епохи рабства виринає ще й залізо [630, с. 302]. Виникає аналогія з «металевою» періодизацією Даниїла, але не збігається: в Іоанна епох – 3, і розміщення по ерах іде навпаки до Даниїлового. До третього стану належить і вираз: «Коли буде знесений Вавилон, і людина стане вище золота» [Цит.: 630, с. 303]. Отже, стани самої людини як суб'єкта історії виходять за межі його «металевої» періодизації. Відділення Іоахімом історії людства від історії Церкви видно в тому, що ним була введена щодо Церкви своя періодизація, зв'язана з Вавилоном та Єрусалимом. Знищення вавилонської монархії мало відповідати скасуванню тогочасного стану Церкви й торжеству нової Церкви та царства Св.Духа, яке буде «новим Єрусалимом» [630, с. 305]. Отже, – два періоди, наявною є й спроба зробити «центр світу», нехай і не «повсюдним», але таким, що збігався б з усім «тілом Церкви». З ліквідацією ж зла Христом відпаде потреба у «виправданні» світу – головній функції католицької Церкви. Значить, буде не тільки нова Церква-помічник «ордена монахів», а й нове духовенство.

Дає Іоахім і своє розуміння схеми «світових монархій» та майбутніх доль світу за тлумаченнями ІІ-ї глави Даниїла. У баченому Навуходоносором чудовиську золота голова означає, на його думку, не тільки вавилонське царство, а й усі інші царства Сходу – халдейське, мідійське, перське. Хоча царі змінювали один одного, але в цілому царство залишалося східним, так же як таке відомо про римський світ (ось – цікаве положення, яке є певним підтвердженням факту належності Риму певний час до Східної Православної Церкви). Срібло означає македонське царство, яке почалося з Олександра (не береться до уваги Філіп

Македонський. Без урахування проблеми Стіни виглядає неісторично. А тут – піднесення статусу правителя до рівня світового монарха, що пов'язане саме із Стіною) і продовжувалося до Макавіїв. До 3-го царства, позначеного міддю, про яке Даниїл каже, що воно заволодіє всією землею, ніщо так не підходить, як царство, що видало едикт Цезаря Августа про проведення опису всієї землі. Залізо означає сарацинів, які володіли завойованими землями насильницьки, і були дійсно неукротимі, як залізо. Піднято було те царство Богом, щоб вразити розбещений Вавилон, що зіпсував усю землю. Що ж стосується ніг статуї, зроблених із заліза й глини, то вони означають новітнє царство, яке буде в час антихриста. Воно не буде тривалим. Коли ж усі царства будуть знищені, буде царювати Христос – сам, доки не покладе всіх ворогів своїх під ноги свої. І в той день, каже Іоахім, «Бог буде один, і ім'я Його буде одне, і буде цар над усією землею» [630, с. 316].

Весь процес розвитку тут уявляється як справа Христа, який управляє ним згори, людям той процес тільки відкривається на певному етапі. Між двома антихристами і пов'язаними з цим втручаннями Христа в земне життя й розташований час 3-го стану світу, час царювання Св.Духа і підготовки до переходу в інший, неземний світ, який почнеться з воскресіння мертвих. Тривалість його – від часу закінчення 42-го покоління сучасного Іоахіму 2-го стану до кінця світу – у 50 поколінь по числу років старозаповітного великого ювілею [630, с. 320]. В Іоахіма ми бачимо стрункy версію, що один етап підготовляє наступний, і третій етап є підготовкою переходу в неземний світ. Фіксуємо прояв у XII ст. «перехідної» теорії, різновиди якої так рясно розквітли в наш час. Не торкаючись їхньої суті, помітимо одну важливу обставину: джерело явно – одне й те ж. Структура програми видіння схожа, а ось образи – різні. Хтось явно «крутить старе кіно». Хто? Напевне, «він»... Серйозна наукова проблема. І пояснення, що «біс фокуси показує» [156, с. 105], уже нікого не задовольнять.

Учення Іоахіма Флорського було вершиною середньовічної ідеї розвитку. Людина так сміливо актуалізувала роль людини в проблемі одкровення, так нетрадиційно підійшла до проблеми Трійці, розвинувши ідею, що іпостасі діють неоднаково по відношенню до історії людства, – то був феномен, і певні підстави до таких думок існували. Але чи правильні були зроблені висновки? Чи був то шанс для католицької Церкви, щоб провести реформу й отримати новий імпульс до розвитку? Однозначно – ні. Дивимося головну спрямованість протестантизму:

1) Лютер: «Ісус Христос, істинний Бог, породжений Отцем з вічності, а також істинна людина, народжена від Діви Марії» [Цит.: 159, с. 582]; 2) Кальвін: Христос – пророк, священик і володар [159, с.582]; 3) «Ліве крило Реформації» (від Мігеля Сервета): захист істинно людської сутності Христа як морального зразка [159, с. 583]. В усьому головне – *людська* природа Христа. Ідея ж Св.Духа відводила розвиток теологічної думки ще далі від неї, ніж ортодоксальний католицизм. Який сенс був у виділенні дії іпостасей, адже Бог усе одно Єдиний? Боговe в Бозі – проблема Бога, людське в Богові – проблема людей. Помилка Іоахіма наявна: прийняти одкровення – одне, брати на себе відповідальність за зміну Євангелія – зовсім інше. Піддана була сумніву й неперехожа цінність такого культурного надбання всього людства, як Новий Заповіт, хоча сам Іоахім і не претендував на те, що його роботи вважалися «новим Євангелієм». Тут проявляється та межа, яка чітко відділяє його від Т.Мюнцера, який щодо свого вчення сказав так: «Я високо ціную вчення абата Іоахіма... Однак моє вчення вище, ніж його. Воно не від нього, а від божественного слова, що я й сподіваюся довести у свій час усім писанням Біблії» [Цит.: 630, с. 292]. Ось. А на такі речі вже потрібне підтвердження повноважень. Біблія – Слово Боже. Хто може з людей говорити від імені Бога? І тут треба бачити головне: систему захисту людства від великої кількості самозванців, які тут же з'являться. Система недосконала, як показала практика, але й сьогодні ще не кінець світу. Те ж головне, що в ній

проявляється, уваги варто найпильнішої: реформа Церкви, теології, навіть розуміння біблійної картини світу – одне. Писання Біблії – зовсім інше. Досвід поколінь і людей, що поклали за те свої дуже розумні голови.

Іоахіма було звинувачено в єретизмі, хоча ми бачимо, що Т. Мюнцер, діючи в тому ж полі, що й Іоахім, був багато зухвалішим. Отже, можливо, підстав і не було. То – якщо вважати його триіпостасну періодизацію такою, що не мала ніяких підстав, результатом звичайних «Mind Gaymes». Поглянемо на фрагмент одної з таблиць В. Моргуна [474, с. 180]: «Дуально-троїчна типологія космо- та біопсихосоціоґенезу (розвитку природи, суспільства й людини)» /позиція (2) збігається з періодизацією Іоахіма. Числа (I) і (II) – наші. – О.Б./:

	Сенсорно-колективістський	Перехідний	Раціонально-індивідуалістський
	Традиційні ознаки типів		
1	БОГ	Людина (поєднання ознак)	Диявол I
2	Бог-Отець	Бог-Син (боголюдина) II	Бог Дух Святий (світлий бік людини)
3	Макрокосм (космос)	поєднання II	Мікрокосм (людина) II
4	Дух	Душа II	тіло II

...

Ми робимо певні з'єднання: (I) – хто, виходить, може бути співвіднесений з Духом Святим? (II) – Христос при втіленні. І куди відходить Христос у тілі? І тут – два варіанти висновку: а) або перед нами те, що має назву «маніхейська єресь» (тоді зрозумілі звинувачення на адресу Іоахіма); б) або Диявол – цілком видуманий персонаж; Люцифер же – особа, що має прямий зв'язок з Богом. Підтвердження найрадикальнішої думки, що міститься в нашій роботі (щодо Люцифера), як також і свідоцтво того, що інформація з Традиції далеко не завжди відповідає офіційним релігійним доктринам. І тоді учений XXI ст. вираховує реальні речі у сфері Космосу, а Іоахім наприк. XII ст., спираючись також на реальні речі, підриває сформований Церквою міф (парадигму зразка II), і теж потрапляє в «єретики». Зазначене тільки актуалізовує необхідність ретельного ви-

вчення проблеми, бо до маніхейства тут таки, дійсно, – один крок. А давні вчені так і працювали – «на межі». Проблема «Не» постала в усій її повноті як така, що вийшла вже в сучасну науку, й не випадково, що саме у психоісторію, яка й займається проявами Психе в історичному процесі. «Стерильної « ж науки немає: будь-хто, вивчаючи «природу духу», так чи інакше вийде на проблему «Не».

Здійснив вторгнення у святая святих теології історії – історію біблійну і Р.Бекон. У нього є важливий пошук факторів впливу на історичний процес у напрямку руху його до змін, від чого в ньому, власне, і з'являються певні часові структури, що можуть бути визначені як періоди. Пов'язавши виникнення й падіння релігій зі сполученням небесних тіл, Бекон зробив висновок, що християнство не мине загальної участі всіх релігій, які будуть знищені протистоянням Юпітера і Місяця [615, с. 228]. У визначеній же Р.Беконом низці «сект», що змінювали одна одну і кожній з яких відповідала своя планета, можна побачити цікаву ідею релігійно-історичної періодизації всесвітньої історії [615, с. 227]. Зв'язок з кліматами – безсумнівний, бо кожен клімат має свою планету. «Битви планет», кожної з своїм кліматом, за сприяння виникненню чи за викорінення тієї чи іншої віри на землі – тема, цілком непросліджена в науці. Ясно, що з поглядами Р.Бекона у XIII ст. боролися, але Бекон був ученим, тому його думки щодо впливу космічних факторів на історичний процес цінні. Такий напрямок нині розвиває астрофізика. Цікавим є також зведення ним усіх наук до теології (лінія Бонавентури) [128], що можна зіставити з думкою М.Петрова, що філософія, теологія й наука – різновиди одного й того ж [531, с. 240 – 243]. Поруч з тенденцією августинізму середньовічний тип історизму поступово все більше проявляв тенденцію прагматичну, що в християнстві тяглася від Боеція й зосереджувалася поки що на історії обмеженого ареалу, недавнього минулого, відтворюючись у лицарській і міській хроніці, але то вже були твори зовсім іншого характеру. Проте загальну тенденцію «номіналізації» відмітити необхідно: від гло-

бальних концепцій всеохоплюючого характеру – до регіональних, міських та ін. хронік, які, тим не менш, намагаються зберігати парадигму всеохоплюваності, розглядаючи історію навіть окремого монастиря на тлі історії всесвітньої.

Б. Орієнт (Русь)

Визначальною рисою історико-філософських уявлень вітчизняних мислителів був універсалізм, що простежується насамперед у образі історії, який створює Митрополит Іларіон у «Слові про закон і благодать». Переходячи від загального до часткового, від міркувань про питання всесвітньої історії до роздумів про долю й шлях Вітчизни, Іларіон в усіх 3-х частинах твору послідовно проводить ідею про універсальний і цілісний характер історії людства, оригінальною й невід'ємною складовою якої є кожний народ. Загальна схема руху історії обґрунтовується в 1-й частині твору. Символіка й чимало образів схеми – загальні для православної традиції [185, с. 77], але зміст і спрямування погляду на історичний процес, який обґрунтовує Іларіон, визначаються конкретним політичним завданням – звеличенням Київської Руси, утвердженням її незалежності й самобутності. Якщо Августин займався тільки історією священною, яку ділив на 6 періодів відповідно до «шести днів» творення, то в Іларіона – інша схема історичного процесу. У ній протиставлено 2 етапи історичного розвитку: епоха Ст.Заповіту, коли взаємини між людьми базувалися на рабстві, панував «закон», й епоха Нового Заповіту, де, на його думку, панують свобода і рівність, істина і благодать. Етапи послідовно змінюють один одного, визначаючи тим ритм всесвітньо-історичного процесу. «Спершу закон, а потім благодать, спершу тінь, а потім істина» [311, с. 167]. Така постановка питання виводить на цікаву проблему «релігія і тінь», і, явно, іудаїзму Іларіон відмовляє в релігійності, адже тільки справжня релігія може володіти благодаттю. Ми звернули увагу й на те, як подано фразу Іларіона в публікації його тексту М.Розовим у журналі «Slavia» (Прага): «Прежде закон, ти потомь благодать. Прежде стЬнъ, ти потом истина [313, с. 39]. В.Горський прокоментував її так: «СтЬн – неправда, тінь, стіна»

[185, с. 77]. Схоже, що всі вірування до Христа, а найперше – «релігія Мойсея», приводили до Стіни (коловорот). Тим не менш, обидва етапи, незважаючи на їх протилежність, пов'язані між собою: «закон», не будучи істиною, підводить до істини.

Священна історія в Іларіона не відірвана від мирської, більш того, співвідношення Ст. і Нов.Заповітів використовується для витлумачення не стільки богословських питань (їх Іларіон минає: «Що бо в інших книгах писано і вам відомо, те тут викладати було б зарозумілістю і славопрагненням» [311, с. 167]), скільки історіософських, пов'язаних з проблемою місця окремого народу в загальній історії людства. Перший етап історії тому і є лише тимчасовою й минущою стадією в розвитку людства, що замикається тільки на одному народі й вичерпується ним (моно). І тут учені підмітили унікальну річ: символічне розуміння Іларіоном поняття «кінець часів». В.Горський пише: «Закон» розмежовує людей, звеличуючи один народ і принижуючи інші, тому і є причиною рабського стану людини. Істина ж знаменує кінець часу, коли був обраним лише один народ. Новий Заповіт вводить усіх людей у вічність» [185, с. 78]. Зв'язок з вічністю й дає розуміння бачення Іларіона: для нього кінець часу вже пройшов. Він, безперечно, існує, але його можна (і необхідно) обминути – шляхом піднесення до Бога. У тому всі люди мають брати участь, усі рівні перед Богом і можуть вільно прилучитися до істини універсальної, тому рівнозначної благодаті, що «неначе сонце» однаково світить усім народам, «усім язикам». «Благодать дарована всьому світові». «І Христова благодать, – каже Іларіон, – усю землю обняла і, як вода морська, покрила її. І все старе, зістаріле заздрістю іудейською одхиливши, нове держить» [311, с. 169]. «Вода морська землю покрила», а далі: «роса благодатная», «по усій землі роса» [311, с. 169] – тема омовіння, очищення. Але й символічна аналогія з біблійним потопом проглядається, тільки, природно, усе – інше. А ось і кінець часу, тобто ще одна періодизація, тільки прикрита. Не може бути просто так. Якщо вилучити іудаїзм з його «законом» як

безблагодатне явище, проступає, що Іларіон напряму виводить Новий Заповіт на лінію, що йде до Заповіту, даного Богом під веселкою Ною та його нащадкам. І в «Об'явленні» є тема веселки (Об'явл.10:1), а трохи нижче – тема, «що вже часу не буде» (10:6) [76, с. 1516], що дуже близько. Й, ухопившись за символ, Іларіон сполучає час Ноя і час Христа (темою «води морської» і «роси») – страшний катаклізм (водний) і «вологий» час пришестя Христа як Спасіння. Між ними – час «сухий»: «По всій бо землі суша була раніше. Ідольською облудою народи були одержимі і роси благодатної не приймали» [311, с. 169], як час «темний», час «стЬн».

Дуже важливим є поняття «нові люди», «нові народи» як «нові міхи» для нового вчення [311, с. 171]. Для традиційної релігійності слово «новий» було наповнене негативним змістом, означаючи відхід від канону, що можна помітити в деяких інших вітчизняних творах [185, с. 78]. Але Іларіоном термін «новий» ужито в позитивному значенні – як «нові міхи» для втілення істини нового вчення. Вважалося, що чим довший був шлях заблудження, тим вагоміший і значніший акт прозріння, тим масштабніше переродження в результаті прилучення до істини. Тим пояснюється мотив непридатності «старих» народів для повного вираження істини. Таке розуміння «нового» видно й у «Промові філософа» з «Повісті минулих літ»: «Коли так бог возлюбив нових людей, сказавши їм, що зійде до них сам і з'явиться у плоті людській, і постраждає за гріх Адамів» [409, с. 57]. «Новими» називає русів у своїй молитві, відтвореній літописцем, і Володимир Великий: «Боже, великий, що сотворив небо і землю! Поглянь на новії люди свої!» [409, с. 66]. І всі погані справи, що Володимир робив до навернення, у Літопис були докладно записані, щоб чіткіше показати контраст між Володимиром до і після навернення (питання щодо того, що ніде більше, крім хроніки арабського християнського письменника Яхʼї Олександрійського, немає й слова про хрещення Руси у 988 р. [116, с. 25], ми зараз не торкаємося). Але Іларіон протиставляє «нове» «старому», тільки коли йдеться про зіставлення

руського народу з іншими. Звертаючись же до історії Батьківщини, Митрополит піднімає тему слави предків, про яку вже йшлося. Тут додамо, що Іларіон вбачає велич Володимира у величі його роду. Не з'ясувавши походження, не можна уяснити собі суть людини. Нащадки славні, бо від славних народилися, а благородні тому, що походять від благородних. Такий принцип у його конкретно-історичній формі тяжіє до міфологічних уявлень, де сутність речей зводилася до їх ґенезису, тобто до простеження низки метаморфоз одного й того ж [185, с. 79], звідки в образі історії, що його розробляє Іларіон, є відчуття тісного зв'язку сучасного з минулим, нового зі старим (але вже зі своїм). В ідеях «Слова» простежується чітка видово-родова побудова. Схоже, руська історико-філософська думка однозначно визначилася з проблемою універсалій. В Августина ж бачення історії йде щодо того убік, проблемою універсалій там займався Боецій. Родово-видова ж побудова дає чітку етнічну конструкцію схемі історичного процесу.

Ідеї «Слова» набувають розвитку в концепції історії, що її розробляє Нестор у «Повісті минулих літ», який, як й Іларіон, мав за мету ввести руську історію у всесвітньо-історичний контекст. Схема на перший погляд – звичайна: Повість починається з потопу (1) і «вавилонського стовпотворіння» (2). Але вже видні дві обставини: (1) пов'язане з катастрофою («кінець часу») і особистістю Ноя. (Сполучаємо із зв'язкою Іларіона: «водний» час Ноя – «вологий» час Христа); (2) – початок мов. Вимальовуються теми: походження («від коліна Яфетового» – норики – слов'яни [409, с. 2]) і ґенеза мов. А далі починається цікава прихована періодизація. Апелюємо до виявлених нами вище концентричних кіл у описі історії Нестором до початку хронологічного викладення ним подій. Їх ми нарахували шість. Але там є ще одне коло, саме по собі: від «вавилонського стовпотворіння» [409, с. 2] до прихованої інформації щодо божественного походження руської мови (фрагмент про «слов'янські письмена» [409, с. 3]), хоча те коло входить у загальну схему «від Ноя до Олега», викладену по вищевказа-

них шести колах. Виходить 6 загальних і 1 (мовне) – усередині. Своє власне, оригінальне бачення історії перед нами, яке не можна було викласти явно. І в ньому наш народ – дійова особа священної історії. Як бачимо, божественний початок руської мови Нестор заховав, таке супероригінальне бачення історії – теж. З універсаліями Нестор жодних проблем не має:

Ной → Яфет → норики– слов'яни– поляни– Кий– Княжий рід

Рід Вид Рід Вид Рід

Поляни, Деревляни й інші – слов'яни ------ «Велика Скіфія

Вид Вид види Рід тотожний рід = опанований простір

«є тільки слов'янський народ на Русі», а є й «інші народи, що дають данину Русі», але все одно – «з коліна Яфетового»

вид види ------ Рід («коліно»)

Варяги – русь (окремі, особливі) ------- назва «Руська земля»

професія – рід рід = опанований простір

(вид)

«слов'янський і руський народ – один», бо мова – одна.

Отже, усі – «з коліна Яфетового». Чиста логіка.

Перед нами – ще одне коло, але вже таке, що об'єднує 2 частини історії народу – міфологічну й історичну, і в ньому бачимо виклад складного процесу етноґенези, починаючи від ознак раси. Є в Повісті минулих літ і періодизація, яка складається з таких періодів: від Адама до потопа – один, від потопа до Авраама – другий, далі – низка царювань до Різдва Христового, від якого до Константина – 318 р. (324 за уточненням Л.Махновця [409, с. 11, прим]. Ось – виділення Константина, якому уподібнювали князя Володимира), а від Константина до смерті Михаїла II, але не просто імператора, а при якому «стала називатися [наша земля] – Руська земля» [409, с. 11] – ще 542 р. (543 [409, с.11, прим.]). Далі ж іде пряма лінія – великі руські князі, починаючи з Олега. А.Сахаров зазначає, що Константин тут є тією «відправною політичною точкою,» з якої йде від-

лік історичного часу Київської Руси [614, с. 79]. Константин потрібен не тільки як перший християнський імператор, але найперше тому, що з ним пов'язується символіка руської православної історії. І в даній періодизації є виразна руська основа. Є й ще одна «відправна політична точка» руської періодизації, не меншого значення, ніж Константин, – початок правління Олега. А.Сахаров помічає, що у вищевикладеній періодизації «ще немає Рюрика, тобто північної версії виникнення руської державності, вона появиться пізніше, тоді, коли звід буде дописано ідеологами Мстислава Володимировича, Мономахова сина, і цей новий автор, узявши за основу, зокрема, найдавніший Новгородський звід і вписавши туди історію про призвання варягів, не зверне уваги на цю першопочаткову періодизацію, яка обходилася без Рюрика і варягів» [614, с. 72]. Тим не менш, навіть фрагмент з варягами теж працював на руський суверенітет (Д.С.Лихачов) [614, с. 81]. Ми не схильні поривати з варягами [87; 90; 91; 104]. «Варяги» й дадуть нам розуміння того, чому наука не приділяє ще належної уваги. І.Кузич-Березовський подає, що в сер. 60 рр., у місцевості Нариш-Кай (Греція), неподалік від м.Фесалоніки археологи знайшли 2 прикордонних камені, на яких були викуті грецькою мовою написи, що цар Симеон і каган Олег Траканський у 6412 (904) р. встановили тут кордон Болгарської держави з греками. Автентичність напису археологами доведена [396, с. 22]. Цікаво: два правителі слов'янських держав диктують «новому Риму» кордон, ще й грецькою пишуть означення, щоб, напевне, не сказали потім, що не зрозуміли, і – нічого, «новий Рим» терпить. Звертаємо увагу на титул Олега: «каган Траканський», або Тмутороканський. Перед нами – «каган скіфів-гунів», «повелитель семи кліматів Всесвіту», цар царів, або цесар. Тому до Олега періодизація в «Повісті» Нестора – концентрично-колова (міфологічна), а від нього – лінійна, християнська. Ще й слова щодо Києва Олег промовив такі, що були «біблійною алюзією». На православному просторі фундатори світових держав – не обов'язково самі християни (приклад Константина І). Один з контрагентів «симфонії відносин» з Кодек-

су Юстиніана (держава) постає самостійно, а потім починає піднімати другого контрагента (Церкву), щоб уфундувати з часом усі необхідні засади (причому, – законні, згідно з нормами канонічного й римського права) Християнської імперії. Але й Олег – не простий. Приклад Аскольда показав: почнеш з «Римами» грати їхню гру – засунуть у залежність. І Олег робить щось унікальне.

На 911 р. припадає фіксація Руської митрополії в Диатипозисі Лева VI; учені відносять її постання до 2 пол.IX ст.[497, с. 2]. Дійсно, у 904 р. Олег і Симеон уже будуть завершувати важливу справу зовнішньополітичною акцією, а отже, треба враховувати дату 869 р., під якою Нестор пише: «Охрещена була вся земля │Болгарська» [409, с. 13]. Те, що потім греки ту митрополію кудись переставляли, для неї самої значення вже не мало: їх не питали, коли її організовували, а військовою силою примусили зафіксувати. Учені виявлять, що в подальшому Київська Митрополія буде охоплювати собою всю державну територію Руси [604,с.23]. Вочевидь, і Руська митрополія часів Олега була такою ж. Усе було закріплено підписанням Договору 911(912) р., який був грекам продиктований (підтвердження – у кінці тексту у фрагменті щодо глав договору «з країни нашої встановлених» [409, с. 22]) Фігурують їхні два цесарі («цесарі грецькі»). Текст договору написаний дуже хитро, й окремі його фрагменти проявляють наступне:

1) «Наша світлість, більше за інших волею божою (так Олег же – політеїст… – О.Б.) хотячи зберегти і засвідчити таку дружбу, яка була межи християнами і руссю (не сказано «межи греками і руссю». Отже, «Русь» – не тільки етнос, а ще й Церква. – О.Б.) багато разів насправді прагнули не лише просто на словах, а на письмі і з клятвою твердою, клавшись оружжям своїм (справжній Rex. Клянеться зброєю. І видно, що тисне на греків уже давно. – О.Б.) дружбу таку засвідчити і утвердити по вірі і по закону нашому» [409,с.20]. А по якій «вірі і закону»? Які претензії можуть бути у язичника в питаннях віри до християнського «Риму»?

2) після слів Олега, який диктує зміст глав «[угоди]» (sic! Ніякої «угоди» там немає), йдуть слова послів, а в кінці – ось що: «...цей мирний договір учинили ми, [руси] і ви, оба [цесарі] новим написанням на двох хартіях, – цесаря вашого (стоп. Якого, якщо їх двоє? Значить, тут – виправлення, що проявиться й нижче вже наявно, і що й дає нам підставу, сполучивши все, виправити: «цесаря нашого». – О.Б.) і своєю рукою, [а цесар] присягальним чесним хрестом (і оце – «язичник»? – О.Б.) і святою єдиносущною трійцею єдиного істинного бога вашого (комм.: «В Іп.,Хл. і Радз. – «нашего» [409, с. 21, прим.]. *А ось і виправлення*. Хтось конкретно закривав відомості про Тамарху. Чому наші вчені не виправили – ось питання. – О.Б.) засвідчив [свій договір] і дав нашим послам (комент.: в Іпат. літопису – «словомъ». Виправляємо: «і дав нашим слово». Цесар своєму народу слово дає, з «цесарями грецькими» мають справу його посли. «Цесарі грецькі» йому – не рівня. Пор.: як не підписав московський цар [договір] з Б.Хмельницьким. Ознака претензії на «римськість». – О.Б.). Ми ж клялися цесарю вашому (*нашому*. Своєму руси клянуться, а не чужим. До того ж, греків – двоє. – О.Б.) од бога сущому, яко божому створінню, по закону і за звичаєм народу нашого не переступати ні нам, ні іншому [кому] із країни нашої встановлених глав договору (посли вже можуть говорити про «договір». – О.Б.). І це написання дали ми (текст, а не клятви. – О.Б.) обом цесарям вашим для підтвердження...» [409, с. 21 – 22]. Роботу над текстом ще треба продовжувати, але головне вже можна виявити: відомий план Симеона утворити універсальне цісарство з федерації балканських слов'ян, Руси й Греції (Г.Острогорскі, Б.Златарскі) [275; 396, с. 25 – 26]), був спільним з Олегом і втілювався в життя. У 913 р. Симеон сходить на трон «нового Риму», а відповідно, усі його дії в церковній площині були канонічними. Саме до 913 р. належать дані арабських джерел про чергове «прийняття християнства» Руссю [396, с. 27], з чого робимо висновок, що всі права Руської митрополії були під тиском Симеона застережені. Пізніше розлючені греки й почали кидати ту митрополію, яка від них абсо-

лютно не залежала, по своїх списках. Араби ж, напевне, ніяк не могли збагнути: та скільки ж можна «охрещуватися»? А то так «новий Рим» фіксує то постання світового центру релігії, то його знищення. І сам в останньому відіграє роль немалу. Різниця – у тому *«християни і русь».* Болгари – кирило-мефодіївський християнський обряд, а Русь до Володимира – «русь», тобто – щось своє, особливе, тим не менш, греками визнане, нехай і під тиском. А по-іншому греків неможливо було змусити хоч щось робити – у них у житті тільки й було, що той «Рим».

Цесар Олег, вочевидь, теж діяв не на пустому місці (треба виводити все до відомої науці теми, що Аттіла відновлював «Андрієву Церкву». Раптова загибель його, де простежується слід греків, майстерних в отрутах, показує: відновив. Значить, теж права застеріг, чому греків князі й примушували *фіксувати*, а не визнавати. Тому й не буде офіційних документів про визнання). Був при тому правителем законним. І тут дуже важливим постає Рюрик: за степовим принципом (а Тмуторокань була столицею Каганату русів-степовиків) дядько – вищий за племінника, Олег і встановлював владу від імені Ігоря, сина Рюрика, будучи сам «роду княжого» [409, с. 13], тобто правильною є та наукова версія, яка вбачає в ньому брата Рюрика. Усі норми звичаєвого права були витримані, що надало династії необхідної легітимності. Далі треба було утверджувати владу Rex-а і розбудовувати духовну сферу. І тут постає проблема канону, яка і сама по собі є важливою, і покаже повне право Константина І фігурувати в руській періодизації. Сам Константин апелював до священних речей, привезених з Єрусалиму. Але ж «дошка», як зафіксував ал-Мас'уді, була «вивезена», ал-Істахрі ж підтвердив: Єрусалим піднімали пізніше, щоб його возвеличити. Русь же йде самостійно, не зачіпаючи взагалі всіх тих проблем. Складається враження, що її право на все було могутнішим за будь-що. І тут, щоб розставити нарешті всі крапки над «і», слід заторкнути тему, що тягнеться з давніх часів, періодично загострюючись, у т.ч. й наприкінці ХХ ст., але її й вирішити можна, тільки уза-

гальнивши досвід усіх людей, які працювали над нею. Та й Русь не зрозуміти без неї ніколи (у т.ч. і її періодизацію історії).

Науці відомо, що старі Київські Митрополити мали дуже високий статус у світовому християнстві – такий же, як і у всіх східних патріархів. Щодо їх Церкви учені вживають термін «фактична автокефалія» (ми теж так писали ще донедавна). Така ж ситуація й сьогодні з Українськими Церквами, що викликає серйозні геополітичні проблеми. У часи Київської Руси вони були не меншими. Сучасне визначення поняття «автокефалія» таке: «самоуправління, адміністративна незалежність православних церков» [594, с. 475]. З першою частиною поняття – «авто-» – ясно: «само», тобто самоуправна Церква. А «-кефалія»? Загальноприйнятою є трактовка грецького терміна «автокефалія» як «сам-голова», тобто в однині. І боротьба, що точилася навколо титулу «екуменічний патріарх» (Вселенський), і велася через оте «сам-голова» *в однині*. Шлях Константинопольського патріарха до того, щоб зватися «екуменічним», був довгим і повним протиріч, але всі вже звикли до того, що той зве себе так (хоча перший патріарх – Геннадій (471 – 489) став вживати «титул патріарха щодо себе сам» [734, с. 101], тобто самопроголошенням. Під кін. VI ст. патріархи Константинополя щодо себе ще й *«прийняли»* титул «екуменічний» [480, с. 29], отже, ще одне самопроголошення) і на аргументи папи щодо того, що той не має на те жодного права, ніхто не зважає. Папа ж має рацію. Шляхом Константинополя йшов Московський патріархат. І уважний аналіз поведінки Московського патріарха відносно початку ІІ Вселенського (Ватиканського) собору (1963) [743, с. 229 – 230] дає підстави до висновку, що з того часу Московський патріархат знаходиться у стані самопроголошення себе вселенським (титул офіційно не вживається, але офіційно й не вживається титул «вселенський» щодо Константинополя). Константинополь поводить себе з ним дуже обережно, що проявляє те, що Москва має на те якесь право. Яке? А РПЦ у XIII ст. засновував *Київський Митропо-*

лит. Право розірваної апостольської Візантії, і більше там ніяких прав немає. Як і в греків.

Чому поведінка Руси була наступальною, але спокійною? А наскільки вірно ми перекладаємо термін «кефалайа»? Ось – назва перекладу з коптської мови маніхейського трактату «Кефалайа» [353] – «Глави». *У множині*. І – трактовка: «Грецьке «кефалайа» може означати і «глави», і «начала», принципи, головне», при тому зазначено, що «грецькі слова самі по собі дуже широко вживаються в коптській мові, особливо лексика, яка означає абстрактні поняття й філософські терміни» [353, с. 46, 48]. Схоже, копти, які широко застосовували грецьку мову, точніше розуміли вказаний термін. Стає яснішою й та обставина, чому греки розробили доктрину про «п'ять патріархатів», а доктрини про «екуменічного» немає й досі. Ми ж проблему показали й зазначаємо: 1) там у засадах немає однини («Бутруса», «Булуса» й «Азійуса» теж забувати не слід), 2) у Вселенській Церкві може бути багато автокефальних церков, проблема міститься в титулі предстоятеля: хто таку Церкву очолює – митрополит, який підлягає омофору одного з 5-ти патріархів, чи автокефальний предстоятель-патріарх? Усі місця патріархів на сьогодні зайняті, і ніхто, природно, не радіє появі нових претендентів; 3) Русь, скоріш за все, і не претендувала на місце серед п'яти, її цікавила лінія «Бутрус – Булус» («Азійуса»-Іоанна розробити не змогли). Традиції, безумовно, слід поважати, але тоді їх треба бачити *всі.* Виходячи ж із множинного змісту терміна «кефалайа», можна твердити, що у свій час той, хто був носієм усіх тонкощів грецької мови, незаконно ввійшов до числа 5-ти патріархів і зробив з того традицію, використовуючи назву «Візантія». Користуючись тим, що на терені місії ап.Андрія мав місце розвал державних форм, простягнув «ниточку» до титулу ап. Андрія як «першого візантійського патріарха», і теж зробив з того для себе традицію. Але, згідно з тим же римським правом, «порушення права не дає ніяких прав порушнику». Ті, хто вимагає виконання церковних канонів, встановлених за участю імператорів, нехай самі виконують спочатку ка-

нони закону, встановлені тими ж імператорами. Виходячи ж із множинності терміна «кефалайа», можна припустити, що дійсний спадкоємець ап.Андрія має бути шостим. «Бутрус», який може і не мати своєї окремої Церкви, бо його Церква – уся Вселенська (як Київський Митрополит обнімав терени всієї Церкви) з осідком – тільки в «центрі світу» (Римі сакральному). Якби так пішов розвиток, то не склалося б ототожнення понять «Церква» і «патріархат», як є нині, хоча Церква – митрополія, а патріархат – оргцентр, який може очолювати і не одну Церкву. На сьогодні ситуація – така: «Згідно з установчим диптихом серед православних автокефальних церков є такі: Константинопольська, Олександрійська, Антиохійська, Єрусалимська, Московська. Згідно з державно-національними засадами існують також: Кіпрська, Грузинська, Сербська, Румунська, Болгарська, Елладська (Грецька), Албанська, Польська, Чехо-Словацька, Американська, Українська» [594, с. 489]. Засади формування, як бачимо, різні. Учені вживають щодо них як поняття «помісна церква», тобто територіальна, так і «національна церква» [508, с. 35]. Отже, наука реагує на різницю в доктринальних питаннях щодо розбудови Церков. Богослов'я теж визнає наявність такого поділу, але, наприклад, Київський Патріарх Філарет не відділяє поняття «національність» і «помісність». «Згідно з 34-м апостольським правилом, – пише Патріарх, – кожен народ має право мати свою самостійну Церкву, яка перебувала б у духовній єдності з усією сім'єю інших помісних православних церков» [557, арк. 5]. Для Київського Патріарха головним виступає поняття «незалежна», тобто автокефальна Церква [557, арк. 2, 3, 4, 5, 7]. Доктрини доктринами (а їх непростота вже нами показана), але для Церкви головне – канон, і як же питання щодо автокефалії вирішується в канонічному праві?

«У священних канонах, – пише Патріарх Філарет, – немає чітких і виразних визначень щодо способів утворення автокефальних Церков... Суперечки стосовно автокефалії – не нове явище. Вони псували нормальні стосунки поміж церквами, спокушали простих віруючих і принижували авторитет Церкви, починаю-

чи з епохи Константина Великого» [558, арк. 1] (Патріарх теж звертає увагу на Константина). В літературі також зазначено, що в «Книзі правил Святих апостолів, Святих Соборів Вселенських та Помісних і Святих отців», яка є основним джерелом канонічного права в православ'ї, механізм утворення автокефальної Церкви відсутній [480, с. 165]. Тут і далася взнаки слабкість принципу помісності. «У який же спосіб утворювалися помісні Церкви? – розмірковує Філарет.– В основі утворення митрополій, які фактично володіли правами автокефальної церкви, лежав адміністративний поділ Римської імперії на провінції і діоцези. Таким чином, не церковні принципи, а цивільний адміністративний поділ сприяв утворенню митрополій, тобто автокефальних Церков. Поява великих культурних і богословських центрів (Олександрія, Антиохія, Рим, Константинополь) сприяла об'єднанню митрополій у патріархати... З появою незалежних держав поставало питання утворення нових Помісних Церков. Здебільшого цей процес проходив хворобливо і майже завжди проти волі тих чи інших патріархів чи Соборів єпископів» [558, арк. 2]. А тут уже проступила слабкість принципу національності в розбудові Церкви: виникнення національних Церков, будучи явищем історично прогресивним, адже можна погодитися з А.Тойнбі, що «церква, яка попервах у «зачатковій» фазі, черпала життєву снагу із старої цивілізації, а у «внутрішньоутробній» фазі прокладала шлях крізь бурі міжцарів'я, тепер починає сама давати життєву снагу новій цивілізації, що зародилась у її лоні» [660, с. 88], потягло за собою низку негативних наслідків. Такі Церкви довго не визнаються, сильно критикуються, до боротьби проти них залучаються політичні чинники, в т.ч. зовнішні. Отже, як принцип помісності, так і національності, призвели саме до того становища в християнстві, яке є на сьогодні. Тому позначаємо правильність позиції богослова Філарета, який не відділяє принцип помісності від принципу народності (національності), адже всі православні Церкви є, по суті, народними. Головне в Церкві – автокефальність, а то – статус її Предстоятеля.

А що ж у Церкви могло бути таким статичним, щоб, не заважаючи розвиватися Церквам, хоч за принципом помісності, хоч національності, не дало б можливості попрати головний принцип – вселенськості – й розвалити Церкву? Оргцентри, а конкретно – кафедри і престоли. Їх же засновували ще апостоли. Принцип вселенськості, значить, нерозривно пов'язаний з принципом апостольства, що разом є такою засадою Церкви, яка закладалася під неї витоково й повинна була витримуватися за будь-що, навіть якщо комусь з монархів забажається стати «священним». Поставимо питання джерелу, тобто Патріарху Філарету: на основі чого об'єднувалися митрополії, щоб потім «об'єднуватися у патріархати»? Відповідь буде одна, канонічна: на основі єпископських кафедр (потім «предстоятелі більш поважних престолів стали зватися митрополитами, десь у той же час з'являється титул «архієпископ»« [734, с. 101]). Друге питання: ап.Андрій засновував візантійську кафедру в Аргіополісі у Фракії (Візантій, майбутній «новий Рим»), на яку настановив свого учня Стахида, то на якій підставі в X ст. у Ромейській імперії було аж 90 митрополій [604, с. 22]? Прогнозована відповідь: розвивалася Церква, виникали нові центри. «Виникати» можна по-різному (РПЦ, зокрема, свій шлях до виникнення розпочала з погрому Св.Софії в 1169 р.). Скільки не розвивайся, апостольська кафедра – одна. Які тоді могли бути ще «митрополії», які володіли правами автокефальних церков, за словами ж самого Патріарха Філарета, – цілих 90? Безпардонний розвал спадку апостолів – ось що це таке. Певні прояви вічності як статичності в Церкві потрібні, як ніде.

Учені давно виявили, що в Київській Руси була інша, ніж у Грецькій Церкві, структура церковного управління, яка відповідала не грецькому зразку адміністративного поділу патріархії, а державній структурі Київської Руси. Сама Київська Митрополія об'єднувала всю державну території Київської держави, «будучи центром національної Церкви. Збереженню політичної ролі Києва, за володіння яким боролися практично всі княжі лінії, безсумнівно, сприяла... і наяв-

ність у ньому митрополичої кафедри» [604, с. 32 – 33]. Як бачимо, митрополії, як потенційні автокефальні церкви, могли розвиватися скільки завгодно, але головна – Київська з її престолом, заснованим ап.Андрієм, зберігала своє центральне становище, і Київський Митрополит «сидів» там, де ап.Андрій на місії поставив хреста, визначивши тим певний центр своєї місії й майбутньої Вселенської Церкви, згідно з його статусом «першого візантійського патріарха». Саме тому греки вимагали на Київський Митрополичий престол представника своєї Церкви – через такий статус ап.Андрія. Без Руси їм нічого було й мріяти здолати пап, у яких був подвійний престол – Петра і Андрія, але у них не було «Азійуса» – Іоанна. І Київські Митрополити (часто – греки) зовсім не гналися в Руси за кількістю митрополій, головне – терен, простір, *місії*. *Помісність*, і дуже виразна, а не національність, як вважають наші учені. Цікаво й те, що «в основі утворення митрополій... лежав адміністративний поділ Римської імперії» [558, арк. 2]. Кількість єпархій Київської Церкви відповідала кількості руських князівств (16) [604, с. 22]. Видно, що Київська Церква мала в основі ті ж засади, що й Церква Римська (класична. Скажемо так). На тлі існування різних «Римів» саме церковна структура й показує, де був Рим справжній. Тому логічним буде висновок, що руська структура церковного управління візантійським принципам відповідала, проблеми ж (аж до дроблення) були у тих, хто так тільки називався.

Звернувшись же до самих канонів, можна побачити, що в церковних правилах є вказівки на те, що митрополії повинні були відповідати адміністративному поділу держави (прав.6,7 Першого, 2,3 Другого, 8 Третього та 28 Четвертого Вселенських соборів) [665]. Самі ж Вселенські собори лише затверджували фактичний автокефальний статус тієї чи іншої Церкви, як наприклад, Константинопольської. Самопроголошення її не було випадковим: «новий Рим», не маючи митрополії, розвалив Іраклію (Фракію) з центром у Римі. «Фракія» ж була в IV ст. одним з оргцентрів Східної Православної Церкви [Колізію з розвалом

Ереглі див.:423, с 6 – 7]. Риму не подобалося те, що «новий Рим» розвалив йому митрополію, але йому ще більше не подобалося самому входити у Східну Православну Церкву. Тому Рим дуже критикує «новий Рим» за самопроголошення, але про своє власне зважає за краще мовчати. У зв'язку із зазначеним ми не будемо розглядати формулу церковно-організаційного устрою, що міститься в «Патріаршому і Синодально-Канонічному Томосі Вселенської Константинопольської Патріархії від 13 листопада 1924 р.» [528], як роблять усі дослідники автокефалії, оскільки стає ясно, що Константинопольський патріарх не мав і не має права встановлювати будь-які канони в християнстві. Встановлював? А хто його слухав? «Скільки не кажи «халва» ... до вселенськості дуже далеко. Тому ми засновуємося на першопочатковій формулі, що міститься в 17 каноні IV Вселенського (Халкидонського) собору (451 р.), яку донині ніхто не відмінив, а відповідно, канон діє. Формула така: «...якщо імператорською владою постане нове місто, то розподіл церковних парафій слід проводити відповідно до адміністративного і земельного районування» [Цит.: 665, с. 147]. Ось – *канон*. На його підставі ставимо питання, чи той підходить до вирішення проблеми сучасної автокефальної Церкви з центром у Києві? Ні, бо Київ – стародавнє місто, і один з суб'єктів канону (контрагентів) давно визначився щодо канону: Київська Митрополія в часи Київської Руси зафіксувала в оргцентрах християнства свою канонічність, її центр – Київська кафедра. Хто легітимно її посідає, той уже канонічний, як і його дії.

Складніше з іншим суб'єктом канону – імператорською владою. *Перший варіант* розвитку подій – самопроголошення. Якщо взяти за основу дату виникнення Києва у V ст., то римський імператор на цей час уже був, але Києва не засновував. Тоді виходить, що Київська Митрополія автокефалію самопроголошувала (і дата заснування Києва у V ст., і термін «фактична автокефалія» працюють на цю версію), але її канонічність, як і її статус був всюди визнаний, і освячений авторитетом греків-митрополитів, що обсідали митрополичу кафед-

ру. Але ж Вселенські собори не розглядали питання щодо Київської Церкви, то як же міг Константинополь, у якого в самого були проблеми з канонічністю (визнання автокефалії «додавив», а статус предстоятеля?), зв'язуватися з неканонічною Церквою? Сам надав їй канонічності? Вселенський Патріарх може, але в Константинополя саме з титулом була проблема. Ні, шлях «самопроголошення – фактична автокефалія – визнання – канонічність» Церкві Руси не підходить, бо саме Церква в нього й не вписується. Крім того, він не враховує проблеми спадку апостолів. «Новий Рим» протягом віків вів запеклу боротьбу за Київ. Схоже, що йому самому той був потрібен, природно, далеко не тільки через «торгівельний шлях з варягів у греки». Навіщо тоді? Якщо в нього були проблеми з канонічністю (були) і легітимізація його Вселенським собором усіх питань до нього не зняла (не зняла: Рим висував і висуває претензії до нього), тоді таким чином «новий Рим» намагався її собі посилити. У такому разі Київ мав власну канонічність. *Яку?*

Уже можна стверджувати, що шлях розбудови Церкви треба бачити й вивчати не так, як сьогодні прийнято: не від митрополій до патріархатів, а навпаки – від престолів до митрополій. І тоді проявляється цікава річ. Константинополь, ведучи важку боротьбу за Київ, прагне одного – обсісти представником своєї Церкви Київську кафедру. А ось – цікавий аналог, який стосується оголошення автокефалії УПЦ 1–3.XI. 1991 р. Помісним собором [632, с.34 – 35, 42 – 45, 59 – 62] та прохання УПЦ до Московського патріарха посприяти заснуванню Київського Патріархату [632, с. 35]. З «Постанови Архієрейського собору РПЦ 02.04.1992 р.»: «Архієрейський Собор з розумінням поставився до позиції Преосвященного митрополита Філарета, виказавши йому подяку за багаторічні архипастирські праці на Київській кафедрі, благословивши нести єпископське служіння на іншій кафедрі Української Православної Церкви» [554, с. 272]. Москва могла зупинити навіть уже не процес автокефалізації УПЦ (який не є для неї так уже й небезпечним), а постання Київського Патріархату (прямого спад-

коємця прав давнього Київського Митрополичого престолу) тільки одним шляхом – вирвавши в Митрополита Філарета Київську кафедру. На будь-якій іншій кафедрі Філарет з усіма його автокефалістськими планами не являв для Москви жодної небезпеки. Митрополит Філарет, як відомо, з Київської кафедри не пішов (ніхто не враховує при тому наявність такого чинника, як Мстислав, у якого була своя канонічність (від УАПМЦ 1919 р.): міг зателефонувати й сказати, щоб і не думав йти, і все – Мстислав уже був Київським Патріархом на той час), і Москва розпочала релігійну війну проти України, але то – окрема тема. Видно, що Церква грає свою гру в геополітиці, і не все розкриває. Питання виникає тільки одне: а при чому тут Київська кафедра? А при тому, що не було самопроголошення ніколи. Тоді – *другий варіант* розвитку подій. Київська кафедра вже була канонічною на момент введення князем Володимиром християнства в якості офіційної релігії в Руси (ситуація з Олегом дає підстави вважати, що так і було). Церква може бути й знищеною, але її оргцентрів ніхто й ніщо не може позбавити канонічності, якщо 17 канон ВХС був виконаний з самого початку. Коли ж? І зараз остаточно стане ясно, що дата заснування Києва у У ст., а канон як такий у 451 р. й з'являється, неправильна. Нас цікавить один з контрагентів канону – *римський імператор*.

Ідемо до першої «відправної точки» історичного літописання Руси – Константина І. 334-й рік вважається в літературі умовним роком остаточної перемоги християнства в Римській імперії. І тут звертає на себе увагу те, що в одному з літописних кодексів, що дійшов до нас у рукопису XVIII ст., подано: «Бысть основание его (Києва. – О.Б.) в лето от Христа 334» [Цит.: 117, с. 16]. Значить, потрібна «Константинова легенда», яку занотував у XIV ст. Никифор Григора. За його словами, одразу після утвердження християнства в Римській імперії, до Константина приходили як якісь «волхви», так і володарі різних країн, між якими згадується й «повелитель Русі», який начебто «отримав від імператора титул і сан кравчого» [Цит.: 117, с.17]. Учені твердять, що легенда має

руське походження, її було використано. Тут і міг з'явитися той «кравчий», який до історії русів ніяк не прикладається. А факт був, то греки так фіксують важливі речі. Які? *Титул і сан*. У таких джерелах викривлення можуть бути, але правдива інформація в основі обов'язково є. І тоді в легенді проступає реальність. Константин перейменував Візантій у «новий Рим» і зробив його столицею після того, як побудував навколо нього т.зв. «довгі стіни». Зіставимо з тим, що «довгі стіни» й у VI ст. Юстиніан буде все ще шукати й знайде на нашій території – в «Готських Кліматах» [682, с. 212]. Схоже, що побудувати «довгі стіни» не так просто. Що їх об'єднує? Те, що Візантій у Понті Фракійському знаходився на межі Європи й Азії. Там же, але вже на нашій території й шукає «довгі стіни» наступник Константина, а отже, така споруда могла бути пов'язана тільки з басейном р.Танаїс. І тут слід нагадати про Стіну Олександра та її якесь виняткове значення у статусі правителя світової держави та геополітиці. До речі, Нестор згадує Олександра в періодизації [409, с. 11]. Отож, до Константина, який оголосив на весь світ, що побудував «довгі стіни», могли й приїжджати люди з усіх сторін. Щоб на них подивитися. Але «довгі стіни» Константина були просто стінами навколо м.Візантій, і ніякого відношення до дійсно «довгих стін», що пов'язані з кліматами, не мали. Ніхто, природно, і не думав сміятися з них, усі розуміли, що Константин проводить свою геополітику, то ж нехай собі й проводить, *«довгих стін» у нього все одно немає*. Але нас цікавлять інші речі. «Волхви» – то одне, могли й прибувати: і на «довгі стіни» подивитися треба було, і Константин – язичник, не слід забувати. А ось «повелитель Русі» – щось принципово інше, зважаючи вже хоча б на вжите щодо Андрія визначення «апостол Руси» (і Олег у договорі вживає вираз: «християни і Русь». «Андрієва Церква»). І вимальовуються такі обставини: 1) голова держави і «Андрієвої Церкви» прибував (у тексті Григори фігурує «його титул і сан». Ось сюди греки й приліпили «кравчого»). Нічого дивного: етнонім «рос» відомий якраз від IV ст.; 2) у тій Руси простежується візантійський цезаропапізм. Зіставляючи з фактом присут-

ності на Нікейському соборі (325) 4-х високих архієреїв із земель України (єпископ із «Скіфії», Кадм з Боспору, Філіп з Херсону і Теофіл Гот), можна припустити, що мала місце спроба фундування християнської держави на наших теренах у IV ст., причому – саме в форматі майбутнього 17 канону ВХС – за участю законного світського володаря; 3) каган «скіфів-гунів», до яких руси мали безпосереднє відношення, був «повелителем семи кліматів Всесвіту». Оце й був «повелитель Руси» (Rex); 4) повідомлення літописного зводу проступає як точне: у 334 р. було засновано центр вітчизняної християнської держави – Київ (схоже, після серії невдач до того), а відповідно, й канонічну митрополію – Київську (або Руську). Її буде піднімати Аттіла, її буде піднімати Олег.

Політичний володар і голова Церкви прибував з теренів Церкви, заснованої «першим візантійським патріархом» ап.Андрієм, дію якого підкріплював ап.Павло настановленням єпископа ethnos Андроніка (для слов'ян). Місія «Азія» (ап.Іоанн) через р.Танаїс і факт існування азіатської Скіфії сполучалася з місією «Скіфія» Андрія. Через Рим, до подвійного престолу якого Андрій мав безпосереднє відношення, був вихід на ап. Петра; через «парфеїв» (парфів) як втікачів зі Скіфії [642, с. 100] був вихід на ап. Фому (місія «Парфія»). *П'ять апостолів!* Такій Церкві не було рівних (Ось де, до речі, слід шукати й засади доктрини про «п'ять патріархатів). Такого володаря Константин настановлювати ні в титулі, ні в сані не міг. Імовірно, що мав місце якийсь ритуал, можливо, благословення, право на яке надало Константину володіння християнською святинею – хрестом з Голгофи («дошка» ж вивезена була, значить, – свята. Усе нормально). Звичайний обмін привітаннями, засвідчення взаємоповаги, і «повелитель Русі» відправляється назад у своєму сані (голова Церкви. Візантійської, раз світський володар) і у своєму титулі («повелитель семи кліматів Всесвіту»). Русь переграла «новий Рим»: «довгі стіни» були тут! У 334 р. був «повелитель Русі» в Константина, у тому ж році й додому прибув. І – «бысть основание его (Києва) в лето от Христа 334». Візантійська Церква і держава постали. Розбиті залишки невідомої

вже й у X ст. християнської цивілізації, що їх бачив у степах Криму Костянтин Багрянородний – то й була доля стародавньої Візантії. Назва ж «ант» фігурує в боспорському напису ще з III ст. Тоді Східної Римської імперії ще не було.

А тепер – найпильніша увага: мова йде про 334-й рік; 17-й канон ВХС – рік 451, а його *вже витримано*, що підтверджується джерелом із земель одного з суб'єктів канону – імператора, що нам і було потрібно. А оскільки канону тоді ще не було, то ось так в історичному джерелі фіксується його фактичне виконання. То був реальний факт, який греки хотіли використати для возвеличування «нового Риму», а на ділі прославили «повелителя Русі», якому зафіксував римський імператор його титул і сан. У подальшому його Церква ні від кого ніякого визнання не потребувала, будучи апостольською й цілком канонічною. «Повелитель Русі» виконав канон ще до того, як Християнська Церква його встановила, чим продемонстрував повагу до новонародженого центру християнської релігії. Ми діємо інакше, ніж М.Кузанський і Л.Валла, які сміялися над Константином I, доводячи, що «Константинів дар» – фальшивка. Ми ж доводимо, що за всім слід бачити реальні речі. Розгляд картини «донації» – окрема тема, але звернемо увагу на те, що в ній «місто Візантій назване провінцією..., Константинополь тоді ще не існував» [129, с. 271], і поставимо питання: провінцією чого був Візантій, і про який Константинополь іде мова? Візантія і в ній Візантій – провінція (згадуємо «провінцію ар-Руму Тафлу, яка включала в себе ал-Кустантінііййю». Ось), а центр Вселенськості – Цесароград. Константинополь згодом зробить усе, щоб той центр Вселенськості зник з обличчя планети, але не визнати його не зможе. Поставимо поруч те, як на греків тисне Олег. І греки кланяються. Ось для чого Константинополю потрібен був Київ: *щоб зватися Візантією.*

Колізія полягає в тому, що Київська Митрополія була канонічною ще й до виникнення 17-го канону ВХС, і її канонічність була, як бачимо, зафіксована. Відповідно, усі Церкви, що постають на терені стародавньої Київської Митро-

полії, – канонічні, але тільки у випадку, якщо до їх створення має відношення Київський Митрополит. Ось це й використала Московська Церква при своєму постанні. У РПЦ ніколи не було дійсної проблеми з визнанням її світовими центрами християнства, оскільки ті не мали права її визнавати чи не визнавати, у неї буде проблема зі статусом нового предстоятеля – самопроголошеного Московського патріарха, тому їй за будь-що потрібна була Київська Митрополія, і перш за все – Київська кафедра. Для РПЦ Церквою-матір'ю була тільки Церква з центром у Києві. Могла в ХШ ст. й Собор скликати і прокляти нову Церкву. Але кинута Предстоятелем, приречена на загибель, Київська Церква не пішла на порушення 34-го апостольського правила: «Епископам всякого народа подобает знати первого в них, и признавати его яко главу, и ничего превышающего их власть не творити без его рассуждения: творити же каждому только то, что касается его епархии» [556, арк. 3]. Перший єпископ її кинув і поїхав фундувати нову Церкву, *але то було його право*. Отже, засадовим моментом у проблемі автокефалії Православної Церкви з центром у Києві була завжди непідпорядкованість будь-кому з патріархів Предстоятеля Київської кафедри. Момент визначальний і в історії УПЦ простежується. Усі інші теоретичні положення щодо автокефалії до Православної Церкви з центром у Києві не підходять. Такий спадок залишили нам невідомий на ім'я «повелитель Русі» й імператор Константин Великий. Прогресивну роль провідних голів держав «православного пояса» в розбудові світової геополітики в середні віки можна вважати безсумнівною (див. ще нашу роботу [107]), як і право їх присутності в руській періодизації.

5.2 Циклічно-поступальний характер моделей історичного процесу

Прояв певних циклів як у ході історії, так і в розвитку наукової думки теж входить у площину проблеми періодизацій, адже кожна періодизація «вхоплює» певні цикли історичного процесу. Розвиток історичної свідомості як важливого чинника історичного процесу теж має свій певний циклізм. Тому викладення

матеріалу щодо циклічно-поступального характеру моделей історичного процесу поряд зі схемами періодизацій вповні органічне. Підходи до постановки досліджуваного питання в історіографії простежуються, зокрема, щодо європейської історіографії – у М. Барга [56]. Нашим завданням було відстеження його також і в греко-православній, руській та арабо-мусульманській історіографії навколо провідних парадигм історичного процесу, наповнення конкретно-історичним змістом і виявлення особливостей. Такий підхід – новий, тому ми не претендуємо на вичерпний аналіз проблеми, зосереджуючись на загальних констатаціях. План розділу є таким:

А. ЗАХІД. Виникнення прагматичної моделі історичного процесу

- загальна характеристика стану парадигми картини світу в XIV – XV ст.;
- «кольорове» бачення історії як поштовх до змін; перехід від парадигматичної історіографічної традиції до прагматичної. Поразка схоластики;
- моральна філософія, її ґенеза в часи Ренесансу та злам у історизмі під її впливом; вихід на проблему універсалій;
- зміст синтези. Вплив Боеція; «перегортання» ходу наукової думки;
- три течії в ренесансному історизмі та їх аналіз; особливості ренесансного історизму;
- схема ґенези парадигми історичного процесу; висновки.

Б. СХІД: «новий Рим» – «новий Єрусалим». Злам і стагнація цивілізації

- прояв культурно-типологічних особливостей історичного мислення в греко-православній історіографії;
- еволюція моделі історичного процесу та її особливості;
- живучість Великої Ідеї «священного Риму» на греко-православному просторі та її позитивні й негативні наслідки;
- характеристика типу історизму Руси. Унікальність цивілізації Руси.

В. МУСУЛЬМАНСТВО

– розвиток прагматичної традиції в арабо-мусульманській науковій думці:
  ~ ісмаїлізм – «Чисті брати» й «Вірні друзі», поява еволюціоністської ідеї;
  ~ аналіз «соціальної фізики» Ібн Халдуна по парадигмальній лінії;
– сила арабського матеріалізму (монополістичного) і свідома відмова суспільства від нього;
– схема розвитку моделей історичного процесу; висновки;
– Загальна картина з методології.

А. ЗАХІД. Виникнення прагматичної моделі історичного процесу

XIV – XV ст. ст. – час гуманістів. Поштовх до змін у свідомості визрів на їх уявленні про те, що між їх часом і античністю лежить 1000 р. «темного віку». Античний спадок було визначено як еталон, якому треба наслідувати, бо в ньому – скарби перевірених розумом неперехожих норм, необхідних для раціоналізації форм буття у сьогоднішньому, яке було визначено як «новий час». М.Барг побачив у ренесансному процесі ефект «дзеркальності», твердячи, що саме в ході взаємного відображення й тлумачення різних епох історія стає фактом культури [56, с. 255], при тому далі каже про копіювання (наслідування) класичних зразків гуманістами [56, с. 265]. Але копіювання – одне, дзеркальне відображення – зовсім інше. Копія – більш-менш точне відтворення зразка (парадигми), дзеркало – заперечення. Мало місце і те, й те. Так, гуманісти визначили епоху Середньовіччя як «довгу ніч готичного варварства», у чому ми бачимо вривання в історичну свідомість учення про світло й тінь, пов'язане з категорією «простір», що, будучи прикладене до часу, стало її стрижнем. Т.Моммзен зазначав, що гуманісти вдалися до антитези «світло–темрява», щоб відірвати свій час «просвітлення» від «темного «віку» недавнього минулого і протиставити себе йому [56,с.255]. Ось – «дзеркало». А античність виступає як зразок для копіювання. Свідомість формується вже діалогічна, але моделюючий характер мислення залишається. Отже, історія у певному сенсі є, дійсно, «відображенням» епох одна в одній, але явища треба розводити й дивитися, де ми маємо справу з

«дзеркалом», а де – з майстерно зробленою копією. «Кольорове» ж бачення – органічне для Ренесансу через зв'язок тогочасної науки з філологією, бо й у М.Марра мається «кольоровість» [435, с.93 – 95].

Галуззю інтелектуальної діяльності, де гуманісти взялися наслідувати античні зразки, стала філологія, що включала, крім класичної латини, ще риторику й історіографію, яка вже пов'язується не з філософією, а з риторикою. З початком ренесансних явищ, щоб вирватися з лабет схоластики, відійти від формалізму шкільної мови, мова стала засобом вираження особистості, а діалог – формою пошуку істини, передачі досвіду і опису дійсності. Стара проблема відносин між буттям, сприйняттям і мовою знов актуалізувалася, як і боротьба прагматичної й парадигматичної історіографічних традицій. А втім, для гуманістів усе зводилося до простої опозиції: внутрішнє «я» – словесний образ. «Каналам вух» надавав великого значення Солютаті [56, с. 269], але ще більшого значення, ніж «слухання», набуло «говоріння». Гуманісти задовго до Гегеля засвоїли думку, що сила розуму вимірюється тільки його здатністю до виразу. Піднімаючи на знамено «внутрішній світ людини», гуманісти зачіпали величезні богословські й філософські проблеми, мало цікавлячись при тому як богослов'ям, так і філософією, усі надії покладаючи на «досвід» класиків та їх мовну «техніку». Унаслідок ні в риториці, ні в історіографії Відродження не пішло далі античних зразків, що було об'єктивним: досвід класиків був їх досвідом, вираженим у формі, відповідній їх часу. Копіювання – непогана школа, але не більше. Тим не менш, головне проявилося: орієнтованість історіописання XIV – XV ст. – *прагматична.* Тим і визначався високий сенс історії гуманістами. Солютаті сказав так: «Першою серед муз, безсумнівно, є історія... тому, що імпульс пізнавати її витікає перш за все з бажання наблизитися до сяйва слави...» [Цит.: 56, с. 272]. Не відстав від нього й Фічино: «Людина страждає від того, що не могла бути прославленою в усі минулі часи, а в майбутньому не може мати почесті від усіх народів» [Цит.: 234, с. 167]. Прагматизм виростає на ґрунті нічим не стриманого

бажання людини «ввійти в історію». У принципі, у тому немає нічого страшного, але від бажання до дійсної слави, що «належить Небу» (Апокриф Іоанна), – дуже велика відстань.

У відповідності до того, що здійснює визначальний вплив на історіографію, філософія чи філологія, формуються два типи історіописання: 1) філософсько-історичне (чи історико-філософське); 2) історичний твір як жанр літератури; виходячи ж з того, що гуманісти не досягли успіху саме в історіографії, то – ще й жанр «вторинний». Філософія може дратувати сухістю, моралізаторством, інколи формалізмом (як схоластика), але формує з історії велику науку. Не було меж у похвалах з боку філології часів Ренесансу на адресу історії – і найцікавіша, і найоригінальніша, і взагалі – наука наук. І тут же перетворили її у «вторинний предмет». Та небезпека для історіографії, про яку ми говорили вище, постала тут як урок історії для неї. Вплив на історичну модель ренесансного світобачення, крім риторики, здійснювала ще моральна філософія, яка тяглася коренями до Ісократа. Його учень Ефор написав на основі парадигм як «прикладів» такий історичний твір, який дав підстави Діонісію Галікарнаському заявити, що історія перетворилася в моральну філософію, що навчає на прикладах [56, с. 67]. Ось де, крім полібієвої, була ще синтеза парадигм: у перетворенні історії на певний «жанр» філософії. Моральна ж філософія в часи Ренесансу мала за провідну ідею «державу», яка існувала паралельно з провідною ідеєю натурфілософії – «природа» (ось де ще Арістотель проявився). Ідеї структурували світобачення Ренесансу, а об'єднувало їх поняття «природний закон». Останнє поняття розробив саме містицизм – у філософії останнього з містиків XV ст. М.Фічино. Нерозумність людських побуджень і вчиників йому очевидна, питання про сенс історії для нього трансцендентне по відношенню до буття (тут є схожість з Кальвіном), але за непередбаченістю людських рішень Фічино бачить «божественність людської сутності» (ось тут «петля» закрутиться). Тому поняття «людська природа» і «закон», нерозривно пов'язані в Аквіната, виявилися у Фічино

не просто розірваними, а протиставленими. Звідси – пошук розумного в гармонії Всесвіту, перетворення космічного в «еталонний» початок для соціального [56, с. 258], що вже не мало сенсу, бо був намічений шлях: «людина – сама собі бог». Але в моральній філософії XV ст. поняття «природний закон» усе ще розглядалося як «божественний закон», тобто за допомогою категорії, заданої сферою потойбічного. Але тут уже була відкритість для заповнення категорії прагматичним змістом посейбічного. Тенденція до десакралізації мотивів вчинків «акторів історії» наявна.

Злам же в історизмі через моральну філософію прийшов з боку натурфілософії, коли в ренесансному світобаченні, завдяки їй, у центрі Світобудови виявився не Бог, а людина, тобто антропоцентризм подолав теоцентризм. Природа була, з одного боку, обожнена, а з іншого – виставлена в якості «служки» людини; сама ж людина – такою, що призначена служити не Богу, а самій собі, причому, на думку Барга, «це означало служіння божественному початку в собі, і цим вона й проявляла любов до «творця» [56, с. 232]. Своєрідний прояв «любові», прямо скажемо. Тим замкнулося коло, адже видно, що гучні восхвалення природи гуманістами були нещирими. Тепер людина – «бог», адже має служити тільки сама собі (уявлення про «чийсь там початок» ще зберігається, але залишилося тільки позбавити його реальності існування – і «новий бог» готовий. Ще й Фічино добавив тією «божественною людською сутністю», що давало можливість апелювати до думки й містиків з цього приводу). Природа теж має служити людині, а через її т.зв. «обожнювання» остання виказує явний намір зробити своїм «служкою» й Бога. Усі наступні тупі й марні «пошуки Бога в самому собі», характерні для Заходу й донині, тільки доводять нашу думку. Так замість одного Бога на Землі постало не менш, як 6 мільярдів «богів», що занадто навіть для язичництва. Усе це вийшло з природознавства, а там у Європі якраз і розповсюджував свої впливи номіналізм. *А ось і універсалії*. І тут можна повністю погодитися з висновком В.Соколова щодо соціально-історичної ролі номіналізму

як індивідуалістичної доктрини суспільства, що виражала зростаючу практику бюргерського індивідуалізму, що був протилежністю ієрархізму, теоретичною основою якого був схоластичний реалізм. Благо ж індивідів далеко не завжди збігається з благом суспільства, у якому ті живуть [636, с. 422]. Методологічна роль номіналізму в Європі проявилася у т.зв. соборному русі XIV – XV ст., який був передреформаційним рухом. Ренесанс дещо його приглушить, але він відродиться у філософії XVII – XVIII ст. Ось – значення універсалій: навколо роду й виду можна дійсно «перегорнути світ». І з цієї точки зору ми вважаємо дарвінізм навіть прогресивним ученням: людина хоч у XIX ст. нарешті відчепилася від настирного бажання «стати богом» (хоча й продовжує шукати Його «в собі»). Проте саме в думці щодо «божественної сутності» людини ми бачимо один з проявів «включення» простору в свідомості, адже саме така думка й могла витікати із захоплення багатьма гуманістами античними астрологічними вченнями, вплив яких виявися багато глибшим, ніж нині прийнято вважати, вбачаючи у цьому лише зачудованість величчю Слова. Щось майже невловиме, але фундаментальне підмітив Л.Баткін, коли сказав, що той гуманістичний феномен «божественності людини» був нічим іншим, як містерією, і радив не випускати з виду ренесансний міфологізм та символізм [58, с. 211]. Так, усе розглядалося вже таким, що мало підтверджуватися почуттєво й дотично в кожній дії, винаході, сентенції, фресці, дивах античної й сучасної «доблесті», класичних руїнах і нових храмах, у думках гуманістів, їх діалогах тощо, але то була саме містерія. І такий вплив уявлень про неоднорідність простору на ренесансну картину світу треба відзначити. Л.Баткін назвав мислення гуманістів «мисленням спадкоємців» [58, с. 214], і вони дійсно всмоктали в себе весь спадок давнини, причому, своєї й чужої, без різниці, єдність якої ще треба було виявити, усвідомити й обґрунтувати, не наслідуючи, не повторюючи, а роблячи все по-своєму і вже тим самим владно входячи у права спадку.

Напрям гуманістичної думки, що розглядається, варто зіставити з тим, як ці люди возвеличували одне одного, як велично виглядали у власних очах, усіляко підкреслюючи свою «героїчну» природу. Ці люди міфологізували себе, одночасно міфологізуючи й власне суспільство, яке слід було, на їх думку, культивувати, рівняючись на мислену форму. Такий підхід був характерний – з різними відтінками – і для блискучого Бруні, і для чемного Фруловізі, і для великого Леонардо, і для неперевершеного Валли, і, пізніше, для «залізного» Макіавеллі. Їх виняткова увага до архітектури, розуміння людини як «construttore» у якості головного прояву «божественної сутності» людини восходило до середньовічного розуміння Бога як Великого архітектора, якого часто зображали з циркулем у руці (Додаток П). Хоча «aedificato» християнської свідомості набуло у них – як і все – світського змісту, зберігши разом з тим попередній космічно-піднесений духовний масштаб. Символічні уявлення переводились у інженерний, конструкторський план. Фіксуємо факт «перегортання» думки в опозиції Макрокосм – мікрокосм навколо «construttore» в напрямку мікрокосму. Відомо, що італійський Ренесанс XV ст. не знав таких дійсних соціальних утопій, які дадуть людству XVI – XVII ст. Так сталося, вважаємо, тому, що він сам по собі був грандіозною «утопією». І закружляла утопічна гуманістична думка саме навколо ренесансного антропологічного міфу, і то була модель індивіда, а не соціальних відносин, то був образ земного буття: пронизаної вищим світовим сенсом почуттєвості, матеріальності, реальності; то було їх дивне відкриття у світогляді. Коли ж хід історії виявив, що з самодіяльності індивіда, з його внутрішніх можливостей не можна побудувати щасливе існування, тоді – в сер. XVI ст. – ренесансний міф почне перетворюватися в утопію, тобто щось йому протилежне. Пішла «дзеркальність» думки й жива ренесансна мрія про «ідеальне місто» перетвориться у мертве «дзеркало» й стане фактом історичної поразки ренесансного світогляду. Ренесанс був «культурою на межі», і підрив його вихідного настрою – романтичного символізму – виллється у трагічні або утопічні наслідки. Великі

утопії XVI – XVII ст. будуть уже різко віддаленими від епіцентру Відродження і в просторі, і в часі. Протилежність же в умонастроях того часу по відношенню до Ренесансу проявиться насамперед у мотиві недовіри до можливого реального сьогодення. Трагедія кине сьогоденню виклик, усвідомивши його несумісність з ідеалом.

З історичного досвіду мислителів часів Середньовіччя й Ренесансу зробимо висновок щодо головної історичної помилки середньовічного мислення: занадто прямолінійно переносилася в земний світ реальність «семи небес» і «семи кліматів» – земний світ їм далеко не тотожний. Але хибною виявилася й занадто велика ідеалізація земного світу мислителями Ренесансу.

Гуманісти будували нову культуру на «семи вітрах», які тужно дули з «семи кліматів Всесвіту». Останніх вони не помітили, але нову культуру збудували – з гострим і критичним почуттям відстороненості й не менш гострим прозрінням близькості. Щодо ж їх внеску в історичну свідомість цілком правильно сказав О.Вайнштейн, цитуючи одного з італійських істориків: «Гуманісти спустили історію з неба на землю, вбачаючи в ній природне й людське явище, шукаючи її пояснення в ній самій як людській діяльності, а не як відображенні трансцендентної волі» [129, с. 244]. Отож, «етажерку» небес гуманісти відсікли від історії чітко; цікавлячись астрологією, вони ще не чіпають особливо «етажерку» кліматів, хоча й відсторонюються від неї, але це зроблять, і дуже рішуче, їх послідовники – коли в сер. XVI ст. їх зусиллями розпочнеться наукова революція.

І все ж таки по парадигмі зразка II зміна теоцентричної картини світу на антропоцентричну – час більш пізній, ніж ми досліджуємо [129, с. 238]. Поки що йде зміна в парадигмі–зразка I в історіографії. Тут же відбулася синтеза, зміст якої полягав у наступному: 1) в Арістотеля було запозичено ідею домінуючого впливу риторики на історію, а відповідно, зсув стався в бік прагматичної моделі історичного процесу. Потім філологія відтіснить філософію у впливах на історіографію й про розвиток історико-філософської лінії Арістотеля тут можна

буде говорити вже дуже умовно; 2) парадигматична традиція буде відкинута, але вплив моральної філософії на історіографію буде наявним. Історія через поняття «природний закон» почне впливати немов сама на себе. Синтеза парадигматичної й прагматичної традиції в історіографії, здійснена в часи античності Полібієм, дасть новий для того часу тип історіографії – всесвітню історію, гуманісти ж у такій синтезі закладуть основи методології історичного дослідження. Далі Арістотель започаткує історію філософії, а гуманісти філософію історії. «Дзеркальність», і – саме в історіографії. В усьому іншому можливе й копіювання.

Кунівська ідея зміни світоглядних парадигм, аж до вселенського масштабу, полягає у твердженні, що все починається з легкого й малопомітного перенесення акцентів. І зміна парадигми історичного процесу в часи Ренесансу теж починалася з множини таких незначних на перший погляд змін. Процес же тривав три століття й у його джерел – усвідомлення цінності особистого часу й історичної значимості власної епохи. Фундаментальна ж зміна полягала, перш за все, у появі такого явища, як *ренесансний історизм.*

Ренесансна модель (прагматична) історичного процесу була явищем складним, як і всі явища такого порядку. Була в ній, окрім уже виявлених, ще одна тенденція, яка тяглася вже до Боеція. Маємо на увазі вплив взагалі на всю ренесансну ментальність поняття «фортуна», що відбилося й на історичній свідомості. Фортуна – фактор історичної випадковості – давала змогу пояснити те, що в житті людини й суспільства не вписувалося у схему. І тут уже, як ніде, сказало своє слово його величність Слово: з'явилася «Божественна комедія» Данте. За силою думки, концентрованістю виразу теми, універсальністю підходу з поезією не може зрівнятися ніщо. Фактор геніальності тут відіграв свою роль, а у ньому фортуні належить останнє слово. Пізніше «залізний» Макіавеллі вживе щодо фортуни таке поетичне порівняння, як «символ мінливого вітру». А вітер – блудний син простору... І тут – символізм. Високий, вишуканий і вповні істо-

ричний. Прагматична тенденція Боеція в історизмі – поезія історії, яку відірвати від неї неможливо. Неможлива тут і десакралізація історії. Вплив поетів на історію треба бачити й вивчати окремо. Вплив "Троянди Данте" на світогляд людства не перевершив ніхто. У нього проявилася й ремінісценція ідеї Священного Риму в ідеї світової монархії [215; 246; 87, с. 324 – 326]. Данте й був *останнім з римлян*.

Що ж стосується процесу секуляризації історії, то він виявився у створенні принципово нової періодизації, яка повністю відійшла, як від «шести віків» Августина, так і від «чотирьох світових монархій». Запропоновано було тричленний поділ історії: античність, «темний» (середній) вік, «новий час». Історична свідомість тут від «ідеї Риму» відривається, зрозумівши все епохальне значення краху Західної Римської імперії як події, що стала межею між класичною давниною і «готичним варварством» (при тому Східної Римської імперії як не бачать, хоча та рухнула на очах гуманістів). Поняття «translation imperii» змінилося поняттям «падіння імперії» (declinatio imperii); сьогодення ж через поняття «новий вік» відкрило двері історії в майбутнє й завершило XV століття, адже праця, у якій і було втілено такий погляд на історію – «Десять книг від занепаду Римської імперії», була завершена її автором Флавіо Бьондо в 1483 р. У всьому тому теж можна побачити «петлю» ходу наукової думки: середньовічна теологія історії тягла Рим «угору», гуманісти перехопили, потягли «вниз», чітко відділили, узявши від античності те, що вважали за потрібне, й повернули науку в інший бік. Середньовіччя ж залишилося позаду. «Кольорове» сприйняття історії при тому, вважаємо, й підштовхнуло історичну думку до перегортання. Перегортання уявлень про світло й тінь мало місце й до Ренесансу, у схемах декого з богословів, але «золотий вік», як такий, що очікувався попереду (а не залишився позаду, як витікало з біблійної періодизації), уявлявся далеким майбутнім. Гуманісти ж, починаючи ще з Д.Бокаччо, розцінили своє, XV століття, «золотим віком» [56,с.262]. У цілому ж для їх уявлень характерна поява «гуманістичної

трихотомії», яка передбачала розуміння якісної різниці між великими періодами історії, хоча всесвітньою історією до XVI ст. гуманісти не займалися [129, с. 241, 249]. Вони дуже любили свій час і самих себе. Люблять їх і зараз. Можливо, й треба. Але їм далеко було до Арістотеля: той один у свій час здійснив те, що їм вдалося тільки соборно: перегорнути хід наукової думки навпаки. До того ж їм сприяла фортуна: їх спадок не був підданий забуттю на 1000 років. Тим не менш, факт залишається фактом: наукова думка таки була перегорнута, і саме *навколо уявлень про час*.

Проте, перегорнути уявлення про час мало, треба було заповнювати свій, такий поважний час і простір, відповідною інтелектуальною продукцією. А в історіографії в XIV ст. виник і на 500 років закріпився «поділ праці», що мав негативний вплив на розвиток історичної науки. Одні дослідники зосередилися на збиранні, коментуванні й публікації першоджерел (антиквари), а інші, не маючи ані знань перших, ані володіння їх методами, й зовсім не використовуючи їх роботи, – на переказі «найбільш достовірних» наративних побудов попередників (історики) [56,с.272]. Попри негативні наслідки розділення, не можна не побачити в тому вже засади для формування джерелознавства. Попри ж увесь суб'єктивізм вимоги «правильності історії», така засада дозволяла ввести в практику досліджень категорію «контекст історії» як інструмента критичного аналізу пам'яток писемності минулого. Так під дахом історії як мистецтва зріли умови перетворення її в науку, хоча в останньому відмітимо значення інтердисциплінарних досліджень, бо історію до статусу науки в цей час «штовхали» не стільки самі історики, скільки філологи, політологи, правознавці. Теж – ознака нових епох.

М.Барг у ренесансному історизмі виділив 3 течії: а) історія під егідою риторики – як теорія історії, що вчила на прикладах (дидактична історія); б) історія, що доставляла науці політичний матеріал для заключень; в) історія як метод дослідження юриспруденції [56, с. 274]. Усі наукові течії взаємно впливали одна

на одну, ставлячись одна до іншої прагматично, використовуючи іншу для своїх цілей. Усе ж разом дало позитивний результат – історичну картину, що була спільним плодом тодішніх наук про людину й суспільство. Можна сказати, що парадигмальні моделі історичного процесу росли «згори», прагматична ж росла «знизу», будучи «дзеркальною» щодо них і копією прагматичної античної моделі (мімезисної). При аналізі ж схем історичного процесу слід ураховувати, що аж до XIX ст. три галузі історичного пізнання – емпірична історіографія, історіософія й історична епістемологія (як ще єдина філософія історії) були в історичній науці об'єднані. Специфіка кожної з них видна з наступної таблиці:

Табл. 5.1.

	Історіографія	Історіософія	Історична епістемологія
(I) Об’єкт знання	історична реальність	історична реальність	історичне пізнання
(II) Предмет знання	індивідуальні події, конкретні ситуації та процеси, окремі структури	закономірності, тенденції, загальні схеми і структури	логічні структури, методологічні й загальнометодологічні засади, засоби дослідження
(III) Об’єкт дослідження	історичні й археологічні джерела. Первинні тексти	вторинні тексти	вторинні тексти
(IV) Методи дослідження	Критичний аналіз джерел, матеріальних залишків культури, методи спеціальних історичних дисциплін тощо	теоретичний аналіз	Теоретичний, логіко-методологічний аналіз
(V) Тип знання	емпіричне знання	теоретичне знання	теоретичне, філософське знання

Зіставимо з течіями історизму Барга. За позицією (I) усі 3 течії історичного пізнання в ренесансний період ще об'єднані, але (а) – теорія історії вже більше

схиляється до історичної епістемології. За позицією (II) теж об'єднано, але (б) і (в) – політична історія і європейський «таріх» (ось де проявився вплив арабів) тяжіють до історіософії, адже при аналізі конкретних ситуацій і структур іде пошук закономірностей, загальних тенденцій і схем – по лінії конкретних напрямків: політики й права. Теорія ж історії (а), яка знаходилася під егідою риторики, об'єктивно поставить питання про метод (що є предметом історичної епістемології). Тому не дивно, що філолог Л.Валла, який здійснив найбільший вплив на розвиток історичної свідомості у XV ст., підняв проблему методу, заявивши, що новий людський досвід породжує нові слова, у зв'язку з чим на місце методу формальної аналогії повинна прийти історична періодизація мовних форм [372, с. 51]. Метод Валли склав основу методу історичної лінгвістики, а ось здійснене ним на основі власного методу «розвінчання Константинового дара» заклало основи історичної критики джерел, що є вже методом історіографії (позиція /IV/). Саме «розвінчання» Валлою вказаного документа спірне, й саме тому, що враховувало тільки мовні форми, але значуще саме по собі як факт критичного аналізу джерела. За позицією (III) напрями (б) і (в) тяжіють до історіографії (первинні тексти), напрям (а) – до історичної епістемології, тому що та вивчає не тільки методи, а й моделі історичного пояснення [602, с. 244]. За позицією (IV) напрям (а) прямує до історичної епістемології й історіографії, напрями (б) і (в) – до історіософії. По позиції (V) розділення трьох галузей майже не простежується. В усіх трьох відчувається брак філософського знання, що для ситуації, яка склалася, було об’єктивним. Навіть «чистку» науки від ряду понять схоластики, як не маючих «оригіналів» у світі «речей» і тому визнаних трансцендентальними, здійснив філолог Валла. Водночас уже з’являється в роботах «учений апарат», уперше введений Бьондо [129, с. 247 – 248, 261 – 264].

Уже на межі XIV і XV ст. стало ясно, що теологічна система історії Августина була підірвана, історична думка потребувала нової орієнтації. За умови збереження хоча б формального визнання Божественного промислу світоглядна

парадигма (модель-зразок II) не руйнувалася, переробці була піддана модель-зразок I – парадигма самої історичної науки, *й зміна парадигм відбулась*. Як наслідок, і з'явилося таке нове явище, як ренесансний історизм.

У новій прагматичній парадигмі в центрі уваги, за умов її розвитку в незмінній поки що теологічній картині світу, повинні були постати не конечні причини того, що відбувалося, а найближчі, «земні», заключені в драмі, що її розігрує в історії сама людина; історичне мислення повинно було піддатися значній секуляризації, для чого відповідні зміни в часово-просторовій орієнтації вже були накопичені. Потрібна була також поява уявлення про мінливість і множинність явищ історії, тобто просторово-часової ретроспективи. І тут зіграло свою роль учення про світло й тінь та його вражаюче втілення в італійському живописі. Можна припустити, що саме виникнення й недовге існування феномену такого живопису було спричинене бажанням людини побачити наочно, як можна мінливість і множинність відтворити саме в ретроспективі. Віддаленість історичної науки даного періоду від філософії стала причиною того, що вчені не поставили на порядок денний питання про необхідність ґрунтовного аналізу уявлень античних мислителів щодо простору й часу. Зрушення відбулися, що охопило періодизацію історії, яка теж була секуляризована. Але складні схеми просторово-часових уявлень античності, вертикальні, бо охоплювали і вічність, і Всесвіт у намаганні поєднати мінливість з постійністю, множинність з одністю, а ще врахувати множинність по лінії «світ земний – світ небесний», залучені не були. Думка пішла горизонтально – тільки по лінії врахування мінливості й множинності світу земного, у якому головна дійова особа – людина. Піднімаючи значення внутрішнього світу людини, чинники, які здійснюють величезний вплив на нього, слугуючи часто побуджуючим мотивом дій людей в історії, були відкинуті.

Було й нове. Так, учені визнали й почали розробляти метод буквального читання класичних і біблійних текстів. Теологія теж знала буквальний метод

тлумачення Біблії, але не обмежувалася ним (див. вище), оскільки той не давав необхідного розуміння змісту текстів. У нашому дослідженні проявилося, що і твори вчених античності теж не можна читати тільки буквально. Але, оскільки ренесансна історіографія й не цікавилася «небесною матерією», то й вимагати від неї такого ставлення до текстів не можна. Проте розвиток буквального розуміння давніх текстів дозволив відкрити науці сам текст як логічну й історичну цілісність, чим будуть закладені основи текстології, джерелознавства, а поява поняття «контекст» поведе до дискурсології. Тексти Писання будуть вивчатися наукою й з того часу посядуть своє місце серед історичних джерел. Універсальним же методом текстологічного аналізу постала історична критика [129, с. 244 – 247]. Переконаність у автономності слова, його здатності до «застигання» й водночас – до історично змістовної мінливості – ось той камінь, що був закладений ренесансним гуманізмом у підвалину історичної науки вже Нового часу. Роль «короля філологів» – Валли – в тому безсумнівна.

Що ж головного зробив Л.Валла для історичної науки? *Заперечив Арістотеля*, який вважав історію нижчою від поезії (Поетика. 1451в, 1459а) [44, с 655, 673 – 674]. Валла ж заявив, що історія вища за поезію й філософію, адже заснована на буквальній істині. Історія корисніша [56, с. 275]. Явний прагматизм, як бачимо. З того почався шлях перетворення історії в університетську дисципліну. Визначення ж приналежності тексту до його мовних зворотів стало першим правилом історика в роботі з джерелом. Вплив на метод – незаперечний, а вдосконалення методу історичного пізнання і є одним із завдань філософії історії. Гуманістична теорія пізнання поклала цеглину в підмурок критичного методу історії як науки. Причому, саме тут античність не залишила нічого, що могло б послугувати за «зразок», гуманісти діяли самостійно. Теорія пізнання слабо присутня у творах Валли, але є. Незважаючи на пафос її тези «речі, а не слова», у її центрі – не речі, а все ж таки слово. Вихідним матеріалом для суджень про дійсність слугував мовний ужиток, а оскільки він змінювався в часі, то сам факт

змін розглядався як доказ трансформації й історичних реалій. Улюбленим афоризмом Валли було: «Якщо іменник не означає речі, не питай, що він означає». Слово є знак, філософія – наука про терміни, а не речі. Ясно, що Валла був у тому суб'єктивним, бо дійсність виявлялася продуктом мовних конструкцій. Але такий підхід і дав те ставлення до читання давніх текстів, про який ішлося вище. Валла обожнював ідеал латинської красномовності, але розумів, що воскресити античність неможливо, єдиною розумною стратегією було копіювання. І в тому теж був свій прагматизм. І найважливішим тут є висновок М.Барга, що теорію пізнання Валли слід вважати *лінгвістичним номіналізмом* [56,с.276]. *А ось і універсалії*. Виходячи з того, що гуманісти сформували на засаді прагматичної історіографічної традиції новий часовий тип історизму – ренесансний – можна твердити, що проблема універсалій є дійсно базовою в будь-якому типі історизму, що нам і треба було довести.

Органічне домінування філології у прагматичній історіографічній традиції потягло за собою й ще один значний здобуток гуманістів. Справа в тому, що для середньовічної свідомості характерне таке явище, як *диглосія,* тобто, коли в межах одного суспільства функціонують дві мови, які, проте, у своєму застосуванні не рівноправні, а виконують різні функції і люди користуються ними у різних ситуаціях [332, с. 224 –225]. Диглосія в середні віки допомагала розпізнавати «своїх», ідентифікувати «простих» і «шляхетних». Гуманісти й підірвали цю систему: відроджуючи латинську мову, робили її доступною «простим», а пишучи свої твори народною італійською мовою, змушували «шляхетних» вивчати її й користуватися нею. Вони робили італійську мову мовою культури, еліти (ефект «дзеркальності»), що було величезним здобутком у справі етногенези нового італійського етносу.

Проте, у цілому на кінець XV ст. інтелектуальна продукція гуманістів не вийшла за межі «шкільного» вжитку, слугуючи або для вправ з граматики й риторики, або для засвоєння настанов моральної філософії. Зате так нове бачення

йшло у свідомість нового покоління. Гуманісти не любили стару школу й ось так спрацювали на нову, і – саме через мімезис. Був ранок Нового часу, але то був ранок *революції в західному типі історизму*, який і здійснять саме ті, хто поки що гучно виголошує історичні тексти в класі, вправляється в мистецтві риторики, й плаче десь у куточку тихенько над долею Боеція, засвоюючи «моральні уроки».

Етапи ж зміни парадигми історичного процесу є такими:

– Шлях починається «зсередини» – через розуміння «буття» як внутрішнього світу людини.

– Перед людиною постає «великий ланцюг буття», сформований у межах існуючої парадигми.

– Виходячи з домінуючого на той час впливу філософії на історіографію, постає основне питання філософії, від відповіді на яке залежить уже модель самого історизму: що найперше вивчати – матерію чи свідомість? Модель історизму Середньовіччя базувалася на відповіді «свідомість», тому визначальний вплив на історіографію й мала філософія, бо пошук відповіді вже на історичне запитання: «коли? і як?» мав бути узгодженим з наукою, що вивчає сферу свідомості.

– Немає ще протилежної відповіді на основне питання філософії, але в історичну свідомість уже пішло розуміння «буття» як внутрішнього світу людини, розуміння часу від того все більше набирає рис біологічного, а простору – як такого, що заповнений продуктами життєдіяльності тільки «білкових форм» (скажемо так). Сакрал, з усім тим, що з ним пов'язане, буде пригнічуватися, бо в процес втрутилася моральна філософія, яка через категорію «природа» потягла думку людини до того, щоб вважати Богом тільки себе.

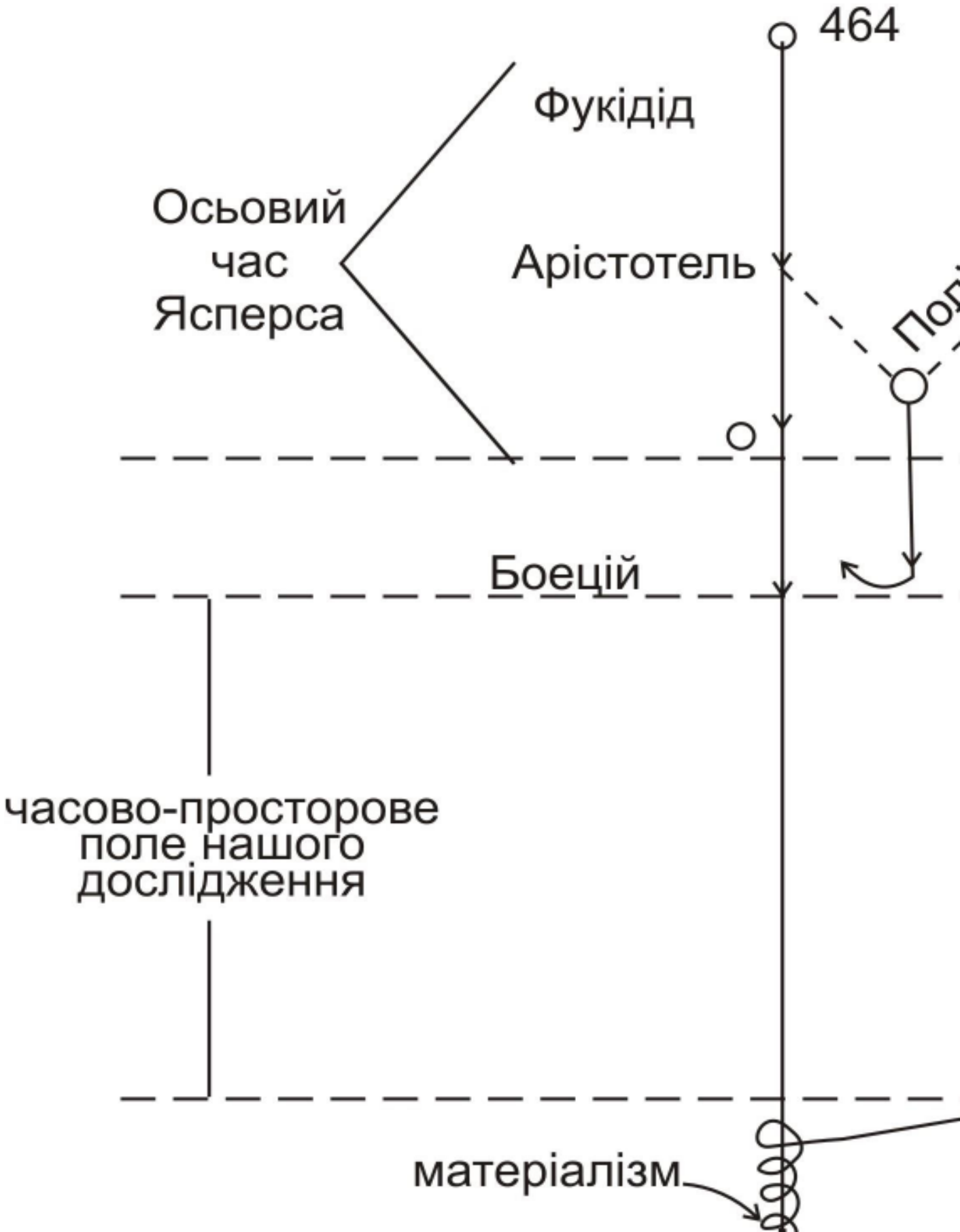
Паралельно:

– Оскільки свій внутрішній світ людина виражає через слово, в історіографію здійснює інтервенцію філологія й через мову перегортає «великий ланцюг

буття» (за нашим уточненням – «етажерку»), який тепер заповнюється не «згори», а «знизу», «зсередини» людини. Але тут немає матеріалізму. Через мову філологи «витягли» історію на носія мови – народ, звідки – прямий шлях до етнографічної концепції цивілізації. Ось яка тенденція буде пригнічена матеріалізмом і відроджена Ріккертом у західній науці.

Отже, незважаючи на зміну парадигми історичного процесу в західному типі історизму, що й було найяскравішим виразом ґенези, з парадигматичної на прагматичну, матеріалізм ішов не від неї, а від моральної філософії. До XIV – XV ст. на Заході еволюціонізм гальмувався, тому що реалізм (схоластика) в рішенні проблеми універсалій тут придавив таки номіналізм. Як тільки схоластика буде подолана за допомогою філології, номіналізм тут же придушить усі інші типи вирішення проблеми універсалій і потягне не просто до матеріалізму (для того достатньо було розвитку наук про природу), а до атеїзму. Моральна філософія часів Ренесансу вже підготує все для того. Зміст революції в західному типі історизму буде полягати у заміні історичного типу рішення проблеми універсалій з реалістичного на номіналістичний з відповідними наслідками в рішенні проблеми «час – простір». Схематично ґенеза парадигми історичного процесу в західноєвропейській історіографії може бути представлена так:

Прагматична модель (I)



Мал. 5. 1.

У ретроспективі й перспективі від часового поля дослідження ситуація нині виглядає так: 1) обидві моделі з часів античності донині здійснили синусоїдальні коливання й зараз часово настала рівновага сил; 2) просторово-прагматична модель тримає «освоєний» простір історичної свідомості, але парадигматична вже дає пульсацію; 3) історичний прогноз: поміняються місцями; 4) виявився 1600-річний цикл, який у західному типі історизму на сьогодні завершений.

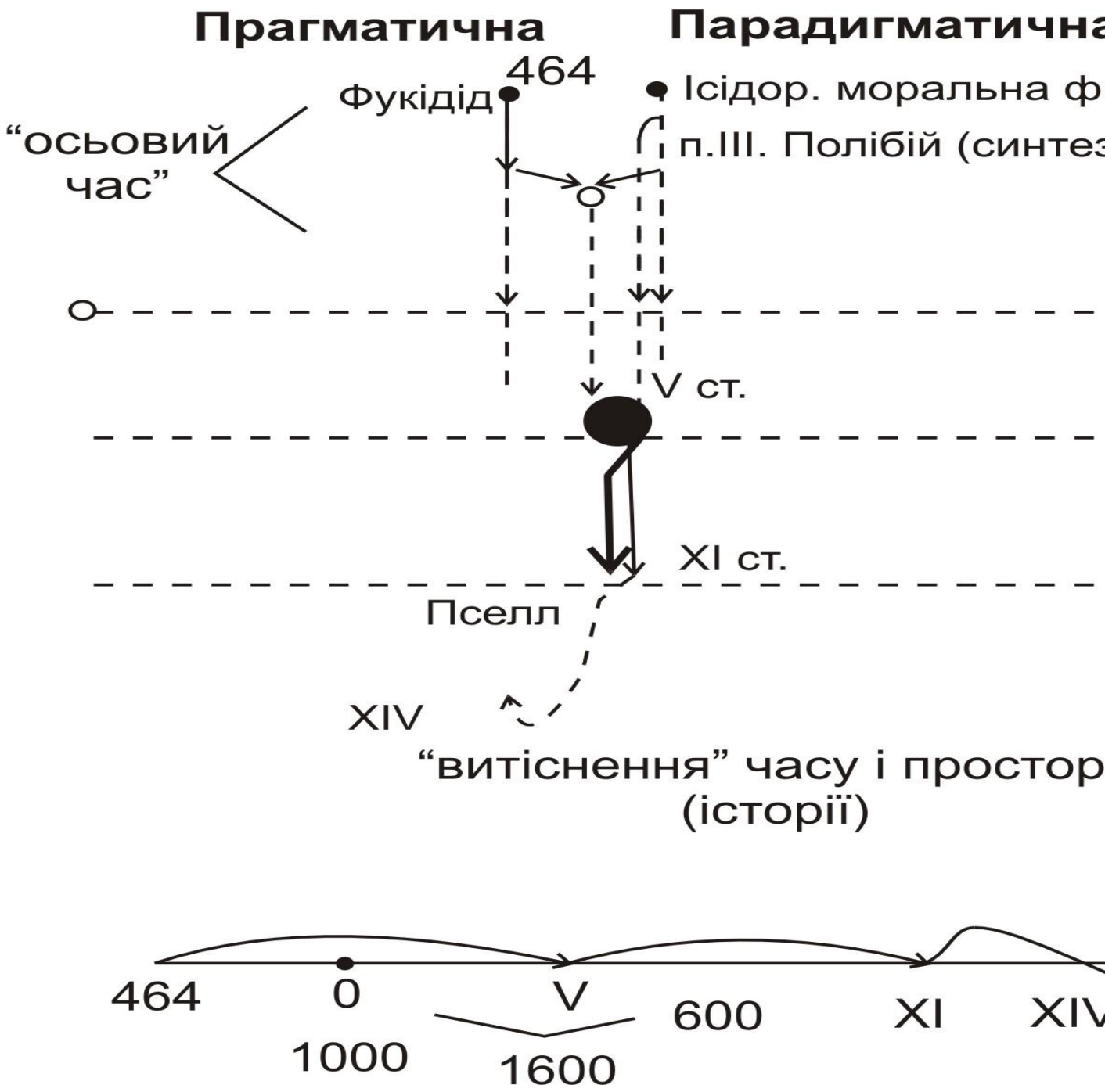
Б. СХІД: «новий Рим» – «новий Єрусалим». Злам і стагнація цивілізації

Грецьким історикам, на відміну від їх колег-європейців часів Ренесансу, не прийшлося відкривати для себе наново античне розуміння історії як особливого мистецтва. Багато рис ренесансного історизму – дидактичні завдання історичного твору, діалогічність мислення, християнсько-язичницька культурна синтеза, міфологічні ремінісценції тощо були взагалі традиційними елементами грецької історіографії; прагматична ж традиція античної історіографії в ній ніколи й не завмирала. Але тенденції до змін у типі історизму в ній не простежуються. Тут, на нашу думку, спрацював «Закон 3» розвитку культурно-історичних типів, визначений М.Данилевським: «Початки цивілізації одного культурно-історичного типу не передаються народам іншого типу. Кожен тип виробляє її для себе при більшому чи меншому впливі чужих, йому попередніх чи сучасних цивілізацій» [232, с. 91]. Захід часів Ренесансу підпадає під другу частину визначення, греки – під першу. Захід сформувався самостійно в умовах католицизму, у відриві від античності й відкриття її для нього не було небезпечним. Феномен загиблої культури – явище дуже неоднозначне й далеко не завжди позитивне. Проте, пра-

вославний Схід демонструє як приклад того, що, дійсно, початки цивілізації одного культурно-історичного типу не передаються народам іншого типу, так і те, що від тих початків не так просто «відв'язатися». Зміна ж імені етносу – явище складне й не дає однозначних результатів. Греція залишилася Грецією, назва ж «Ромея» придушила й обезпліднила її, у її історії запанувала подвійна істина. Подивимося на проблему й з ракурсу, основу якого дало нам мусульманське джерело. Антична Греція вважається язичницькою, але чи можна говорити про релігію як таку в античних греків? Тут ми ставимо проблему необхідності чіткого розрізнення міфологічної й релігійної свідомості. Остання розвиває раціоналістичне мислення (М.Вебер говорив навіть про «раціоналізм пророцтв», що підготував ґрунт для сучасної науки, техніки й капіталізму, маючи на увазі християнство), підтягуючи «під себе» науку й розвиваючись разом з нею. В античній Греції ж наука підтягувала «під себе» міфологічну свідомість. Мусульмани у творах намагаються чітко визначити релігійну приналежність народів (важливо було, бо в них розуміння «свій–чужий» дуже розвинене). Про язичників так і пишуть, що то – язичники, або ідолопоклонники. А ось щодо «внутрішніх румів», яких можна ототожнити з греками, автор XV ст. ал-Бакуві пише так: «До того, як у них з'явилася християнська віра, вони слідували вченню філософів» [1, с. 104]. Тут, напевне, слід шукати основи того, чому сходознавцям давні китайці дуже нагадують античних греків: конфуціанство й даосизм – теж філософія, а не релігія. Можна сказати, що християнство – перша *релігія* греків як така, тому греки любили й люблять свою Церкву й цінують її здобутки. Наука ж, яка підпала під тиск моноідеології, не могла розвиватися так вільно, як в античну добу, коли її не було так стримувано. Проте, античні греки науку обожнювали, бо та була одною з форм їх релігійної свідомості (думку Е.Жильсона, що збігається з нашою, ми наводили вище). Грецький науковий дух активно реалізовував себе найперше у вирішенні фундаментального «біблійного питання». Русь, до речі, його ніколи ще перед собою й не ставила [688, с. 152]. Екзгетика ж в

греко-православній традиції була розвинута неабияк, що заважало становленню критичного методу, чим грецька історіографія XIV – XV ст. й відрізняється від ренесансної [74, с. 297].

Можна зробити таке узагальнення: діалогічність є важливою ознакою сучасної західної цивілізації, але не головною, бо діалогічність мислення греко-православному Сходу була притаманною завжди, однак тип культури тут був іншим. Різницю між ними видно в тому, що Захід в ренесансну добу сформував критичний метод, а Схід – ні, але й з тим – не все просто, що стає ясно з аналізу мусульманської цивілізації. Критичний метод може існувати хоч всюди, а зміна парадигми не відбувається. Головне – універсалії, а номіналіст Євстратій зазнав повної поразки в греко-православній філософсько-теологічній думці. У грецькій науці йшов нормальний процес розділення «наук про дух» і «наук про природу», в історіографії сусідствували парадигматична й прагматична традиції, не заважаючи одна одній. Цивілізація була приречена, бо за умови її існування номіналізм ніколи не зміг би здійснити такого прориву на Заході, який він здійснив. Мусульманство ж не тільки не заважало йому, а навпаки – посилило: там у науці був серйозно представлений еволюціонізм. Русь же не могла у XV ст. вже нічим допомогти грекам: ті самі зробили все, щоб її не стало. Еволюція моделі історичного процесу в «греко-римській» історіографії виглядає так:



Мал. 5. 2.

Процес «витіснення історії» тут – об'єктивний, адже на греко-православному просторі, ураховуючи його античне грецьке підложжя в XI ст., закінчився цикл у 1600 р. Переривання поступу ґенези моделі історичного процесу немає, але тяглість свідомості до циклізму «закручує» модель у старих формах. Домінування ж філології в історіографії і є шляхом «витіснення історії» з

неї, намаганням перетворити історію в одну з культурних форм, тоді як історична свідомість сама є активним чинником перетворення культури. Ми бачимо тут також одну з причин «відродження XII ст.» у Західній Європі. XI ст. проявляється як межове між дією двох чинників, безпосередньо пов'язаних з простором: 1) у X ст. процес становлення всіх світових релігій, у т.ч. й християнства, закінчився й почався процес створення нового («третього») покоління цивілізацій, у якому Захід розпочинає боротьбу за те, щоб стати центром християнської. Православ'я у сфері сакралу позицій не здає, навпаки – посилюється Руссю, але закінчення циклу у сфері історичної свідомості на греко-православному терені й початок «витіснення історії» з неї послаблює позиції православної культури по лінії саме часу і простору; 2) культура сама є найактивнішим фактором геополітики. Послаблення греко-православної культури в часі й просторі через завершення 1600-річного циклу розвитку дало поштовх до піднесення іншого центру на тому ж античному підложжі у XII ст. (Захід). XI – XII ст. – певний межичас, у якому грецька культура й Церква повинні були відреагувати на те, що втратили своє центральне становище у православ'ї, і розпочати процес синтези з Руссю, розірвавши свою оберненість «усередину себе». Того не сталося: Комнини роблять усе, щоб «розірвати» Русь. Культура ж, яка стагнується, об'єктивно буде відчувати на собі поштовхи з інших центрів до її витіснення з простору, що й робить Захід, розпочавши хрестові походи. Греки самі підштовхнули надлом у розвитку Руси, що стався якраз наприк. XI – сер. XII ст. Простір православ'я десь, можливо, розірвався, напруга послабилася, й Захід зміг піднестися. Загибель Руси, окупація її теренів тільки посилила руйнівні процеси на православному терені, чим і скористалися мусульмани.

Східна Римська імперія в середині XV ст. загинула. Однак саме тут якраз є чому підводити підсумки. Імперія проіснувала 1200 р., що є граничною межею, згідно з Л.Гумільовим, існування будь-якої імперії. А ось що пише Б.Ворд: «Кожна крута (і догматизована) політична доктрина мусить мати не знати яке

щастя, щоб протривати сто років. Принципи витримують пробу часу... Але дуже складні правила про поведінку людини, якими хочуть охопити все…, дуже недовговічні, бо життя не вкладається в такі точно окреслені і наперед визначені трафарети» [155, с. 85]. Західна дослідниця писала, маючи в той час перед собою зразок такої догматизованої політичної доктрини у вигляді СРСР, але то був уже «III Інтернаціонал», а навіть не «третій Рим». Саме ж існування Східної Римської імперії є великим запереченням висновків ученої. Доктрина «нового Риму» пережила більш ніж удесятеро будь-яку політичну доктрину, й просто вже віджила своє. Таким є потенціал Великої ідеї Священного Риму. «Візантійська пишнота, – напише Ю.Вассіян, – мініться на дереві середземноморської цивілізації як перестиглий овоч, що впаде за кожним легшим подувом вітру» [136, с. 91]. До такого стану треба ще дожити. «Новий Рим», принаймні, загинув у бою, як старий воїн. Не треба було самому себе послаблювати, але – то вже ситуація зі сфери уроків історії. В історизмі, притаманному грецькому культурно-історичному типу, чітко проявилися сенсорно-колективістські ознаки біопсихосоціоґенези (Орієнт), але давали знати про себе й індивідуалістські ознаки, й через географічну науку міг бути знайдений вихід на раціоналізм. Грецька антична традиція (Окцидент) проявлялась тут з найбільшою повнотою, тому тип історизму ми визначимо як проміжний (перехідний): Орієнт–Окцидент.

Тип історизму Руси являв собою зовсім інше явище, а конкретно:

1) оскільки, згідно з Д.Лихачовим, одна тема пронизує літературу Київської Руси – всесвітня історія і сенс людського життя, то можна бачити, що руське «о́дне» визначилося з головним у сенсі свого власного культурно-історичного буття. Тут наявний виразний прояв сполучення вертикально-часової й горизонтально-просторової структур мислення, яке можна упевнено назвати органічно історичним. Моральні парадигми при тому переплітаються з цивілізаційними. Тип історизму – виразно моралістичний. Історія тут і є моральною філософією;

2) оскільки, за І.Єрьоміним, мораль літописця конкретна: добро для нього – тільки те, що несе благо Руській землі, а зло – все, що загрожує її благополуччю й розквіту, то по лінії головної моральної опозиції «добро–зло» можна визначити тип історизму як патріотично-прагматичний;

3) наявність «пустих» дат у літопису дозволяє говорити й про історизм практичних дій в історії. Ніщо, крім сакрального, не мало цінності, якщо не втілено славними ділами на землі. Працюють моральні парадигми, які виховувала історія. За умов збереження світоглядної парадигми теоцентризму отримуємо цікаве явище. Якщо Захід у середні віки демонструє зразок теологічного раціоналізму, то Русь – зразок теологічного прагматизму. Тільки так стає повністю зрозумілою підмічена В.Горським не дуже велика любов русів до розміркувань над релігійними догматами. Їм не потрібні були докази існування Бога – руси й так знали, що Він є; їх не цікавили догмати – руси «жили в Бозі», а тому обожнювали й відстоювали свій обряд. Русь «знала сама», як треба вірити в Бога, тому не визнавала ніякого місіонерства – ні західного, ні східного (жива й свідома Русь поводить себе так же і сьогодні). Русь мала свою місію й різко реагувала на тих, хто не хотів того визнавати;

4) «готськість» засад Київського християнства – свідоцтво того, що рішення проблеми універсалій Руссю було жорстко реалістичним. На жаль, неможливо встановити, які книги мала Русь від Мефодія з його роботою над філософською термінологією, де могла бути й проблема універсалій.

Тип історизму Руси – Орієнт. Тип мислення схожий з типом мислення тих азіатських народів, у яких релігійну свідомість обсідає саме релігія об'явлення. Динамізм культури – результат саме сенсорно-колективістського досвіду. Русь підходить під усі 5 визначених М.Данилевським законів розвитку культурно-історичних типів [232, с. 91 – 92]. Руси в ній складали аристократичну верхівку, яка й визначала напрямки розвитку культури й духовності. Процес злиття двох споріднених народів помітний уже на поч. XII ст. і зафіксований Нестором: «а

слов'янський народ і руський – один» [409, с. 16]. Поняття «руський культурно-історичний тип» можна зіставити з тим, що ми вкладаємо в поняття «східно-православна (візантійська) цивілізація», і пов’язати з кириличною писемною культурою. Але існував й інший руський культурно-історичний тип, більш ранній, який не знайшов підтримки в Києві, розповсюдив свої впливи головно на терен майбутньої Московської держави, Новгородські землі, Литву, і мав арабістичну писемну культуру. Остання була давнішою від мусульманства, ми її пов'язуємо з Хозарською християнською Церквою. Російські філологи давно встановили той факт, що розмовною мовою в Московській державі ще й у часи Олексія Михайловича (сер. XVII ст.) був поволзький тюрк. Ось для нього, вважаємо, й створювалася та писемність і пов'язана з нею культура. Розвиток був перепинений іудео-Хозарією, яка воліла тримати тюрок у стані диких орд, аби тільки не дати розвиватися Церкві, яка, за нашим припущенням, і розвивала місію ап. Іоанна. За ал-Марвазі (бл. 1120) [22, с. 55, 126], свідчення якого є, на думку О.Пріцака, цілком достовірними [567, с. 30], князь Володимир, ще перебуваючи в Новгороді (до 980 р.), прийняв іслам (тюркський варіант). На нашу думку, мова повинна йти не про іслам, а про варіант християнства, давніший і від мусульманства, і тим більш, від слов'янського Кирило-Мефодіївського обряду, причому – опозиційний до ортодоксальних доктрин. Тамарха не випадково не вивчалася, бо без неї скласти уявлення про Візантію апостольських часів неможливо, що не вигідно ні Москві, ні Києву (інша місія: «Азія» Іоанна. *Конкурент*). Русь потенційно несла в собі дві цивілізації. Одна реалізувалася, але була знищена Ордою. Інша була подолана й піддана забуттю самими нащадками русів. Культурно-історичні ж типи залишилися: один – більш романтичний, «грецький» (візантійський) – український, другий – жорсткий, войовничій, «римський» – російський. Процес піднесення науки, становлення системи освіти в Руси тільки розпочався, як Русь загинула.

Руський культурно-історичний тип ніколи не знав класичного рабства, а цивілізація на його основі сформувалася. Отож, феодалізм слід також вважати таким, що цивілізаційної мети досягнув повною мірою. Ми визначили православну («візантійську») модель розвитку суспільства в обличчі Київської Руси як найперспективнішу з усіх цивілізацій «третього покоління», і найголовніше підтвердження того міститься в положенні, виведеному М.Баргом, щодо того, що власне історичною можна вважати тільки таку свідомість, у якій просторові й часові види зв'язків, які орієнтують людину в її суспільній практиці, пересіклися, тобто склали систему координат, у якій кожне поперемінно виступає функцією іншого, перебуваючи між собою в діалектичному зв'язку і взаємозалежності. «Цією єдністю в кожному випадку і виражається той історично обумовлений соціокультурний контекст людської життєдіяльності, який іменується «цивілізацією» [54, с. 64]. Динамічній західній культурі після відкриття історичного часу Ф.Петраркою знадобиться ще 500 років, щоб зміст категорії «час» у свідомості став послідовно історичним, щоб виробилося, власне, цивілізаційне бачення історичного процесу. Русь же ще в часи Середньовіччя вже мала таке бачення, тому й складала оригінальну, ні на що не схожу *цивілізацію*. Динамічну й найбільш перспективну. Знищення її загальмувало на довгі століття формування таких уявлень щодо історичних часу й простору в усьому всесвітньо-історичному процесі.

В. МУСУЛЬМАНСТВО (араби)

Протягом Середньовіччя ми бачимо не окремі прояви, а розвиток прагматичної традиції в усій гуманітарній сфері наук арабо-мусульманського світу. Мислення арабів саме по собі було не стільки парадигматичним, скільки прагматичним, але руху до осмислення історичного процесу на прагматичних засадах саме античного зразка немає (копіювання відсутнє). Спроба інтервенції в історичну науку з боку Ібн Халдуна, робота якого над проблемами культури проявляє зв'язок з філологією, не може вважатися такою з двох причин: 1) сама

прагматична традиція античного зразка ще не дає матеріалізму і – 2) Ібн Халдун ішов по лінії природознавство – номіналізм – матеріалізм – еволюціонізм, пройти ж в історичну науку можна було тільки через моральну філософію, «жанром» якої історія й була б. Вона через категорію «природа» дала б матеріалістичну відповідь на основне питання філософії, щоб можна було через нього перегорнути коранічну картину світу. А такого явища в арабів якраз і не було, і саме тому, що богослови не випустили історіографію з-під контролю. Сам Коран тут і був моральною філософією, тому коранічна картина світу в історіографії залишилася незмінною. Отже, й одного критичного методу в науці, а навіть домінування логіки в методах освіти, недостатньо для формування такої прагматичної моделі історичного процесу, яка могла дати вихід на історичну перспективу, а відповідно, зсунути розуміння часу з психологічного в бік історичного, за чим потягти й простір. Арабський раціоналізм розвивався в межах коранічної картини світу, постановка тут «коранічного питання» тому й дала такий поштовх розвитку наук, що характер мислення арабів одразу мав прагматичну спрямованість, а таке питання (як і «біблійне») й сприяє розвитку раціоналістичних підходів, спонукуючи підтягувати всю культуру до нової релігії й усе осмислювати у зв'язку з тим. Іслам і знання – поняття невіддільні, тут Роузентал точний, і сам Коран спрямовував на пошук нових знань, наставляючи шукати їх всюди, «навіть у Китаї». Якщо щось і могло скласти конкуренцію такому раціоналізму, то тільки раціоналізм матеріалістичний. Тому зіткнення тут і пішло різко в бік проблеми походження людини (історична проблема) і основного питання філософії (проблема світогляду).

Нова парадигма в арабській історичній науці почала формуватися в річищі опозиційних релігійних течій, і найперше – ісмаїлізму – найбільшої секти шиїтського ісламу, яка виникла після його розколу в сер. VIII ст. У безсумнівному зв'язку з ним виникла енциклопедія «Трактати «Чистих братів» і «Вірних друзів»« (Расаїль іхван ас-сафа ва-хіллян аль-зів) у X ст. «Чисті брати» заперечува-

ли творення світу в часі, розглядаючи «царства природи» як результат свого роду розвитку, підходячи до еволюціоністського розуміння їх послідовного становлення в часі. І хоча розповсюдження ідей таємного товариства було ускладнене, розвиток наукової думки в цьому напрямку тривав, відірвався від релігії й перейшов у філософську думку, а конкретно – у східно-перипатетичну філософію, тим віддаляючись від історіографії, яка була однією з релігійних наук. Отже, парадигма еволюціонізму одразу формувалася як бінарна опозиція, і не в середовищі теології, щоб розвалювати її, як це сталося зі схоластикою на Заході. Альтернатива домінуючій прагматичній філологічній тенденції в арабській науці й домінуванню географії над історіографією була створена в XIV ст. у «соціальній фізиці» Ібн Халдуна. Першому він протиставляв розуміння суспільного життя як «культивування світу», тим «забираючи» у філологів культуру; другому – «культивування світу» в просторі – і все через категорію «умран». До другого Ібн Халдун додавав ще власне пояснення ролі географічного фактора в історії як не головного, намагаючись «відтягти» історію й від географії.

Однак він – історик за об'єктом знання (історична реальність), частково – за об'єктом дослідження. Предмет знання в нього – близький до історіософського (основні тенденції, загальні схеми і структури), але більше соціософський, й історико-епістемологічний (загальнометодологічні підвалини). Тип знання – історико-епістемологічний (теоретичне, філософське); метод дослідження – теж (логіко-методологічний аналіз). Тим не менш, науковий прорив Ібн Халдуна був наявним: уперше в історії науки матеріальне життя людей було визнане силою, що творить суспільство, вперше в історії науки суспільство було визначене як трудовий колектив. Крім того, походження влади було пояснено природними потребами суспільства, а сама влада розглядалася як вироблене явище стосовно суспільства, як категорія, що виникла історично (конкретний удар по коранічній картині світу, у якій світський і духовний початок, релігійна і мирська влада не розділені). Звідси постав висновок, якого не зробив Арістотель, – держава і сус-

пільство не тотожні, хоча життя суспільства неможливе без політичної організації.

Ми тут бачимо, що категорія «умран» як соціальне життя виступає родовою і щодо форм суспільного життя («бідава», «хідара»), і щодо держави, тобто в підложжі «соціальної фізики» Ібн Халдуна – родово-видові відносини, або ж знов – *проблема універсалій*. Розбивши поняття «рід», об'явивши його неіснуючим (номіналістичний підхід), він тут же поклав у засаду родово-видових відносин у суспільстві матеріалістичні фактори життя людей. І тут вже він – жорсткий реаліст. Не випадково Ібн Халдун, як зазначив Д.Єремєєв, виявився першим економістом, який розгадав таємницю вартості, побачив її субстанцію в праці, а як історіограф відкрив циклічність розвитку багатьох мусульманських суспільств, що не протирічить аналогічній гіпотезі сходознавців [256, с. 239]. Усе логічно: реалізувати тезу й антитезу, при тому відкидаючи одномірність тієї й іншої, може тільки синтеза. Ібн Халдун так вдарить по теології, що та з XIV ст. взагалі почне ігнорувати філософію. Sic відірветься від Non, і наслідки будуть поганими: на 400 років (з XV по XIX ст.) мусульманський інтелектуалізм увійде в період глибокого занепаду. Звернувшись же до засадової тези Ібн Халдуна, що історичні умови життя різняться залежно від того, як люди здобувають засоби до існування, зазначимо, що саме за тим «як» виникає величезний світ ідей, технологічних варіацій, матеріальних можливостей втілення ідей у життя, їх корисності чи шкідливості для природи й людини і т.ін., тобто все те, що тут же починає існувати в межах бінарної опозиції «добро – зло». Величезна надбудова, яку ніколи не пояснити тільки базисом. І найперше, неможливо пояснити появу самого базису, тобто – коли і як тварина стала людиною. А то було головне питання для самого ж еволюціонізму. Саме ж історичне запитання як таке зводиться до двох питань: «як?» (як виникло явище?) і «чому?» (чому виникло?) [152, с. 100]. Для відповіді на них історику слугує конструкт традиції. І тут спрацював сам феномен останньої, бо їй притаманна здатність до виробництва

подій, традиція взагалі є «генератором» історичного [152, с. 102]. Традиція сама не мала відповідного інтелектуальному розвитку людини XIVст. пояснення її походження, але й еволюціонізм його не надав. Араби були дуже точними, в усьому дошукувалися основ, їх не задовольнила концепція, яка, претендуючи на те, щоб бути новою наукою, нічого нового з указаного питання не запропонувала. Так сама традиція «генерувала» ту ситуацію навколо концепції Ібн Халдуна, яка й увійшла в історію: його школа в науці не склалася. Вважається, що так сталося тому, що його концепція «була закінченою, готовою, давала відповіді на всі питання, що ставила тоді епоха». При тому вчені посилаються на слова учня Ібн Халдуна – ал-Макрізі, що «це єдина праця такого роду, виконання якої занадто важке, щоб можна було здійснити подібне» [Цит.: 296, с. 117]. З логіки наших учених витікає, що Платон і Арістотель були повними невдахами, бо залишили «незавершені», «неповні» концепції, і взагалі, щоб забезпечити собі учнів, спеціально здійснили наукову агресію, залишивши неповні концепції універсалій, через що весь світ має проблеми й досі. Люди навіть народжуються – одні з думкою про Платона, інші – про Арістотеля! Чим більш недосконалий учитель – тим цінніший він для суспільства! А тут просто треба було добре знати арабів. Ал-Макрізі не захотів сказати правду. Араби дуже пієтетні до своїх учителів і ніколи не дозволять собі їх принижувати. Учень зважив за краще принизити себе, подавши все так, що виявився нездатним перевершити вчителя, ніж визнати, що вчені одностайно відкинули вчення того, кому він був відданий усе своє життя. Значить, концепція Ібн Халдуна була не те, що не «готовою», чи «завершеною», вона була дуже недосконалою.

Учені сперечаються: чи був Ібн Халдун засновником соціології, і не доходять до єдиної думки [296, с. 118 – 119]. На наш погляд, як фундатор основ її, був, бо соціологія така і є. Вони дуже схожі між собою за якоюсь спорідненістю: суспільство пише про суспільство, бачачи при тому тільки саме себе (критична позицію щодо предмета соціології [694, с. 259 – 260]). Коло. Циклізм у

самому мисленні Ібн Халдуна був невідворотнім, але такий циклізм є в суспільстві. Тут Ібн Халдун, уже як перший соціолог, був точним. Треба враховувати й психологічний момент: араби – не тільки дуже точні, а й чистоплотні, а тому, допоки вичерпно не доведено, що Бог не має відношення до створення людини, не кинуть Аллаха. Навіть Ібн Халдун (майже марксист), критикуючи релігійне пояснення еволюції людини й суспільства, чітко дистанціюється від загальної критики релігії, сказавши, що «не хоче висловлюватися з того приводу». Об'єктивно плюралістична позиція: я вас не чіпаю, а подаю своє бачення. Ісламський світ і відповів: а ми тебе плюралістично не сприймаємо. Щодо ж основного змісту історичного запитання відносно людини, то вважаємо, що слід уважно придивитися до теорії «самозародження», адже якщо поєднати з «глиною», «шкварчанням», «дугою», «райдугою» і появою «з води» «бородатого юнака», то й вийде «самозародження». Хтось, правда, звідкілясь того «юного дідуся» щосили виштовхував, але з точки зору матеріаліста, то – уже деталі; та особа вповні має право залишитися інкогніто. Щоправда, така позиція виключає наявність у займаючого її навіть крихти совісті, але то вже – власний моральний вибір кожного.

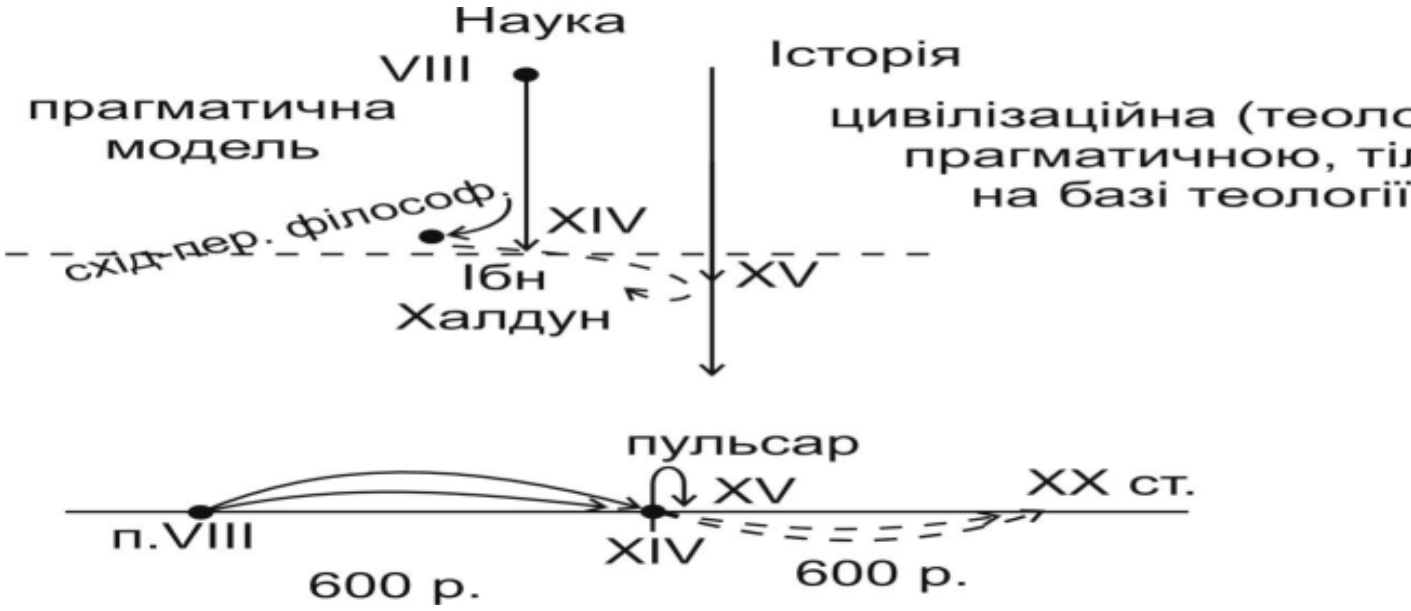
Таким чином, матеріалізм у арабо-мусульманській науці базувався й на реалістичному вирішенні проблеми універсалій (Ібн Сіна), і на номіналістичному (Ібн Рушд), і на синтезі того й іншого (Ібн Халдун), представляючи інший (монополістичний) тип матеріалізму, ніж номіналістичний європейський. Видно, що матеріалізм веде в середні віки наступ у Європі й Азії по-різному в проблемі універсалій, але веде. Спроба в Європі поєднати реалізм і номіналізм – концептуалізм Абеляра, не призвела до очікуваного результату. Бінарні опозиції розійшлися максимально й почалася боротьба двох парадигм «картин світу», яка була вирішена тільки революційним шляхом. В арабо-мусульманській науці матеріалізм використовує весь арсенал позицій з проблеми універсалій і видає повноцінну й практично сформовану у своїх основних рисах одразу нову парадиг-

му історичного процесу. І така обставина дає можливість стверджувати, що тут і містився головний стрижень боротьби між теологією й філософією – історична свідомість, тільки глибоко захований: сторони не показували напрям своїх справжніх дій.

Щоб подолати теологічну картину світу; треба було подолати психологізм у розумінні буття, а відповідно – часу й простору. Більш вертикально-часове мислення європейців дало перший зсув саме по лінії категорії «час» (Ф.Петрарка). Номіналізм активізував індивідуалізм, що вповні узгоджувалося зі змінами в матеріальному засобі виробництва. А час – історія (в розумінні соціального часу). І в Європі історична свідомість постає також як визначальна в боротьбі двох картин світу – теологічної й матеріалістичної. Але справжню революцію в історичній свідомості тут здійснить тільки дарвінізм (щоб остаточно закріпити біологічне розуміння буття). Тим не менш, ми не впевнені, що теологічна картина світу дожила б у Європі до часів Ч.Дарвіна, якшо б на неї обрушився такий монополістичний тип матеріалізму, який ми бачимо в арабів. Ібн Халдун в ісламському світі запропонував майже марксистську модель історичного процесу. Їй не дано в науці ще належної оцінки: як могла радянська історіографія визнати, що Маркс з'явився в арабів на 500 років раніше самого Маркса? Але саме тому, що вектор боротьби нової парадигми вже в XIV ст. пішов не по лінії: філософія – теологія (моделі-зразки I), а одразу по лінії: філософія й історія – коранічна картина світу (модель-зразок II), поразка матеріалістичної парадигми в жорстко моноідеологічному ісламському суспільстві була неминучою. Саме тому, що відмова від неї в науковому співтоваристві була свідомою, можна говорити, що й матеріальний фактор у засобі виробництва тут не відіграв би вирішальної ролі: примусили б підкоритися, бо іслам = «підкорення». Проте, слід сказати, що ісламську теологію врятував не її інтелектуалізм, а Коран як моральна філософія, але після XIV ст. вона була приречена практично плента-

тися на задвірках науки (Розум розвивається тільки в боротьбі, й те, що не здатне до розвитку, як бачимо, не потрібне найперше самому Аллаху).

В арабо-мусульманському типі історизму часів Середньовіччя чітко проявилися як раціоналістично-індивідуалістські (що ми співвідносимо з тим, що арабський тип культури був міським: у найбільших містах Європи в XIII ст. жило по 100 тис. людей, тоді як у арабів вже в XI ст. існували міста в 300 – 400 тис.чол. [38, с. 210]), так і сенсорно-колективістські ознаки біопсихосоціогенези. Є підстави до твердження, що середньовічний історизм арабів був проміжним (перехідним) типом. Розрив теології й філософії призвів до його стагнації. Схема розвитку моделей історичного процесу в арабо-мусульманській науці виглядає так:



Мал. 5. 3.

Ґенеза моделі історичного процесу в арабо-мусульманській середньовічній науці наявна, але для її втілення в життя потрібна була революція в самому типі історизму, яку в арабів треба пов'язувати з матеріалізмом. Ісламський історизм – інший, ніж європейський, на ньому позначилася протилежна августинівській традиція: невіддільність священної й світської історії. І тут «відтягти» через універсалії світську історію від священної з тим, щоб потім зовсім заперечити останню, виявилося неможливим. Історизм, розвиваючись історіографією як ре-

лігійною наукою, міг бути зламаний тільки по осі основного питання філософії, чого не сталося. Тим не менш, теологія тут все одно не випустила номіналізм з-під свого контролю, з'єднавши Sic і Non: містицизм об'єднався з номіналізмом. Мусульманський історизм і донині зберіг свої основні риси, притаманні історизму цивілізації – носію одної з трьох світових релігій, і яка стоїть у колі цивілізацій «третього покоління». Але й питання щодо того, що настав час зміни поколінь цивілізацій, постало тільки наприкінці XX ст. Постання ж на новому рівні «коранічного питання» для мусульманської цивілізації неминуче. Можливо, хоч вона поставиться до Корану обережніше, ніж Європа до Біблії. Мусульманська наука має для здійснення прориву у світовій науці необхідну наукову традицію (теорію «самозародження»). Такий прорив неминуче мусить являти собою заперечення еволюціонізму в його дарвінівській схемі.

Виявлений нами цикл у 1600 р. виділений не тільки психоісторією (Див. Додаток ДІ [475, с. 289]), а й кліматологією (цикл Петерсона: довге знаходження Сонця, місяця й Землі на одній лінії, що повторюється кожні 1600 р.). Наприкінці XX ст. завершився й сучасний цикл Петерсона. Він складається з 3-х фаз: сухої, перехідної і вологої по 532 р. кожна [725, с. 90 – 91]. Цикл у природі виявляється у зіставленні географії й астрономії, в історичному процесі – у зіставленні з періодичністю важливих етапів еволюції людського суспільства [725, с.92 – 93] (але треба враховувати ту ж географію і астрономію). В історичній свідомості тільки останні 300 р. наука не враховує впливу на людську історію такого явища, як Klimata, яке пов'язане з географією і астрономією, але має вповні самостійне існування. І саме у вказаному циклі наявно проявилося, що структури, дія яких і пов'язувалася з тим, що отримало назву «ірраціональне», і які зв'язані із свідомістю, цілком природні також. Фази ж усередині 1600-річного циклу Петерсона показують і наукову основу періодизації всесвітньої історії Митрополита Іларіона Київського. Соціолог С.Сухонос також зробив важливе зауваження, що зміни в наукових і культурних досягненнях відбуваються

ув 500-річному ритмі [391, с. 29]. Зіставимо з 532-річним ритмом фаз циклу Петерсона й зробимо висновок: час дії кожного клімату – прибл. 500 р. Кліматів – 7. Отже: а) один вимір їх можливого розташування виглядає так: у межах 3-х фаз 1600-річного циклу 6 кліматів діють паралельно (по два), а один здійснює корекцію (схоже на схему Севильця – «куб» і шість «кіл»); б) другий вимір – так: триєдність Божества групує систему в 3 групи кліматів, складених часово й просторово; резерв кожного Клімату – 500 р. Отримуємо: 1500 р. + 100 р. на резонанс. Однак, оскільки «етажерок» – дві, то все ще треба й подвоїти (схема – одна, тому картина розташування кліматів повинна відповідати Закону Аналогії, оскільки ж «етажерки» розташовані одна до іншої «догори ногами», то Аналогія має бути дзеркальною).

5.3. Спроби історичного прогнозування

«Мета науки – прогноз» (О.Чижевський). Ми маємо намір проаналізувати загальні тенденції в науці щодо історичного прогнозування та показати своє бачення проблеми. Матеріал подаємо так:

– загальні наукові позиції щодо історичного прогнозування;
– тенденції в науці з урахуванням фактора «географічного детермінізму»;
– прояв циклу в науковій думці Донбасу наприк. XX – поч. XXI ст.;
– домінуючі тенденції в релігійній сфері Донбасу у XX ст.;
– історична перспектива України.

Філософія історії має на сьогодні певну схему передбачення в історії, випрацювала логічну структуру останнього, хоча й констатує, що вона ще слабо працює саме в історичній науці [602, с.277 – 278]. Існують інші (нетрадиційні) концепції передбачення, у т.ч. психологічна (Д.Мілль). Точиться суперечка, дехто висуває концепції, що претендують на роль навіть історичних пророцтв, а К.Поппер, навпаки, виступає проти останніх [550], що свідчить тільки про наявність проблеми та її невирішеність. Можна погодитися з Г.Рузавіним, що ефек-

тивність прогнозу залежить від точного визначення його мети й від повного аналізу тих засобів і методів, за допомогою яких мета може бути досягнута [602, с.289]. Усе тільки актуалізовує проблему досвіду людей минулого. Їх наука вся була зорієнтована на передбачення, сучасна ж – не може спрогнозувати навіть дуже близькі події. «Перегорнутість» думки є наявною. Треба долати.

Тенденції в науковій думці почнемо розглядати з викладення виявленого М.Войлошніковим циклу. Реконструйовані на основі робіт А.Крубера, О.Максимова, Б.Аполлова, М.Ляхова, М.Будико коливання клімату в ХХ ст. показують: у періоди, що збігаються зі «спекотною» частиною циклу, зростає інтерес до досліджень системного характеру. У 20-ті рр. створене вчення про геліоцикли Чижевського, теорія «довгих хвиль кон'юнктури» Кондратьєва, учення Тейлора, у 60-х – школа екології біогеоценозів Макартура, теорія пасіонарності Л.Гумільова. У «холодні» періоди віддається перевага прикладним дослідженням, ученням, що підкреслюють домінуючу роль людини в біосфері [153, с. 81 – 81]. Цикл у 40 років видно. Сполучаючи з 1600-річним циклом, отримуємо вихід формули «сорок сороков». Проставляємо тут досі не виконаний заповіт дончанина В.Докучаєва пізнавати закони, що керують віковими змінами співвідношення між компонентами живої й неживої природи й використовувати такі знання [153, с. 82], щоб, зіставивши з усім викладеним у роботі, зробити історичне прогнозування: ось тут «точка Омега» і проявиться. Після 60-х рр. 40-річний «холодний» цикл завершився, і на поч. XXI ст. зробили прорив у дослідженнях, пов'язаних зі сферою психології й релігії дончани В.Моргун (методологія квантової психоісторії), В. Журавльов (основи нової парадигми психологічної науки); ведуть перед у дослідженні фізики торсійних полів і астрофізики луганчани В. Ульшин, П.Голубничий та ін. [181, с. 88 – 91]. Учені Луганська ставлять проблему парадигми історичної науки й активно обговорюють її [560; 564; 565]. Тим не менш, у цілому, регіон – звичайна, нічим не краща від подібних собі, пострадянська провінція. Однак, ось що в 1995 р. написав на «провін-

ційну тему» тонкий, майже «прозорий» луганчанин О.Єременко в дивній роботі «В очікуванні Месії»: «Отже, людина (чи все-таки Бог?), який виявиться нашим Спасителем, скоріш за все буде: 1. Провінціалом, який з'явиться з «глибинки» у велике місто, яке характеризується переплетінням різних культурних традицій... Скоріш за все це буде місто типу Львова, Ростова... – великий, але периферійний для східного слов'янства культурний центр. 2. Ця людина буде у віці від 30 до 40 років, причому більш вірогідна друга вікова межа. 3. Само по собі вчення Його буде доволі простим, але життя Його буде протікати в повній відповідності з ученням. Скоріш за все Він або заявить про себе на початку своєї проповідницької діяльності, або завершить свій життєвий шлях великим духовним подвигом. 4. Не виключено, що це буде жінка. Принаймні, можливо, що першими послідовниками Месії виявляться в основному жінки» [257, с. 145]. Коментар історичного прогнозування з проблеми такого рівня – тема окрема. Ми тут підкреслимо тільки тему «провінції», яка майже збігається з нашими думками щодо місцерозташування «точки Омега» (регіон Донбас – Дон). Й уточнимо, вводячи принцип бінарності: завжди треба шукати і чоловіка, і жінку. Чоловіча іпостась не поступиться своїми функціями, тому Месія буде працювати по вченню. Жіноча іпостась буде працювати у сфері «навпаки», тому голос «Діви науки» по «партитурі» нової парадигми буде жіночим. Жіночий фактор сам може бути двоїстим, тому не виключена робота й з поезії, або романістики. Географічна точка – одна. «Точка Омега». Регіон геомагнітної аномалії Донецького кряжа. Етнос – нащадки русів.

Оскільки історичне прогнозування прямо зачіпає релігійну сферу, і не просто, а з виходом на регіон Донбасу, нам треба встановити стан релігійної сфери Луганщини й Донеччини в ретроспективі. Звернення до архівних матеріалів дало наступну картину.Обидва регіони на поч. ХХ ст. являють собою типовий зразок імперської провінції, у релігійному відношенні – домінуюче православні, хоча інші релігійні угрупуванні тут існували. Так, на Луганщині функціонували

громади римо-католиків, представлені переважно особами польської національності [219, арк. 37 – 38]; мусульман (татар) [221, арк. 3]; євангелістів-лютеран (особи німецької національності) [218, арк. 8 зв.], яким влада не завжди йшла назустріч у їх потребах (не виділила, наприклад, місце під цвинтар [220, арк. 75 зв.]); іудейські [103, с. 122]. Давнє поселення старовірів існувало в с. Горіхове, мало своє церковне приміщення (яке в 1930 р. було закрите [222, арк. 40]). Типову картину стану релігійної сфери Донеччини на поч. 20-х рр. див. Додаток ЕІ [211, арк. 492]. Незважаючи на те, що неправославні християнські конфесії замикалися переважно у власному культурно-національному середовищі, їх ми відносимо до носіїв номіналістичної тенденції. Важливе значення тут у той час мав рівень освіти й соціальний статус особи. Ситуація зміниться у 2-й пол. XX ст., і в 60 – 70-х рр. у звітах уповноваженого Ради у справах релігій при Раді Міністрів УРСР по Ворошиловградській області буде наголошуватися, що одною з причин високого стану релігійності в області є те, що переважна більшість віруючих – люди, що мали найнижчий рівень освіти [229, арк. 20]. Природно, що за таких умов вплив особистісного чинника був зведений до мінімуму. Але ще й у 30-ті рр. люди надавали велике значення освіченості релігійної людини. Так, у таємному повідомленні в Донецький облвиконком інспектор культів Волков у 1933 р. писав, що віруючі бажають мати за нового єпископа Тонікія «як людину дуже письменну та авторитетну» [224, арк. 3]. З «Відомості про облік релігійних громад, реггруп, служників культу та молитовень по Луганському району за станом на 1.01.1933 р.» (Див. Додаток ЖІ [224, арк. 9]) можна зрозуміти, що відсоток освічених неправославних (незважаючи на те, що утиски чинилися на всіх віруючих. Католиками, наприклад, у 1924 р. займалися спеціально [226, арк. 51]) був значно вищим, ніж православних. І все одно, ву суспільстві дореволюційної Росії, де РПЦ була одним з елементів державності, чинник впливу освіченої, культурної людини іншого віросповідання важив значно. При розгорнутій агітації номіналістична тенденція могла проявитися

об’єктивно: у сумніві в доктрині РПЦ. І держава, і Церква в Росії якраз і відстежували, щоб того не було. Наголос робився на Традицію, але, як бачимо, і фактор освіченості православного священика теж відігравав роль (у 30-ті рр. ми спостерігаємо, можна сказати, уже його рецидиви у свідомості). До номіналістичної тенденції ми відносимо й потенціал іудаїзму, засновуючись на доведеному в науці положенні (Л. Гумільов), що всі головні єресі виникали завжди під його впливом. До часів української революції 1917–1920 рр. процес «обрусенія» православ’я, який тривав з XVIII ст., зробив свою справу: українського православ'я аж до постання в 1919 р. Української Автокефальної Православної Миротворчої Церкви не існувало. В релігійній сфері України спочатку з'явилася мовна тенденція (українізація Богослужби), хоча митроп. Іларіон (Огієнко) підкреслював, що сама по собі українізація Богослужби ще нічого не дає [644, с. 29]. Дійсно, відновлення потребує не тільки мовна, а й духовна плазма, а то – не тільки вся повнота обряду, а й теологія, освіта, культура. На нашу думку, процеси, пов'язані з відновленням українського автокефального православ’я, не є проявами номіналізації (хоча й розбивають «єдину сутність» у вигляді РПЦ з оргцентром у Москві), так проявляє себе давніша від Московської Церкви «єдина сутність», оргцентри якої були в Києві й Тмуторокані.

Усе, що відбувалося з УАПМЦ й УАПЦ у 20-х роках, наукою вивчається. Серед офіційних даних за 1923 – 1924 рр. щодо релігійних громад Юзівського округу УАПЦ не фігурує [221, арк. 485, 492, 498, 499 – 505, 518, 519], тим більш таких даних немає у 30-х рр. [212, арк. 161]. Хоча загальні дані на поч. 20-х рр. по Луганщині засекречені [228], дещо встановити можна. З секретного розпорядження Луганського окружкому № 197/с від 1.09.1924 р. з графи (2) видно, що УАПЦ на Луганщині була: «..2) Назва церкви чи напрямку (живоцерковці, автокефалісти, тихонівці, католики, протестанти тощо» [226, арк. 71]. У також секретному розпорядженні Лугокрвиконкому № 1521с від 3.09.1924 р. наголошувалося, що особливо активізувалися агітатори «тихонівські й автокефальні», й

наказувалося терміново узяти їх на облік [226, арк. 73]. Відомості про релігійні угрупування Луганського округу станом на 20.09.1926 р. засекречені [223]. Зважаючи на те, що дані щодо сект не засекречені [225, арк. 34 – 35], можна зробити висновок, що стан секретності (аж донині) пов'язаний з ситуацією у православ'ї. Не дивно: там – досвід ефективної боротьби і з російським, і з українським православ'ям: у першого нищиться оргцентр (Патріархат), без якого Церква не може ухвалити будь-яке рішення (34-е Апост.правило), а другому не дають сформувати необхідну кількість парафій для постання єпископів, які й створять такий новий (а на ділі – відновлять старий) оргцентр. І все ж таки УАПЦ на Луганщині була. Принаймні, по Біловодському району у 1924 р. фігурують належні до неї священики [227, арк. 7, 8, 10]. Але у 1929 р. УАПЦ була знищена. І тільки у зв'язку з процесами, пов'язаними з відродженням української державності в кінці ХХ ст., з'явилася можливість знов серйозно говорити про українське автокефальне православ'я. (Картину узагальнив А.Камінський [678, с. 507 – 583]). І тут знов у Донбасі процеси йдуть дуже повільно. На Донеччині в 1990 – 1991 рр. з'явилися громади УГКЦ (загальнохристиянська тенденція, відновлення мовної плазми українства, але – номіналістична тенденція в православ'ї) [215] і УАПЦ [216] – майже одночасно. Встановити появу УПЦ КП на Донеччині поки що неможливо, адже, якщо ще в 1989 і 1990 рр. Зведені статистичні звіти по сітці релігійних об'єднань у ДАДО маються [214; 217], то в наступні роки таких звітів архів не має (Опис [213]). На Луганщині громади УАПЦ (1) і УГКЦ (1) з'явилися в 1993 р.; громада УПЦ КП (1) – в 1996 р. (Динаміка – у Додатку ЗІ [150]). Розвиток іде дуже повільно. Сполучаючи все з темою особливого місця й ролі регіону Донецького кряжа в сакральному просторі, розуміємо, що без кардинальних змін у свідомості людей вказаного регіону зміни в українському православ'ї неможливі. Старі шляхи вичерпані. У певному сенсі проявом давнішньої, ніж сучасна РПЦ (як і її відгалуження в Україні – УПЦ МП),

«єдиної сутності» слід вважати і старовірство. Але то – проблема Московської Церкви, і ми її не розглядаємо.

Перевіримо аналізом технологій, адже тенденцію такого рівня можна або намагатися використати, або перепиняти їй можливості прояву. Згідно із Законом Аналогії, слід звернути увагу на фактор, який *майже ніде не буде простежуватися*, і теж буде бінарним. Фактор РПЦ і кримський напрям російської геополітики – могутня сила, але виключена: *занадто помітна*. Отже, з боку «єдиної сутності» в особі РПЦ дія – неефективна. Дивимося по фактору номіналізації. Протестантські секти Луганщини виключені: *занадто помітні* (Див. у Додатку ЗІ динаміку їх розвитку). Наша ж увага – Церкві, яка майже не фігурує у звітах. Як видно з конспекту виступів у Луганську керівників церкви мормонів (найвпливовішої в США єврейської християнської церкви), зробленого лицарем Ордену Константина Великого М.Орешкіним, стратегія її визначається тільки шляхом отримання одкровень, після чого намічається мета. Далі йде побудова молитовень, з яких храми – найважливіші (закритого типу). В Україні стратегія така: побудова першого храму – м. Київ, питання з владою узгоджене; другим планується храм у Донецьку (перша лінія. – О.Б.). У Криму приходи мормонів з'явилися нещодавно, але молитовні будуються активніше, ніж будь-де (початок формування другої лінії. – О.Б.). У Луганську їх громаді вже 12 років, а побудова храму ще й не планується. Луганськ взагалі розглядається як окрема в майбутньому місія (термін не визначений. Посилаються на відсутність одкровення) [231, арк. 1 – 3]. Напрям геополітики цієї церкви чітко видний: *«Кримська Готія»,* але щодо Луганська займається очікувальна позиція. Можливо, має місце помилка, аналогічна російській: упор на Крим. Можлива й співдія з бінарним по роду й виду чинником, адже в Луганську незабаром з'явиться синагога [504]. Той же факт, що іудеї мали відношення до створення «Книги Мормона», самі мормони не заперечують [перевірено автором в усній розмові з президентом церкви Крістенсом]. Хто має на сьогодні найкращі у світі технології, уже видно.

Україна йде по шляху капіталістичного розвитку, для якого номіналізм у свідомості є органічним. За умови його розповсюдження на масову свідомість, що в постатеїстичній країні не є вже такою важкою справою, східне слов'янство реально може втратити обидві «єдині сутності» – і Києво-Руську (Київ – Тмуторокань), і Московську, тобто – обидві (нехай і бінарні) монади цивілізації «четвертого покоління», могутні при співдії і взаємно нищівні при протистоянні. І релігійно-культурного підложжя, на якому тільки й може постати Месія (див. вище О.Єременко), не буде. Номіналізм (Non) у релігійній сфері – позитив тільки за умови існування й нормального стану Sic. Бінарний фактор – наука, вочевидь, спрацює. «Діва науки» може й з'явитися. Але в неї за таких умов практично немає шансів.

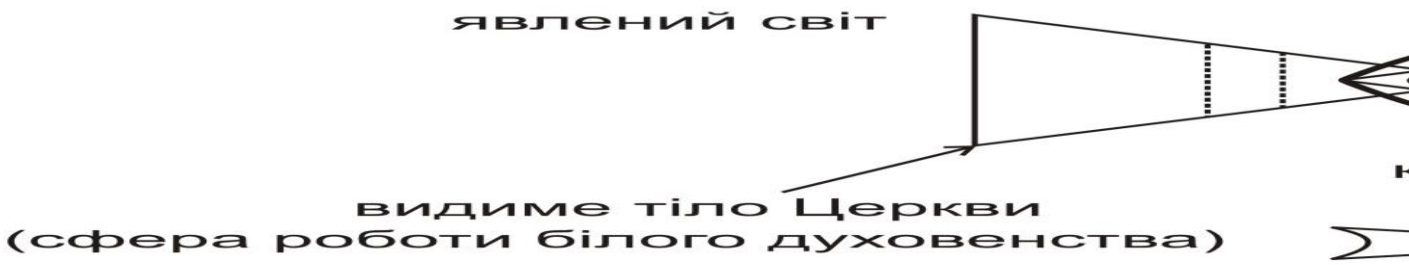
Перевіряємо викладене також і узагальненим прогнозом. «Етажерку буття» будуємо з урахуванням сакрального фактора так:

І. Часові відносини ми будуємо на системі приватних косморитмів І. Олександрова [15], доповнивши його фактором релігії:

Етнічні ритми (Л.Гумільов)	Фізичний час (сьогодення)	Культурні ритми (Н.Конрад)
Культурно-історичні ритми (А.Чижевський)	Гео-культурні ритми	Соціально-культурні ритми (М.Кондратьєв)
Цивілізаційні ритми (А.Тойнбі)	Екзистенційний час (вічність)	Формаційні ритми (К.Маркс)

Усе з'єднує незримими нитками, проходячи якби «крізь» усе, «простір душі». Функції Церкви як інституту (коригуємо Л.Гумільова): 1 – кліматична, 2 – теологічна, 3 – соціальна, 4 – ментальна. Можна в тому побачити фундування інституту Церкви за 4-ма першоелементами.

ІІ. Просторові вибудовуємо так:



Мал. 5. 4.

Якщо порушити реалістичне розуміння єдності сутності, розвалиться вся «етажерка буття». Історична свідомість будується «згори» – від ІІІ-го типу часу, а відповідно, – від «символічного універсуму», який через релігійну систему виходить у світ людей. Остання, у свою чергу, виводить його: 1) через теологічну і соціальну сферу у світ людей наявно; 2) через кліматичну й ментальну – невидимо. Релігійна система, безумовно, дуже важко піддається реформуванню (бо під загрозою опиняється «етажерка буття»), але й при її дезорганізації настає час кризи й дезорганізації історичної свідомості взагалі, й історизму зокрема. Вихід вбачається у спільній дії домінуючої в суспільстві релігійної системи по впорядкуванню кліматичної й теологічної функцій релігійної організації в першу чергу, адже «наведення порядку» в хаосі й дезорганізації потрібно завжди починати згори. Але то – ідеалізований варіант певного соціального перетворення, який потребує величезних вольових зусиль усіх складових соціуму, що, на наш погляд, сьогодні неможливо. Ми ж соціальними утопіями не займаємося. Сучасне людство пішло по «великому номіналістичному колу» циклізму, і йому з нього не вирватися. Руйнівний потенціал космофобської тенденції в ньому зробив свою справу. Процеси у свідомості не зупинити нікому з смертних. Вихід є, і – один-єдиний: нова світова релігія. Але то – явище із сфери тільки Богових Діянь.

Загальні висновки до останнього Розділу дисертації фомулюємо так:

І. Вирізнення й групування типів історизму Середньовіччя виглядає так:

Західна християнська модель («римська»)	Східна християнська модель («греко-римська»)
– психологічне розуміння часу. Більша увага часу, ніж простору; – обмежений просторовий континуум. Психологічне розуміння; – реалізм, номіналізм, концептуалізм у проблемі універсалій; – тип мислення – моделюючий; – структура мислення – вертикально-часова; – вихідна формація – класичне рабство.	– обмежений часовий континуум. Циклізм. Психологічне розуміння, страх; – обмежений просторовий континуум. Психологічне розуміння; – реалізм у проблемі універсалій Більша увага проблемі, але теоретична; – тип мислення – моделюючий; – структура мислення – концентрична; – вихідна формація – класичне рабство.

Русь (“візантійська модель”	Халіфат
–домінуюче історичне розуміння часу; – історичне розуміння простору. Більша увага простору; – реалізм у проблемі універсалій; – тип мислення – цивілізаційно-моделюючий; – структура мислення – вертикально-горизонтальна (часово-просторова); – вихідна формація – феодалізм.	– психологічне розуміння часу; – психологічне розуміння простору; – реалізм і номіналізм в універсаліях. Є синтеза; – тип мислення – цивілізаційно-прагматичний; – структура мислення – горизонтально-просторова; – вихідна формація – феодалізм.

Формація феодалізм постає як більш прогресивний для історичної свідомості тип історичного виховання.

ІІ. Усе говорить за те, що поняття історичного шансу дає все ж таки саме фактор історичної випадковості, а конкретно – те, що Україна, вочевидь-таки, має «точку Омега» на своїй території. Прояв Парадоксу й дає необхідну напругу полярності, щоб у точці зіткнення міг виникнути могутній сплеск творення. На порядку денному питання одне: *творення цивілізації «четвертого покоління».* Для того потрібні новітні технології освоєння сакрального простору, адже нове

суспільство XXI ст. буде інформаційним. «Поля кручення» і є полями інформаційними. Взаємодія їх з матерією слабка, тому факти їх безпосереднього впливу на історію – речі феноменальні. Могутнім фактором історичного процесу ж є духовна культура, яка, проте, містить великий обсяг образів тощо, що йдуть з тих же «полів кручення». Цей пласт культури теж може бути підданим до вивчення. Нами встановлено, що він має свої закономірності формування й розвитку, тісно пов'язані з певними географічними точками земного простору. Урахування вказаної обставини буде сприяти розвитку історичної науки в площині історичного прогнозування. Формування на сьогодні в Україні двох бінарних опозицій у площині політичної ідеології, духовності, світогляду є важливою ознакою формування нової геополітичної парадигми. Й одна з опозицій чітко «зачеплена» за регіон Донбасу. Україна нині – не просто в стані Виклику, а вже формулює Відповідь. Без урахування сакрального фактора вона буде неадекватною. Без виявлення підложжя сакралу повноцінне врахування сакрального фактору неможливе. *Актуальність нашого дослідження постала в усій її повноті*. Основні наукові результати розділу опубліковані в: [87, с. 283 – 358; 88; 90; 91; 93; 94; 101; 103; 106, с. 88 – 107; 107]. Розпочата практична перевірка деяких положень: [96].

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

Ужито скорочення:

ВР ОДА ЛО	Відділ у справах релігій Обласної державної адміністрації Луганської області
ВР РДБ	Відділ рукописів Російської Державної бібліотеки
ДАДО	Державний архів Донецької області
ДАЛО	Державний архів Луганської області
ПАКП	Поточний архів Київського Патріархату
ПА П-С.Ц. МіРР	Поточний архів Південно-Східного центру муніципального і регіонального розвитку
ПА СУВ ІА НАНУ	Поточний архів Східноукраїнського відділення Інституту археології Національної Академії наук України
ПА ФІД	Поточний архів Фонду історіософських досліджень

1. 'Абд ар-Рашīд ал-Бāкувī. Китāб талхīс ал-āсāр ва'аджā'иб ал-малик ал-ḳаххāр («Сокращение [книги о] «памятниках» и чудеса царя могучего»). / Изд. текста, прим. и прил. З.М.Буниятова. – М.: Наука, Глав. ред. вост. лит., 1971. – 158 с., арабс.текст. 189 с.
2. Абеляр Петр. Введение в теологию // Памятники средневековой латинской литературы X – XII веков [Сб. Отв. ред. М.Е. Грабарь-Пассек и М.Л. Гаспаров]. – М.: Наука, 1972. – С. 290 – 303.
3. Абеляр Пьер. Тео-логические трактаты / Пер. с лат. / Вст.ст., сост. Неретиной С.С. – М.: Прогресс, Гнозис, 1995. – 412 с.
4. Абрамович Д.І. Києво-Печерський Патерик. – Реп.вид. – К.: ЧАС, 1991. – 280 с.
5. Августин // Антология мировой философии в 4 т. – Т.І. – Ч.2. – М.: Мысль, 1969. – 577 с.
6. Аверинцев С.С. К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской // Древнерусское искусство. Художественная культура домонгольской Руси. – М.: Наука, 1972. – С. 25 – 49.
7. Аверинцев С.С. Христианство в истории европейской культуры // Знание–сила. – 2004. – № 3. – С. 24 – 34.
8. Аверинцев С.С. Эволюция философской мысли // Культура Византии. IV–VII вв. – М.: Наука, 1984. – С. 42 – 77.
9. Аверьянов А.Н. Системное познание мира: Методологические проблемы. – М.: Политиздат, 1985. – 263 с.
10. Агеєв В.В. Михайло Брайчевський: імплікативна філософія та філософія часу // Наукові записки Нац. ун-ту «Києво-Могилянська академія». – 2002. – Т.20. Історичні науки. – Ч.1. – С. 75 – 76.
11. Адам Бременский. Деяния священников Гамбургской Церкви // Латиноязычные источники по истории Древней Руси. Германия: IX – первая пол.XII в. –М.–Л.: Наука, 1989. – С. 127 – 158.
12. Ажажа В.Г. Под «колпаком» иного разума. – М.: Рипол-классик, 2003. – 416 с.
13. Акт о следах так наз. «древней цивилизации в Лапландии», проверенных обследованием тов. Арнольда Колбановского, совершенного 3 и 4 июля 1923 // Полярная правда. – 1923. – 17.08. – №32.
14. Ал Баттани /Китаб зиндж ас-саби/ Перевод // Калинина Т.М. Сведения ранних ученых Арабского халифата. – М.: Наука, 1988. – С. 140 – 145. Комментарии. – С. 146 – 151.
15. Александров И.А. Космический феномен человека: человек в антропном мире. – М.: Изд-во «Агар», 1999. – 432 с.
16. Алексеев А. «Осевое время» на плечах гигантов // Наука и жизнь. – 2003. – №9. – С. 53 – 63.

17. Аль-Кинди. Книга о пяти сущностях // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. IX – XIV вв. / Под ред. и вст. ст. С.Н. Григоряна. – М.: Изд-во социально-экономической лит., 1961. – С. 107 – 114.
18. Аль-Кинди. О первой философии // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. IX – XIVвв. / Под ред. и вст. ст. С.Н. Григоряна. – М.: Изд-во социально-экономической лит., 1961. – С. 57 – 106.
19. Аль-Кинди. Объяснение ближней действующей причины возникновения и уничтожения // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. IX – XIV вв. / Под ред. и вст. ст. С.Н. Григоряна. – М.: Изд-во социально-экономической лит., 1961. – С. 115 – 132.
20. Аль-Кинди. Трактат о количестве книг Аристотеля и о том, что необходимо для усвоения философии // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. IX – XIVвв. / Под ред. и вст. ст. С.Н. Григоряна. – М.: Изд–во социально-экономической лит., 1961. – С. 41 – 56.
21. Алкуин. Словопрение высокороднейшего юноши Пипина с Альбином Схоластиком // Памятники средневековой латинской литературы IV – IX веков [Сб. Отв.ред. М.Е.Грабарь-Пассек и М.Л.Гаспаров]. – М.: Наука, 1970. – С. 265 –268.
22. Ал-Марвазі. Історія Хорезму // Брайчевський М.Ю. Утвердження християнства на Русі. – К.: Наук. думка, 1988. – С. 55, 126.
23. Ал-Масуді. Книга збудження уяви та напутств // Крисаченко В.С. Історія Криму в джерелах та документах. – Ч.1. – Чернівці: Митець, 1998. – С. 239 –240.
24. Ал-Мукаддаси. Ахсан ат такасим фи ма'рифат ал-акалим /»Лучшее разделение для познания климатов»/: климаты ад-Дайлам и ар Рихаб / Пер с араб., введ., коммент, указ. Н.И.Серикова, под ред В.М. Бейлиса // Восточное историческое источниковедение и специальные исторические дисциплины. Сб.ст. – М.: Наука, 1984. – Вып. 2. – С. 208 – 228.
25. Аль-Фараби, Абу Наср Мухаммад. Историко-философские трактаты / Пер. с араб. – Алма-Ата: Наука, 1985. – 624 с.
26. Ал-Фаргани /Китаб ал-харакат ас-самавийа ва джавами' илм ан-нуджум/ Перевод // Калинина Т.М. Сведения ранних ученых Арабского халифата. – М.: Наука, 1988. – С.130. Комментарии. – С. 130 – 139.
27. Ал-Хваризми /Китаб сурат ал-ард/ Перевод // Калинина Т.М. Сведения ранних ученых Арабского халифата. – М.: Наука, 1988. – С. 39 – 54. Комментарии. – С. 54 – 107.
28. Амальві К. Бродель – володар простору і часу [Про фр. історика] // Кур'єр ЮНЕСКО. – 1990. – [№ 5]. – С. 16 – 17.
29. Аммиан Марцелин. История. – К.: Тип. С.В. Кульженко, 1907. – 279 с.
30. Англійсько-український словник / Укл. В.Захарків. – Регенскбург, 1946. – 478 с.
31. Андреев А.И. Время Шамбалы. – СПб.: Нева; М.: Олма-пресс, 2002. – 352 с.

32. Андреев И.Л. Осторожно с «часами» истории! (Методологические проблемы цивилизационного процесса) // Вопросы философии. – 1998. – № 9. – С. 38 – 54.
33. Андреев О.А. Тренировка ясного и управление сном. Прогр. «Четв. измерение» / Сер. «Психологический практикум». – Ростов н/Д: Феникс, 2003. – 176 с.
34. Ансельм Кентерберийский. Книга размышлений и молитвословий // Памятники средневековой латинской литературы X – XП веков [Сб. Отв. ред. М.Е.Грабарь-Пассек и М.Л. Каспаров]. – М.: Наука, 1972. – С. 244 – 256.
35. Античное наследие в культуре Возрождения / Редколл. В.И.Рутебург (отв.ред.) и др. – М.: Наука, 1984. – 285 с.
36. Античность и Византия (Сборник статей) / Отв.ред.Л.А.Фрейберг. – М.: Наука, 1975. – 415 с.
37. Апокриф Іоанна // Апокрифы древних христиан. Исследования, тексты, комментарии / Ред.кол.А.Ф.Окулов (пред.) и др. – М.: Мысль, 1989. – С. 197 – 217.
38. Арабская средневековая культура и литература. – М.: Наука, 1978. – 216 с.
39. Арабское «Евангелие детства» // Иисус Христос в документах истории / Сост., стат. и комм. Б.Г.Деревенского. – СПб: Алетея, 2001. – С. 260 – 287.
40. Ареопагитик // Отечественная философская мысль XI – XVII вв. и греческая культура. – К., 1991. – С. 210 – 219.
41. Аристотель. Метеорологика // Аристотель. Сочинения: В 4 т. – Т.III / Ред. и авт. вст. ст. И.Д.Рожановский. – М.: Мысль, 1981. – С. 441 – 556.
42. Аристотель. О душе // Аристотель. Сочинения: В 4 т. – Т.I / Ред. В.Ф.Асмус. – М.: Мысль, 1975. – С. 369 – 417.
43. Аристотель. Политика // Аристотель. Сочинения: В 4 т. – Т.IV. – М.: Мысль, 1983. – С. 375 – 644.
44. Аристотель. Поэтика // Аристотель. Сочинения: В 4 т. – Т.IV. – М.: Мысль, 1983. – С. 645 – 680.
45. Аристотель. Физика // Аристотель. Сочинения: В 4 т. – Т.III / Ред. и авт. вст. ст. И.Д. Рожановский. – М.: Мысль, 1981. – С. 59 – 262.
46. Аристотель. Категории. С прилож. «Введения» Порфирия к «Категориям» Аристотеля / Пер. А.В. Кубицкого. Ред., вст. ст. и прим. Г.Ф. Александрова. – М.: Соцэкгиз, 1939. – 84 с.
47. Асауляк О. Книга огней. Катарсис. Экстазис. – Сыктывкар, 1995. – 329 с.
48. Асланов В.И. Ахмеди и его «Искендер-намэ» // Народы Азии и Африки. – 1966. – № 4. – С. 161 – 175.
49. Асов А. Славянские боги и рождение Руси. – М.: Вече, 2000. – 542 с.
50. Афанасьев В.Г. Системность и общество. – М.: Политиздат, 1980. – 368 с.
51. Ацюковский В.А. Общая эфиродинамика (Моделирование структур вещества и поля на основе представлений о газоподобном эфире). – М.: Энергоатомиздат, 1990. – 280 с.

52. Баранов Х.К. Арабско-русский словарь. – М.: Русский язык, 1977. – 944 с.
53. Барбарен Ж. Загадка египетских пирамид. – М.: Астрель, АСТ, 2003. – 171 с.
54. Барг М.А. Историческое время: методологический аспект // Новая и новейшая история. – 1990. – №1. – С. 63 – 76.
55. Барг М.А. О категории «цивилизация» // Новая и новейшая история. – 1990. –№5. – С. 25 – 40.
56. Барг М.А. Эпохи и идеи. Становление историзма. – М.: Мысль, 1987. – 348 с.
57. Барченко А.В. Таро (лекция), 1919 // Андреев А.И. Время Шамбалы. –СПб: ИД «Нева»; М.: «Олма–пресс. Образование», 2002. – Приложение I. – С. 184 – 195.
58. Баткин Л.М. Итальянский гуманистический диалог XV века // Их истории культуры средних веков и Возрождения / Отв. ред. В.А.Карпушин. – М.: Наука, 1976. – С.175 – 221.
59. Баткин Л.М. Итальянские гуманисты: стиль жизни и стиль мышления. – М.: Наука, 1978. – 199 с.
60. Баткин Л.М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. – М.: Наука, 1989. – 272 с.
61. Баткин Л.М. Утопия всемирной монархии у Данте (К вопросу о социально-политических взглядах Данте) // Средние века. – 1958. – Вып.XI. – М.: АН СССР. – С. 76 – 105.
62. Бациева С.М. Географический фактор в историко-социологической концепции Ибн Халдуна // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока // XII год. сессия Ленинградского отд. Ин-та востоковедения АН СССР. – Л.: Изд–во Ленинград. отд. Ин–та востоковедения АН СССР, 1977. – С. 65 – 75.
63. Бациева СМ. Историко-социологический трактат Ибн Халдуна «Мукаддима». – М.: Наука, 1965. – 229 с.
64. Беда Достопочтенный. Церковная история народа англов / Пер. с лат., вступ. статья, комментарии В.В. Эрлихмана. – СПб.: Алетейя, 2003. – 363 с.
65. Бейджент М. Запретная археология. – М.: Эксмо, 2004. – 320 с.
66. Бейлис В.М. Ал-Идриси (XII в.) о восточном Причерноморье и юго-восточной окраине русских земель // Древнейшие государства на территории СССР: Материалы и исследования. – М.: Наука, 1984. – С. 208 – 228.
67. Бейлис В.М. Народы Восточной Европы в описании Мутаххара-ал-Макдиси (X в.) // Восточные источники по истории народов Юго-Восточной и Западной Европы / Под ред. А.С.Тверитиновой. – Вып.II. – М.: Наука, Гл. ред. вост. лит., 1969. – С. 304 – 310.
68. Белазури. Книга завоевания стран // Хрестоматия по истории средних веков. – Т.I. – М.: Госучпедгиз РСФСР, 1949. – С. 253 – 256.
69. Бердяев Н.А. Время и вечность // На переломе. Философские дискуссии 20-х гг. – М., 1990. – С. 407 – 410.

70. Бергер Питер, Лукман Томас. Социальное конструирование реальности. – М.: Academia – Центр, Медиум, 1995. – 336 с.
71. Бернар Клервосский. О благодати и свободе воли / Пер. с лат. акад. С.Д.Сказкина и О.И.Варьяш // Средние века. – 1982. – Вып.45. – С. 205 – 403.
72. Бибиков М.В. Византийская историография и традиции древней и средневековой историографии // Византийский временник. – 1982. – Т.43. – С. 284 – 286.
73. Бибиков М.В. Развитие исторической мысли // Культура Византии. Вторая половина VП – ХП вв. – М.: Наука, 1989. – С. 89 – 128.
74. Бибиков М.В., Красавина С.К. Некоторые особенности исторической мысли поздней Византии // Культура Византии. ХШ – первая половина XV в. – М.: Наука, 1990. – С. 280 – 297.
75. Библейская энциклопедия. – М.: Олма–Пресс, 2002. – 768 с.
76. Біблія або Книги Святого Письма Старого і Нового Заповіту: Із мови давньоєврейської й грецької на українську наново перекладена. 988 – 1988. Ювілейне видання з нагоди 1000-ліття християнства. – 1523 с.
77. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М.: Рос. библейское об-во, 2001. – 1371 с.
78. Биосфера и ноосфера / В.И.Вернадский. – М.: Наука, 1989. – 261 с.
79. Боден // Антология мировой философии: В 4 кн. – М.: Мысль, 1969. – Т.2. – С.141 – 147.
80. Бойко К.А. Арабская биографическая литература в Испании (VШ – первая треть XI в.). – М.: Наука, 1977. – 299 с.
81. Бойченко І.В. Філософія історії: Підручник. – К.: Знання, КОО, 2000. – 723 с.
82. Бонавентура Д. О возвращении наук к теологии: (ХШ век. Италия) // Вопросы философии. – 1993. – №8. – С. 133 – 144.
83. Бондар С.В. Філософська думка Київської Русі // Історія філософії України. – К., 1994. – С. 42 – 68.
84. Бондар С.В. Философско-мировоззренческое содержание «Изборников» 1073 – 1076 годов. – К.: Наук. думка, 1990. – 149 с.
85. Бондаренко Г.В. Історичне пізнання: питания теорії і практики. – Луцьк: Ред.–вид. відділ Волинського держ. ун-ту, 1998. – 189 с.
86. Боргош Юзеф. Фома Аквинский / Пер. с польск. – 2-е изд. – М.: Мысль, 1975. – 183 с.
87. Борисова О.В. Ґенеза наукової парадигми історичного процесу в середні віки: Монографія. – Луганськ: Альма–матер, 2005. – 456 с.
88. Борисова Ольга. Головна проблема сучасного українського православ'я у ментальній іпостасі Церкви // Відомості митрополії УАПЦ у діаспорі й єпархії у Великій Британії. – 2000. – Ч.3(303). – С. 11 – 17.
89. Борисова О.В. Головні здобутки українського православ'я у царині культури // Українське релігієзнавство. – 1999. – №11. – С. 86 – 88.

90. Борисова О.В. «Готські Клімати» // Бахмутський шлях. – 2002. – №3 – 4. – С. 165 – 178.
91. Борисова О.В. Готські Клімати й Ірам Зат ал-Імад. – Луганськ, 2002. – 110 с. – Бібліогр.І57 назв. – Укр. – Деп. в ДНТБ України 3.02. 03. №20. Ук., 2003.
92. Борисова О.В. До питання про деякі таємниці Літопису Руського // Вісник Східноукраїнського нац. ун–ту ім. В.Даля. – 2004. – № 9(79). – С. 176 – 182.
93. Борисова Ольга. До проблеми апостольського походження Української Церкви // Відомості митрополії УАПЦ у діяспорі й єпархії у Великій Британії. –2000. – Ч.2(302). – С. 15 – 19.
94. Борисова О.В. До проблеми становлення Української православної Церкви Київського Патріархату в Україні // Вісник Луганського держ. пед. ун-ту ім. Тараса Шевченка. – 2000. – 12(32), грудень. – С. 118 – 123.
95. Борисова О.В. Історико-географічний фактор у проблемі простору свідомості // Історичні записки: Зб. наук. пр. – Вип. 6. – Луганськ: Вид-во Східноукр. нац. ун-ту ім. В. Даля. – С.157 – 162.
96. Борисова Ольга. Історіософія поезії української поетеси Раїси Лук'янчук // Бахмутський шлях. – 2006. – № 1–2. – С. 165 – 169; Історіософія поезії Р.Лук'янчук // Свой вариант. Альманах Межрегионального союза писателей Украины / Под. ред. В.Спектора. – Луганск, 2005. – С. 310 – 317.
97. Борисова О.В. Особенности историо- и философии геопространства Украины // Наука. Освіта. Здоров'я. Реабілітація: Матеріали IV Міжнар. Наук.-практ. конф. – Вип. IV. – 2005. – С.23 – 32.
98. Борисова О.В. Парадигмальний підхід у досліджені проблем духовності // Духовність українства: Зб. наук. пр. – Вип.VП / Ред.кол. Ю.М.Білодід та ін. – Житомир: Вид-во ІПСТ. – 2004. – С. 26 – 31.
99. Борисова О.В. Проблема Риму: сакральне бачення // Вісник Луганського держ. пед. ун-ту ім. Тараса Шевченка. – 2003. – №6(62), червень. – С. 164 – 171.
100. Борисова О.В. Проблема часу і простору у Аврелія Августина й Ібн Туфейля: співпадаючий аспект // Історичні Записки: Зб. наук. пр. – Вип.2. – Луганськ: Вид-во Східноукраїнського нац. ун-ту ім.В. Даля. – 2004. – С. 23 – 29.
101. Борисова Ольга. Українська Церква за часів Київської Руси // Патріярхат. – Нью-Йорк. – 1999. – Ч.1. – С.11 – 15; Ч.2. – С.8 – 10; Ч.3. – С.4 – 5; Ч.4. –С.6 – 8.
102. Борисова О.В. Феномен Klimata // Вісник Луганського нац. пед. ун-ту ім. Тараса Шевченка. – 2005. – № 14 (94).– С. 139 – 145.
103. Борисова Ольга. Церкви вмирали на світанку... // Дзвін. – 1995. – №5. – С. 122 – 124.
104. Борисова Ольга. Ще раз про Велику Світьод // Наука. Релігія. Суспільство. –2005. – № 2. – С.146 – 152.
105. Борисова О.В. «Slavorum apostoli» // Вісник Східноукраїнського нац. ун-ту ім. В. Даля. – 2005. – № 4(86). – С.175 – 182.

106. Борисова О.В., Климов А.О. Історичні підвалини Київського Патріархату. – Луганськ: Альма-матер, 2001. – 136 с.
107. Борисова О.В., Орешкін М.В. Медіоланський Едикт (313 р.) і Загальна декларація прав людини (1948 р.): паралелі і взаємозв'язок // Вісник Луганської академії внутрішніх справ Міністерства внутрішніх справ. Ідея правової держави: історія і сучасність: Спец. вип. у 5-ти ч. – Ч.3. – Луганськ, 2004. – С. 147 – 152.
108. Бородин О.Р. Географические знания // Культура Византии. Вторая половина VП – ХП вв. – М.: Наука, 1989. – С. 335 – 400.
109. Бородин О.Р. «Космография» Равеннского Анонима (К вопросу о ее месте в истории географической науки) // Византийский временник. – 1982. – Вып.43. – С. 61 – 63.
110. Бородин О.Р. Развитие географии в поздней Византии // Культура Византии. ХШ – первая половина XV вв. – М.: Наука, 1991. – С.376 – 394.
111. Бородин О.Р. Развитие географической мысли // Культура Византии IV – VII вв. – М.: Наука, 1984. – С.432 – 466.
112. Бородин О.Р. Человек и время (Возникновение современной хронологии). – М.: Знание, 1991. – 63 с.
113. Боэтий. Утешение философией // Памятники средневековой латинской литературы IV – IX веков [Сб. Отв.ред. М.С.Грабарь-Пассек и М.Л.Гаспаров]. – М.: Наука, 1970. – С. 134 – 146.
114. Боэций А.М.Т.С. Введение в категорические силлогизмы // Вопросы философии. – 1999. – №1. – С.145 – 171.
115. Боэций Датский. О высшем благе или О жизни философа // Вопросы философии. – 1999. – №5. – С.123 – 527.
116. Брайчевський М. Перше (аскольдове) хрещення Руси // Патріярхат. – Нью-Йорк. – 1991. – Ч.10. – С.25 – 28.
117. Брайчевський М.Ю. Утвердження християнства на Русі. – К.: Наук. думка, 1988. – 259 с.
118. Брайчевський С.М. Імплікативна філософія Михайла Брайчевського // Наукові записки Нац. ун-ту «Києво-Могилянська академія». – 2002. – Т.20. – С.71–75.
119. «Братья чистоты». Фрагменты из «Посланий» // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. IX – XIV вв. / Под ред. и со вст. ст. С.Н. Григоряна. – М.: Изд-во социально-экономической лит–ры, 1961. – С.133 – 160.
120. Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм. XV – XVIII вв.: (В 3 т.) / Пер. с фр. М.Е.Куббеля. – Т.2. Игры обмена. – М.: Прогресс, 1988. – 623 с.
121. Брусин С.Д., Брусин Л.Д. К новым основам физики. – Житомир–Москва, 1997. – 120 с.

122. Брюшинкин С.М. Тайны астрофизики и древняя мифология. – М.: Вече, 2003. – 384 с.
123. Бурлешин М. Египетские пирамиды в Крыму? // Четвертое измерение. – 2003. – №18.
124. Бутусов К.П. Пространство Минковского в мире тахионов // Проблемы пространства и времени в современном естествознании. – СПб, 1991. – С.299 – 300.
125. Бытие и сознание. Человек и мир / С.Л.Рубинштейн. – СПб.: Питер, 2003. – 512 с.
126. Бычко Б.И. Критический анализ теологической антропологии Фомы Аквинского // Вопросы общественных наук. – К.: Изд-во Киевского ун-та, 1989. – Вып.78. – С.92 – 97.
127. Бычков А.А. Энциклопедия языческих богов (мифы древних славян). – М.: Вече, 2000. – 400 с.
128. Бэкон Р. Введение к трактату Псевдо-Аристотеля «Тайная тайных» // Герметизм, магия, натурфилософия в европейской культуре ХШ – XIX вв. – М.: Канон, 1999. – С.44 – 69.
129. Вайнштейн О.Л. Западноевропейская средневековая историография. – М.–Л.: Наука, 1964. – 483 с.
130. Валла Лоренцо. Об истинном и ложном благе. О свободе воли / Отв. ред. А.Х.Горфункель. – М.: Наука, 1989. – 474 с.
131. Василенко Г.К. Велика Скіфія. – К.: Знання, 1991. – 48 с.
132. Василенко Г.К. Руси. – К.: Знання, 1990. – 48 с.
133. Василий Великий. Творения. – Т.1. – СПб., 1911. – 235 с.
134. Василий Кессарийский. Девять бесед на Шестоднев // Памятники византийской литературы IV – IX веков [Сб. переводов. Отв. ред. Л.А.Фрейберг]. –М.: Наука, 1968. – С.47 – 50.
135. Васильев Л.С. Генеральные очертания исторического процесса (Эскиз теоретической конструкции). – Ч.6. Великие цивилизации Востока и Европы // Философия и общество. – 1998. – №1. – С.55 – 134.
136. Вассіян Ю. Твори. – Т.1. Степовий Сфінкс: Суспільно-філософські нариси. –Торонто: R.B., 1972. – 287 с.
137. Ваховский Л.Ц. Западноевропейская философия воспитания эпохи Просвещения. – Луганск: Альма-матер, 2001. – 292 с.
138. Ваховский Л.Ц. Западноевропейская философия воспитания эпохи Просвещения: Дисс… д-ра пед. наук / Луганский гос. пед. ун-т им. Т.Г.Шевченко. – 2002. – 400 с.
139. Вашестов А.В. Роджер Бэкон и трактат псевдо-Аристотеля «Тайная тайных» // Герметизм, магия, натурфилософия в европейской культуре ХШ – XIX вв. –М.: Канон, 1999. – С.41 – 44.
140. Вашкевич Н.Н. Системные языки мозга. – 2-е изд.– М.: Белые альвы, 2002. – 400 с.

141. Введение в Священный Коран / Пер. с англ. Мирза Вешруддин Махмуд Ахмад. – Исламское межд. Изд-во, 1991. – 460 с.
142. Велесова книга: Ритм. пер. укр. мовою, дослідж. та рец. Б.Яценка; рос.мовою – В.Яценка. Вид. 2-е. – К.: Велес, 2006. – 256 с.: іл.
143. Велесова книга. Скрижалі буття українського народу: Збірка поліських пам'яток V – IX ст. // Русь Київська. – 1994. – січень – березень. – С.VIII – IX.
144. Велика історія України / Видав І.Тиктор. – Львів–Вінніпег, 1948. – 965 с.
145. Верещагіна Н.Куди бреде пілігрім? // Людина і світ. – 1990. – №4. –С.40–49.
146. Вернадский В.И. Живое вещество. – М.: Наука, 1978. – 358 с.
147. Вернадский В.И. Научная мысль как планетарное явление. – М.: Наука, 1991. – 271 с.
148. Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли / Пер. с фр. – М.: Прогресс, 1988. – 221 с.
149. Ветхозаветные апокрифы: Книга Юбилеев; Заветы двенадцати патриархов / Пер. А.Смирнова. – СПб.: Амфора, 2000. – 253 с.
150. ВР ОДА ЛО. Матеріали щорічної статистичної звітності. 2004. – Додаток. – 1арк.
151. ВР РДБ. – Ф.150. Особистий архів К.К. Владимирова. – Спр.194. Записки К.К.Владимирову від різних осіб. – 20 арк.
152. Визгин В.П. История и метаистория // Вопросы философии. – 1998. – №10. –С. 99–111.
153. Войлошников М.В. Судьба идеи геодетерминизма // Природа. – 1991. – №11.– С.76 – 82.
154. Володимир Мономах. Поучення // Літопис Руський / За Іпатським списком переклав Леонід Махновець. – К.: Дніпро, 1990. – С. 454 – 462.
155. Ворд Б. П'ять ідей, які змінюють світ / Пер. з англ. – Нью-Йорк: Ukraiian Student Press, 1960. – 146 с.
156. Воробьевский Ю. Путь в Апокалипсис: Падут знамена ада. – М., 2000. – 528 с.
157. Воронкова В.Г. У пошуках себе: об'єктивація суб'єктивності, індивідуальності, духовності як умова цілісної особистості // Духовність українства: Зб. наук. пр. – Вип.IV / Ред.кол. Ю.М.Білодід та ін. – Житомир: Вид-во Житомирського пед.ун-ту, 2002. – С.18 – 28.
158. В.Р.Интервью с проф.Барченко // Красная газета, вечерний выпуск. – 1923. –28 февраля. – № 47(128).
159. Всемирная энциклопедия. Религия / Гл.ред. М.В.Адамчик. – Мн.: Совр. литератор, 2003. – 832 с.
160. Высотская Т.С. Неаполь – столица государства поздних скифов. – К.: Наук. думка, 1979. – 206 с.
161. Гаврюшин Н.Н. Византийская космология в XI в. // Историко-астрономические исследования. – М.: Наука, 1983. – Вып.16. – С.327 – 338.
162. Гадамер Г.-Х. Истина и метод. – М.: Наука, 1988. – 583 с.

163. Гайденко П.П. Время и вечность: парадоксы континуума // Вопросы философии. – 2000. – №6. – С.110 – 136.
164. Гайденко П.П. Эволюция понятия науки (XVII – XVIII вв.). Формирование научных программ нового времени / Отв. ред. И.Д. Рожинский; АН СССР. Ин–т истории естествознания и техники. – М.: Наука, 1987. – 447 с.
165. Гай Пліній Секунд. Природнича історія // Крисаченко В.С. Історія Криму в джерелах і документах. – Ч.1. – Чернівці: Митець, 1998. – С.71 – 78.
166. Галкина Е.С. Тайны Русского каганата. – М.: Вече, 2002. – 432 с.
167. Гамкрелидзе Т.В. Об одной лингвистической парадигме // Вопросы языкознания. – 2005. – №2. – С. 3 – 7.
168. Гамкрелидзе Т.В. Якобсон и проблема структурного изоморфизма между генетическим и лингвистическим кодами // Бессознательное. Многообразие видения. – Новочеркасск: Агентство САГУНА, 1994. – С.103 – 105.
169. Ганич Д.И., Олейник И.С. Русско-украинский и украинско-русский словарь. – К.: Укр. Рад. Енциклопедія, 1990. – 560 с.
170. Гантінгтон С. Зіткнення цивілізацій та межа світу // Україна – Польща. – Львів, 1998. – №14. – С. 98 – 118.
171. Гардизи. Зайн ал-ахбар // Гудзь-Марков Л.В. История славян. – М, 1997. – С.138.
172. Гарен Э. Магия и астрология в культуре Возрождения // Герметизм, магия, натурфилософия в европейской культуре ХШ – XIX вв. – М.: Канон, 1999. – С.23 – 40.
173. Гарнцев М.А. От Бонавентуры к Дунсу Скоту: к характеристике августинианства второй половины ХШ – начала XIV вв. // Средние века. – 1988. – М.: Наука. – Вып.51. – С.94 – 115.
174. Генон Рене. Царство количества и затмения времени. – М.: Беловодье, 1994. – 304 с.
175. Георгий Пахимер. История о Михаиле и Андронике Палеологах: В 10 кн. – Т.1. – Кн. 1 – 6 / Пер. под ред. Карпова. – СПб., 1862. – XXI. – 525 с.
176. Геродот з Галікарнасу. Скіфія. Найдавніший опис України V ст. перед Христом. – К.: Довіра, 1992. – 72 с.
177. Геродот. История в девяти книгах / Пер. и прим. Г.А.Стратановского. Под общ. ред. С.Л.Утченко. – Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1972. – 600 с.
178. Гибб Х.А.Р. Арабская литература. Классический период. – М.: Изд–во вост. лит., 1960. – 187 с.
179. Головко Б.А. Філософська антропологія: Навч. посібник. – К.: ІЗМН, 1997. –240 с.
180. Голубинский Е.Е. История Русской Церкви: В 8 т. – Т.І. Первая половина тома. – М., 1901. – 830 с.

181. Голубничий П.И. Естественный ядерный синтез в природе и судьба цивилизации // Лугань. Сб. науч. тр., посвященный 200-летию города Луганска. Юбилейное издание. – Луганск: ЛКТ–Электроникс, 1995. – С.86 – 91.
182. Горащук В.П. Валеология. – К.: Генеза, 1998. – 144 с.
183. Горбаченко Т.Г. Вплив християнства на становления писемної культури Русі-України: релігієзнавчо-філософський аспект: Монографія. – К.: Видавничий центр «Академія», 2001. – 272 с.
184. Горбаченко Т.Г. Ранньохристиянські апокрифи: новозавітні парафрази і «гностична ересь» // Християнство і духовність: Зб. матеріалів II Міжнар. наук. конф. циклу «Християнство: історія та сучасність». – К.: Знання, 1998. – С.78 – 86.
185. Горський В.С. До характеристики філософсько-історичних уявлень в культурі Київської Руси // Філософська думка. – 1984. – №3. – С.77 – 88.
186. Горський В.С. Нариси з історії філософської культури Київської Русі (середина XII – середина XIII ст.). – К.: Наук. думка, 1993. – 162 с.
187. Горський В.С. Філософська думка Київської Русі (XII – середина XIII ст.) (істор. нариси) // Вісник Академії наук України. – 1993. – №3. – С.68 – 80.
188. Горский В.С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI – начала XП в. – К.: Наук. думка, 1988. – 212 с.
189. Горфункель А.Х. Гуманизм и натурфилософия итальянского Возрождения. – М.: Мысль, 1974. – 359 с.
190. Горфункель А.Х. Философия эпохи Возрождения. – М.: Высш. шк., 1988. – 368 с.
191. Готський топарх. Нотатки. Фрагмент 2 // Крисаченко В.С. Історія Криму в джерелах і документах. – Ч. І. – Чернівці: Митець, 1998. – С.234 – 236.
192. Грабски А.Ф. Фернан Бродель, вопросы методологии истории // Новая и новейшая история. – 1990. – № 5. – С. 194 – 201.
193. Грановский Т.Н. Лекции по истории средневековья / Сост.С.А. Асиновская. – М.: Наука, 1986. – 427 с.
194. Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана. VП–XП вв. С приложением избранных философских произведений Фараби, Газали и Маймонида. – М.: Изд–во АН СССР, 1960. – 330 с.
195. Григорян С.Н. Прогрессивная философская мысль в странах Ближнего и Среднего Востока (X – XIV вв.) // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. X – XIV вв. / Под ред. и со вст. ст. С.Н. Григоряна. – М.: Изд–во социально-экономической лит–ры, 1961. – С.3 – 36.
196. Григорян С.Н. Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока. – М.: Наука, 1966. – 352 с.
197. Гринин Л.Е. Формации и цивилизации. Часть вторая. Введение в теорию исторического процесса // Философия и общество. – 1998. – №1. – С.7 – 54.

198. Гринин Л.Е. Формации и цивилизации. Гл.6. Понятие цивилизации в рамках теории исторического процесса // Философия и общество. – 1998. – №2. – С. 5 – 89.
199. Громов М. Античное наследие в Древней Руси // Наука и религия. – 1983. – № 2. – С. 26 – 29.
200. Громов М.Н., Козлов Н.С. Русская философская мысль X – XVII веков: Учеб. пособие. – М.: Изд-во Моск. Ун-та, 1990. – 288 с.
201. Грушевський М. З історії релігійної думки на Україні. – Вінніпег–Мюнхен–Детройт, 1962. – 160 с.
202. Гудзенко І. Готи і Україна. До проблеми першоджерел християнської традиції Русі-України // Людина і світ. – 2002. – № 78. – С. 26 – 29.
203. Гукова В.С. Космография в системе византийской науки и образования в XI – XП вв. // Городская культура. Средние века и начало нового времени. –Л.: Наука, Ленингр. отд., 1986. – С. 27 – 42.
204. Гуковский М.А. Итальянское Возрождение / Под ред. А.Н. Немилова, А.С.Кантар-Гуковской. – Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1990. – 618 с.
205. Гуманистическая мысль, школа и педагогика эпохи позднего средневековья и начала нового времени. – М.: Высш. шк., 1990. – 200 с.
206. Гумилев Л.Н. Древняя Русь и Великая Степь. – М.: Мысль, 1989. – 765 с.
207. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. – Л.: Изд-во Ленигр. ун-та, 1989. – 495 с.
208. Гуревич А.Я. История и сага: О произведении Снорри Стурлуссона «Хеймскрингла». – М.: Наука, 1972. – 198 с.
209. Давня історія України: Навч. посібник: у 2-х кн. / Толочко П.П. (кер.авт.кол.). – Т.І. – К.: Либідь, 1994. – 235 с.
210. Давня історія України: Навч. посібник: у 2-х кн. / Толочко П.П. (кер. авт. кол.). – Т.ІІ. – К.: Либідь, 1995. – 220 с.
211. ДАДО. – Ф.Р – 2. Сталінський окрвиконком. – Оп. 2. – Спр. 5. Положення про шефські комісії й виконавчі бюра шефів, накази міліції про штати у ній. Інструкція по боротьбі з хабарництвом у органах відділів управління, циркуляр НКВС про заборону продажу антирадянської й релігійної літератури, протоколи і виписки з протоколів засідань президій волвиконкомів і переписка з відділом ДПУ, губпрокуратурою, повітовим фінансовим відділом про відстрочки військовозобов'язаним, боротьбі з бандитизмом, хабарництвом та ін. питаннях. Списки релігійних громад і іноземнопідданих. 1923 р. – 855 арк.
212. ДАДО. – Ф.Р – 277. Сталінський райвиконком. – Оп. 1. – Спр. 2. Циркуляр, протоколи засідань Сталінського окружного виконкому і листування з сільрадами про проведення декрету про відділення церкви від держави. – 21.XII.1933 – 31.XII.1934. – 257 арк.
213. ДАДО. – Ф.Р – 4021. Відділ у справах релігій Донецької обласної державної адміністрації. За 1941 – 1995 роки. – Оп.1. – 59 арк.

214. ДАДО. – Ф.Р – 4021. Відділ у справах релігій Донецької обласної державної адміністрації. За 1941 – 1995 роки. – Оп.1. – Спр. 606. Зведений річний статистичний звіт про сітку релігійних об'єднань. 1989. – 14 арк.
215. ДАДО. – Ф.Р – 4021. Відділ у справах релігій Донецької обласної державної адміністрації. За 1941 – 1995 роки. – Оп.1. – Спр. 617. Реєстраційна справа релігійної громади греко-католицької церкви у с. Званівка Артемівського району. – 1990 – 1991. – 25арк.
216. ДАДО. – Ф.Р – 4021. Відділ у справах релігій Донецької обласної державної адміністрації. За 1941 – 1995 роки. – Оп.1. – Спр. 620. Реєстраційна справа релігійної громади Української автокефальної православної церкви м.Донецька (вул.Фелікса Кона, 3). 1990. – 11арк.
217. ДАДО. – Ф.Р – 4021. Відділ у справах релігій Донецької обласної державної адміністрації. За 1941 – 1995 роки. – Оп.1. – Спр. 621.Зведений річний статистичний звіт по сітці релігійних об'єднань. 1990. – 14 арк.
218. ДАЛО. – Ф.60. Луганська міська управа. – 1870, 1872, 1881 – 1919 рр. – Оп. 1. – Спр. 2. Перелік постанов міської Думи. – 30.01.1897 – 29.12.1899. – 27 арк.
219. ДАЛО. – Ф.60. Луганська міська управа. – 1870, 1872, 1881 – 1919 рр. – Оп. 1. – Спр. 3. Перелік постанов міської Думи. – 27.02.1901 – 30.12.1901. – 63 арк.
220. ДАЛО. – Ф.60. Луганська міська управа. – 1870, 1872, 1881 – 1919 рр. – Оп. 1. – Спр. 8. Перелік постанов міської Думи. – 22.02.1900 – 29.12.1900. – 75 арк.
221. ДАЛО. – Ф.60. Луганська міська управа. – 1870, 1872, 1881 – 1919 рр. – Оп. 1. – Спр.10. Перелік постанов міської Думи. – 23.02.1906 – 22.08.1906. – 24 арк.
222. ДАЛО. – Ф.Р – 243. Луганський окружний виконавчий комітет Ради робітничих, селянських і червоноармійських депутатів, м. Луганськ Луганського округу, 1923 – 1930 рр. – Оп.1. – Спр. 900. Протоколи засідань президії окрвиконкому. Секретаріат. 8.01.1930 – 12.04.1930. – 78 арк.
223. ДАЛО. – Ф.Р – 243. Луганський окружний виконавчий комітет ради робітничих, селянських і червоноармійських депутатів, м.Луганськ Луганського округу, 1923 – 1930 рр. – Оп. 2. – Спр. 51 с.
224. ДАЛО. – Ф.Р – 693. Ворошиловградська міськрада. Відділ культів. – Оп.1. –Спр. 1239. Листування з центральними установами по справах культів. 1933 р. – 32 арк.
225. ДАЛО. – Ф.Р – 752. Відділ управління ЛУВКа. – Оп.1. – Спр. 163. Відділ управління повітового виконавчого комітету Луганської Ради робітничо-селянських і червоноармійських депутатів м.Луганська, Луганського повіту Донецької губернії. Спецвідділ. 10. XII.1922 – 31.XII.1923. – 491 арк.
226. ДАЛО. – Ф.884 Р – 770. Городищенський райвиконком робітничо-селянських та червоноармійських депутатів. Городище Городищенського району Луганського округу Донецької губернії. – Оп. 2. – Спр. 2. Циркулярне розпорядження Донецьквиконкому й інструкція про відділення Церкви від держави, про боротьбу з дезертирством з армії та (секретна) переписка з Луганським окрвиконкомом.12. 01.1923 – 31.12.1924. – 179 арк.

227. ДАЛО. – Ф.Р – 1281. Старобільський окружком. – Оп. 1. – Спр. 1. Для реєстрації служителів культів м.Старобільська за 1924 р. – 23 арк.
228. ДАЛО. – Ф.Р – 1284 С. – Оп. 2 с. – Спр. 3 с. Відомості про релігійний рух, кількість членів релігійного культу. 1.X.1923.
229. ДАЛО. – Ф.Р – 3699. Уповноважений у справах релігій при Раді Міністрів СРСР по Ворошиловградській області. 1954, 1963 – 1986рр. – Оп. 1. – Спр. 21. Тексти доповідей і виступів про стан релігійної обстановки у області. 1967 – 1973. – 61 арк.
230. ДАЛО. – Ф.Р – 3699.Уповноважений у справах релігій при Раді Міністрів СРСР по Ворошиловградській області. 1954, 1963 – 1986 рр. – Оп. 1. – Спр. 161. Звіт про перебування делегації Руської православної церкви на III Асамблеї Румунських віросповідань на чолі з митрополитом Одеським і Херсонським Сергієм, керуючим Ворошиловградсько-Донецькою єпархією та додатки до нього. 1985р. – 120 арк. – Додаток 11. Окружне посланння (Енцикліка) Slavorum apostoli. Папи Іоанна Павла II. Єпископам, священикам, релігійним сім'ям, усім християнам. У зв'язку з одинадцятим століттям справи євангелізації святих Кирила і Мефодія. – 70–111 арк. / Пер. з франц.
231. ДАЛО. – Ф. – О.А.334. Особистий архів М.В. Орешкіна. – Оп. 1. – Спр. 2. Матеріали по церкві Ісуса Христа Святих останніх днів. – 1997 – 2004. – 14 арк.
232. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. – М.: Книга, 1994. – 574 с.
233. Данилова И. О свете и тени // Искусство: Живопись: Скульптура: Архитектура: Графика. Книга для учителя. В 3-х ч. – Ч.I / Сост. М.В. Алпатов и др. –М.: Просвещение, 1987. – С.180 – 195.
234. Данилова И.Е. О категории времени в живописи средних веков и Раннего Возрождения // Из истории культуры средних веков и Возрождения / Отв. ред. В.А.Карпушин. – М.: Наука, 1976. – С.157 – 174.
235. Данте Алигьери. Монархия / Пер. с ит. В.П.Зубова. – М.: Канон-пресс – Ц-Кучково поле, 1999. – 192 с.
236. Дашкевич Я.Р. Основні етапи етнічної історії української нації // Ратуша. – 1991. – Ч. 4 – 5.
237. Державні титули // Мета. – 1998. – Ч. 357.
238. Джаксон Т.Н. Еще раз о «Великой Швеции»: Тез. докл. IX Всесоюзной конф. по изучению истории, экономики, языка и литературы Скандинавских стран и Финляндии. – Тарту: Изд-во Тартуского гос. ун-та, 1982. – Ч.I. –С.151 – 153.
239. Джамбаттиста Вико. Основания новой науки. Об общей природе наций / Пер. с ит. – М.–К.: ReFL-book.–ИСА, 1994. – 656 с.
240. Джуринский А.Н. История педагогики. – М.: Владос, 1999. – 432 с.
241. Диакон Лев. История / Пер. М.М. Копыленко, комм. М.Я. Сюзюмова и С.А. Иванова. – М.: Наука, 1988. – 239 с.
242. Диденко Б. Цивилизация каннибалов. – М.: Поматур, 1999. – 176 с.

243. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Ред. тома и авт. вст. ст.А.Ф. Лосев. Пер. М.Л. Гаспарова. – М.: Мысль, 1986. – 571 с.
244. Діодор Сіцілійський. Бібліотека // Крисаченко В.С. Історія Криму в джерелах і документах. – Ч.І. – Чернівці: Митець, 1998. – С.40 – 47.
245. Ди Джон. Иероглифическая монада // Герметизм, магия, натурфилософия в европейской культуре ХШ – XIX вв. – М.: Канон, 1999. – С.168 – 216 .
246. Доброхотов А. О «Монархии» Данте // Данте Алигьери. Монархия. – М.: Канон-пресс – Ц-Кучково поле, 1999. – С.5 – 18.
247. Домбровський О. Месіяністичний аспект ґенези християнізму // Альманах Українського Народного Союзу. – 1988. – С.48 – 57.
248. Донцов Д. Хрестом і мечем. Твори. – Торонто–Онтаріо, Канада, 1967. – 319 с.
249. Досталова Р. Византийская историография: характер и формы // Византийский временник. – 1982. – Т.43. – С.31 – 33.
250. Древнерусская литература. Хрестоматия / Сост. Н.Прокофьев. – 3-е изд., перераб. и доп. – М.: Флинта, Наука, 2001. – 584 с.
251. Древняя русская литература. Хрестоматия / Сост. Н.И. Прокофьев. – 2-е изд. – М.: Просвещение, 1988. – 478 с.
252. Дубнов С.М. Краткая история евреев. – М.: Сварог, 1996. – 401с.
253. Дубровин Д.А. Некоторые представления о пространстве и времени в древнекитайской и древнеиндийской философии // Проблемы пространства и времени в современном естествознании. – СПб., 1991. – С.311 – 328.
254. Євсевій. Церковна історія // Крисаченко В.С. Україна на сторінках Святого Письма та витяги з першоджерел, що засвідчують процес поширення християнства на теренах України від апостола Андрія до князя Володимира. – К.: Наук. думка, 2000. – С.164 – 167.
255. Євстафій. Коментарі до «Землеопису» Діонісія // Крисаченко В.С. Історія Криму в джерелах і документах. – Ч.І. – Чернівці: Митець, 1998. – С.102 – 106.
256. Еремеев Д.И. Ислам: образ жизни и стиль мышления. – М.: Политиздат, 1990. – 288 с.
257. Еременко А.М. В ожидании Мессии // Лугань. Сб. науч. тр., посвященный 200-летию города Луганска. Юбилейное издание. – Луганск: ЛКТ–Электроникс, 1995. – С.140 – 148.
258. Еремин И.П. Литература о Древней Руси (Этюды и характеристики). – М.–Л.: Наука, 1986. – 263 с.
259. Жидята Лука. Поучение к братии // Памятники древнерусской церковно-учительной литературы. – Вып.I. – СПб., 1984. – С.14 – 16.
260. Жильсон Этьен. Разум и откровение в средние века // Богословие в культуре средневековья. – К.: Христианское братство, 1992. – С.6 – 48.

261. Житие Авраамия Смоленського // Памятники литературы Древней Руси. – XIII в.[Сб-к текстов] / Сост. и общ. ред. Д.С.Лихачева. – М.: Худ. лит–ра, 1982. – С.73 – 77.
262. Житіє і хожденіє Данила, руские земли игумена // Православный палестинский сборник. – Т.I. – СПб., 1885. – Вып.III. – С.39 – 72.
263. Житіє і хожденіє Данила руские земли игумена // Православный палестинский сборник. – Т.I. . – СПб., 1885. – Вып.IX. – С.49 – 71.
264. Житие и хожденье Данила, Русьскыя земли игумена // Древнерусская литература. Хрестоматия / Сост. Н.Прокофьев. – 3-е изд., перераб. и доп. – М.: Флинта, Наука, 2001. – С.58 – 63.
265. Житие св.Ансельма // Памятники средневековой латинской литературы X – XII веков [Сб. Отв. ред. М.Е. Грабарь-Пассек и М.Л.Гаспаров]. – М.: Наука, 1972. – С.257 – 266.
266. Житие Стефана Пермского, написанное Епифанием Премудрым // Древняя русская литература. Хрестоматия / Сост.Н.И.Прокофьев. – 2-е изд. – М.: Просвещение, 1988. – С.185 – 192.
267. Журавлев В.И. Современное миропонимание. – Донецк, 1999. – 488 с.
268. Журавский А.В. Христианство и ислам: проблемы диалога. – М.: Наука, 1990. – 126 с.
269. Жураковский Г.Е. Очерки по истории античной педагогики. – М: Высш. шк., 1963. – 510 с.
270. Закович М. Традиції вільнодумства в християнській культурі України // Християнство в контексті історії і культури України. – К., 1997. – С.53 – 54.
271. Замалеев А.Ф., Зоц В.А. Мыслители Киевской Руси. – К.: Вища шк., 1981. – 240 с.
272. Замаровский В. Их величества пирамиды. – М.: Глав. ред. вост. лит. «Наука», 1986. – 432 с.
273. Зеленько А.С. Проблеми семасіології у філософсько-психологічному осмисленні: Монографія. – Вид. 2-е, перероб і доп. – Луганськ: Альма-матер, 2004. – 228 с.
274. Зеньковский В.В. Основы христианской философии. – М.: Канон, 1997. – 560с.
275. Златарски Васил. История на Българската държава през средните векове. – София: Дринов, 1994. – Т.I. – Ч.2. От славизацията на държавато до падане на Първото църство. – 892с.
276. Зороастрийские тексты / Изд. подг. О.М.Чунаковой. – М.: Наука, 1997. – 351 с.
277. Ибн ал-Мукаффа. Калила и Димна. – М.: Худ. лит–ра, 1986. – 303 с.
278. Ибн-Баджа. Книга о душе // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. IX – XIV вв. / Под ред и со вст. ст. С.Н. Григоряна. – М.: Изд-во социально-экономической лит., 1961. – С.287 – 324.

279. Ибн Батута о Средней Азии. Перевод глав «Путешествия Ибн Батуты, касающиеся Средней Азии и некоторых сопредельных областей» // Ибрагимов Н. Ибн Батута и его путешествия по Средней Азии. – М.: Глав. ред. вост. лит., Наука, 1988. – С.71 – 108.
280. Ибн-Исхак. Житие посланника божьего // Хрестоматия по истории средних веков / Под ред. Н.П. Грацианского и С.Д.Сказкина. – Т.I. – М.: Госучпедгиз РСФСР, 1949. – С.247 – 252.
281. Ібн Русте (Ібн Даст). Коштовні цінності // Крисаченко В.С. Історія Криму в джерелах і документах. – Ч.I. – Чернівці.: Митець, 1998. – С.205 – 208.
282. Ибн Русте. Ал А'лак ан-нафиса // Гудзь-Марков Л.В. История славян. – М., 1997. – С.137 – 138.
283. Ибн Русте-Гардизи. Худуд ал-алам // Гудзь-Марков А.В. История славян. – М., 1997. –С.137.
284. Ибн Рушд. Опровержение опровержения (фрагменты) // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. IX – XIV вв. / Под ред. и со вст. ст. С.Н. Григоряна. – М.: Изд-во социально-экономической лит., 1961. – С.399 – 554.
285. Ибн Сина. О душе // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. IX – XIV вв. / Под ред. и со вст. ст. С.Н. Григоряна. – М.: Изд-во социально-экономической лит., 1961. – С.219 – 286.
286. Ибн Сина. Книга исцеления (фрагменты) // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. IX – XIV вв. / Под ред. и со вст. ст. С.Н. Григоряна. – М.: Изд-во социально-экономической лит., 1961. – С.261 – 286.
287. Ибн Туфейль. Роман о Хайе, сыне Якзана // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. IX – XIV вв. / Под ред. и со вст. ст. С.Н. Григоряна. – М.: Изд-во социально-экономической лит., 1961. –С.329 – 394.
288. Ибн Халдун. Введение (фрагменты) // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. IX – XIV вв. / Под ред. и со вст. ст. С.Н. Григоряна. – М.: Изд-во социально-экономической лит., 1961. – С.559 –628.
289. Ибн Халдун. Пролегомены // Игнатенко А.А. Ибн Хальдун. – М.: Мысль, 1980. – С.121 – 168.
290. Ибн Хишам. Жизнеописание пророка Мухаммада. Расказанное со слов аль-Баккаи, со слов Ибн Исхака аль Мутталиби (первая половина VIII века) / Пер. с араб. Н.А. Гайнуллин. – М.: Омман, 2002. – 485 с.
291. Ибн Хордадбех. Книга путей и стран / Пер.с ар., коммент., иссл., указ. и карты Н.Велихановой. – Баку: Элм, 1986. – 428 с.
292. Ибрагимов Н. Ибн Батута и его путешествия по Средней Азии. – М.: Глав. ред. вост. лит., Наука, 1988. – 116 с.
293. Иванов С.А. Полемическая направленность «Истории» Льва Диакона: (Византия X в.) // Византийский временник. – 1982. – №43. – С.77 – 80.

294. Иванов Ю.И. Мерцающий мир. Гипотеза ускользающей реальности или эволюция человека в Природе. – Самара–Ореховка, 2002. – 72 с.
295. Игнатенко А.А. В поисках счастья: Общественно-политические воззрения арабо-исламских философов средневековья. – М.: Мысль, 1982. – 255 с.
296. Игнатенко А.А. Ибн-Хальдун. – М.: Мысль, 1980. – 160 с.
297. Из Адама Бременского («деяния священников гамбургской церкви») // Хрестоматия по истории средних веков / Под ред. М.Н.Грацианского и С.Д.Сказкина. – Т.1. – М.: Госучпедгиз РСФСР, 1949. – С.41 – 43.
298. Изборник великого князя Святослава Ярославича 1073 года. – Пб.: Издание общества любителей древней письменности, 1880. – 467 с.
299. Изборник Святославов. 1076 р. // Хрестоматія давньої української літератури (до кінця XVIII ст.) / Упор.акад. О.І.Білецький. – Вид. 3-е, доп. – К.: Рад. шк., 1967. – С.11 – 13.
300. Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. IX – XIV вв. / Под ред. и со вст. ст. С.Н. Григоряна. – М.: Изд-во социально-экономической лит., 1961. – 628 с.
301. Извлечения из сочинения Амина Рази «Семь климатов» // Ковалевский А.П. Книга Ахмеда ибн Фадлана о его путешествии на Волгу в 921 – 922 гг. Статьи, переводы и комментарии. – Харьков: Изд-во Харьк. гос. ун-та, 1956. –С.154 – 156.
302. Извлечения из энциклопедии Наджиба Хамадани «Диковинки творений» // Ковалевский А.П. Книга Ахмеда ибн Фадлана о его путешествии на Волгу в 921 – 922 гг. Статьи, переводы, комментарии. – Харьков: Изд-во Харьк. гос. ун-та, 1956. – С.151 – 153.
303. Из «Общего увещания» 789 г. // Хрестоматия по истории средних веков / Под ред. М.Н.Грацианского и С.Д.Сказкина. – Т.1. – М.: Госучпедгиз РСФСР, 1949. – С.131.
304. Из письма Алкуина к Карлу Великому (796 р.) // Хрестоматия по истории средних веков / Под ред. М.Н.Грацианского и С.Д.Сказкина. – Т.1. – М.: Госучпедгиз РСФСР, 1949. – С.132 – 133.
305. Из произведений Фомы Аквинского // Боргош Юзеф. Фома Аквинский / Пер. с польс.– 2-е изд. – М.: Мысль, 1975. – Приложение. – С.140 – 176.
306. Из протокола допроса Г.И. Бокия от 17 – 18 мая 1937 // Андреев А.И. Время Шамбалы. – СПб.: Нева; М.: Олма-пресс, 2002. – Приложения. – Приложение 4. – С.209 – 220.
307. Из сочинения монаха Сен-Галенского монастыря // Хрестоматия по истории средних веков / Под ред. М.Н.Грацианского и С.Д.Сказкина. – Т.1. –М.: Госучпедгиз РСФСР. – С.131 – 132.
308. Иисус Христос в документах истории / Сост., стат. и комм. Б.Г. Деревенского. – СПб.: Алетейя, 2001. – 574 с.
309. Іларіон. Константин і Методій. Їх життя та діяльність. Історико-літературна монографія. – Вінніпег: Волинь, 1970. – Т.І. – 324 с.

310. Іларіон. Константин і Методій. Їх життя та діяльність. Історико-літературна монографія. – Вінніпег: Волинь, 1970. – Т.2. – 400 с.
311. Іларіон Київський. Слово про Закон і Благодать // Давня українська література. Хрестоматія / Упор. М.М. Сулима. – К.: Рад. шк., 1991. – С.166 – 182.
312. Іларіон, митрополит. Дохристянські вірування українського народу. Історично-релігійна монографія. – 2-е вид. – К.: АТ Обереги, 1994. – 424 с.
313. Илларион. О ЗаконЬ Моисеомъ данЬм ему и о благодати и истинЬ Исусъ Христомъ бывшимь... и похвала кагану нашему Владимиру // Древнерусская литература: Хрестоматия / Сост. Н.Прокофьев. –3-е изд., перераб. и доп. – М.: Флинта, Наука, 2001. – С.39 – 42.
314. Ильченко В.И., Шелюто В.М. Феномен сакрального в историко-культурном пространстве. – К.: АО «ИТН», 2002. – 325 с.
315. Иоанн Дамаскин. Источник знания // Памятники византийской литературы IV – IX веков [Сб. переводов. Отв. ред. Л.А.Фрейберг]. – М.: Наука, 1968. – С.271 – 277.
316. Иоанн Солсберийский. Металогик // Памятники средневековой латинской литературы X – XII веков [Сб. Отв. ред. М.Е.Грабарь-Пассек и М.Л.Гаспаров]. – М.: Наука, 1972. – С.350 – 353.
317. Иоанн Солсберийский. Поликратик // Памятники средневековой латинской литературы X – XII веков [Сб. отв. ред. М.Е.Грабарь-Пассек и М.Л.Гаспаров]. – М.: Наука, 1972. – С.353 – 362.
318. Иордан. О происхождении и деяних готов. Getica / Вст.ст., пер. и комм. Е.И.Скржинской. – М.: Наука, 1960. – 141 с.
319. Исидор Севильский. Из «синонимов, [или] о стенании грешной души» // Памятники средневековой латинской литературы IV–IX веков [Сб. Отв. ред. М.Е.Грабарь-Пассек и М.Л.Гаспаров]. – М.: Наука, 1970. – С.201 – 204.
320. Исповедь Блаженного Августина, епископа Иппонского // Августин Аврелий. Исповедь / Августин А. Исповедь: Абеляр П. История моих бедствий / Пер.с лат. – М.: Республика, 1992. – С.8 – 232.
321. История Византии: в 3-х тт. – Т.1. – М.: Наука, 1967. – 523 с.
322. История Византии: в 3-х тт. – Т.2. – М.: Наука, 1967. – 471 с.
323. История Византии: в 3-х тт. – Т.3. – М.: Наука, 1967. – 506 с.
324. История педагогики. – Ч.1. От зарождения воспитания в первобытном обществе до середины XVII в. – М.: «Сфера», 1997. – 192 с.
325. Історія Православної Церкви в Україні: Зб.наук. пр. – К.: Четверта хвиля, 1997. – 292 с.
326. История Русов или Малой Росіи. Сочинение Георгія Конискаго. – М.,1846.
327. Історія української культури / За заг. ред. І Крип'якевича. – 4-е вид., стереотип. – К.: Либідь, 2002. – 650с.
328. Історія філософії на Україні: в 3-х тт. – Т.1. – К.: Наук. думка, 1987. – 455 с.
329. Історична наука: термінологічний і понятійний довідник: Навч. посібник / В.М.Литвин та ін. – К.: Вища шк., 2002. – 430 с.

330. Итальянский гуманизм эпохи Возрождения: Сб. текстов / Пер с лат. и комм. Н.В.Ревякиной и др. Вст. ст. и ред. С.М. Стама. – Саратов: Изд-во Саратовского ун-та, 1984. – Ч.1. – 239 с.
331. Итальянское Возрождение: Сб. ст. – Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1986. – 142 с.
332. Каганець І. Арійський стандарт: Українська ідея епохи великого переходу. – К.: А.С.К., 2005. – 336 с.; іл.
333. Каждан А.Г. Византийская культура (X – XII вв.). – М.: Наука, 1968. – 233 с.
334. Казакова Н.А., Лурье Я.С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI века. – М.–Л.: Изд-во АН СССР, 1955. – 544 с.
335. Казибердов А.Л., Муталибов С.А. Абу Наср ал-Фараби: Исследования и переводы. – Ташкент: Фан, 1986. – 200 с.
336. Казначеев В.П. Космическое сознание – естественно-природный геокосмический феномен // Человек как космический феномен: новые гуманитарные и естественно-научные подходы / Междунар. сб. исслед. работ. – Вып. IV – V. – Ижевск: Изд-во Удмуртского ун-та, 1999. – 124 с.
337. Казначеев В.П. Учение о биосфере (Этюды о научном творчестве В.И. Вернадского). – М.: Знание, 1985. – 80 с.
338. Калинина Т.М. Сведения ранних ученых Арабского халифата. – М.: Наука, 1998. – 180 с.
339. Калинина Т.М. Система «климатов» в арабской географии // Международный конгресс востоковедов. Тезисы: В 3-х т. – Т.2. – М., 2004. – С.683 – 684.
340. Каневский Л. Каннибализм. – М.: Крон-пресс, 1998. – 544 с.
341. Канке В. А. Основные философские направления и концепции науки: Итоги XX ст.: Учеб. пособие для магистрантов и аспирантов. – М.: Логос, 2000. – 317 с.
342. Кант И. Грезы духовидца поясненные грезами метафизики // Кант И. Сочинения в 6-ти т. – Т.2. – М.: Мысль, 1964. – С.291 – 360.
343. Кант И. Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука // Кант И. Сочинения в 6-ти т. – Т.4(1). – М.: Мысль, 1965. – С.67 – 210.
344. Каныгин Ю. Вехи священной истории. Русь-Украина. – К.: Украина, 1996. – 350 с.
345. Капитулярий о занятиях науками (780 – 800) // Хрестоматия по истории средних веков / Под. ред. Н.П.Грацианского и С.Д.Сказкина. – Т.I – М.: Госучпедгиз РСФСР, 1949. – С.130 – 131.
346. Карамзин Н.М. История государства Российского: в 4 кн. – Кн. I. – Ростов - н/Д: Книжное изд-во, 1989. – 528 с.
347. Карсавин Л.П. Философия истории. – СПб: Комплект, 1993. – 351 с.

348. Касавин И.Т. Спутники и попутчики науки (Средневековье и Новое время) // Герметизм, магия, натурфилософия в европейской культуре XIII – XIX веков. – М.: Канон, 1999. – С.9 – 16.
349. Касымджанов А.Х. Абу Наср аль-Фараби. – М.: Мысль, 1982. – 198 с.
350. Кедров Б.М. Проблемы логики и методологии науки. – М.: Наука, 1990. – 352 с.
351. Кедров К.А. Параллельные миры. – М.: ООО АИФ-Принт, 2001. – 460 с.
352. Кестлер А. Тринадцатое колено. Крушение империи хазар и ее наследие / Пер. с анг. Кабалкина А.Ю. – СПб.: Евразия, 2001. – 320 с.
353. Кефалайа («Главы»). Коптский манихейский трактат / Пер. с копт., иссл., комм., глосс. и указ. Е.Б.Смагиной. – М.: Вост. лит., РАН, 1998. – 512 с.
354. Кисельов Ю.О. Геософічні аспекти етносферних процесів в Україні в контексті Помаранчевої революції // Фізична географія та геоморфологія. – К.: ВГЛ Обрії, 2005. – Вип. 48. – С.66 – 70.
355. (Климент Римський) Спогади // Крисаченко В.С. Україна на сторінках Святого Письма та витяги з першоджерел, що засвідчують процес поширення християнства на теренах України від апостола Андрія до князя Володимира. – К.: Наук. думка, 2000. – С.157 – 161.
356. Климович Л.И. Ислам. – М.: Наука, 1965. – 334 с.
357. Климович Л.И. Книга о Коране, его происхождении и мифологии. – М.: Политиздат, 1988. – 284 с.
358. Клим Смолятич. Післання, написане Климом, Митрополитом Руським Хомі пресвітеру, витлумачено Афанасієм Монахом // Історія філософії України. Хрестоматія: Навч. посібник / Упор. М.Ф.Тараненко та ін. – К.: Либідь, 1993. – С.47 – 51.
359. Ключевский В. Древнерусские жития святых как исторический источник. – М., 1971. – 520 с.
360. Клягин Н.В. Происхождение цивилизации (социально-философский аспект). – М.: Наука, 1996. – 252 с.
361. Ковалевский А.П. Книга Ахмеда ибн Фадлана о его путешествии на Волгу в 921 – 922 гг. Статьи, переводы и комментарии. – Харьков: Изд-во Харьковского гос. ун-та, 1956. – 345 с.
362. Коллингвуд Р.Дж. Идея истории: Автобиография / Пер. и комм. Ю.А.Асеева. – М.: Наука, 1980. – 485 с.
363. Комарова В.Я. Учение Зенона Элейского: Попытка реконструкции системы аргументов. – Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1988. – 263 с.
364. Коновалова И.Г. Восточная Европа в сочинении ал-Идриси. – М.: Вост. лит., РАН, 1999. – 353 с.
365. Конрад Н.И. Запад и Восток. Статьи. Средние века в исторической науке. – М.: Наука, 1972. – 496 с.

366. Константин Багрянородний. Про управління імперією // Крисаченко В.С. Історія Криму в джерелах і документах. – Ч.І. – Чернівці: Митець, 1998. – С. 228 – 232.
367. Копылов В.А. Некоторые соображения по вопросу о времени // Проблемы пространства и времени в современном естествознании. – СПб., 1991. – С.328 – 341.
368. Коран. Пер. и коммент. И.Ю.Крачковского. – М.: Изд-во вост. лит., 1963. – 714 с.
369. Корнетов Г.Б. Проблема базисных педагогических традиций великих цивилизаций // Свободное воспитание. – Вып.2. – М., 1993. –С.56–59.
370. Корнетов Г.Б. Цивилизационный подход к изучению всемирного историко-педагогического процесса. – М.: Высш. шк., 1994. – 265 с.
371. Корсунский А.Р. Готская Испания. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1969. – 326 с.
372. Косминский Е.А. Историография средних веков. V в. – сер. XIX: Лекции / Под. ред. С.Д.Сказкина. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1963. – 430 с.
373. Котельник Л.А., Котельник Л.В. Ритмы Космоса и судьба. – Донецк: Лебідь, МП «Поиск», 1994. – 95 с.
374. Котерелл А. Мифология. Энциклопедический справочник / Пер. с англ. – М., 2003. – 256 с.
375. Котляр М.Ф. Іларіон, Никон, Нестор (Дослідження витоків давноруського літописання) // Український історичний журнал. – 1989.– № 3. – С.122 – 132.
376. Кочергина В.А. Начальный курс санскрита. – М.: Госучпедгиз РСФСР, 1956. – 195 с.
377. Кочергина В.А. Санскритско-русский словарь / Под ред. В.И. Кальянова. – М.: Русский язык, 1987. – 944 с.
378. Кравченко А.И. Социальная антропология: Учеб. пособие для вузов. – М.: Академический проект, 2003. – 544с.
379. Кралюк П. Становления та розвиток теорії «Київ-другий Єрусалим» // Християнство і духовність: Зб. матеріалів II Міжнар. наук. конф. з циклу «Християнство: історія і сучасність». – К.: Знання, 1998. – С.207 – 209.
380. Краснухина Е.К. Время как форма социально-исторического процесса // Вестник Ленингр.ун-та. – Сер.6. – 1990. – Вып.3. – С.30 – 33.
381. Крат П. Українська стародавність. – Торонто – Буенос-Айрес, 1958. – 285 с.
382. Краткий словарь иностранных слов / Сост. Локшина С.М. – М.: Сов. энциклопедия, 1966. – 384 с.
383. Крачковский И.Ю. Избранные сочинения в 6 томах / Редколл. В.А.Гордлевский (пред.) и др. – Т.4 [Арабская географическая литература. Ред. Г.В.Церетели]. – М.–Л.: Изд–во АН СССР, 1957. – 919 с. с илл., 28 с.илл.
384. Крачковский И.Ю. Над арабскими рукописями: листки воспоминаний о книгах и людях / И.Ю.Крачковский; Акад. фундамент исследований. – 3-е изд., стереотип. – М.: УРСС, 2003. – 165 с.

385. Кремо М., Томпсон Р. Неизвестная история человечества / Пер. с англ. В.Филипенко. – М.: Философская книга, 2001. – 528 с.
386. Критика новейшей буржуазной историографии / Редколл. О.Л. Вайнштейн (отв.ред.) и др. – Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1976. – 267 с.
387. Крисаченко В.С. Історія Криму в джерелах і документах. – Т.І. Античність і Середньовіччя. – Чернівці: Митець, 1998. – 264 с.
388. Крисаченко В.С. Україна на сторінках Святого Письма та витяги з першоджерел, що засвідчують процес поширення християнства на теренах України від апостола Андрія до князя Володимира. – К.: Наук. думка, 2000. – 488 с.
389. Крымский С.Б. Культурные архетипы, или Знание до познания // Природа. – 1991. – № 11. – С.70 – 75.
390. Крымский С.Б. Метаисторические ракурсы философии истории // Вопросы философии. – 2001. – № 6. – С.32 – 51.
391. Кудрявцева В.И. Начала космономии: Монография. – Мн.: Бестпринт, 2001. – 144 с.
392. Кузанский Николай. Об уме // Антология мировой философии: В 4 кн. – М.: Мысль, 1969. – Ч.II. – С.73 – 77.
393. Кузанский Николай. Об ученом незнании // Антология мировой философии в 4 кн. – М.: Мысль, 1969. – Ч.II. – С.58 – 72.
394. Кузанский Николай. Об ученом незнании // Кузанский Н. Сочинения: в 2 т. [Пер. З.А.Тажуризиной и др. Общ. ред. В.В.Соколова]. – Т.1. – М.: Мысль, 1979. – С.50 – 156.
395. Кузанский Николай // Философы и философия. Жизнь, судьба, учение / Б.А.Тормасов. – М.: Остожье, 1998. – С.7 – 16.
396. Кузич-Березовський І. Жінка і держава. – Л.: Світ, 1994. – 285 с.
397. Куліш А. Книга пам'яті українців. – Х.: Просвіта, 2000. – 59 с.
398. Кульский А. Миссия розенкрейцеров. – К.: Изд-во А.С.К., 1999. – 304 с.
399. Кун Т. Структура научных революций / Пер. с англ. И.Е. Валетова. – М.: Прогресс, 1975. – 287 с.
400. Курбатов Г.Л. История Византии. Историография: Учеб. пособие. – Л.: Изд-во Ленигр. ун-та, 1975. – 256 с.
401. Кэмпбелл Дж. Тысячеликий герой / Пер. с англ. – М.: Рефлбук, АСТ; К.: Ваклер, 1997. – 384 с.
402. Ле Гофф, Жак. Цивилизация средневекового Запада: Пер. с фр. / Жак Ле Гофф; Послесл. А.Я.Гуревича. – Сретенск: Межконфессион. центр историко-философ. исследований Толедо, 2000. – 370 с.
403. Леви-Провансаль Э. Арабская культура в Испании. Общий обзор / Пер.с фр. – М.: Наука, 1967. – 960 с.
404. Леви-Стросс К. Первобытное мышление / Пер., вст. ст. и прим. А.Б.Островского. – М.: Республика, 1994. – 384 с.
405. Леви-Стросс К. Структурная антропология / Пер. с фр. – М.: Глав. ред. вост. лит., 1985. – 535 с.

406. Левчук Л.Т. Психоаналіз: історія, теорія, мистецька практика. – Навч. посібник. – К.: Либідь, 2002. – 255 с.
407. Лейбниц Г.В. Монадология // Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х т. – Т.1 / Ред. и сост. вст. ст. и прим. В.В. Соколов; Пер. Я.М.Боровского и др. – М.: Мысль, 1982. – С.413 – 429.
408. Леонардо да Винчи. О свете, зрении и глазе // Антология мировой философии: В 4 кн. – М.: Мысль, 1969. – Т.1. – С.87 – 88.
409. Літопис Руський / За Іпатським списком переклав Леонід Махновець. – К.: Дніпро, 1990. – 590 с.
410. Липа Ю. Призначення України. – Л.: Просвіта, 1992. – 269 с.
411. Лиундпранд Кремонский. Антаподосис, или воздаяние // Памятники средневековой латинской литературы X – XII веков [Сб. Отв. ред. М.Е.Грабарь-Пассек и М.Л.Гаспаров]. – М.: Наука, 1972. – С.55 – 69.
412. Лифшиц Мих. Мифология древняя и современная. – М.: Искусство, 1979. – 582 с.
413. Лихачев Д.С. Великое наследие // Лихачев Д.С. Избранные работы: В 3-х тт. – Т.2. – Л.: Худ. лит., 1987. – 493 с.
414. Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. – М.: Наука, 1979. – 352 с.
415. Лихачев Д.С. Русские летописи и их культурно-историческое значение. – М.–Л.: АН СССР, 1947. – 360 с.
416. Лобовик Б. Іларіон Київський: богослов, мислитель, патріот // Віче. – 1998. –№ 6. –С.126–134.
417. Логунов А. Новая теория гравитации // Наука и жизнь. – 1986. – №1. – С.38 – 44.
418. Лозко Г. Іменослов: Імена слов'янські, історичні та міфологічні. – К., 1998. – 175 с.
419. Лоренцо Валла. О наслаждении // Антология мировой философии: В 4 кн. – М.: Мысль, 1969. – Т.2. – С.78 – 85.
420. Лосев А.Ф. Миф – число – сущность / Сост. А.А.Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1994. – 919 с.
421. Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура (Авт. вст. ст. А.А.Тахо-Годи). – М.: Политиздат, 1991. – 524 с.
422. Лубський В., Козленко В., Лубська М., Севрюков Г. Історія релігій: Навч. посібник. – К.: Тандем, 2002. – 640 с.
423. Лужницький Г. Українська Церква між Сходом і Заходом. – Філядельфія, 1954. – 723 с.
424. Лызлов А.И. Скифская история / Подг. текста, комм. и аннот. спис. имен А.П.Богданова; Отв. ред. Г.В.Чистякова. – М.: Наука, 1990. – 518 с.
425. Любарский Я.Н. Историограф Михаил Пселл // Михаил Пселл. Хронография / Пер., ст. и прим. Я.Н. Любарского. – М.: Наука, 1978. – Приложения. –С.198 – 263.

426. Любарский Я.Н. Михаил Пселл. Личность и творчество: К истории византийского предгуманизма. – М.: Наука, 1978. – 283 с.
427. Любарский Я.Н. Феофан Исповедник и источники его «Хронографии»: К вопросу о методах их освоения // Византийский временник. – 1984. – Т.45. –С.72 – 86.
428. Людство і віра. Навч.–метод. посібник: (У 3 т.) / Авт.-укл. Г.Щокін. – К.: МАУП, 2002. – Т.1. – 576 с.
429. Мавродин В.В. Очерки истории СССР. Древнерусское государство: Пособие для учителей. – М.: Просвещение, 1975. – 463 с.
430. Маймонид // Антология мировой философии: В 4 кн. – М.: Мысль, 1969. – Т.1. – Кн.2. – С.781 – 786.
431. Майоров Г.Т. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. – М.: Мысль, 1979. – 431 с.
432. Манягин В.Г. Третий Рим и Белый Дом: Очерки по русской истории. – М.: Святая Русь, 2002. – 80 с.
433. Маркс К. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. – Т.3. – М.: Политиздат, 1978. – С.7 – 544.
434. Марр М.Я. Зрушення в техніці мови і мислення // Марр М.Я. Вибрані твори. – Т.II. Проблеми граматики. – К.: Вид-во АН УРСР, 1938. – С.267 – 286.
435. Марр М.Я. До семантичної палеонтології в мовах неяфетичних систем // Марр М.Я. Вибрані твори. – Т.II. Проблеми граматики. – К.: Вид-во АН УРСР, 1938. – С.63 – 106.
436. Марр М.Я. Лінгвістично намічувані епохи розвитку людства і їх пов’язання з історією матеріальної культури // Марр М.Я. Вибрані твори. – Т.I. Мова і мислення. – Вид. 2-е випр. і доп. – К.: Вид-во АН УРСР, 1938. – С.231 – 256.
437. Марр М.Я. Маркс і проблеми мови // Марр М.Я. Вибрані твори. – Т.1. Мова і мислення. – Вид. 2-е, випр. і доп. – К.: Вид-во АН УРСР, 1938. – С.11 – 28
438. Марр М.Я. Мова // Марр М.Я. Вибрані твори. – Т.I. Мова і мислення. – Вид. 2-е випр. і доп. – К.: Вид-во АН УРСР, 1938. – С.199 – 210.
439. Марр М.Я. Мова і мислення // Марр М.Я. Вибрані твори. – Т.I. Мова і мислення. – Вид. 2-е випр. і доп. – К.: Вид-во АН УРСР, 1938. – С.29 – 62.
440. Марр М.Я. Мова і письмо // Марр М.Я. Вибрані твори. – Т.II. Проблеми граматики. – К.: Вид-во АН УРСР, 1938. – С.13 – 34.
441. Марр М.Я. Мова і сучасність // Марр М.Я. Вибрані твори. – Т.I. Мова і мислення. – Вид. 2-е випр. і доп. – К.: Вид-во АН УРСР, 1938. – С.63 – 94.
442. Марр М.Я. Письмо і мова // Марр М.Я. Вибрані твори. – Т.II. Проблеми граматики. – К.: Вид-во АН УРСР, 1938. – С.251 – 266.
443. Марр М.Я. Про числівники // Марр М.Я. Вибрані твори. – Т.II. Проблеми граматики. – К.: Вид-во АН УРСР, 1938. – С.153 – 212

444. Марр М.Я. Стадія мислення при виникненні дієслова ‘бути’ // Марр М.Я. Вибрані твори. – Т.ІІ. Проблеми граматики. – К.: Вид-во АН УРСР, 1938. – С.35 – 42.
445. Марр М.Я. Яфетична теорія // Марр М.Я. Вибрані твори. – Т.І. Мова і мислення. – Вид. 2-е випр. і доп. – К.: Вид-во АН УРСР, 1938. – С.95 – 198.
446. Марр М.Я. Яфетичні мови // Марр М.Я. Вибрані твори. – Т.ІІ. Проблеми граматики. – К.: Вид-во АН УРСР, 1938. – С.107 – 130.
447. Массэ А. Ислам. Очерк истории / Пер. с фр. – М.: Наука, 1982. – 191 с.
448. Материалистическая диалектика как общая теория развития: Философские основы теории развития. – М.: Наука, 1982. – 496 с.
449. Медвідь В. Концепція синтези науки і релігії в сучасному богослов’ї // Відомості митрополії УАПЦ у дияспорі й єпархії у Великій Британії. – 2000. –Ч.1(301). – С.20 – 26.
450. Межерин В.А. Цивилизация и ноосфера. Кн.1. Причины взаимного отторжения. – К.: Наук. думка, 1996. – 144 с.
451. Мелетинский Е.М. Скандинавская мифология как система // Ученые записки Тартусского университета. Труды по знаковым системам. – Тарту: Изд-во Тартусского гос. ун-та, 1975. – Вып.7. – С.38 – 51.
452. Мелик-Гайказова Н.Н. Французские хронисты XIV в. как историки своего времени. Общественно-политические взгляды. – М.: Наука, 1970. – 214 с.
453. Мельник Л.Г. Розвиток наукового пізнання історії. – К.: Рад. шк., 1983. – 125 с.
454. Мельникова Е.А. Географические представления древних скандинавов (к истории географической мысли в средневековой Европе) // Методика изучения древнейших источников по истории народов СССР. – М.: Высш. шк., 1978. – С.111 – 127.
455. Мельникова Е.А. Героико-эпическая и практическая системы географических представлений в средневековой Скандинавии: формы взаимодействия // Средние века. – М.: Наука, 1989. – Вып. 52. – С.146 – 156.
456. Мельникова Е.А. Меч и лира: Англосаксонское общество в истории и эпосе. – М.: Мысль, 1987. – 203 с.
457. Мельникова Е.А. Формирование и эволюция географических представлений в средневековой Западной Европе // Средние века. – М.: Наука, 1990. – Вып. 53. –С.52–74.
458. Методологические и философские проблемы истории. – Новосибирск: Наука, 1983. – 350 с.
459. Методологические проблемы историко-научных исследований. – М.: Наука, 1962. – 216 с.
460. Методология науки и научный прогресс. – Новосибирск: Наука. Сибирское отделение, 1981. – 204с.
461. Мец А. Мусульманский реннесанс / Пер. с нем., предисл., библиогр. и указ. Е.Д.Бертельса. – Изд-е 2-е. – М.: Наука, 1973. – 473 с., карт.

462. Мечников Л.Л. Цивилизация и великие исторические реки. – М.: Прогресс, Пангея, 1995. – 464 с.
463. Мещерский Н.А. История иудейской войны Иосифа Флавия в древнерусском переводе. – М.–Л.: АН СССР, 1958. – 294 с.
464. Мещерский М.А. «Поучение» Владимира Мономаха и «Изборник» 1076 г. // Вестник Ленинградского университета. – 1980. – №20. – Вып.4. – С.104 –106.
465. Мішко С. Нарис ранньої історії Руси-України. – Нью-Йорк–Торонто–Мюнхен, 1981. – 290 с.
466. Мидраши // Иисус Христос в документах истории / Сост., стат. и коммент. Б.Г. Деревенского. – СПб: Алетейя, 2001. – С.327 – 328.
467. Микульский Д.В. Арабский Геродот. – М.: Алетейя, 1998. – 229с.
468. Мифологический словарь / Гл. ред. Е.М. Мелетинский. – М.: Сов. энциклопедия, 1990. – 612 с.
469. Мифы народов мира. Энциклопедия / Гл.ред С.А.Токарев. – Т.I. – М.:Сов. энциклопедия, 1991. – 671 с.; Т.II. – М.: Сов. энциклопедия, 1991. – 719 с.
470. Михаил Пселл. Хронография / Пер., статья и прим. Я.Н.Любарского. – М.: Наука, 1978. – 319 с.
471. Миханкова В.А. Николай Яковлевич Марр. – М.–Л.: АН СССР, 1949. – 553с.
472. Младшая Эдда / Изд. подг. О.А. Смирницкая и М.И. Скоблин-Каменский. – Л.: Наука, Ленингр. отд., 1970. – 138с.
473. Мор Х. «Реннесанс» и Реннесанс. Рецепция древней культуры в средние века как всемирно-историческая проблема (тезисы) // Средние века. – М.: Наука, 1976. – Вып.40. – С.184 – 199.
474. Моргун В.А. Громадянське суспільство в контексті типології психоісторії людства // Наука. Релігія. Суспільство. – 2003. – №1. – С.171 – 212.
475. Моргун В.А. Концепция универсальной науки и образования: прошлое, настоящее и будущее // Наука. Релігія. Суспільство. – 2004. – №1. – С.279 – 294.
476. Моргун В.А. Традиційні та сучасні засади космометрії (у контексті відкриття періодичної системи пульсації Космосу – природи, суспільства, людини) // Искуственный интеллект. – 2003. – №4. – С.511 – 569.
477. Мудрагей Н.С. Знание и вера: Абеляр и Бернар: [Из истории философии XII в.] // Вопросы философии. – 1988. – №10. – С.133 – 145.
478. Мулдашев Э.Р. 6666 – знак апокалипсиса. – М.: АиФ-Принт; М.: Олма-пресс; СПб: Изд. дом “Нева”, 2003. – 224 с.
479. Нагаєвський І. Об’єднання Церкви й ідея Патріархату в Києві. – Торонто, 1961. – 201 с.
480. Нагаєвський І. Патріярхати: їх початок і значення в Церкві та Українській патріярхат. – Центральний Патріярхальний Комітет Помісної Церкви у Великій Британії, 1976. – 216 с.

481. Назаров В.И. Финализм в современном эволюционном учении. – М.: Наука, 1982. – 284 с.
482. Налимов В.В. Спонтанность сознания: вероятная теория символов и смысловая архитектоника. – М.: Прометей, 1989. – 287 с.
483. Нарский И.С. Западноевропейская философия XVI века. – М.: Наука, 1973. –302 с.
484. Наука и культура (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. – 1998. – №10. – С.3 – 38.
485. Немилов А.Н. Немецкие гуманисты XV века. – Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1979. – 167 с.
486. Немировский В.Г. Введение в теоретическую социологию. Универсумная парадигма: Учеб. пособие. – Красноярский гос. ун-т. – Красноярск, 1991. – 123 с.
487. Немировский В.Г. Универсумная парадигма: российский социокультурный аспект // Социология на пороге XXI века: новые направления исследований / Под ред. С.И. Григорьева (Россия), Х.Кознен-Хутгера (Швейцария). – М.: Интеллект, 1998. – С.199 – 221.
488. Неретина С.С. Абеляр и специфика средневекового философствования // Абеляр Пьер. Тео-логические трактаты. – М.: Прогресс, Гнозис, 1995. – С.5 – 49.
489. Неретина С.С. Верующий разум: К истории средневековой философии. – Архангельск: Изд-во Поморского педун-та, 1995. – 368 с.
490. Неретина С.С. Концептуализм Абеляра: Слово и текст в средневековой культуре. – М.: Гнозис, 1996. – 182 с.
491. Нестик Т.А. Тема внутреннего слова у Августина: мышление и время // Вопросы философии. – 1998. – №10. – С.112 – 125.
492. Нікітенко Н.М. Собор Святої Софії в Києві. – К.: Техніка, 2002. – 232 с.
493. Никольский Н.И. История Русской церкви. – М.: Политиздат, 1985. – 448 с.
494. Нічик В.М., Литвинов В.Д., Стратій Я.М. Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні. – К.: Наук. думка, 1991. – 382 с.
495. Ницше Ф. Так говорил Заратустра – книга для всех и ни для кого [Перевод]. – М.: Интербрук, 1990. – 301 с.
496. Новикова Л.И. Цивилизация и культура в историческом процессе // Вопросы философии. – 1982. – №10. – С.53 – 63.
497. Новосельцев А.В. Восточные источники о восточных славянах и Руси VI – IX вв. // Древнерусское государство и его международное значение. – М.: Наука, 1985. – С.355 – 419.
498. Овсянико-Куликовский Д.Н. Литературно-критические работы: В 2-х т. – Т. II. – М.: Худ. лит., 1989. – 432 с.
499. Олексюк В. Томізм. Християнська філософія св. Томи Аквінського. – Чікаго, 1970. – 206 с.
500. О началах. Сочинение Оригена, учителя Александрийского (III в.). – Новосибирск: ИЧЛ «Лазарев В.В. и К», 1993. – 214 с.

501. Оранский И.М. Иранские языки. – М.: Изд-во вост. лит., 1963. – 238 с.
502. Оросій Павло. Історій проти поган 7 книг // Крисаченко В.С. Україна на сторінках Святого Письма та витяги з першоджерел, що засвідчують процес поширення християнства на теренах України від апостола Андрія до князя Володимира. – К.: Наук. думка, 2000. – С.213 – 223.
503. Ортега-и-Гассет Х. Вера и разум в сознании европейского средневековья // Человек. – 1992. – №2. – С.85 – 86.
504. Осадчая Я. Синагога на трех камнях // Курьер. – 2004. – №29. – 21 июля.
505. О трех обманщиках // Анонимные атеистические трактаты: Бич веры, мысли Спинозы, о трех обманщиках / Пер. – М.: Мысль, 1969. – С.195 – 210.
506. Оттон Фрейзингенский. Хроника, или история о двух царствах // Памятники средневековой латинской литературы X – XII веков [Сб. Отв. ред. М.Е. Грабарь-Пассек и М.Л. Гаспаров]. – М.: Наука, 1972. – С.403 – 409.
507. Очерки истории арабской культуры. V – XV вв. / Отв. ред. О.Г. Большаков. – М.: Наука, 1982. – 440 с.
508. Павлов І. Від церков імперських до церков національних // Людина і світ. – 2000. – №3. – С.37 – 41.
509. Пакти й Конституції законів та вольностей Війська Запорозького // Слюсаренко А.Г., Томенко М.В. Історія української конституції. – К.: Знання, 1993. – С.25 – 37.
510. Палюшев Б. Физика Бога 2: Пограничные пространства / Б.Палюшев; Пер. с болг. Воздвиженской Т. – М.: АСТ, Астрель, 2003. – 318 [2] с.
511. Памятники византийской культуры IV – IX веков [Сб. переводов. Отв.ред. Л.А.Фрейберг]. – М.: Наука, 1968. – 350 с.
512. Памятники литературы Древней Руси: XII век [Сб-к текстов] / Сост. и общ. ред. Л.А.Дмитриева, Д.С. Лихачева; Вст. ст. Д.С.Лихачева. – М.: Худ. лит–ра, 1980. – 707 с.
513. Памятники литературы и общественной мысли эпохи феодализма / [Сб.] Отв. ред. Е.Ромодановская. – Новосибирск: Наука, Сибирское отд., 1985. – 256 с.
514. Памятники письменности Востока. – М.: Наука, 1980. 47. Абу Хамид ал-Газали. Воскрешение наук о вере (Ихйа’ сулум ад дйн). Избр. главы / Пер. с араб., иссл. и коммент. В.В.Наумкина. – 376 с.
515. Памятники русской литературы X – XVII вв. [Сб. ст. Ред. Д.С.Лихачев и М.А. Салмина]. – М.–Л.: Наука [ЛО], 1970. – 360 с.
516. Памятники средневековой латинской литературы IV – IX веков [Сб. Отв. ред. М.Е. Грабарь-Пассек и М.Л.Гаспаров]. – М.: Наука, 1970. – 444 с.
517. Памятники средневековой латинской литературы X – XII веков [Сб. Отв. ред. М.Е. Грабарь-Пассек и М.Л.Гаспаров]. – М.: Наука, 1972. – 559 с.
518. Память и похвала Иакова Мниха и житие князя Владимира по древнейшему списку // Краткие сообщения Института славяноведения и балканистики АН СССР. – 1963. – Вып. 37. – С.66 – 75.

519. Панарин А.С. Двуполушарная структура мира: переосмысление дихтомии «Восток-Запад» // Восток. – 1998. – №2. – С.26 – 33.
520. Панова В.Ф., Вахтин Ю.Б. Жизнь Мухаммеда. – М.: Политиздат, 1991. – 495 с.
521. Панофский Э. Готическая архитектура и схоластика // Богословие в культуре средневековья. – К.: Христианское братство, 1992. – С.50 – 78.
522. Пантеон скіфів – стародавніх жителів Лугані / Авт.-укл.: Борисова О.В., Гупан Н.М., Намдаров Г.М. – Луганськ: ЛДПІ, 1997. – 10 с.
523. Папирус Бремнер-ринд (фрагмент) // Рак И.В. Египетская мифология. – СПб: Нева, Летний сад, 2000. – Приложения. – С.279 – 280.
524. Парапсихолог на службе ОГПУ // Наша газета. – 2003. – 13 декабря. – С.3.
525. Патлах І.М. Багатомірність дослідницьких підходів до вивчення національного менталітету як чинник об'єктивності наукового пізнання // Духовність українства: Зб. наук. пр. – Вип. IV / Ред.кол. Ю.М.Білодід та ін. – Житомир: Вид-во Житомирського держ. педун-ту, 2002. – С.48 – 52.
526. Патриарх Никифор. Бревиарий (Тексты. Перевод. Комментарий) // Чичуров И.С. Византийские исторические сочинения: «Хронография» Феофана, «Бревиарий» Никифора / Тексты, перевод, комментарий. – М.: Наука, 1980. – С.145 – 184.
527. Патріарх Фотій. Послання // Крисаченко В.С. Україна на сторінках Святого Письма та витяги з першоджерел, що засвідчують процес поширення християнства на теренах України від апостола Андрія до князя Володимира. – К.: Наук. думка, 2000. – С.297.
528. Патріарший і Синодально-Канонічний Томос Вселенської Константинопольської Патріархії, від 13 листопада 1924 року, про визнання православної Церкви в Польщі Церквою автокефальною // Православний вісник. – 1998. –№7–8. – С.51 – 52.
529. Пашуто В.Т., Флоря Б.Н., Хорошкевич А.Л. Древнерусское наследие и историческая судьба восточного славянства. – М.: Наука, 1982. – 263 с.
530. Перевод основного текста «Книги Ахмеда ибн Фадлана» на основе Мешхедской рукописи, Йакута, Наджиба Хамадани и Амина Рази // Ковалевский А.П. Книга Ахмеда ибн Фадлана о его путешествии на Волгу в 921 – 922 г.г. / Статьи, переводы, комментарии. – Харьков: Изд-во Харьковского гос. ун-та, 1956. – С.119 – 148.
531. Петров К.П. Язык, знак, культура. – М: Наука, 1991. – 328 с.
532. Петрук В. Велика Скіфія-Оукраїна. – К.: Спалах, 2001. – 432 с.
533. Печенкин А. Изумрудная скрижаль Гермеса. – М.: Изд-во АСТ, 2003. – 438 с.
534. Пиотровский Н.М. Коранические сказания. – М.: Наука, 1991. – 217 с.
535. Планк Макс. Религия и естествознание // Вопросы философии. – 1990. – №8. – С.25 – 36.

536. Платон. Тимей // Платон. Собрание сочинений в 4 т. – Т.III / Общ.ред. А.Ф. Лосева, В.Ф.Асмуса, А.А. Тахо-Годи. – Пер. с древнегреч. – М.: Мысль, 1994. – С.421 – 501.
537. Плетнева С.А. Хазары. – М.: Наука, 1976. – 96 с.
538. Плиний Старший // Хрестоматия по истории Древнего Рима / Под ред. С.Л.Утченко. – М.: Изд-во социально-экономической лит., 1962. – С.32 – 34.
539. Плотин. Космогония / Пер. с англ. – М.: Refl-book; К.: Ваплер, 1995. – 304 с.
540. Плотин. Эннеады. – К.: УЦИММ–пресс, 1995. – 390 с.
541. Плутарх. Избранные жизнеописания в 2-х т. – Т.I / Пер. с древнегреч. Сост., вст. ст. и прим. М.Томашевской. – М.: Правда, 1990. – 608 с.
542. Плутарх. Избранные жизнеописания в 2-х т. – Т.II / Пер. с древнегреч. Сост., вст. ст. и прим. М.Томашевской. – М.: Правда, 1990. – 608 с.
543. ПовЬсть временных лЬт // Хрестоматія давньої української літератури (до кінця XVIII ст.) / Упор. акад. О.І. Білецький. – Вид.3-е, доп. – К.: Рад. шк., 1967. – С.13 – 33.
544. Пожилова В. Піраміди // Україна. – 2002. – №6. – С.52 – 53.
545. Покровская З.А., Кацман И.Л. Учебник латинского языка. – М.: Высш. шк., 1981. – 351 с.
546. Поліщук В. Чи впадала Волга у Азовське море? // Наука і суспільство. – 1987. – №4. – С.54 – 58.
547. Поляк А.М. Новые арабские материалы позднего средневековья о Восточной и Центральной Европе // Восточные источники по истории народов Юго-Восточной и Центральной Европы / Под.ред А.С. Тверитиновой. – М.: Наука, 1964. – С.12 – 26.
548. Попова М.К. Идеи схоластической натурфилософии шартрской школы и образ природы в «Романе о Розе» // Средние века. – М.: Наука, 1988. – Вып. 51. – С. 116 – 132.
549. Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги / Пер. з англ. – Т.І. – К.: Основа, 1994. – 412 с.
550. Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги / Пер. з англ. – Т.II. – К.: Основа, 1994. – 494 с.
551. Поппер К.Р. Нищета историзма: Фрагм. / Пер. с англ. // Философская и социологическая мысль. – 1990. – №10. – С.63 – 74.
552. Послание Феодосия Печерского к киевскому князю Изяславу Ярославичу о вере христианской и латинской // Древнерусская литература: Хрестоматия / Сост. Н.Прокофьев. – Изд-е 4-е. – М.: Флинта, Наука, 2001. – С.42 – 43.
553. Послання оріян хозарам. «Рукопис Войнича». – К.: Такі справи, 7503. – 28 с.

554. Постановление Архиерейского Собора Русской Православной Церкви. 02.04.1992 года // Неправда московских анафем / Упор. ігум. Димитрій (Рудюк). – К., 1999. – Архівні документи. – С.271 – 272.
555. Потебня А.А. Мысль и язык. – Харьков, 1923. – 139 с.
556. ПАКП. – Ф. Офіційної документації. – 1992 р. Апелляция Митрополита Киевского и всея Украины Филарета к святейшим православным Патриархам и всем главам Поместных Православных Церквей. – Машинопис. – 15 арк.
557. ПАКП. – Ф. Рукописів. – 1992 р. Доповідь Заступника Патріарха Київського і всієї України Митрополита Філарета на релігійній секції Всесвітнього форуму українців у м.Києві 21 – 22 серпня 1992 р. Проблеми незалежної Церкви в умовах сучасної України. – Машинопис. – 9 арк.
558. ПАКП. –Ф. Рукописів. – 1993 р. Доповідь Митрополита Філарета на науковій конференції, організованій Інститутом філософії НАН 23.03.93 р. Шляхи утворення Помісних Православних Церков. – Машинопис. – 15 арк.
559. ПАКП. – Ф. Рукописів. – 1993 р. Митрополит Філарет. Характерні риси і особливості розвитку православного богослов'я в Україні. – Машинопис. – 16 арк.
560. ПА П.-СЦМіРР. – Ф.–1. Наукові дослідження. 2004 р. – Стенограма республіканського круглого стола «Сучасний стан та перспективи розвитку українського суспільства». – 21 липня 2004 р. – 18 арк.
561. ПА СУВ ІА НАНУ. – Папка IV. Наукові матеріали (2). Конспект виступу акад. В.М.Массона у СУВ ІА НАНУ на тему «Методологія історичної науки і перспективи її розвитку». ЛНПУ. 23.03.2004. (виконавці: доц. О.В.Борисова, асп. В.Вербовський). – 5 арк.
562. ПА СУВ ІА НАНУ. – Папка IV. Наукові матеріали» (1). Проф. К.И. Красильников. О результатах летнего археологического сезона 2002 г.в Киеве. Тезисы. – Виступ на методологічному семінарі (укладач: проф.Красильников К.І.). – 4 арк.; фотогр.
563. ПА ФІД. – Папка «Матеріали для досліджень». – «Для службового користування. Прим. №017370». Законодавство про релігійні культи (Збірник документів і матеріалів). – К.: Політвидав України, 1973. – 201 с.
564. ПА ФІД. – Папка «Протоколи конференцій. Протоколи засідань виконкому. Накази і розпорядження. Заяви». – 2003 р. Протокол №4 Спільного засідання Вченої Ради і Експертно-аналітичної Ради Фонду історіософських досліджень (у формі презентації ФІД). 10 вересня 2003 р. – 5 арк.
565. ПА ФІД. – Папка «Протоколи конференцій. Протоколи засідань виконкому. Накази і розпорядження. Заяви». – 2003 р. Протокол №5 Спільного засідання Вченої Ради і Експертно-аналітичної Ради Фонду історіософських досліджень. 11 жовтня 2003 р. – 4 арк. (1 додаток).
566. Пресман А.С. Электромагнитная сигнализация в живой природе. Факты, гипотезы, пути исследования. – М.: Сов. радио, 1974. – 64 с.

567. Пріцак О. Походження Русі. Стародавні скандинавські джерела (окрім ісландських саг). – Т.І. – К.: Обереги, 1997. – 690 с.
568. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой / Пер. с англ.; Общ.ред. В.И. Аршинова, Ю.Л. Клемонтовича и Ю.В.Сачкова. – М.: Прогресс, 1986. – 432 с.
569. Проблема перша. Київська Русь. Вступна доповідь О.Пріцака // Проблеми дослідження історії України: Зб. матеріалів Першого круглого стола істориків. –Славсько, вересень 1990. – Л., 1993. – С.6 – 7.
570. Проблема перша. Київська Русь. О.Баран // Проблеми дослідження історії України: Зб. матеріалів Першого круглого стола істориків. – Славсько, вересень 1990. – Л., 1993. – С.12 – 14.
571. Прокл Диадох. Гимн музам // Памятники византийской литературы IV – IX веков [Сб-к переводов. Отв. ред. Л.А.Фрейберг]. – М.: Наука, 1968. – С.146.
572. Прокопій Кесарійський. Готська війна // Крисаченко В.С. Історія Криму в джерелах і документах. – Ч.І. – Чернівці: Митець, 1998. – С.176 – 177.
573. Прокопій Кесарійський. Про будівлі // Крисаченко В.С. Історія Криму в джерелах і документах. – Ч.І. – Чернівці: Митець, 1998. – С.178 – 179.
574. Прокопій Кесарійський. Таємна історія // Крисаченко В.С. Історія Криму в джерелах і документах. – Ч.І. – Чернівці: Митець, 1998. – С.178.
575. Прокопий Кессарийский. Война с готами // Памятники византийской литературы IV – IX веков [Сб. переводов. Отв. ред. Л.А.Фрейберг]. – М.: Наука, 1968. – С.197 – 204.
576. Прокопий Кессарийский. Тайная история // Памятники византийской литературы IV – IX веков [Сб. переводов. Отв. ред. Л.А.Фрейберг]. – М.: Наука, 1968. – С.204 – 206.
577. Прокопович Ф. Про метод писання історії і про листи // Прокопович Ф. Філософські твори. – Т.І / Ред.кол. В.І.Шинкарук та ін. – К.: Наук. думка, 1979. – С.337 – 367.
578. Прокопович Ф. Реэстр государей Россійских от самого Рурика до государя императора Петра Великаго, которых счисляется 33 // Прокопович Ф. Філософські твори. – Т.ІІІ / Ред. кол. В.І.Шинкарук та ін. – К.: Наук. думка, 1979. – С.336 – 342.
579. Прокопович Ф. Собрание от ЛЬтописателей краткаго вЬдЬния от началства великих монархов Россійских, на престолЬх государственных бывших по степеням и по лЬтам здЬ описуемым // Прокопович Ф. Філософські твори. – Т.ІІІ / Ред.кол. В.І.Шинкарук та ін. – К.: Наук. думка, 1979. – С.311 – 336.
580. Пронштейн А.П., Данилевский И.Н. Вопросы теории и методики исторического исследования: Учеб. пособие. – М.: Высш. шк., 1968. – 208 с.
581. Протагор // Читанка з історії філософії: У 6 кн. – Кн.І / Під. ред. Г.І.Волинки. – К.: Довіра, 1992. – С.111 – 113.
582. Протокол допроса А.В.Барченко 10 июня 1937 // Шишкин О. Битва за Гималаи. НКВД: магия и шпионаж. – М.: Олма-Пресс, 1999. – С.352 – 372.

583. Пряженцева К.В. Лінгвістичний поворот в філософії та його вплив на філософію науки: Автореф. дис…. канд. філос. наук / Ін-т філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України. – К., 2000. – 16 с.
584. Псевдо-Дионисий Ареопагит. О небесной Иерархии / Пер. с древнегр. –М.: РМ, 1994. – 96 с.
585. Псевдонаучное знание в современной культуре (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. – 2001. – №6. – С.3 – 31.
586. Психологическая энциклопедия / Под ред. Р.Корсини и А.Ауэрбаха. – СПб.: Питер, 2003. – 1096 с.
587. Пыпин А.А. Ложные и отреченные книги // Русское слово. – 1862. – январь. – С.78 – 100.
588. Радзивилловская или Кеннигсбергская летопись. – Т.II. Статьи о тексте и миниатюрах рукописи. – СПб., 1902. – 334 с.
589. Райт, Джон К. Географические представления в эпоху крестовых походов: Исслед. средневековой науки и традиции в Западной Европе: [Пер. с англ.]. – М.: Наука, 1988. – 477, [1] с. ил.; 22+Прил. ([1] л. табл.).
590. Рак И.В. Египетская мифология. – СПб.: Нева, Летний сад, 2000. – 400 с.
591. Рассел Бертран. История западной философии: В 3 кн. – 3-е изд., исп. / Подг. текста В.В.Целищева. – Новосибирск: Сибирское университет. Изд-во, 2003. – 992 с.
592. Рассуждения Григория Великого о науках (письмо к одному из епископов ок. 600 г.) // Хрестоматия по истории средних веков / Под.ред. Н.П. Грацианского и С.Д.Сказкина. – Т.I. – М.: Госучпедгиз РСФСР, 1949. – С.129 – 130.
593. Реєнт О.П. Криза сучасної історичної науки: [Методологічний і джерелознавчий аспект] // Історія України. – 1999. – №13 (квітень). – С.1 – 4.
594. Релігієзнавство: Навч. посібник / За ред. С.А.Бублика. – К.: Юрінком Інтер, 2000. – 496 с.
595. Релігієзнавчий словник / За ред. проф. А. Колодного і Б.Лобовика. – К.: Четверта хвиля, 1996. – 392 с.
596. Рігведа // Читанка з історії філософії: У 6 кн. – Кн.I / Під ред. Г.І.Волинки. –К.: Довіра, 1992. – С.12 – 14.
597. Ричка В.М. Ідея Києва – другого Єрусалима в політико-ідеологічних концепціях середньовічної Руси // Археологія. – 1998. – №2. – С.72 – 81.
598. Ричка В. Формування ідеї священної держави в Київській Русі // Християнство в контексті історії і культури України. – К., 1997. – С.17 – 18.
599. Ричка В.М. Церква в соціально-політичній структурі Київської Руси: Історико-релігієзнавче дослідження: Дисс…. д-ра іст. наук / Ін-т філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України. – К., 1997. – 378 с.
600. Рожен А. Тайна «темной материи» и «темной энергии» // Зеркало недели. – 2003. – № 31 (456). – 16 августа. – С.6.

601. Роузентал Ф. Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе / Пер. с англ. С.А. Хомутова. Предисл. и прим. А.В.Сагадеева. – М.: Глав. ред. вост. лит. «Наука», 1978. – 372 с.
602. Рузавин Г.И. Основы философии истории: Учебник для вузов. – М.: Юнити-дана, 2001. – 303 с.
603. Русско-немецкий словарь / Под ред. А.А. Лепинга. – М.: Гос. изд–во ин. и нац. словарей, 1964. – 555 с.
604. Русское православие: вехи истории / Науч. ред. А.И.Клибанов. –М.: Политиздат, 1989. – 719 с.
605. Рыбаков Б.А. Древняя Русь. Сказания, былины, летописи. – М.: АН СССР, 1963. – 359 с.
606. Савельев Е.П. Древняя история казачества. – М.: Вече, 2002. – 464 с.
607. Сагадеев А.В. «Знание» и познавательное отношение к действительности в средневековой мусульманской культуре // Роузентал Ф. Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе. – М.: Глав. ред. вост. лит. «Наука», 1978. – С.3 – 18.
608. Сагадеев А.В. Ибн Рушд (Аверроэс). – М.: Мысль, 1973. – 207 с.
609. Сагадеев А.В. Ибн Сина (Авиценна). – 2-е изд. – М.: Мысль, 1985. – 222 с.
610. Сагадеев А.В. «Чистые братья»-энциклопедисты X в. // Наука и религия. – 1980. – №5. – С.44 – 47.
611. Сага про апостола Андрія (I) // Крисаченко В.С. Україна на сторінках Святого Письма та витяги з першоджерел, що засвідчують процес поширення християнства на теренах України від апостола Андрія до князя Володимира. – К.: Наук. думка, 2000. – С.156.
612. Сага про апостола Андрія (II) // Крисаченко В.С. Україна на сторінках Святого Письма та витяги з першоджерел, що засвідчують процес поширення християнства на теренах України від апостола Андрія до князя Володимира. – К.: Наук. думка, 2000. – С.156.
613. Саидов З.А. Возникновение и развитие арабской биографической литературы (IX – XV вв.) // Вісник Луганського нац. пед. ун-ту ім. Тараса Шевченка. – 2000. – №12. – С.63 – 77.
614. Сахаров А.А. Политическое наследие Рима в идеологии Древней Руси // История СССР. – 1990. – №3. – С.71 – 83.
615. Свободомыслие и атеизм в древности, средние века и в эпоху Возрождения / З.А. Тажуризина, А.Д.Сухов и др. – М.: Мысль, 1986. – 284 с.
616. Св. Тома. Summa Contra Gentiles, I // Олексюк В. Томізм. Християнська філософія Св. Томи Аквінського. – Чікаго, 1970. – С.60 – 75.
617. Св.Тома. Summa Theologiae (Сумма Теологія) // Олексюк В. Томізм. Християнська філософія Св. Томи Аквінського. – Чікаго, 1970. – С. 51 – 60, 75 – 169.
618. Святий Климент у Корсуні. Причинок до історії старохристиянської легенди // Франко І. Зібрання творів: У 50 тт. – Т. 34. – К.: Дніпро, 1981. – С.306 – 312.

619. Священный Коран. Антология / Пер. с англ. – Исламское междунар. изд-во, 1991. – 47 с.
620. Серажим К. Дискурс як соціолінгвальне явище: методологія, архітектоніка, варіативність / За ред. В.Різуна. – Київський нац. ун-т ім. Т.Шевченка. – К., 2002. – 393 с.
621. Сергеев К.А., Слинин Я.А. Природа и разум: античная парадигма. – Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1991. – 238 с.
622. Сказание и страсть и похвала святую мученику Бориса и ГлЬба // Хрестоматія давньої української літератури (до кінця XVIII ст.) / Упор. акад. О.І.Білецький. – Вид. 3-е, доп. – К.: Рад. шк., 1967. – С.53 – 61.
623. Сказаніе о письменах // Іларіон. Константин і Методій. Їх життя та діяльність. Історико-літературна монографія. – Т.І. – Вінніпег: Волинь, 1970. – С.219 – 220.
624. Сказкин С.Д., Самаркин В.В. Дольчино и Библия (к вопросу о толковании «Священного писания» как способа революционной пропаганды в средние века) // Средние века. – М.: Наука, 1975. – Вып.38. – С.84 – 90.
625. Скоблик В.П. Історія Русі-України XI – XVIII ст. у контексті міжцивілізаційних відносин: (Особливості тойнбіанської інтерпретації) // Український історичний журнал. – 1998. – №5. – С.16 – 29.
626. Славянский перевод «Иудейской войны» // Мещерский Н.А. История иудейской войны Иосифа Флавия в древнерусском переводе. – М.–Л.: Изд-во АН СССР, 1958. – С.251 – 260.
627. Словарь армянской, урартской и хурритской мифологии / Редколл.: Бабченко В.М., Борисова О.В. и др. – Луганск: ЛГПИ им. Т.Шевченко, 1997. – 47 с.
628. Слово о князех // Хрестоматія давньої української літератури (до кінця XVIII ст.) / Упор. акад. О.І.Білецький. – Вид. 3-е, доп. – К.: Рад. шк., 1967. – С.50 – 52.
629. Слово о плЬку ИгоревЬ, Игоря, сына Святославля, внука Ольгова // Хрестоматія давньої української літератури (до кінця XVIII ст.) / Упор. акад. О.І.Білецький. – Вид. 3-е, доп. – К.: Рад. шк., 1967. – С.86 – 97.
630. Смирин М.М. Томас Мюнцер и учение Иоахима Флорского // Средние века. – 1946. – Вып.II. – М.–Л.: АН СССР. – С.292 – 322.
631. Сноррасон Одд. Сага про Олава Тригвассона // Крисаченко В.С. Україна на сторінках Святого Письма та витяги з першоджерел, що засвідчують процес поширення християнства від апостола Андрія до князя Володимира. – К.: Наук. думка, 2000. – С.386 – 395.
632. Собор Украинской Православной Церкви 1 – 3 ноября 1991 года. – К.: Изд. УПЦ, 1991. – 62с.
633. Советская историческая энциклопедия / Гл. ред. Е.М.Журов. – Т.3. – М.: Сов. энциклопедия, 1963. – 975 с.

634. Советский энциклопедический словарь / Гл. ред. А.М.Прохоров. – М.: Сов. энциклопедия, 1985. – 1600 с.
635. Соколов В.В. Европейская философия XV – XVII вв.: Учеб. пособие. –М.: Высш. шк., 1984. – 448 с.
636. Соколов В.В. Средневековая философия: Учеб. пособие. – М.: Высш. шк., 1979. – 448 с.
637. Сократ // Читанка з історії філософії: У 6 кн. – Кн.І / Під ред. Г.І.Волинки. – К.: Довіра, 1992. – С.122 – 130.
638. Стам С.М. Культура Возрождения: вопросы содержания, эволюции, периодизации // Вопросы истории. – 1977. – №4. – С.75 – 93.
639. Стам С.М. Учение Иоахима Каламбрийского // Вопросы религии и атеизма. – 1959. – VII. –С.340–352.
640. Старинные географические карты // Преподавание истории в школе. – 2002. – №3. – С.4 – 10.
641. Степ С. Варяги // Визвольний шлях. – 1967. – Кн. IV. – С.415 – 426.
642. Стефан Візантійський. Етніка [Опис племен] // Крисаченко В.С. Історія Криму в джерелах і документах. – Ч.І. – Чернівці: Митець, 1998. – С.96 – 102.
643. Стефанит и Ихнилат // Древнерусская литература. Хрестоматия / Сост. Н.Прокофьев. – М.: Флинта, Наука, 2001. – С.276 – 282.
644. Стоколос Н.Г. Українізація православ'я (з історії Православної церкви у 20 –30 рр. XX ст.). – К.: Міжнародна фінансова агенція, 1998. – 52с.
645. Страбон. Географія // Крисаченко В.С. Історія Криму в джерелах і документах. – Ч.І. – Чернівці: Митець, 1998. – С.47 – 55.
646. Стурлуссон Сноррі. Коло Земне // Крисаченко В.С. Україна на сторінках Святого Письма та витяги з першоджерел, що засвідчують процес поширення християнства на теренах України від апостола Андрія до князя Володимира. – К.: Наук. думка, 2000. – С.396 – 398.
647. Стурлуссон Снорри. Сага об Инглингах / Пер. с древнеисланд. и прим. С.Д. Ковалевского // Средние века. – М.: Наука, 1973. – Вып.36. – С.238 – 264.
648. Султанов Ю.Т. Античність і християнство як основні джерела європейської культури і літератури // Зарубіжна література в навчальних закладах. – 2000. – №4. – С.51 – 56.
649. Сунна // Иисус Христос в документах истории / Сост., стат. и комм. Б.Г.Деревенского. – СПб. : Алетейя, 2001. – С.401 – 409.
650. Сухонос С. Россия в XXI веке: Проблемы национального самосознания. – М.:Агар, 1997. – 186 с.
651. Сухраб (Ибн Сарабийун) /Китаб 'аджаиб ал-акалим ас-саб'а/. Перевод // Калинина Т.М. Сведения ранних ученых Арабского халифата. – М.: Наука, 1988. – С. 114 – 117. – Комментарии. – С.117 – 126.
652. Талмуд // Иисус Христос в документах истории / Сост., ст. и коммент. Б.Г.Деревенского. – СПб.: Алетейя, 2001. – С.301 – 326.

653. Тейяр де Шарден Пьер. Феномен человека: Пер. с фр. – М.: Прогресс, 1965. – 295 с.
654. Тексты пирамид § 1248 (фрагмент) // Рак И.В. Египетская мифология. – СПб.: Нева, Летний сад, 2000. – Приложения. – С.279.
655. Тилак Б.Г. Арктическая родина в Ведах / Пер. с англ. Н.Р.Гусевой. – М.: Фаир-пресс, 2001. – 528с.
656. Типсина А.Н. Философия религии К.Ясперса [Краткий анализ]. – Л.: Изд–во Ленинградского ун-та, 1982. – 152 с.
657. Тихомиров М.Н. Начало русской историографии // Вопросы истории. – 1960. – №5. – С.25 – 43.
658. Тихомиров М.Н. Русская культура X – XVIII веков. – М.: Наука, 1968. – 476 с.
659. Тойнбі А. Дж. Дослідження історії. – Т.І / Пер. з англ. В. Шовкун. – К.: Основи, 1995. – 613 с.
660. Тойнбі А.Дж. Дослідження історії. – Т.ІІ / Пер. з англ. В.Митрофанов, П.Таращук. – К.: Основи, 1995. – 400 с.
661. Толанд Д. Христианство без тайн // Мееровский Б.В. Д.Толанд. – М., 1979. –С.173 – 182.
662. Тольдот Иешу // Иисус Христос в документах истории / Сост., стат. и комм. Б.Г.Деревенского. – СПб.: Алетейя, 2001. – С.336 – 376.
663. Тоцька І.Ф. Церковне життя на Русі XI ст. та творчість Теодосія Печерського // Патріярхат. – Нью-Йорк, 1994. – Ч.9. – С.8 – 10.
664. Трельч Э. Историзм и его проблемы. Логическая проблема философии истории. – М.: Юрист, 1994. – 719 с.
665. Туркало Я.К. Нарис історії Вселенських соборів (325 – 787). – Нью-Гейвен–Брюсель, 1974. – 320 с.
666. Удальцова З.В. Византия и Западная Европа (типологические наблюдения) // Византийские очерки. – М.: Наука, 1977. – С.3 – 66.
667. Удальцова З.В. Историко-философские воззрения светских авторов ранней Византии // Византийские очерки. – М.: Наука, 1982. – С.3 – 22.
668. Удальцова З.В. К вопросу о мировоззрении византийского историка VI в. Евагрия // Византийский временник. – 1969. – Т.30. – С.63 – 72.
669. Удальцова З.В. Косьма Индикоплов и его «Христианская топография» // Культура Византии. IV – первая половина VII в. – М.: Наука, 1984. – С.467 – 503.
670. Удальцова З.В. Мировоззрение византийского хрониста Иоанна Малалы // Византийский временник. – 1971. – Т.32. – С.3 – 23.
671. Удальцова З.В. Развитие исторической мысли // Культура Византии. IV – первая половина VII в. – М.: Наука, 1984. – С.119 – 271.
672. Удальцова З.В. Типология культуры как методологическая проблема (на примере истории Византии) // Методологические и философские проблемы истории. – Новосибирск: Наука, 1983. – С.127 – 151.

673. Удальцова З.В. Философские труды Виссариона Никейского и его гуманистическая деятельность в Италии // Византийский временник. – 1974. – Т.35. – С.75 – 99.
674. Удальцова З.В. Хроника Иоанна Малалы в Киевской Руси // Археографический ежегодник. – М.: Наука, 1966. – С.40 – 59.
675. Уколова В.И. Античное наследие и культура раннего средневековья (конец V – начало VII века). – М.: Наука, 1989. – 320 с.
676. Уколова В.И. «Последние римляне» и парадигмы средневековой культуры // Вестник древней истории. – 1992. – №1. – С.104 – 118.
677. Уколова В.И. «Последний римлянин» Боэций / Отв. ред. З.В. Удальцова. – М.: Наука, 1987. – 159 с.
678. Український Вільний університет. Серія «Монографія». – Т.51. Камінський А. На перехідному етапі: «гласність», «перебудова» і «демократія» на Україні. – Мюнхен, 1990. – 623 с.
679. Уотс Алан. Миф и ритуал в христианстве / Пер. с англ. К.Семенова. – К.: София; М.: София, 2003. – 240 с.
680. Успенский Б.А. Царь и император: Помазание на царство и семантика монарших титулов. – М.: Языки русской культуры, 2000. – 144 с.
681. Учение В.И. Вернадского о биосфере и ноосфере / Казначеев В.П. – Новосибирск: Наука, Сибирское отд., 1989. – 248 с.
682. Фадеева Т.М. Крым в сакральном пространстве: История, символы, легенды. – Симферополь: Бизнес-информ, 2000. – 304 с.
683. Фараби. Гражданская политика // Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана. VII – XII в. с приложением избранных философских произведений Фараби, Газали и Маймонида. – М.: Изд-во АН СССР, 1960. –Приложения. – С.182 – 200.
684. Фараби. Комментарии к «Категориям» Аристотеля // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX – XIV вв. / Под ред. и со вст. ст. СН. Григоряна. – М.: Изд-во социально-экономической лит., 1961. – С.176 – 214.
685. Фараби. Существо вопросов // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX – XIV вв. / Под ред. и со вст. ст. С.Н. Григоряна. – М.: Изд-во социально-экономической лит., 1961. – С.165 – 175.
686. Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города // Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана. С приложением избранных философских произведений Фараби, Газали и Маймонида. – М.: Изд-во АН СССР, 1960. – Приложения. – С.155 – 181.
687. Федорова Е.В. Императорский Рим в лицах. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1972. – 462 с.
688. Федотов Г.П. Православие и историческая критика // Вопросы философии. –1990. – №8. – С.146 – 158.

689. Фейерабенд П.К. Объяснение, редукция и эмпиризим // Избранные труды по методологии науки. – М.: Прогресс, 1986. – С.29 – 108.
690. Фейербах Л. Сущность христианства. – М.: Мысль, 1965. – 414 с.
691. Феллер В. Введение в историческую антропологию: Опыт решения логической проблемы философии истории. – М.: КНОРУС, 2005. – 672 с.
692. Феофан Исповедник. Хронография. Тексты. Перевод. Комментарий // Чичуров И.С. Византийские исторические сочинения: «Хронография» Феофана, «Бревиарий» Никифора. Тексты, перевод, комментарии. – М.: Наука, 1980. –С.17 – 144.
693. Феофилакт Симокатта. История. – М.: Изд-во АН СССР, 1957. – 222 с.
694. Филиппов А.Ф. Социология и космос // Социо-логос. – Вып.1. Общество и сферы смысла / Сост. и общ. ред. В.В.Винокурова и А.Ф.Филиппова. –М.: Прогресс, 1991. – С.241 – 273.
695. Философская энциклопедия / Гл.ред. Ф.В.Константинов. – М.: Сов. энциклопедия, 1967. – 591 с.
696. Философские аспекты проблемы времени: Межвузовский сб. науч. тр. – Л.: Изд-во Ленингр. пединта, 1980. – 152 с.
697. Философские проблемы географии: Сб. ст. / Сост. Н.А.Фоминых. –М.: Знание, 1977. – 47 с.
698. Философские проблемы исторической науки. – М.: Наука, 1969. – 318 с.
699. Философский словарь Владимира Соловьева. – Ростов-н/Д: Феникс, 2000. – 464 с.
700. Философский энциклопедический словарь. – М.: Сов. энциклопедия, 1989. – 814 с.
701. Фильштинский И.М., Шидфар Б.Я. Очерк арабо-мусульманской культуры (VII – XII вв.). – М.: Наука, 1971. – 259 с.
702. Флетчер Дж. О государстве Русском. – М.: Захаров, 2002. – 168 с.
703. Форостівський Л. Деякі хронологічні дані з історії Києва // В обороні віри. – Ч.5. Зб. ст., присвячених 1000-літтю хрещення України / Гол. ред. М.О.Муха. – Торонто, 1984. – С.64 – 68.
704. Фролова Е.А. Проблема веры и знания в арабской философии. – М.: Наука, 1983. – 168 с.
705. Фрэзер Д.Д. Фольклор в Ветхом Завете / Пер. с англ. – М.: Политиздат, 1985. – 511 с.
706. Фукидид. История / Пер. Ф.Мищенко. – София–СПб: Пролог, 1994. – Т.1. – 406 с.
707. Фукидид. История / Пер. Ф.Мищенко. – София–СПб: Пролог, 1994. – Т.2. – 447 с.
708. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? // Полис. – 1994. – №1. –С.33–48.
709. Хейзинга Й. Осень средневековья. – М.: Наука, 1998. – 539 с.

710. Холл М.П. Энциклопедическое изложение массонской, герметической, каббалистической и розенкрейцеровской символической философии / М.П. Холл; пер. с англ. В.Целищева. – М.: АСТ: Астрель, 2005. – 478, [2] с., [64] л. ил.
711. Хоментовская А.И. Лоренцо Валла. – М.–Л.: Наука, 1964. – 148 с.
712. Христианские писатели о новозаветных апокрифах // Иисус Христос в документах истории / Сост., ст. и коммент. Б.Г.Деревенского. – СПб.: Алетейя, 2001. – С.290 – 300.
713. Христианство. Энциклопедический словарь. – Т.1. – М.: Большая Российская энциклопедия, 1993. – 864 с.
714. Целік Т. «Житіє і ходіння ігумена Даниїла з Руської землі» як історико-філософське джерело // Філософська думка. – 2002. – №6. – С.44 – 62.
715. Церква і держава // Православний вісник. – 1999. – №3 – 4. – С.58 – 60.
716. Цехмістро І. Ірраціональність як підстава раціональності // Філософська думка. – 1998. – №4 – 6. – С.186 – 191.
717. Циолковский К.Э. Монизм Вселенной // Грезы о земле и небе. – СПб., 1995. – С.30 – 77.
718. Чанышев А.А. «Град земной» в эсхатологической перспективе: переосмысление опыта античной истории и гражданской культуры в историософии Августина // Вопросы философии. – 1999. – №1. – С.124 – 135.
719. Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир – эпоха Просвещения / Редколл.: И.Т.Фролов и др. – М.: Политиздат, 1991. – 463 с.
720. Чижевский А.П. Земное эхо солнечных бурь. – М.: Мысль, 1976. – 367 с.
721. Чижевский А.П. Космический пульс жизни: Земля в объятиях Солнца. Гелиотераксия. – М.: Мысль, 1995. – 768 с.
722. Чижевський Д. Культурно-історичні епохи. – Авгсбург–Montreal, 1978. – 16 с.
723. Чичуров И.С. Византийские исторические сочинения: «Хронография» Феофана, «Бревиарий» Никифора: Тексты, перевод, комментарии. – М.: Наука, 1980. – 215 с.
724. Чичуров И.С. Место «Хронографии» Феофана в ранневизантийской историографической традиции (IV – нач. IX) // Древнейшие государства на территории СССР: Материалы и исследования, 1981 г. – М.: Наука, 1983. – С.5 – 146.
725. Чмихов М. Вісім тисячоліть археологічної космогонії в Україні // Космос Давньої України. Трипілля – Троянь: Мітологія. Філософія. Етногенез / Упор., вст. ст., прим. В.Довгича. – К., 1992. – С.66 – 99.
726. Чубатий М. Історія християнства на Руси-Україні. – Т.І (до р.1353). – Рим–Нью-Йорк, 1965. – 816 с.
727. Чубатий М. Княжа Русь-Україна та виникнення трьох східнослов'янських націй. – Ню-Йорк–Париж, 1964. – 159 с.

728. Шаймухамбетова Г.Б. Арабоязычная философия средневековья и классическая традиция (Начальный период). – М.: Наука, 1979. – 152 с.
729. Шапиро А.Л. Историография с древнейших времен по XVIII век.: Курс лекций. – Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1982. – 237 с.
730. Шварц Х. Предрешенные выводы: легенда о 1000 годе: Главы из кн. [амер. истор.] «Конец века» // Иностранная литература. – 1991. – №6. – С.247 – 254.
731. Швебс Г.И. Введение в эниогеографию. – Кн.I. – Одесса: Изд-во Одесского ун-та, 2000. – 224 с.
732. Шевкина Г.В. Проблема отношения разума и веры у парижских аверроистов (по трактату Боэция Дакийского «О вечности мира») // Средние века. – М.: Наука, 1965. – Вып.27. – С.73 – 85.
733. Шевкина Г.В. Сигер Брабантский и парижские аверроисты XIII в. – М.: Наука, 1972. – 104 с.
734. Шевців І. Збірник. Статті, доповіді, промови на тему: «Церква, поєднання Церкви, Патріярхат» і т.ін. – Сідней, 1996. – 250 с.
735. Шелухін С. Україна – назва нашої землі з найдавніших часів. – Прага, 1936. – 248 с.
736. Шипов Г.И. Теория физического вакуума. Новая парадигма. – М.: НТ Центр, 1993. – 362 с.
737. Ширгазин О.Р. Применение циклических закономерностей для региональных и глобальных прогнозов // Человек. – 2000. – №1. – С.57 – 67.
738. Шишкин О. Битва за Гималаи. НКВД: магия и шпионаж. – М.: Фаир-пресс, 1999. – 375 с.
739. Шкуратов В.А. Историческая психология: Пособие для доп. образования / Институт «Открытое общество». – 2-е изд., перераб. – М.: Смысл, 1997. – 503 с.
740. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. – Т.1. Образ и действительность / Пер. с нем. Н.Ф. Гарелин. – Мн., 1998. – 688 с.
741. Шпет Г.Г. Развитие русской философии. – Париж, 1922. – 196с.
742. Штейнер Р. Очерк тайноведения / Пер. с нем. – Л.: Эго, 1991. – 272 с.
743. Штепа П. Московство. – Дрогобич: Відродження, 1997. – 336 с.
744. Шубейкина Т.Д., Ульшин В.А. Космический закон кармы – его воздействие на человека и историю государства Российского. – Луганск, 2001. – 480 с.
745. Эдда: Скандинавский эпос (Кн.I: Песни о божествах) / Пер., введ., предисл. и коммент. В.Свириденко. – М.: Сабашниковы, 1917. – 377 с.
746. Экхарт Майстер. Об отрешенности = Von abegeschei-denheit / Сост., пер. со средненем. и лат. яз., предисл. и прим. М.Ю.Реутина. – М.: СЕИ; СПб.: Университетская книга, 2001. – 431 с.
747. Энгельс Ф. Развитие социализма от утопии к науке // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – 2-е изд. – Т.19. – С.185 – 230.

748. Энгельс Ф. Старое предисловие к «[Анти]-Дюрингу». О диалектике // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – 2-е изд. – Т.20. – С.364 – 372.
749. Энциклопедия символов, знаков, эмблем (Автор-сост. К.Королев). – М.: Эксмо; СПб.: Terra Fantastica, 2003. – 528 с.
750. Энциклопедический словарь. – Томъ XIX / Изд.:Ф.А.Брокгаузъ и А.Эфрон. –СПб, 1886. – 960 с.
751. Юлій Гонорій. Космографія // Крисаченко В.С. Історія Криму в джерелах і документах. – Ч.І. – Чернівці: Митець, 1998. – С.88 – 90.
752. Юдин Э.Г. Системный подход и принцип деятельности. – М.: Наука, 1978. – 319 с.
753. Юрченко А. Правда о птице Рух // Вокруг света. – 2003. – №8. – С.21 – 23.
754. Яницкий И.Н. Физика и религия. – М.: Изд-во русского физического об-ва «Общественная польза», 1995. – 65 с.
755. Ясперс К. Смысл и назначение истории [Пер. с нем.]. – М.: Политиздат, 1991. – 527 с.
756. Ахбар аз заман ва ман абадаху-л-хидсан ва'аджа'иб ал-булдан… тасниф Абу-л-Хасан 'Али ал-Мас'уди. – Ал Кахира:матба'а. 'Абд ал-Хамид Ахмад Ханафи, 1938. – Н. 68 – 75 // Крюков В.Г. Сведения арабских географических сочинений конца IX–первой половины X века о странах и народах Западной, Центральной и Юго-Восточной Европы: Дисс… канд. ист. наук / Ленингр. отд. Ин-та востоковедения АН СССР. – Л., 1986. – Приложения. – С.87 – 92.
757. Alberti L.B. Della famiglia // Opere volgani. – Bari: PP, 1960. – Vol. 1. – P.168 – 170.
758. Bibliotheca geographorum arabicorum / Edidit M.J. de Goeye. Pars 1. Vitae regnorum. Descriptio ditionis moslemical auctore Abu Ishak al-Farisi al-Istakhri. – Lugduni Batavorum, 1870. – P.4–227 // Крюков В.Г. Сведения арабских географических сочинений конца IX – первой половины X века о странах и народах Западной, Центральной и Юго-Восточной Европы: Дисс…. канд. ист. наук / Ленингр. отд. Ин-та востоковедения АН СССР. – Л., 1986. – Приложения. – С. 92 – 99.
759. Bibliotheca geographorum arabicorum / Edidit M.J. de Goeye. Pars 2. Vitae et regna. Descriptio ditionis moslemical Abu'l Kasim Ibn Haukal. – Lugd. Bat., 1873. – P.8 – 355 // Крюков В.Г. Сведения арабских географических сочинений конца IX – первой половины X века о странах и народах Западной, Центральной и Юго-Восточной Европы: Дисс…. канд. ист. наук / Ленингр. отд. Ин-та востоковедения АН СССР. – Л., 1986. – Приложения. – С.100 – 109.
760. Bibliotheca geographorum arabicorum / Edidit M.J. de Goeye. Pars 3. Vitae regnorum. Descriptio imperi moslemici auctore Schamso'd-din Abu Abdollah Mohammed ibn Ahmed… al-Mokaddasi. – Lugd. Bat., 1877. – P.15, 242 // Крюков В.Г. Сведения арабских географических сочинений конца IX – первой по-

ловины X века о странах и народах Западной, Центральной и Юго-Восточной Европы: Дисс…. канд. ист. наук / Ленингр. отд. Ин-та востоковедения АН СССР. – Л., 1986. – Приложения. – С. 109 – 110.

761. Bibliotheca geographorum arabicorum / Edidit M.J. de Goeye. Pars 5. Compendum libri Kitab al-Boldan auctore ibn al-Fakih al-Hamadani. – Lugduni Batavorum, 1885. – P.6 – 295 // Крюков В.Г. Сведения арабских географических сочинений конца IX – первой половины X века о странах и народах Западной, Центральной и Юго-Восточной Европы: Дисс…. канд. ист. наук / Ленингр. отд. Ин-та востоковедения АН СССР. – Л., 1986. – Приложения. – С.14 – 21.
762. Bibliotheca geographorum arabicorum / Edidit M.J. de Goeye. Pars 6. Excrepta e Kitab al-Kharadj auctore Kodama ibn Djafar. – Lugd. Bat., 1889. – P.231 – 257 // Крюков В.Г. Сведения арабских географических сочинений конца IX – первой половины X века о странах и народах Западной, Центральной и Юго-Восточной Европы: Дисс…. канд. ист. наук / Ленингр. отд. Ин-та востоковедения АН СССР. – Л., 1986. – Приложения. – С. 33 – 35.
763. Bibliotheca geographorum arabicorum / Edidit M.J. de Goeye. Pars 6. Kitab al Masalik wa'l Mamalik auctore Abu'l Kasim Obaidallah ibn Abdallah ibn Khordadbeh. – Lugduni Batavorum, 1889. – P.16 – 160 // Крюков В.Г. Сведения арабских географических сочинений конца IX – первой половины X века о странах и народах Западной, Центральной и Юго-Восточной Европы: Дисс…. канд. ист. наук / Ленингр. отд. Ин-та востоковедения АН СССР. – Л., 1986. – Приложения. – С. 3 – 12.
764. Bibliotheca geographorum arabicorum / Edidit M.J. de Goeye. Pars 7. Kitab al-a'lak an-nafica auctore Abu Ali Ahmed ibn Omar ibn Ruste. – Lugduni Bat., 1892. – P.85 – 145 // Крюков В.Г. Сведения арабских географических сочинений конца IX – первой половины X века о странах и народах Западной, Центральной и Юго-Восточной Европы: Дисс…. канд. ист. наук / Ленингр. отд. Ин-та востоковедения АН СССР. – Л., 1986. – Приложения. – С. 21 – 33.
765. Bibliotheca geographorum arabicorum / Edidit M.J. de Goeye. Pars 7. Kitab al-Boldan auctore Ahmed ibn abi Jakub ibn Wadih al-Katib al-Jakubi. – Lugd. Bat., 1892. – P.237 – 355 // Крюков В.Г. Сведения арабских географических сочинений конца IX – первой половины X века о странах и народах Западной, Центральной и Юго-Восточной Европы: Дисс…. канд. ист. наук / Ленингр. отд. Ин-та востоковедения АН СССР. – Л., 1986. – Приложения. – С. 12 – 13.
766. Bibliotheca geographorum arabicorum / Edidit M.J. de Goeye. Pars 8. Kitab at-tanbih w'al-ischraf auctore al-Masudi. – Lugduni Batavorum, 1894. – P.23 – 333 // Крюков В.Г. Сведения арабских географических сочинений конца IX – первой половины X века о странах и народах Западной, Центральной и

Юго-Восточной Европы: Дисс…. канд. ист. наук / Ленингр. отд. Ин-та востоковедения АН СССР. – Л., 1986. – Приложения. – С.66 – 86.
767. Bruni L. Landatio urbis Florentiae // Baron H. From Petrarch to Leonardo Bruni. – Chicago, 1968. – P. 235 – 263.
768. Das Kitab Surat al-Ard des Abu Ja'far Muhammed Ibn Musa al-Huwarizmi / Herausgegeben nach dem handschrilichen Unicum der bibliothêque, de l'université at regionalē in Strassburg (cod.4247) von Hans V. Mžik // Bibliothec arabicher historiker und Geographen heraus gegeben von Hans Mžik. – Leipzig: Walter de Gruyter. – Band III, 1926. – 162 s.
769. Denis Hay. Flavio Biondo and The Middle Ages // Procceeding of the British Academy. – 1959. – № 45. –P.97–128.
770. Derald Langham, Circle Gardening: Producing Foot by Genesa Principles. – Devin–Abair Pub., 1978.– 29 см., мікроф.
771. Ioann VIII. Industriae twae // Chief Magnae Moraviae Fontes Historici. – T.III. – Brno, 1969. – P.197 – 208.
772. Hafsi I. Reacherches sur le genre tabaquat dans la literature arabe. – Arabica, 1977.
773. Hollingsworth P. The Hagiography of Kievan Rus'. – Harvard University Press USA, 1992. – 267 p.
774. Honigmann Ernest. Die sieben Klimata und die πολεςε επςεημος: Eine Unters, zur Geschichte der Geographie u. Astrologie im Altertum u. Mittelalter. Mit Unterstutzung der Notgemeinschaft der dt. wiss u. dés Forschungsinst. für Geshichte der Naturwiss / Von Ernst Honigmann.– Haidelberg: Winter, 1929. – 247 s.
775. Huntington Samuel T. The Clash of Civilisations and the Remaking of World Order. – New York, 1996. – 305 p.
776. Mel'nikova Je. A. Legendovy zemepis zapadoevropskeho stredoveky // Historicka geografic. – Warszawa, 1987. – T.26. – S. 57 – 78.
777. Masűdi. Kitāb at-tanbīh w'al-ischrāf auctore al-Masűdi / Accendunt indices at glossarium ad tomos 7 at 8 // Bibliotheca geographorum arabicorum / Edidit M.J. de Goeye. – Pars VIII. – Lugduni Batavorum: Edidit M.J.Brill, 1894. – XLIX. – 508 p.
778. Maçoudi. Les Prairies d'or / Texte at traduction par C.Barbier de Meunard at Pavet de Courteille. – Volume 1 – 9. – Paris: Imrimerie imperiale, 1869–1877.
779. Maçoudi. Les Prairies d'or. Texte at traduction par C.Barbier de Meunard et Pavet de Courteilleß. – Volume 1 – 9. – Paris: Imrime par autorisation de l'empereur AL Imprimerie imperiale, 1869 – 1877. – V.I. – P.73 – 363; V.III. – P.61 – 407 // Крюков В.Г. Сведения арабских географических сочинений конца IX–первой половины X века о странах и народах Западной, Центральной и Юго-Восточной Европы: Дисс…. канд. ист. наук / Ленингр. отд. Ин-та востоковедения АН СССР. – Л., 1986. – Приложения. – С.35 – 66.
780. Moreau Defarges Ph. Introduction it la Geopolitique. – Paris, 1994. – 317 p.
781. Morin E. Penser l'Europe. – Paris: Gellimard, 1987. – 303 p.

782. Opus geographicum auctore Ibn Haukal / Edidit J.H. Kramers: Тт.1-2. – Lugd. Batavorum, 1938. – T.I. – P.63 – 192 // Крюков В.Г. Сведения арабских географических сочинений конца IX–первой половины X века о странах и народах Западной, Центральной и Юго-Восточной Европы: Дисс…. канд. ист. наук / Ленингр. отд. Ин-та востоковедения АН СССР. – Л., 1986. – Приложения. – С. 109 – 110.
783. Pegis Anton C. Thomas Aquinas. Basic writings of Saint Thomas Aquinas. Ed.a.annot.,with an.introd. by Anton C. Pegis, 4th print, Vol.1–2. – New York: Random House, 1945. – 24 см., мікроф.
784. Scriptures of the World's Religions / editid by James Fieser, John Powers.– Boston–New York–San.Fransisko, 1998. – 480 p.
785. الاكمال في راف الارتئاب المؤتلف و المختلف من الاسماء و الكنية و الاصحاب للامير الاجل الحافظ ابي نصر علي ابن هبة الله الشهبر بابن مقولة حيدراباد، ١٩٦٢ //.
786. عبد المنتظم في تأريخ الملوك والامم لابي الفرج الجزء الاول – بيروت- ١٩٩٢ .- ٤٣١ .ص الرحمن بن الجوزي
787. الجزء الاول-القاهرة- ١٩٩٠ -٣٩٨ص معجم البلدان لياقوت الحموي
788. الجزء الاول- القاهرة- ١٩٠٦ لياقوت الحموي معجم الادباء ٣٩٨ - ص .
789. كتاب التكملة لكتاب الصلة لابو عبد الله بن ابي بكر ابن الابار- مدريد ١٨٨٦ -٤١٢ .ص

790. Адам Бременский. Деяния архиепископов Гамбургской церкви. Gesta Hammaburgensis ecclesiale pontificum // Вост. лит. – hhtp // www. vostlit. narod. ru / number 2002. – 11.09. html.
791. Бьондо Ф. // http: // www. nsu. ru // filf / rpha / papers / period / greenred – w. htm.– 24.03.2006.
792. Вильям А. Грин. Каркас истории // http: // history. km. ru / kultur / lex_ 3. htm. – 24.03.2006.
793. Лекции по культурологии. Лекция 3. Реннесансный историзм // http: // history. km. ru /kultur/ lex_ 3. htm. – 24. 03. 2006.
794. Леонардо Бруни // http: renaissans. rchgi. spb. ru / b14. htm. – 24.03.2006.
795. Lorenzo Valla // http: // renaisanse. rchgi. spb. /ru/ rus. httm. – 10 k. – 24.03.2006.

ВИСНОВКИ

Проведене нами дослідження підтвердило правильність висновку вчених, що вивчення Середньовіччя завжди було складним, що пояснюється двома обставинами: по-перше, мова йде про 1000-річний період історії взагалі й історизму зокрема, по-друге, вивчається період, який за типом культури, а головне – за стилем мислення найдалі відстоїть від сучасного світосприйняття, а відповідно, потребує більш за все зусиль для осягнення його неповторної своєрідності. Проте саме складність таких досліджень і визначала завжди їх наукову цінність. Ми теж зіткнулися з указаними проблемами, які доповнилися ще й обширним географічним полем роботи та його різноманітністю. Величезний часово-просторовий ареал роботи знаходився в такому протиріччі з обсягом дисертації, що матеріал прийшлося піддати найсуворішому відбору, відібравши тільки найголовніше, найнеобхідніше й найсуттєвіше. І все ж таки в кінцевому підсумку робота була зроблена, і в ній ми дійшли до таких висновків.

1. Середньовічна наука, яка була у своїх засадах теологічною, мала єдину методологічну базу, на основі якої формувалися уявлення щодо часу й простору, навколо яких, у свою чергу, гуртувалися уявлення щодо історичного часу й історичного простору, що є базовими категоріями історизму. Указана методологія мала, як і будь-яка інша, свої недоліки, але мала й об’єктивну, цілком реальну основу, яка дозволяє сполучити середньовічну науку в єдине ціле, а вже потім досліджувати її конкретно-історичні здобутки в різні часи й у різних народів. Загальний же висновок по дисертації наступний: така основа виявлена, і така основа – клімати як явище й середньовічна теорія «семи кліматів» як результат їх вивчення й відтворення знань про них у свідомості людини засобами науки.

2. Дослідження міфологічної й релігійної свідомості як перших конкретно-історичних форм історичного знання людства про світ, навколишнє середовище

та людське суспільство дозволило встановити головне – наукову основу моделюючого типу мислення давньої людини: теорія мовної плазми й плазми етнічної М.Вашкевича доповнена нами науковою гіпотезою щодо існування плазми духовної. Обидва положення сполучає теорія 4-х першоелементів мови М.Марра. Природа плазм усіх видів має бінарну основу, на чому ми базували наш висновок щодо бінарної природи людського мислення взагалі й історичного зокрема, з чого вивели тезу про те, що парадигмальність притаманна історичній свідомості людини витоково. Такою була міфологічна свідомість, базовою світоглядною парадигмою якої був антропоморфізм. Останній не є жорстко моністичним, як антропоцентризм, у зв'язку з чим, а також зважаючи на ту ж бінарність людської свідомості, ми розвели парадигми свідомості людини, базованої на антропоморфізмі, на дві групи: модель-зразок I (парадигми конкретних наук, у т.ч. й історіографії) і модель-зразок II – «картина світу». Обидві взаємодіяли і взаємно впливали одна на одну. Навколо них ми і здійснювали аналіз історичних уявлень людей. Тут ми дещо розширили часове поле дослідження (намагаючись не чіпати просторове), щоб виявити головні засади міфологічної свідомості, яка, будучи перетрансформованою релігійними системами, усе одно активно проявляла себе й у середні віки. Ґенеза тут іде по лініях: міфологічна свідомість – релігійна свідомість (1) і антропоморфізм – антропоцентризм (2).

3. Ми розглянули найважливіші людські міфи, встановивши серед них такі «знакові» проблеми:

~ Міфи про «бездіяльного Бога», їх зв'язок з міфом про Прометея, а також з арістотелевою концепцією «нерухомого Рухача» (вихід на проблему часу, яка постане як головна в західному типі історизму). Звідси йде головна лінія монотеїзму. Тут проявляється ґенеза релігійної свідомості по лінії: першопочатковий монотеїзм – політеїзм – монотеїзм.

~ Міфи про Світобудову гуртуються навколо центральних положень (Центр Світу, Небесна драбина, Міст /дуга, рай-дуга/, Шлях), які є синтезами бінарних опозицій міфології. Синтези і є найголовнішим проявом ґенези.

~ Походження людства та його надія на розвиток і прогрес пов'язана з міфами про «культурного героя» божественного походження (перший – Прометей), якому одному тільки й під силу зрушити з місця коло світового фатуму. Свідомість сучасної людини деміфологізована, але мрія про «культурного героя» в ній живе. Висновок: нині контакт людини зі «Всесвітом Данте», що за формою нагадує стрічку Мьобіуса, здійснюється тільки в підсвідомості; давня ж людина будувала на баченні світу неевклідової геометрії всю свою науку, культуру, мистецтво. Видний напрям синтези міфу і деміфологізованої свідомості по лінії «культурного героя», або – по «золотому перетину», тобто людському фактору Всесвіту.

4. Дослідження міфології християнства проявило ті ж засади функціонування людської свідомості, що й до появи християнства, але у сфері історичної свідомості спостерігається явище «перегортання думки», головним виявом чого стала історизація міфу. Два види парадигм у свідомості – модель-зразок I і модель-зразок II, перебуваючи в єдності, функціонують і розвиваються порізному. Парадигми – зразка I (у т.ч. й у історіографії) кожна з гілок християнства формує й розвиває свої, «картина світу» ж (генштальт) залишається однаковою, витоково заданою міфом, остаточний час формування якого – прибл. IV ст. У тому ми вбачаємо сполучення єдності (модель-зразок II) і множинності (моделі-зразки I). Таке сполучення відбувалося у сформованій протягом Середньовіччя теологією картині «єдиного ланцюга буття», який мав вигляд «драбини» (за нашим уточненням, яке необхідне, щоб ввести уявлення щодо плоскостей, – «етажерки»). Єдина монада християнської цивілізації, базою якої був еон Церкви Христа, була сформована, але тенденція до номіналізації в ній у досліджуваний період усе більш міцнішає, що є ґенезою, яка підготовляє нову синтезу.

Аналіз християнської міфології призвів нас до думки про необхідність кардинального перегляду концепції Ночі (Темряви) в науці, й образу Люцифера в теорії християнства (шлях намічений – концепція В.Ульшина, Т.Шубейкіної у квантовій фізиці, а також – теорія «темної матерії» й «темної енергії» Ю.Ізотова в астрофізиці). Розгляд центрального символу християнства – Древа Хресного вивів нас на конкретно-історичну дійсність, пов'язану з темою Центру Світу, її відображення в людській свідомості, історичній дійсності й в історичних джерелах. Ми дійшли висновку, що головною темою в сакральній мотивації історичного процесу в християнстві є «небесний Єрусалим» (у її різних варіаціях), а політико-ідеологічна концепція «втілення центру світу Єрусалима на землі» є головною у християнській геополітиці. Ідеологія «священних монархій», незважаючи на великий потенціал Ідеї Священного Риму, проступає як дещо вторинне стосовно неї, адже несе в собі великий обсяг суб'єктивності.

5. Дослідження міфології мусульманства, у зв'язку з отриманням Мухаммадом сур Корану в стані медитації, висунуло на порядок денний розгляд особливостей методик сприйняття й відтворення в письмовому вигляді такого роду текстів. Наше дослідження актуалізувало думку вчених про існування у сфері фізичних полів певної інтелектуальної голограми. Положення потребує вивчення вже поза межами історичної науки, і в ньому історичні методи дослідження можуть уже тільки допомагати. Ми переконалися, що історичні джерела, при укладенні яких уживалися медитаційні методи отримання інформації (для науки доцільно вживати арабський термін «заук», для релігійних одкровень – «лайлат ал-ісра' ва-л-мі'радж»), і в яких містяться вирази «він сказав», потребують найуважнішого аналізу й дешифровки. При роботі над мусульманськими міфами ми встановили цілком конкретні прояви сакральної мотивації історичного розвитку й водночас дійшли до висновку, що міф про Зу-л-Карнайна, який наукою вважається незаперечним проявом конкретно-історичної дійсності в Корані й пов'язується з особистістю Олександра Македонського, – не такий однознач-

ний. Його розуміння треба уточнювати, досліджуючи проблему «Стіни Олександра Македонського», пов'язану знов таки з проблемою Центру Світу. Дослідження також показало, що після смерті Мухаммада укладачами Сунни й збирачами хадисів продовжувалася робота над ісламським міфом, яка, проте, не відходила від основи міфу – Корану. Ґенеза є, але розвиток йде кумулятивним шляхом.

УІ. У цілому, вся міфологія містить у собі певну «сітку»-матрицю у вигляді «етажерки», при тому кожен міф, розташований на тій чи іншій її плоскості, теж являє собою аналогічну «етажерку», розтягнуту в ширину й висоту по крайніх точках різних бінарних опозицій. Уся «конструкція» пов'язана з феноменом кліматів, що актуалізує питання щодо методик наукового дослідження таких складних явищ, які прямо виходять на феномен сакрального та його прояви в історичному процесі. Застосовуючи методологію квантової психоісторії до таких явищ, ми дійшли висновку, що клімати являють собою певні структури біопсихосоціоґенези, але рівні свідомості в них присутні різні, у т.ч. й такі, що не належать земному людству. «Етажерка» свідомості є певним трикутником, з нею пов'язана ґенеза думки, і перш за все – у площині парадигми, процес формування якої теж може бути виражений у символі трикутника.

7. У ході дослідження історіософських підходів у науковій думці ми висунули й аргументували наукову гіпотезу про синтезу парадигмальної й цивілізаційної моделей історичного процесу у свідомості православних русів. Поглиблене вивчення даного явища потягло за собою постановку й вивчення проблеми особливостей як християнства на наших теренах, так і Церкви русів, а також – мови Богослужіння та цивілізаційної ідеї русів «Київ – новий Єрусалим» як унікальної в геополітичному й історіософському сенсі. Конкретний аналіз історичних джерел призвів до висновку про тісний зв'язок ідеї «нового Єрусалиму» з проблемою Центру Світу. Аналіз філософії історії Руси, здобутків і недоліків системи організації історичного мислення в руському суспільстві тощо призвів

нас до висновку, що основи ідеології «Київ – новий Єрусалим» тягнуться в часи, давніші від 988 року, виходять на історичні підвалини митрополії Тамарха, а від неї – на Візантію апостольських часів, а відповідно, пов'язані з недостатньо розробленою в науці проблемою дійсного сакрального й реального етнополітичного змісту місій апостолів. Усе, як ідеологічно, так і символічно-міфологічно, виходить на ту ж проблему Центру Світу. *Ось – ґенеза*. Після 988 р. Русь Київська будується й розвивається як новий центр світового православ'я і найперспективніший центр світового християнства. Самобутнє руське православ'я з уфундованою ним православною (візантійською) цивілізацією заважало формуванню розуміння християнського віровчення як «іудео-християнства». Київське християнство, незважаючи на зовнішній обладунок під ортодоксію, не було в дійсному сенсі таким. Ґенеза такої оригінальної духовно-політичної системи була перепинена знищенням самобутнього Кирило-Мефодіївського обряду після 1115 р. (перший удар), сакрального і політичного потенціалу Києва в 1169 р. (другий удар), навалою Орди в 1237 – 42 рр. (третій удар, на винищення) і перенесенням Митрополичого осідку до Володимира Суздальського після навали монголо-татар. Але руське православ'я залишалося ще живим ученням і в XIV ст., і у ньому всередині йшли процеси, які могли дати йому можливість подальшого розвитку в майбутньому. Проте церковна організація продемонструвала в даному відношенні свою реакційність і нездатність до змін. Православ'я не знало Реформації, але ми не схильні оцінювати таке явище однозначно позитивно: негативною є не сама Реформація як така, а її практичне втілення на Заході. Розвиток і зміни ж релігійній системі потрібні, але підвалини таких змін повинні виростати в ній самій і сама Церква повинна їх проводити. Явище безпосередньо пов'язане з кліматами, а відповідно, наука обов'язково повинна їх вивчати, щоб підштовхувати Церкву до змін своєчасно. Тільки тут бінарні опозиції – релігія й наука, зможуть зійтися: клімати – одні на всіх, реакційність же ідеології й дії Церкви тягне за собою негаразди й відставання в технологіях ро-

боти в сакральному просторі. Перепинення ж ґенези – теж доказ її наявності в певний історичний час.

8. Розвиток західноєвропейської історіософської думки ми прослідкували від формування в V ст. парадигмальної моделі історичного процесу, моралістичної за характером, Аврелієм Августином, що було ним зроблене із залученням елементів прагматичної античної історіографічної традиції (використання риторики) до кінця Середньовіччя. Нами була встановлена така тенденція, як, з одного боку, «видалення історії» у творах Фоми Аквінського, а з іншого – номіналізація історії й поява нахилу до її секуляризації у творах світських учених. І те, й інше, хоча й у різних видах, є проявом прагматичної історіографічної традиції, ґенези наукової парадигми історичного процесу. Процес секуляризації історії знайшов своє остаточне завершення в творах гуманістів часів Ренесансу в Європі. Народження в цей час інтересу до вивчення проблем культури, що стало результатом нового світобачення, спроби пояснити культуру через її саму, потягло й зміни в підході до історії – її теж почали пояснювати через її саму. У результаті гуманісти в розумінні історичного процесу відсікли від нього «етажерку» небес, згодом їх послідовники відсічуть і «етажерку» кліматів.

9. Аналіз моделей суспільної еволюції, запропонованих арабо-мусульманськими вченими (як у річищі класичної історіографічної традиції, так і опозиційної еволюціоністської, що формувалася в лоні філософії), дав підстави до висновку, що парадигма арабської науки формувалася як синтеза прагматичної й цивілізаційної моделей історичного процесу – і класична, й опозиційна. Тільки під впливом різних наук формувалися різні підходи й різні бачення. Ми особливо детально розглянули моделі суспільної еволюції – класичну, ал-Мас’уді, й опозиційну, Ібн Халдуна, яка була еволюційною, матеріалістичною. Реакція на останню була схожою на реакцію на вчення Ібн Закарії – свідоме офіційне несприйняття. Однак ґенеза моделі суспільного розвитку в арабській науці була наявною, що й слід відзначити.

10. У цілому, вивчення історіософської думки часів Середньовіччя призвело до висновку, що різні історіософські концепції провідних вітчизняних і зарубіжних мислителів являють собою прояв множинності індивідуальних моделей розуміння історії. Зміст нашої наукової гіпотези полягав у твердженні, що одним з об'єднуючих чинників таких моделей у середні віки слугувала та чи інша Велика ідея, що розвивалася в межах тієї чи іншої цивілізації. Для римського і греко-римського світу то була ідея Священного Риму, для Руси – ідея «нового Єрусалиму». У русів до 988 р. й арабів простежується схожість Ідеї та її втілення, що проявляється як у символіці (зелене знамено ісламу – зелене тло образу Михаїла Архистратига на гербі Києва), так і в гаслі: «Дін» (віра). Тут постала проблема, вивчення якої слід проводити окремо від нашого дослідження, адже ми, незважаючи на врахування величезного впливу політичного фактора на свідомість людей, зосереджувалися на дослідженні розвитку наукової думки, який інколи йшов і всупереч домінуючим політичним парадигмам. Другим об'єднуючим чинником множинності індивідуальних моделей розуміння історії був принцип історизму, який у середні віки мав свої особливості, але мав і таке загальне, яке складає його основу й проявляється завжди. Отже, теорія історії як така повинна виходити з вивчення змісту тієї чи іншої Великої ідеї та механізмів її впливу на свідомість історика. Історизм же як принцип пізнання треба виокремлювати й вивчати як прояв "єдиної сутності" в історичному мисленні, яка є об'єктивною й об'єднує множинність індивідуальних моделей бачення історії навколо головних своїх категорій. Базовими ж в історизмі є категорії історичного часу й історичного простору, підвалиною яких є уявлення щодо часу і простору як таких. Без виявлення процесу їх розвитку неможливо скласти повноцінне уявлення щодо ґенези наукової парадигми історичного процесу.

11. Аналіз стану проблеми «історичний час – історичний простір» призвів до висновку, що її недостатня розробленість пояснюється недостатньою ще розробленістю в науці самих категорій «час» і «простір» (особливо другої), тому

історики й не можуть повноцінно розробляти вказану проблему – ще немає для того необхідної фундаментальної бази знань. Ми розглянули зв'язок часу й простору і не можемо погодитися з їх ототожненням, яке витікає з уживання вченими терміна «час-простір». То – різні категорії, і час тільки в якийсь певний момент стає «певним простором» (згідно з Августином). Ми висунули своє бачення, яке базується на накопичених уже в науці відомостях, явища, яке безпосередньо пов'язане з простором (але й з часом також), – кліматів. І висунули наукове обґрунтування теорії «семи кліматів», яка активно застосовувалася арабами, але сама теорія зон-кліматів була методологією середньовічної науки. Ми стверджуємо, що клімати (у космографічному розумінні) – реальне явище (геофізичне), яке є тим невідомим «Х», невіднайдення якого й заважало історикам знайти правильну відповідь у рішенні рівняння з багатьма невідомими з «алгебри історії» – методології історичного процесу. Зазначене дало нам підстави до твердження, що культурологічний підхід до вивчення типологічних особливостей мислення взагалі, й історичного зокрема, який досі домінував у науці, вичерпав свій потенціал, а відповідно, заслуговує на увагу думка про те, що не тип культури впливає на історизм, а тип історичного мислення впливає на культуру, при тому базовими є уявлення щодо часу й простору. Та панорама, що відкрилася нам з висоти сьогодення, навіть ураховуючи, що в силу її часової й просторової протяжності висвітленими виявилися тільки її вузлові моменти, вельми повчальна. Ми виявили, що крім уявлень щодо часу й простору, базовим у визначенні типу історизму, а також тих парадигм, які формувалися у його лоні, є тип рішення проблеми універсалій, що визначає хід мислення навколо бінарних опозицій «єдина сутність – множинність», «загальне – особливе».

12. Розглянувши розробку категорії «час» західноєвропейською наукою, спираючись на концепції Августина, Боеція та ін., ми переконалися в тому, що трактовка часу ними мала психологічний характер, і дана категорія домінувала в історичних уявленнях європейців. Розвиток парадигми–зразка І в уявленнях

щодо часу від Августина («час – історія») до Фоми (час пов'язаний з вічністю) – наявний, але загрожує «витісненням історії» з історичного твору. Зміна в уявленнях щодо часу в часи Ренесансу полягає перш за все у зміні психологічного розуміння часу на біологічний з відповідними наслідками у методології. Розгляд європейських просторових моделей ми провели у зіставленні європейських і азіатських історичних джерел і дійшли до висновку, що знаменита ідея «великого ланцюга буття», яку можна вважати середньовічною парадигмою – моделлю-зразка II (картина світу), була моделлю Всесвіту в кліматах. Ґенеза просторових уявлень, що знайшла вияв найперше у зрушеннях в практичній моделі з часів першої рецепції античності у XII ст., у Європі мала великий вплив на розвиток європейської культури в бік реалізму і раціоналізму.

Східний тип середньовічного історизму, як ми виявили, був якби колективним плодом історичного мислення кількох цивілізацій, кожна з яких по-своєму вирішувала проблему універсалій, що й складало головну особливість історизму, притаманного різним народам. Ми переконалися, що греко-православна історична думка була більш відірвана від життя, ніж європейська й руська, головно через її соціософськість і поєднання світу з вічністю. Над поняттям «історичний час» працювали плідно тільки представники церковної історіографії, і результат був значним: фундаментально було розроблено головну категорію III-го типу часу. Але на світську історіографію то мало обмежений вплив – у ній вирував циклізм, що тягнувся від античності, який пішов і в уявлення про історичний час як час соціальний. В історіографії розвивалася прагматична традиція, головним результатом чого було «витіснення» часу з історичного твору (М.Пселл). Уявлення про простір можна вважати домінуючими в східному типі історизму взагалі. Розвиток у греко-православній науці прагматичної історіографічної традиції також вів до «витіснення історії». Ми зробили висновок, що такою є загальна тенденція в культурологічних підходах до історії, незалежно від того, у якому часі вона проявляється. Загальна тенденція ґенези просторових

уявлень греків – прагматизм і раціоналізм. Щодо Руси ми виявили нерозривність часово-просторових уявлень в історичній свідомості, що наука сьогодні кваліфікує в якості цивілізаційного мислення; переконалися, що для русів моралістичне сприйняття «часу-простору» (щодо них можна допустити певне ототожнення. Не слід забувати про певну суб'єктивність у сприйнятті часу людиною, а відповідно й цивілізацією) було православною культурною традицією. В арабській історіографії ми одразу виявили не просто прояви, а розвиток прагматичної історіографічної традиції, що зближує її з греко-православною історичною наукою. В арабській історіографії мала місце певна синтеза, що є проявом ґенези. «Перегорнутість» же думки в мусульман з проблеми універсалій порівняно з європейцями проявляє принципову відмінність мусульманського й християнського бачення цієї базової для типу історизму проблеми. Арабська філософська думка найбільшу схильність до коментування (що можна вважати за характерну рису арабо-ісламської культури і науки) проявляє в розробці категорії «час», тим не менш, саме еволюціоніст Ібн Халдун висуває ідею суспільного прогресу на противагу концепції історичного коловороту, що йшла від античності, учених якої араби охоче й коментували. Ми упевнилися, що в центрі боротьби бінарних опозицій парадигми історичного процесу в арабо-ісламській науці стояло основне питання філософії, до чого спричинилося те, що на історичну свідомість арабів визначальний вплив мали науки про простір (космографія й географія). Аналіз різних концепцій категорії «простір» учених різних напрямків і шкіл та картографічного матеріалу дав підстави нам висунути гіпотезу «виверження з хаосу» й викласти її максимально допустиме в історичній роботі обґрунтування, у т.ч. й у зв'язку з ще не розробленою належним чином у науці проблемою пірамід, що є органічним, адже мусульманська культура від самих початків, як відомо, проявляла дивну «антипірамідність». Арабам у середні віки було притаманне просторово-етнографічне цивілізаційне розуміння світу, а простору й часу – психологічне, пов'язане з вічністю і безкінечністю. Таке мислен-

ня є доволі статичним, але саме в арабський науці філософія сформувала найбільшу й найдинамічнішу за потенціалом опозицію домінуючій над історіографією теології. Розвиток парадигми у науковому середовищі мусульманського світу йде головно по лінії парадигми зразка I, «картина світу» ж залишається незмінною. У ході дослідження ми висунули наукову гіпотезу, що середньовічний історизм може бути диференційований типологічно й визначили «сітку», навколо якої кожен тип історизму має фундуватися: I –проблема універсалій (як центральна) і II – проблема часу й простору; уживши щодо неї вираз «тризуб історичної свідомості», що вповні узгоджується з тим, що символом божественної Чоловічої енергії є Тризуб, а то є енергія Думки.

13. Ми детально розглянули наукові уявлення в межах часово-просторового поля нашої роботи по лініях вказаної «сітки» («тризубу»), і загальний результат може бути представлений так:

Типи історизму

Окцидент – «Рим»	Орієнт – Окцидент – («Новий Рим»)
– ідеалістичний, теологічно-раціоналістичний. Визрівання з XIV–XV ст. матеріалістичного (номіналістичного)	– ідеалістичний, прагматично-психологічний. Немає тенденції до матеріалістичного бачення
Окцидент – Орієнт («Мекка»)	Орієнт – Русь
– ідеалістичний, прагматично-психологічний. Визрівання (X–XIV) і поразка (XV) матеріалістичного, еволюціоністського.	– релігійно-матеріалістичний, прагматичний. Інший матеріалізм шансів не має

– ліво-півкульний тип мислення

– знищення цивілізаційного масиву; право-півкульний тип мислення.

Періодизацію ґенези наукової парадигми історичного процесу будуємо на засаді 405-річного циклу, установленого квантовою психоісторією (В.Моргун):

405 – 810 рр.	810 – 1215 рр.	1215 – 1620 рр.
Період відкриття світоглядного значення (релігійна картина світу), на засаді якої з'явилася нова філософія науки (парадигма–зразок ІІ), що задала спрямованість наукового пошуку. Парадигматична історіографічна традиція в Західній Європі, прагматична – у греків. «Розтягування ідей», створення теоретико- методологічних конструкцій. Августинізм, формування парадигм–зразка І в історіографії. З УІІІ ст. – початок розповсюдження ідей через освіту. Початок розвитку прагматичної історіографічної традиції за умов коранічної картини світу в мусульманстві. Боротьба навколо методу дослідження.	Етап «розтягування ідей» у ґенезі парадигми завершений. Утвердження й домінування в усіх галузях історичного знання парадигматичної історіографічної традиції в Європі, прагматично-парадигматичної в Руси і прагматичної – у греків. Початок імпульсів до переосмислення августинізму й виходу за його межі. Визрівання еволюціоністської, матеріалістичної парадигми історичного процесу в мусульманській науці. З ХІІІ ст.її імпульси почалися в Західній Європі.	Період стагнації парадигмальної моделі й зміни її прагматичною в Європі. Початок відділення світської історіографії від церковної й формування історії як науки й університетської дисципліни. Початок підготовки умов для перемоги еволюціоністської, матеріалістичної парадигми революційним шляхом у сер.ХУІ – ХУІІ ст. Стагнація прагматичної парадигми історичного процесу, сформованої на засадах коранічної картини світу в мусульманській науці. Станом стагнації скористався еволюціонізм як модель бачення природи й суспільства. Йде з азіатського Заходу на європейський.

Ми переконуємося, що історична свідомість народів проявляється передовсім у тому, як у ній змістовно розкривається ідея історії, яка, у свою чергу, будувалася навколо моделей історичного процесу, а також що «в кінцевому рахунку тип історизму кожної даної епохи задається її виразникам настільки ж об'єктивно, як і суспільний засіб виробництва» (М.Барг), що підкреслює дискретність типів історизму в часі. Тип же історизму в просторі тісно пов'язаний з національно-культурними типами, а відповідно, задається їх виразникам теж об'єктивно – біопсихосоціально. Простір дає розуміння схожості, тоді як час –

відмінності, у чому й полягає *головна різниця між більш просторовим і більш часовим типами історизму.*

14. Аналіз періодизаційних схем (теологічних) історичного процесу ми обмежили колом християнського світу, і то – тільки західноєвропейських і руських, і до часу, коли (від Аквінату) на Заході з'явилася тенденція до «витіснення історії». До того ж варіанти руських періодизацій потребували найдетальнішого розгляду, тому ми часове поле дослідження в даній площині розширили. Арабська ж наука, передовсім філософія, демонструє варіанти соціально-історичних періодизацій, які не можна вважати строго теологічними. Дослідження показало, що західні періодизації так і замикалися на схемі тільки священної історії, тому тенденція до «витіснення історії» з історичного твору мала об'єктивне підґрунтя. Руські ж мислителі саме в періодизаційних схемах здійснюють інтервенцію у сферу священної історії, працюючи над тим, щоб представити свій народ її суб'єктом, хоча така тенденція в їх творах була прикритою. Руські періодизаційні схеми ми дослідили із залученням сучасного конкретно-історичного матеріалу й виявили, що невирішені до кінця в часи Київської Руси проблеми геополітичного і наукового характеру мають вихід і на сьогодення. Ми показали об'єктивну основу руських періодизацій. Для свого часу їх можна вважати прикладом того, як треба у світській історії враховувати священну. Їх недостатня розвиненість була, на наш погляд, результатом того, що Русь знаходилася в стані перманентної релігійної війни з усім світом. І допоки в Україні не з'явився Ст. Заповіт слов'янською мовою, Русь треба вважати в стані боротьби. Періодизація, яка відтворює певні цикли історичного процесу, сама є або явним, або прихованим прогнозом – тому логічним є й те, що ми аналізом циклічно-поступального характеру моделей історичного процесу і прогнозом свою роботу завершили. Гірц відмічав, що «дослідження є вдалим, якщо воно більш прозорливе, щоб це не означало, ніж попередні, але не стоїть у них на плечах, а біжить наввипередки з ними поруч».

15. На предмет ґенези наукової парадигми історичного процесу ми розглянули всі типи історизму часів Середньовіччя і встановили, що ґенеза пов’язана з уявленнями щодо форми Землі й часово-просторовими уявленнями. Формула ґенези може бути такою: *сфера – куб – сфера*, що є сполукою універсальних символів, у які вписуються всі знання, що нами аналізувалися. Тип рішення проблеми універсалій визначає зсув науки в бік тієї чи іншої моделі. Номіналізм переміг у найслабшій ланці (Окцидент – «Рим») і перегорнув уявлення щодо «великого ланцюга буття», натиснувши на категорію «час», яка в схоластичному реалізмі, пов'язавшись з вічністю, відірвалася від життя. Через категорію «природа» номіналізм зачепив категорію «простір» (як «буття») і, використавши розширення обмеженого до того тут просторового континууму унаслідок географічних і астрономічних відкриттів, опанував її, розпочавши процес витіснення здобутків релігійних наук спочатку на периферію наукового поля, а згодом – і взагалі за його межі. В основі ж ренесансного історизму вже чітко лежить номіналізм, теорія якого в часи Ренесансу набула нових рис. В історизмі Окцидент – Орієнт («Мекка») сталося протилежне явище («дзеркальне») – придушення могутньої філософської думки, поразка матеріалізму й еволюціонізму. Ні теологія, ні філософія не мають необхідного розвитку, як наслідок – відставання в культурно-історичному розвитку взагалі. Ґенеза = взаємодія. Аксіома. Такою є історична реальність для всього часово-просторового поля нашої роботи.

Реальність історіософська: можливість іншого шляху всесвітньої історії («шляху навпаки», через Орієнт) з опорою на цивілізацію Руси існувала, але була перепинена. Реальність геополітична:

– міфологія з її архаїчними формами свідомості – номіналізм;
(первісне суспільство і рабство)
– релігії вищого порядку (феодалізм) – реалізм;
– капіталізм – номіналізм.

Виняток: Росія часів капіталізму не була номіналістичною. Церква тримала розуміння «єдності сутності». За часів комуністичного СРСР відбудеться нищення релігії й Церкви, але більшовизм як «релігія навпаки» збереже розуміння «єдності сутності». Відновлення роботи Церкви в СРСР відновить такі уявлення й серед віруючого населення країни. Реалізм. Висновок: навіть атеїзм у його російському варіанті відносно проблеми універсалій, а відповідно, – у монадологічному відношенні, являє собою історично більш прогресивний шлях розвитку цивілізації, ніж західний (техногенний), оскільки номіналізм – архаїзм. Висновок став можливим завдяки формаційній моделі історичного процесу.

16. Виявлений у еволюції наукової думки 1600-річний цикл узгоджується з методологією квантової психоісторії й новітніми природознавчими дослідженнями. Хід розвитку наукової думки є циклічно-поступальним, в історичній науці періодично змінюють одна одну парадигматична й прагматична історіографічні традиції. Але виявлена нами і в тій, і в тій тенденція до «витіснення історії» в критичні моменти зобов'язує нас поставити питання про необхідність формування якоїсь третьої традиції, адже унаслідок тенденції до «витіснення історії» розвиток історіографії на довгий час гальмується. Або ж історичній науці треба у кризові епохи «переключатися» зі світської на священну історію (така тенденція сьогодні в українській науці й простежується) і навпаки, що є, на наш погляд, природнішим, бо відповідає Традиції, у якій завжди треба бачити певну генетику людської думки.

17. Спроба здійснення історичного прогнозування із залученням результатів наших власних досліджень зумовила постання ще одної наукової гіпотези: будь-які прогресивні зміни в історії цивілізацій зумовлюються процесами, що відбуваються в найголовнішій сакральній точці планети – регіоні геомагнітної аномалії Донецького кряжа (важливим є терен як до, так і за Донецьким кряжем). Зміни, найбільш масштабні й найбільш значні, можуть мати місце, тільки якщо почнуться звідси. У політичному сенсі наш прогноз уже має прояви, але

на черзі – зміни у світовому співтоваристві в бік формування нової інформаційної цивілізації, в яких процеси, що відбуваються в науці, будуть визначальними. Лінія «Танаїс – Київ» у геополітичному сенсі – дуже важлива: по ній і має ходити «маятник» вітчизняної думки й історичної дії (до Ростова). Західна лінія: «Київ – Росток (Німеччина)», що зумовлює необхідність активізації києвоцентричних православних і греко-католицьких місій у Німеччині з метою нейтралізації впливів протестантизму. Без реформи в українському православ'ї така місія неможлива. Без підключення історичної науки, що мала б ґрунтовно вивчати історичні підвалини Київського Патріархату, неможливе саме постання проблеми такої реформи. Історична свідомість як чинник самої історії проявилася.

18. Сакральне значення регіону Донецького кряжа пов'язане з кліматами, вивчення яких у науці тільки починається, що об'єктивно ще обмежує наші можливості у вичерпній актуалізації й мотивації необхідності вивчення феномена в історичній ретроспективі. Хоча сучасні дослідження фізики полів (В.Ульшин, м. Луганськ) доводять, що саме з регіону Донецького кряжа виходить спіраль у магнітному полі Землі, яка є нічим іншим, як, за їх визначенням, «спіраллю перетворення свідомості людства». Актуальність вивчення проблеми кліматів як об'єктивних геофізичних явищ, проявилася. Ми встановили, що наукова думка Донбасу на знакових напрямках, які будуть визначати розвиток нового інформаційного суспільства, що гряде у XXI ст., не тільки займає перспективні позиції, але й має спроби історичного передбачення (В.Ульшин, О.Єременко, м.Луганськ; В.Моргун, В.Журавльов, м.Донецьк). Наше уточнення, виходячи з принципу бінарності: до процесу змін суспільства в бік формування нової інформаційної цивілізації залучена буде і релігійна сфера, і наука, й література, перш за все, – базована на слов'янській мовній плазмі. Об'єктивність чинника кліматів висуває на порядок денний нагальну проблему технологій.

«Кожна сакральна річ повинна бути на своєму місці» (К.Леві-Строс). Людина – теж «сакральна річ», і знакові фігури, які будуть працювати на вказаних

напрямках, з’являться точно на своєму місці й у свій час. Ефективність же їх дії залежить від людства.

До рекомендацій, спрямованих на використання одержаних дисертантом результатів, можна віднести такі:

1. Ураховуючи те, що провідною тенденцією сучасної історичної науки є її «антропологізація», рекомендуємо теорію «семи кліматів» як провідну методологічну парадигму середньовічної науки взагалі, й історичної зокрема, досліджувати й враховувати при вивченні таких проблем, як: «тотальна історія», «глобальна історія», філософія історії, історіософія та метафізика історії; історія ментальностей і духовного устрою епох; соціально-історична антропологія; гео- та антропософія; вивчення формування й розвитку понять, категорій і образів культури; періодизація історії ідей, образів, міфів; вивчення фольклору, виявлення «психологічної матриці епохи», світосприйняття, латентної «картини світу» та її компонентів; виявлення «розумового та почуттєвого інструментарію»; вивчення колективних уявлень епох, моделей поведінки і культурно-поведінських норм, імпліцитних та вербалізованих цінностей культури, раціональних систем тощо. Особливого значення набуває розробка бінарної опозиції антропоцентризму: антропоморфічних уявлень людства щодо світоустрою. Тільки в поєднанні обидві картини дадуть правильне уявлення щодо «психологічної матриці» тієї чи іншої історичної епохи. Крім того, у плані ґенези треба враховувати, що розвиток мислення полягає не тільки в побудові складної системи логічного мислення (аналітичний метод. Non), а й у переробці та якісному поліпшенні підвалини, на якій ця система базується (синтетичний метод. Sic). Чим більшу площу буде описувати фігура логічної підвалини, тим досконалішим буде образ мислення. Маємо наявною проблему простору в усій її повноті.

2. При поглибленні розробки теорії історичного процесу рекомендуємо особливу увагу надавати компонентам парадигми зразка II (картина світу): уяв-

ленням щодо форми планети та її польових структур, темпоральним уявленням, уявленням щодо простору, категоріям історичного часу й історичного простору та їх ґенезі. Усе виявлене потрібно звести в єдине ціле навколо категорії «символічний універсум». Те, що вийде за її межі (межі «єдності сутності»), буде складати основу множинності культурно-історичних організмів.

3. При дослідженні історії релігійності, моралі, конфесійно-етичної історії, еволюції етики й етосу потрібно розробляти принципово нову методологію дослідження релігійних систем з урахуванням особливостей методик отримання інформації релігійного характеру людьми минулих епох. У нашій дисертації намічені підходи до створення такої нової методологічної бази.

4. По лінії розвитку історичної екології рекомендуємо розширити проблематику і на стику з таким напрямком історичної антропології, як «метаісторія», виявляти, вивчати й поглиблювати розробку категорії «екометасистема». Є великий сенс у розробці теми «екологія свідомості».

5. У перспективі розвитку квантової психоісторії надавати увагу не тільки дослідженням по лінії категорії «час» (теорія біопсихосоціоґенези), а й по лінії категорії «простір» з перспективою формування квантової гео-психоісторії, яку розвивати на стику з геософією. Дисертація й містить у собі основи такого нового наукового напрямку. Лінії нової універсальної парадигми повинні перехрещуватися, але не збігатися.

ДОДАТКИ

Додаток А

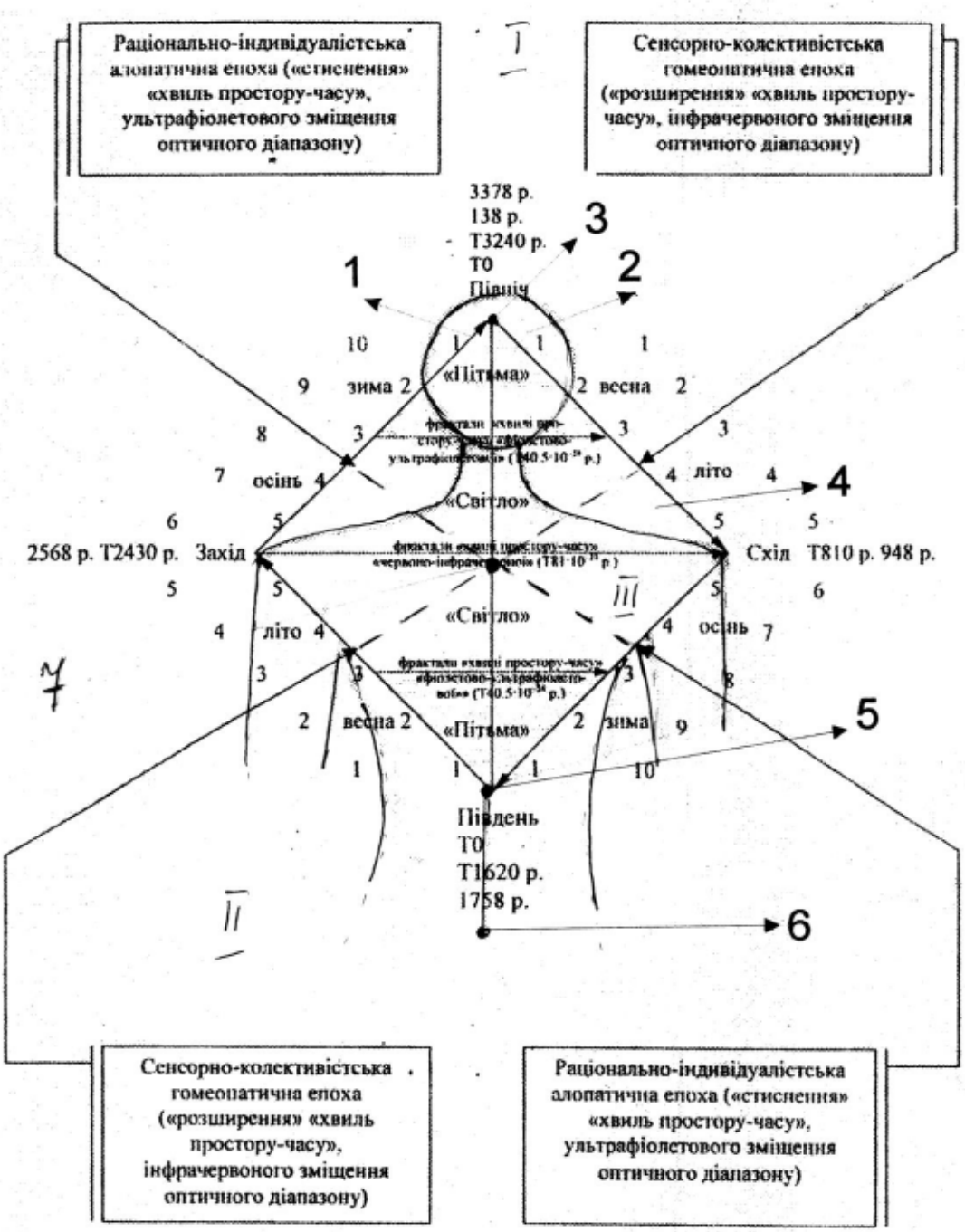
Психофізичні ознаки типів біопсихосоціогенези

хвильовий, ентропії хвиль («духу») та самоорганізації корпускул («матерії»)	квантовий	корпускулярний, ентропії корпускул («матерії») та самоорганізації хвиль («духу»)
макрорівневий	поєднання	мікрорівневий
довгоперіодичний (всі процесії розтягнуті в часі та просторі)	– " –	короткоперіодичний (всі процеси стиснені в часі та просторі)
низькочастотний	– " –	високочастотний
низькоенергетичний	– " –	високоенергетичний
поліхромний	– " –	монохромний
нелінійний, рівноважний, багатовскторний	– " –	лінійний, нерівноважнии, одно- або кількавекторний
розширення космічних і біологічних тіл	перехідні максимуми - розширення й стиснення	стиснення космічних і біологічних тіл
«чорний» (поглинаючий теплову інфрачервону та відбиваючий радіаційігу ультрафіолетову компоненту сонячного світла; фоновий, немутаційний)	«сірий»	«білий» (поглинаючий радіаційну ультрафіолетову та відбиваючий теплову інфрачервону компоненту сонячного світла; радіаційний, мутаційний)
«червоно-оранжево-жовтий»	«зелений»	«фіолетово-синьо-голубий»
«інфрачервоне зміщення» випромінювання Космосу й людини (своєрідний «розширений ефект Доплера» — від віддалення галактик, планет, людей; розширення космічних і біологічних тіл у результаті нагрівання або вдиху)	незміщений оптичний діапазон	«ультрафіолетове зміщення» випромінювання Космосу й людини (своєрідний «розширений ефект Антидоплера» — від зближення галактик, планет, людей; стиснення космічних і біологічних тіл у результаті охолодження або видиху)
фоновий, немутаційний, інволюційний для «живої речовини» (В.І. Вернадський)	поєднання	радіаційний, мутаційний, еволюційний для «живої речовини»
епідеміологічно безпечний, з переважанням довготривалих неінфекційних та інфекційних хвороб, з низьким рівнем смертності від них	– " –	Епідеміологічно небезпечний, з переважанням швидкоплинних інфекційних і неінфекційних хвороб, з високим рівнем смертності від них
теплий, «великі» та «малі» «глобальні потепління»	– " –	Холодний, «великі» та «малі» «льодовикові періоди»
підвищена вологість, жаркий клімат, відступ льодовиків, сильні опади, підняття ґрунтових вод, підвищення рівня рік, морів і океанів, тривалі катастрофічні повені	– " –	Підвищена засушливість, холодний клімат, наступ льодовиків, слабкі опади, відступ ґрунтових вод, обміління рік, морів і океанів, тривалі катастрофічні засухи
відносно часті та тривалі, але незначні за руйнівною силою землетруси, знижена небезпека падіння метеоритів і астероїдів	– " –	Відносно рідкі та короткочасні, але катастрофічні за руйнівною силою землетруси, підвищена небезпека падіння метеоритів і астероїдів

Мал. А.1

Додаток Б

Людина у структурі типології і періодизації біопсихосоціогенези



1. – ліва півкуля мозку;
2. – права півкуля мозку;
3. – "третє око" (спереду)
4. – область, що "закривається" хресним знаменням
5. – "сонячне сплетіння"
6. – хрестець (спереду – область геніталій)
7. – точка сходження хвиль мозкової діяльності (спереду – "душа": 3→3 – 3→3)

I – область ratio; II – область emotion; III – область волі

Мал. Б.1

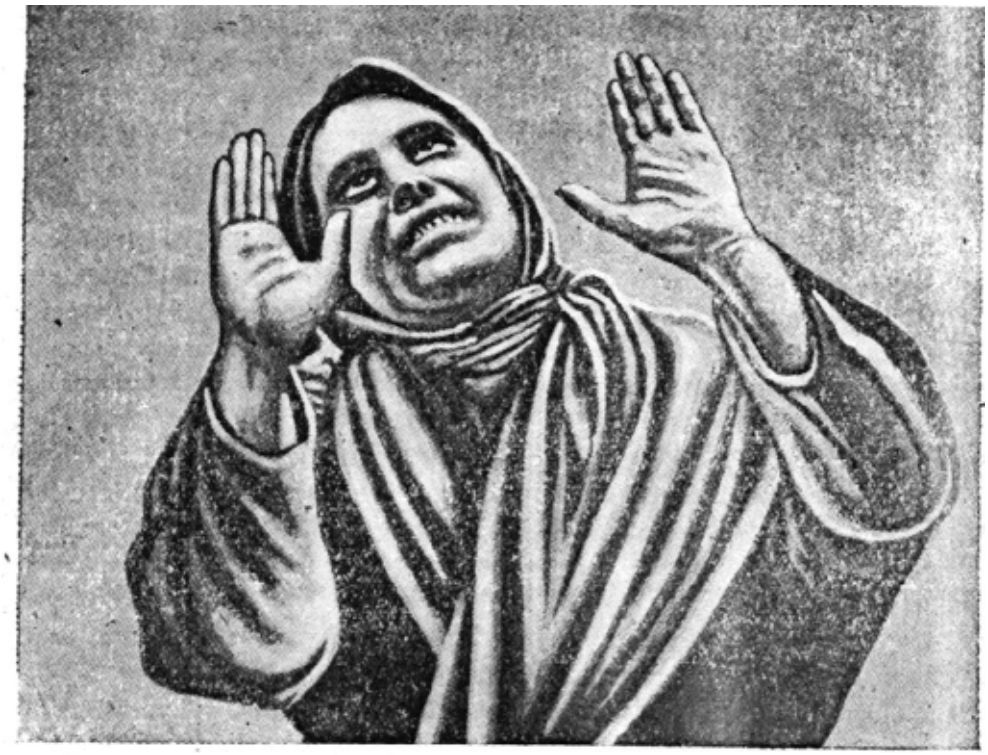
Додаток В

«Кругла карта»ал-Ідрісі (1154 р.)

Мал. В.1

Додаток Ґ

«Дзеркало відносин»



Ручна мова — 'сонце'

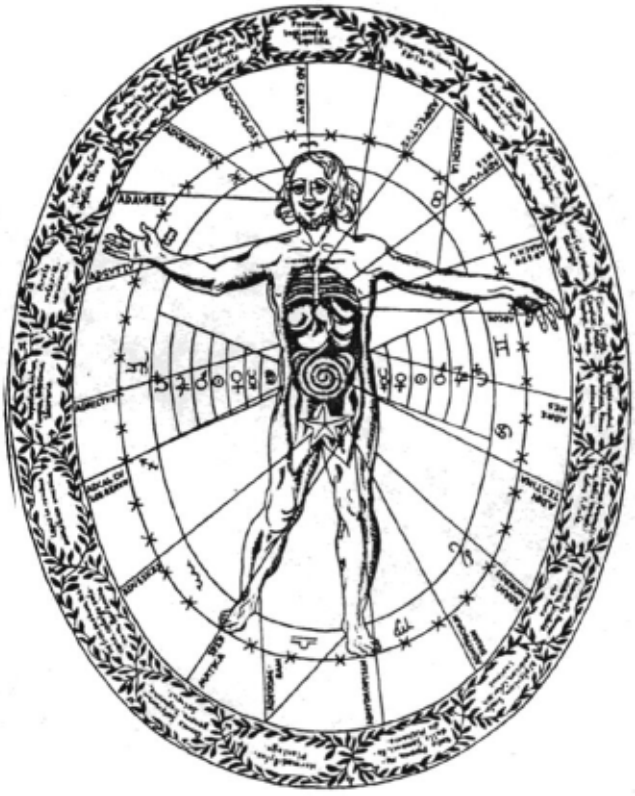
Мал. Ґ.1

Ручна мова—'місяць'

Мал. Ґ.2

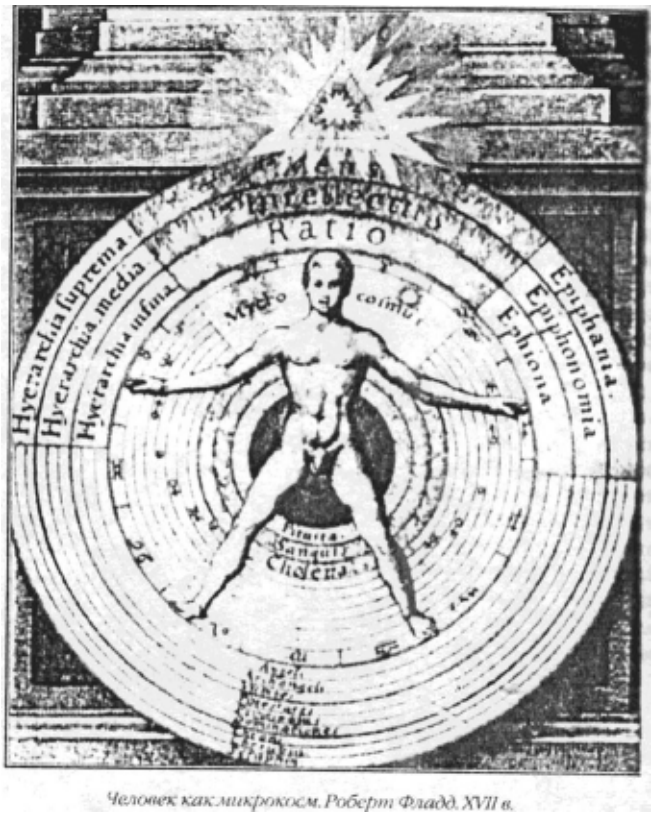
Додаток Д

Мікрокосм



Из книги Кирхера «Эдип Египетский»

Мал. Д.1

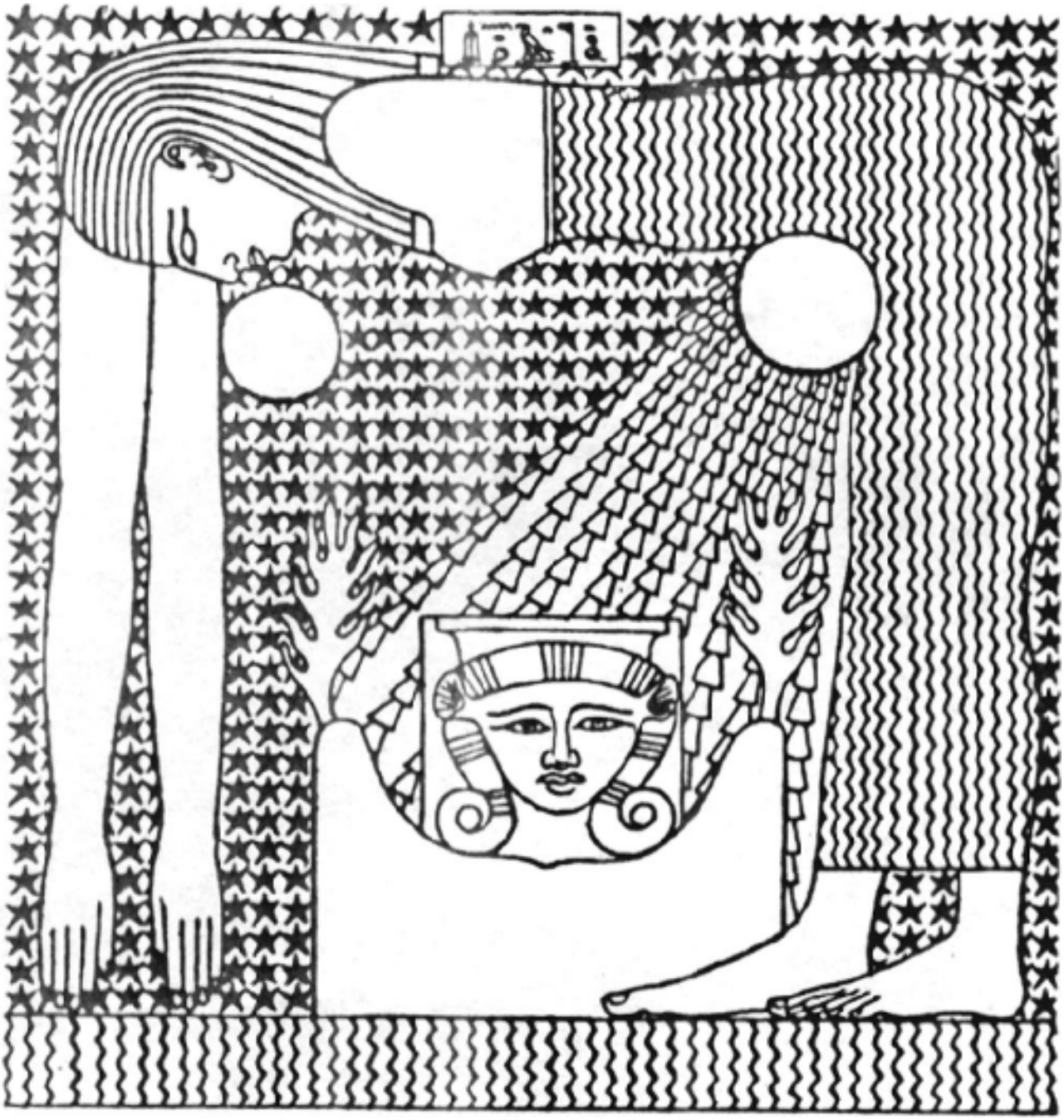


Человек как микрокосм. Роберт Фладд. XVII в.

Мал. Д.2

Додаток Е

Небесна корова



Мал. Е.1

I

Додаток Ж

Боддхісаттва

Мал. Ж.1

Додаток З

«Опис урочистості на честь закінчення жнив у слов'ян-язичників (опубліковано у статті Г.Глинки "Храм Световида" у "Віснику Європи", 1803 р.)»

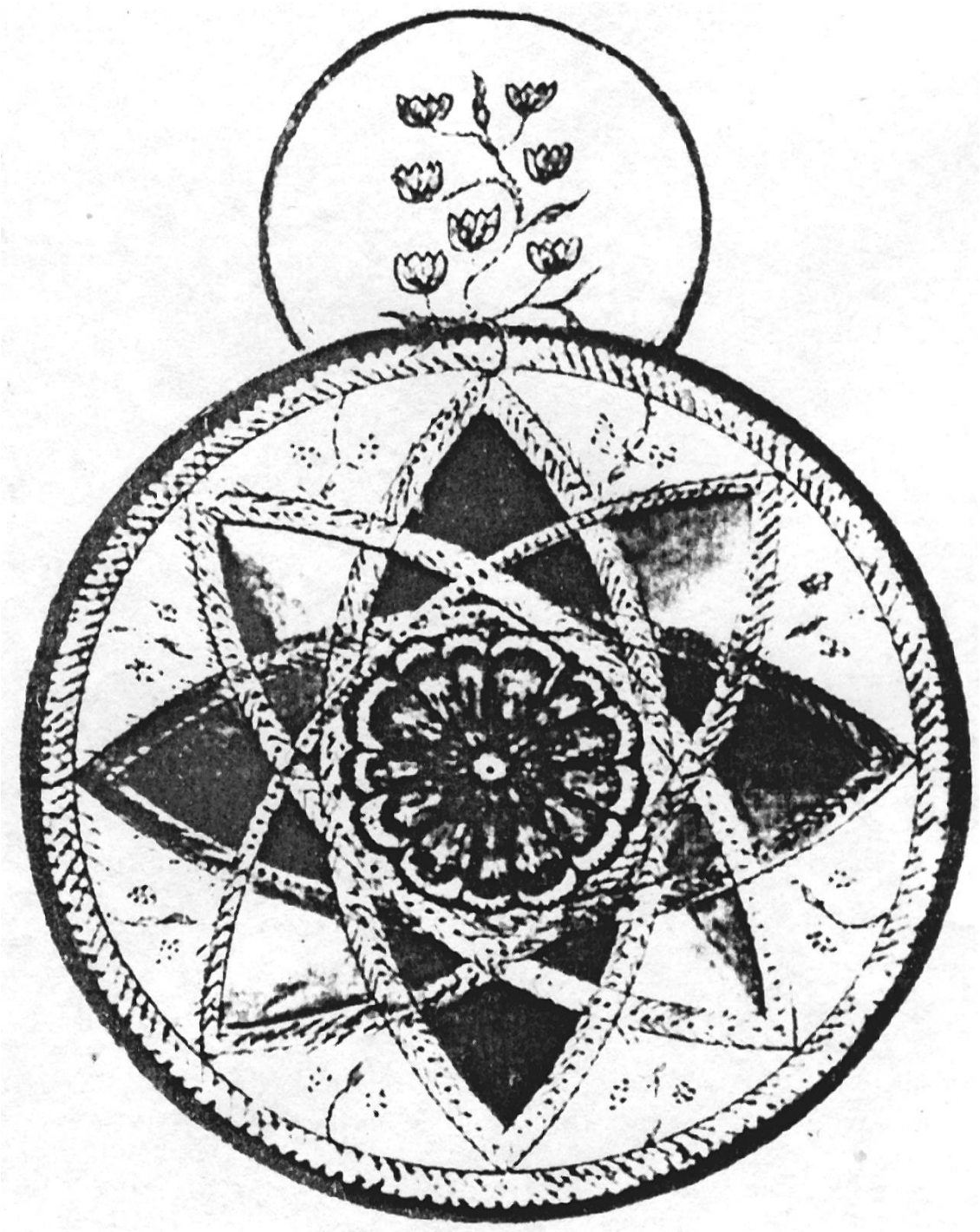
Текст	Коментар
ПЕРВЫЙ ЛИК И ОБОРОТ Ясен месяц во полуночи, Звезды ярко блестят нощию, Месяц серебрит воды темныя, Звезды златят небо синее;	Матеріальний Всесвіт є, але у ньому ще немає нікого
Только греет одно солнце ясное.	– підкреслено нами. Сонце ще одно.
ВТОРОЙ ЛИК И ОБОРОТ Греет оно и питает нас; Позвизд его устрашает; Взглянет – Зимерзла бежит от глаз, - И Зимстерла к нам спускается.	– підкреслено нами. З'являється оно. І з'являються вже якісь істоти.
Как благодательно для нас оно!	– підкреслено нами.
ТРЕТИЙ ЛИК И ОБОРОТ При востоке его видеть радостно: Когда на обзоре появляется,	
Дверь златая тогда отверзается	– відкрилися двері
Великолепных чертогов его. Он из терема идет высокого, Из высокого, из небесного,	– є якесь "приміщення"
Как могучий витязь с победою. Световид! Мы тебе поклоняемся!	– і з'явився Бог. Людина.
ЧЕТВЕРТЫЙ ЛИК И ОБОРОТ Как здесь вся тварь весела,	– є тварини і рослини
Встретив отца и царя! Главы подъемлют дерева; Освежились цветок и трава; Славу и честь воздают, Имя твое вознося.	– цікаво, що «отець і цар». Значить, люди є
ПЯТЫЙ ЛИК И ОБОРОТ От радости трепещут Поля стеклистых вод; Льды светлы искры мещут, Узря его приход… Ему лес поклоняется. Сыр бор к земле приклоняется; Листьев ветер не шевелит, И дубрава не шумит; Рек пороги лишь гласят:	
«Велик, велик Световид!»	– усе розвивається нормально

ШЕСТОЙ ЛИК И ОБОРОТ	
Боги велики; но страшен Перун!	– і з’являється Перун-громовержець (а ось і Зевс).
Ужас наводит тяжелая стопа,	
Как он, в предшествии страшной грозы,	– підкреслено нами. За легендою з Святогором-Святовидом щось сталося, що помер і перетворився у Святу гору. Перун розколює камінь Велеса і починається Всесвітній потоп.
Мраком одеян, вихрьми повит,	
Грозныя тучи ведет за собою;	
Ступит на облак – огонь из-под стоп;	
Ризой махнет – побагровеет твердь;	
Взглянет на землю – трепещет земля;	
Взглянет на море – пеной кипит;	
Клонятся горы былинкой перед ним.	
Страшный свой гнев ты от нас отврати!..	
Бросив горсть града во тысячу мер,	
Только ступил, уж за тысячу верст;	
Лишь от пяты его облик зардел.	
Сильна стопа звук глухой издала	
(Он землю и море потряс),	
И ее последняя сверкнула пола!..	
Тихий, любезный Световид! возвратися,	– просять люди повернутися, чекають
Нас беспомощных и сирых утешь!..	
Мило как он осклабляется нам,	– є, бачать Його, посміхається, допомагає у бідах
Шествуя в бедствиях утешить людей.	
СЕДЬМОЙ ЛИК И ОБОРОТ	
Почитаемы небожители	– усіх поважають, але…
За их доблести и могущество;	
Но всех доблестей превосходнее	
Добродетель с милостью, кротостью;	
В милосердии всемогущество,	
Всемогущество Световидово.	
Царю звезд, тебе поклоняемся,	
Пред тобою мы подвергаемся! –	– просять прийти, кланяються
ХОР.	
Только греет одно солнце ясное.	– sic! Немає нікого. Визначальний момент!
Как благодетельно к нам оно! –	
Световид! Мы тебе поклоняемся,	
Имя твое вознося.	
Коль велик, велик Световид,	
Шествуя в бедствиях утешить людей!	
Царю звезд, тебе поклоняемся,	
Пред тобою мы подвергаемся! -	– десь далеко Він. Там, де зірки.

Мал. 3.1

Додаток И

«Квітка Риму»



Восьмилепестковый цветок в качестве восьмого или первого из семи. — Recueil de figures astrologiques (манускрипт, XVIII в.).

Мал. И.1

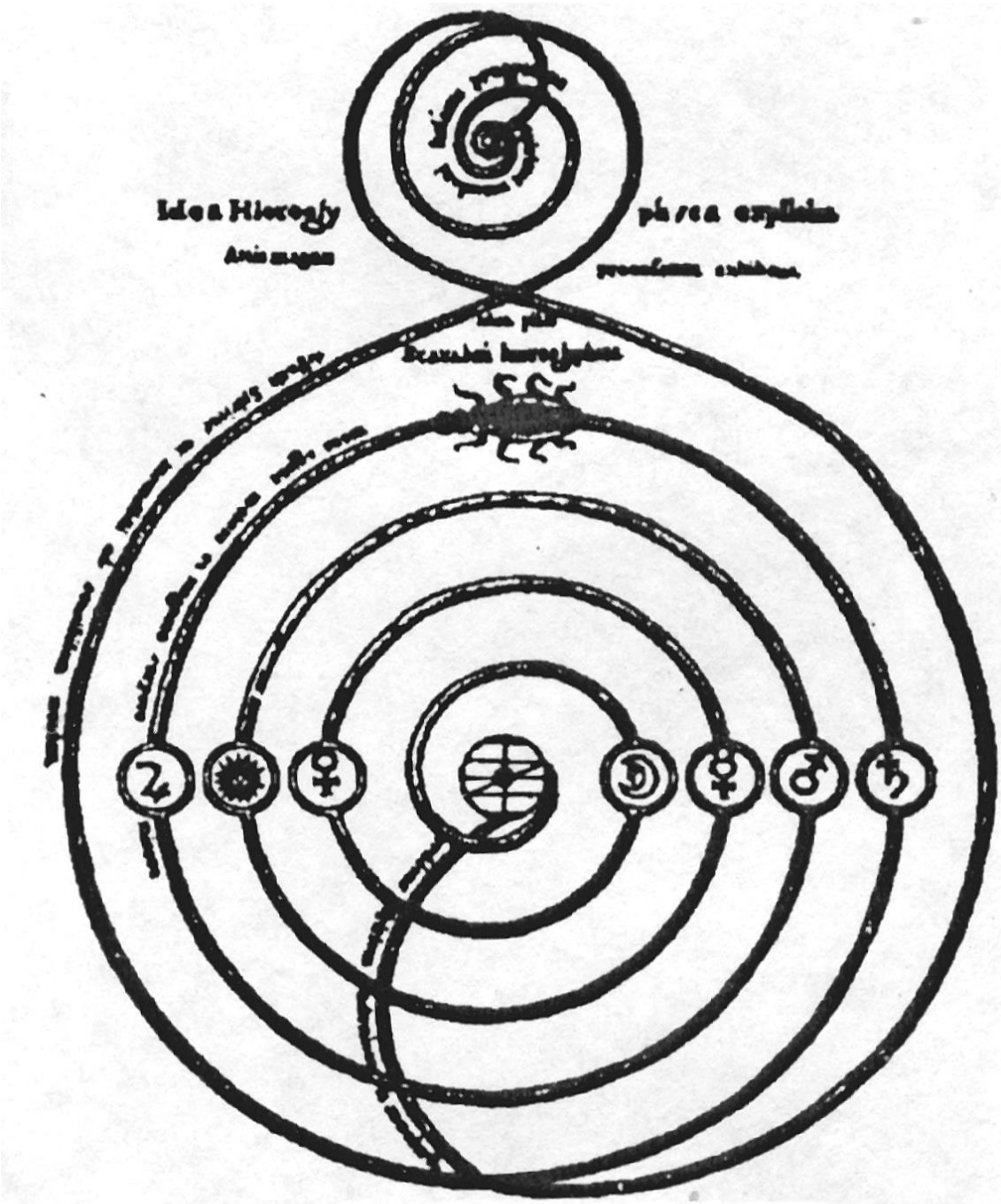
Додаток К

Гора Адептів

Мал. К.1

Додаток Л

«Шлях»

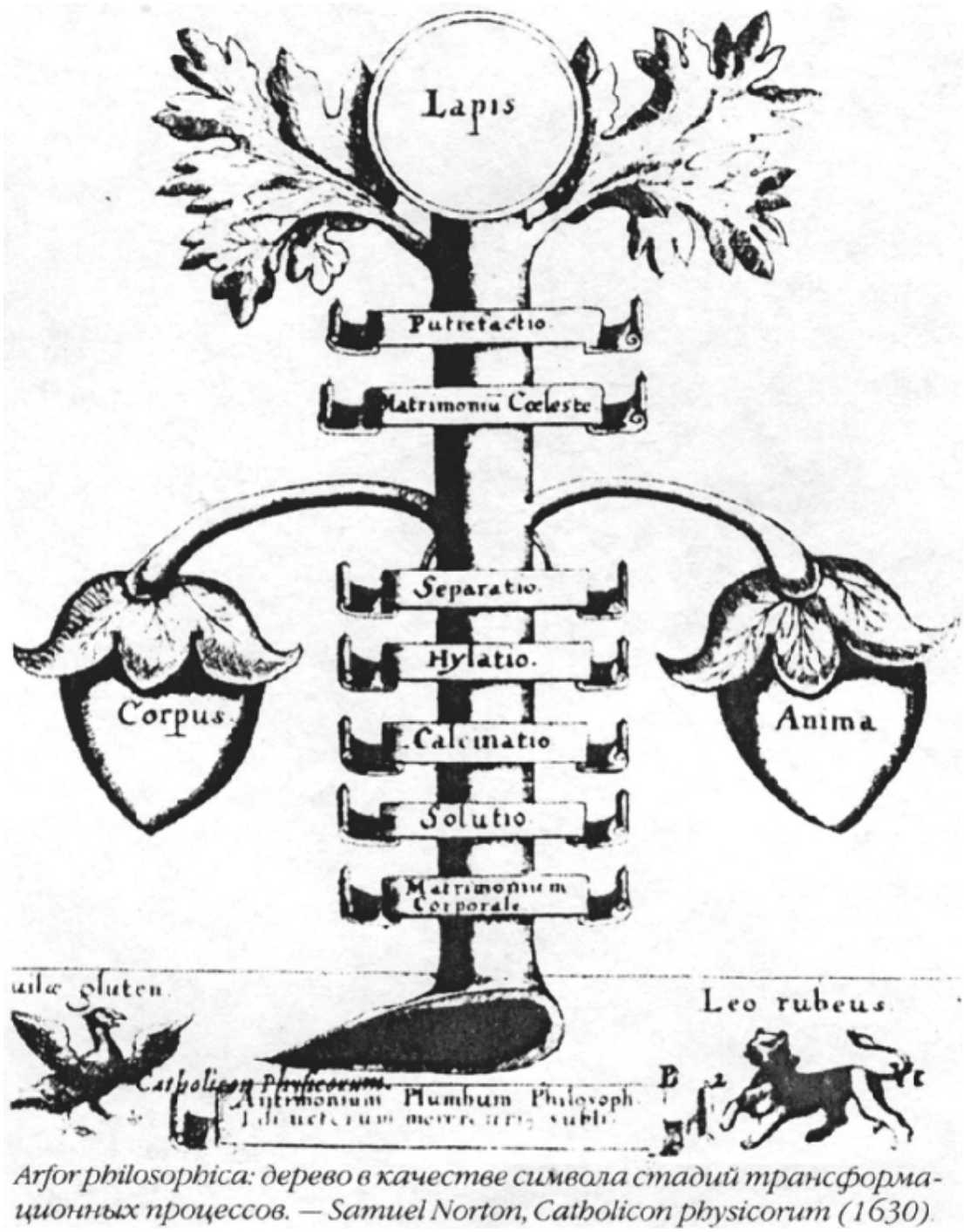


Из книги Кирхера «Эдип Египетский»

Мал.Л.1

Додаток М

«Дерево»

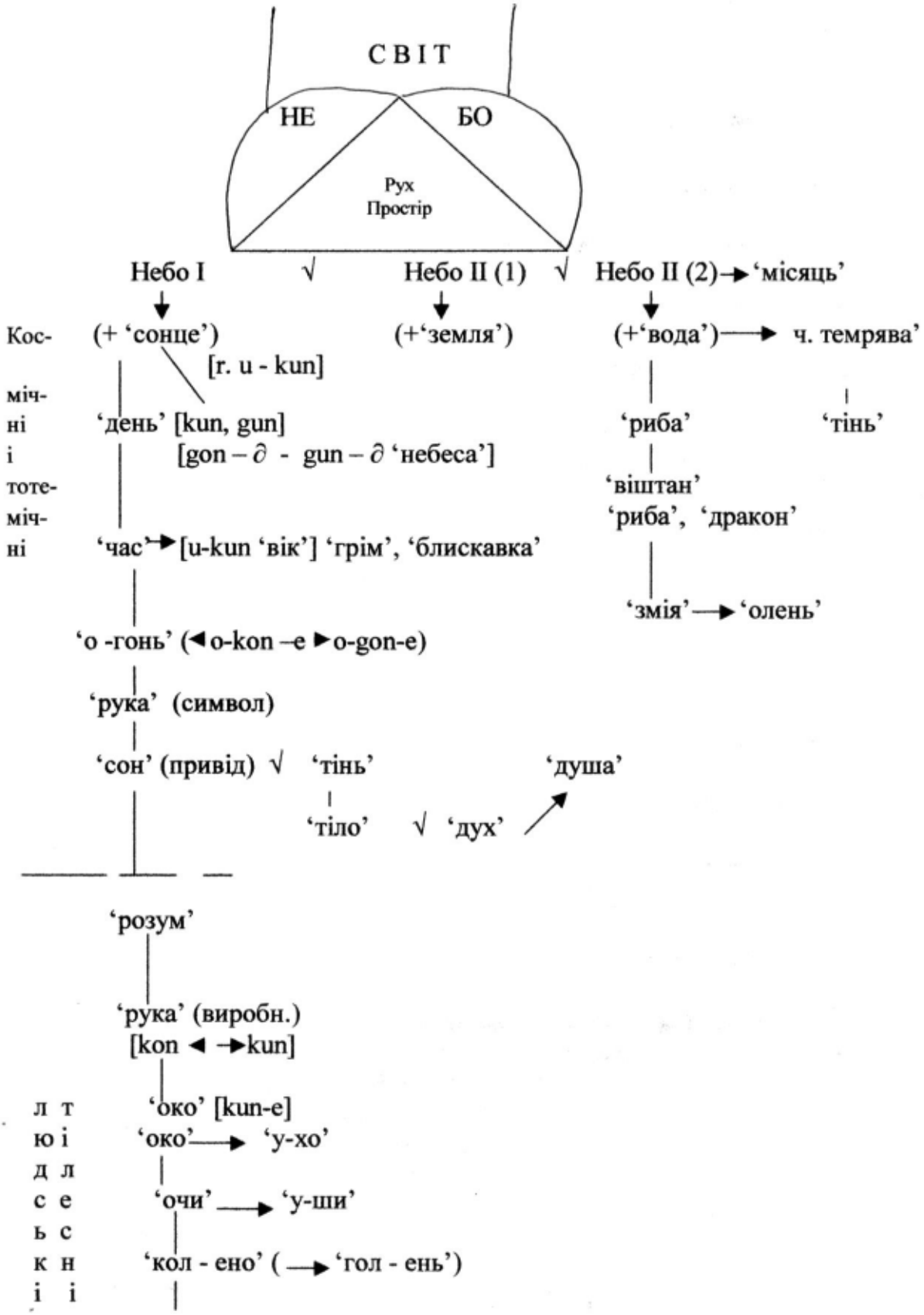


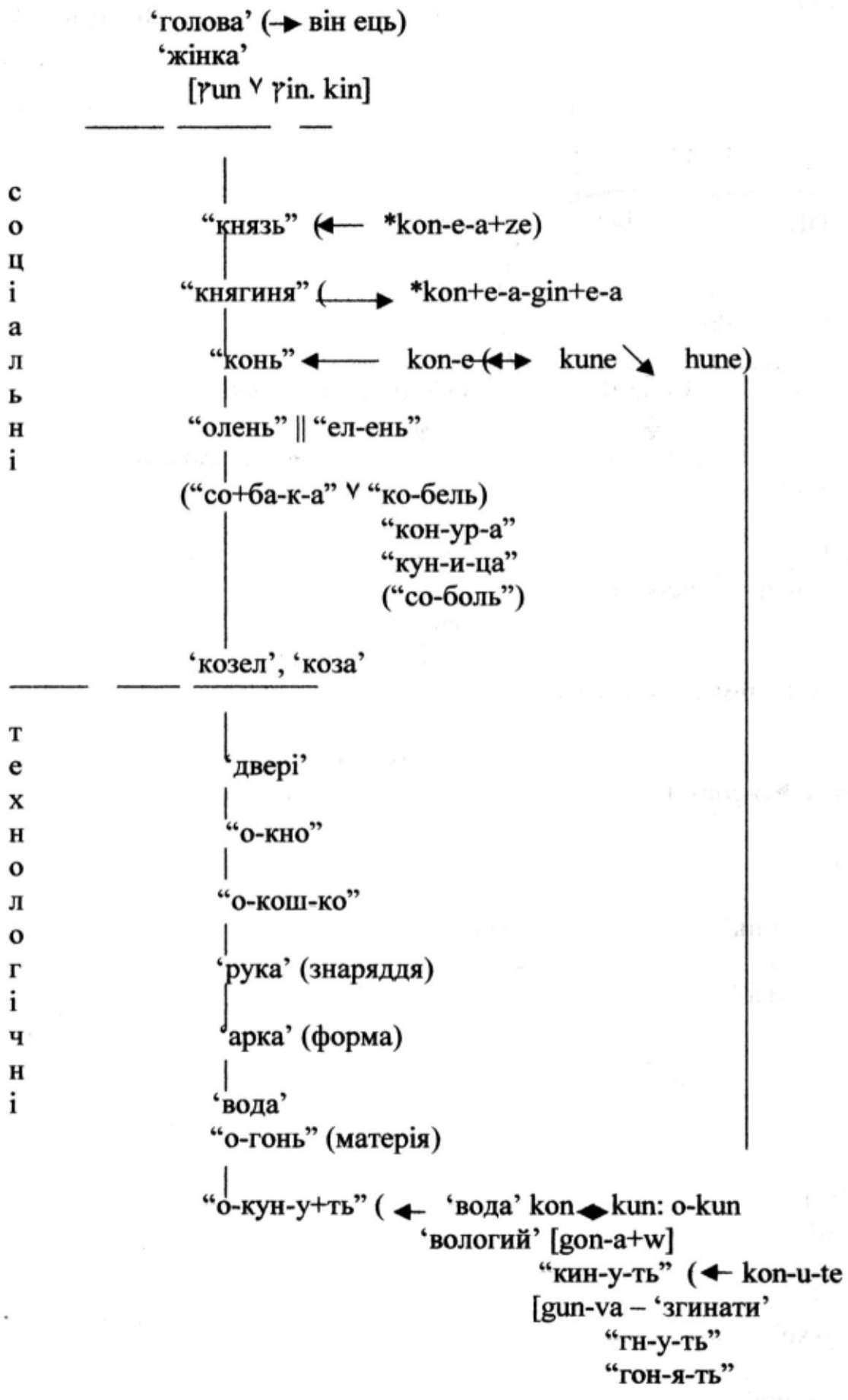
Arfor philosophica: дерево в качестве символа стадий трансформационных процессов. — Samuel Norton, Catholicon physicorum (1630).

Мал. М.1

Додаток Н

«Елемент YON»




‘голова’ (→ він ець)
‘жінка’
[ɣun ∨ ɣin. kin]
соціальні
“князь” (← *kon-e-a+ze)
“княгиня” (→ *kon+e-a-gin+e-a
“конь” ← kon-e (↔ kune ↘ hune)
“олень” || “ел-ень”
(“со+ба-к-а” ∨ “ко-бель)
“кон-ур-а”
“кун-и-ца”
(“со-боль”)
‘козел’, ‘коза’
технологічні
‘двері’
“о-кно”
“о-кош-ко”
‘рука’ (знаряддя)
‘арка’ (форма)
‘вода’
“о-гонь” (матерія)
“о-кун-у+ть” (← ‘вода’ kon ◆ kun: o-kun
‘вологий’ [gon-a+w]
“кин-у-ть” (← kon-u-te
[gun-va – ‘згинати’
“гн-у-ть”
“гон-я-ть”

Мал. Н.1

Додаток П

«Бог вимірює світ»

1. ТВОРЕЦ ИЗМЕРЯЕТ МИР

(из французской «*Bible moralisée*»; вероятно, Реймс, XIII в.).

Бог изображен в облике Христа, второй ипостаси Троицы, то есть Логоса, через Кого все начало быть (см. Иоан. 1:3). Показан момент, «когда Он проводил круговую черту по лицу бездны» (Прит. 8:27), поскольку именно разделенность и мера (санскр. *майя*) позволяют вычленять в жизненном пространстве отдельные «вещи».

Мал. П.1

Додаток Р

Створення світу

2. СОТВОРЕНИЕ МИРА

Эта замечательная христианская *мандала* — мозаика тринадцатого века, выложенная на своде атриума венецианского собора святого Марка.

Мал. Р.1

Додаток С

Квадратура кола

Квадрирование круга превращает два пола в единое целое. Maier, Scri-tinium chymicum (1687)

Мал. С.1

Додаток Т

ПРИЛОЖЕНИЕ № 11
Перевод с французского

ОКРУЖНОЕ ПОСЛАНИЕ /ЭНЦИКЛИКА/ SLAVORUM APOSTOLI

ПАПЫ ИОАННА ПАВЛА II

ЕПИСКОПАМ, СВЯЩЕННИКАМ, РЕЛИГИОЗНЫМ СЕМЬЯМ, ВСЕМ ХРИСТИАНАМ

ПО СЛУЧАЮ ОДИННАДЦАТОГО СТОЛЕТИЯ ДЕЛА ЕВАНГЕЛИЗАЦИИ СВЯТЫХ КИРИЛЛА И МЕФОДИЯ

ВВЕДЕНИЕ

1. Апостолы славян, святые Кирилл и Мефодий остаются связанными в памяти Церкви с большим делом евангелизации, которое они осуществили. А можно даже сказать, что воспоминание о них стало особенно живым и актуальным в нашу эпоху.

Принимая во внимание исполненное благодарности почитание, которым оба Солунских Брата /из древнего города Фесалоники/ являются предметом на протяжение многих веков, особенно среди славянских наций, и храня в памяти неоценимый вклад, внесенный ими в возвещение Евангелия этим народам и в то же самое время в дело примирения, дружеского сожительства, человеческого развития и уважения достоинства, присущего каждой нации, я провозгласил святых Кирилла и Мефодия со-патронами Европы апостольским Посланием Egregiae virtuis[1], от 31 декабря 1980 года. Я продолжил, таким образом, перспективу моих предшественников, а именно Льва XIII, который более 100 лет тому назад, 30 сентября 1880 года, распространил на всю Церковь культ обоих Святых Окружным Посланием /Энцикликой/ Grande munus [2], и Павла VI, который своим апостольским Посланием Pasis nuntius [3,] от 24 октября 1964 года провозгласил святого Венедикта патроном Европы.

2. Данный документ пятилетней давности имел целью оживить память этих торжественных актов Церкви, дабы привлечь внимание христиан и тех людей доброй воли, которые принимают к сердцу благо, согласие и единство Европы, к постоянно живой актуальности выдающихся личностей Венедикта, Кирилла и Мефодия, конкретных образцов и духовных столпов для христиан нашего времени и особенно для наций европейского континента, которые издавна и в особенности благодаря молитве и делу этих святых вросли в Церковь и христианскую традицию с полным сознанием и самобытностью.

В 1980 году, опубликование вышеуказанного моего апостольского Послания, продиктованного с твердой надеждой на постоянное преодоление в Европе и в мире всего того, что разделяет Церкви, наций и народы вдохновлялось тремя событиями, которые были предметом моей молитвы и моего размышления. Первым было одиннадцатое столетие Папского Послания Industriae tuae[4,] которым Иоанн VIII, в 880 году, одобрил употребление славянского языка в богослужении, которое перевели оба святые. Вторым было уже упомянутая Энциклика Granderice

munus. Третьим было начало, именно в 1980 году, удачного и обещающего богословского диалога между Католической Церковью и Православными Церквами на острове Патмос.

3. В настоящем документе я особо желаю сослаться на вышеуказанную энциклику, которой Папа Лев XIII хотел напомнить Церкви и миру апостольские заслуги обоих Братьев. Не только Мефодия, который согласно преданию закончил свою жизнь в Велеграде, в Великой Моравии в 885 году, но также и Кирилла, разлученного смертью со своим братом в 869 году в Риме, городе, который принял и хранит до сего времени с умилительным почитанием его мощи в древней базилике Святого Климента.

Напоминая святость и апостольские заслуги обоих Солунских Братьев, Папа Лев XIII установил празднование их памяти на 7 июля. После II Ватиканского Собора, вследствие богослужебной реформы, этот праздник был перенесен на 14 феврали, дата, которой исторически отмечается рождение на небе святого Кирилла[5].

Спустя более века посла опубликования энциклики Льва XIII новые обстоятельства, в момент празднования одиннадцатого столетия блаженной кончины Святого Мефодия, призывают к тому, чтобы снова выразить то, что Церковь вспоминает в эту важную годовщину. И первый Папа, призванный из Польши и, следовательно, из центра славянских наций занимает престол святого Петра, чувствует себя особо подвигнутым на это дело.

События истекшего столетия и в особенности этих последних десятилетий содействовали оживлению в Церкви вместе с воспоминаниями о них духовного характере еще и исторического и культурного интереса к обоим Святым. Значение их особых харизм стало еще более ясным в свете ситуаций и опытов нашей эпохи. Это вытекает из многочисленных событий, которые принадлежат, как подлинные знамения времени, к истории XX века, и в особенности, II Ватиканского Собора – этого большого события, происшедшего в жизни Церкви. В свете учительной власти и пастырской ориентации этого Собора мы можем рассматривать по-новому, более зрело и глубоко эти две святые личности, от которых нас теперь отдаляют одиннадцать веков, а также и расшифровать через их жизнь и апостольскую деятельность вписанные в них Мудростью Божественного Проведения уроки, дабы они раскрыли себя в новой полноте в вашу эпоху и принесли новые плоды.

II
БИОГРАФИЧЕСКИЙ ОБЗОР

4. Следуя примеру энциклики Grande munus, я хотел бы напомнить жизнь святого Мефодия, не пренебрегая из-за этого и путем его брата святого Кирилла, столь тесно с ним связанного. Я это сделаю в общих чертах, оставляя для исторического исследования заботу уточнить и обсудить подробно ее различные элементы.

Город, в котором родились оба Брата, есть современные Салоники; он являлся в IX веке важным центром торговли и политической жизни Византийской Империи и играл замечательную роль в интеллектуальней и общественной жизни этого региона Балкан. Расположенный на окраине славянских территорий он несомненно также имел славянское имя: Солунь.

Мефодий был старшим из двух братьев и его имя во святом крещении было, вероятно, Михаил. Он родился между 815 и 820 годами. Более молодой из них, Константин, известный впоследствии под своим монашеским именем Кирилл, появился на свет 827 или 828 году. Его отец был высоким чиновником имперской администрации. Положение семьи в обществе открывало перед обоими братьями возможность с подобной же карьеры, на которую, кстати, Мефодий вступил и достигнул должности архонта, т.е. префекта одной из пограничных провинций, где жили многочисленные славяне. Однако уже к 840 году он прервал эту карьеру, чтобы удалиться в один из монастырей, находящихся у подножья Горы Олимп в Вифинии, известной тогда под именам Святой Горы.

Его брат Кирилл получил блестящее образование в Византии, где он принял священный сан, добровольно отказавшись от престижней политической карьеры. По причине его исключительных качеств и его светских и религиозных знаний ему были поручены еще в малом возрасте щепетильные церковные функции, как например, библиотекаря архивов, хранившихся при соборе святой Софии в Константинополе и в то же самое время престижная должность се-

кретаря Патриарха этого града. Однако он проявил вскоре желание отказаться от этих функций, чтобы посвятить себя наукам и созерцательной жизни, не ища удовлетворения никакой амбиции. Таким образом, он втайне удалился в один монастырь на берегу Черного моря. Будучи там обнаружен через шесть месяцев, он дал себя убедить согласиться на преподавание философских дисциплин в Высшей Константинопольской школе, заслужив превосходством своих знаний прозвище "философа" под которым он известен и сейчас. Позже он был послан Императором и Патриархом с миссией к сарацинам. Завершив эту миссию, он удалился от общественной, жизни, дабы присоединиться к своему старшему брату Мефодию и разделить с ним монашескую жизнь. Но снова, одновременно со своим братом, он вошел в состав в качестве религиозного и культурного эксперта одной византийской делегации, отправленной к хазарам. Во время своего пребывания в Крыму, в Херсонесе, они обнаружили церковь, где, по их мнению, был погребен святой Климент Папа Римский и мученик, сосланный в эту отдаленную область; они там обрели и забрали с собой его мощи [6], которые сопровождали затем обоих братьев в их миссионерском путешествии на Запад, до тех пор, пока они не смогли их торжественно положить в Риме, передав их Папе Адриану II.

3. Событие, которое должно было решить всю последующую жизнь, было ходатайство, адресованное князем Ростиславом Великой Моравии Императору Михаилу I, о посылке к его народам "епископа и учителя... который был бы в состояний им об'яснить истинную христианскую веру на их языке"[7].

Выбор пал на Кирилла и Мефодия, которые не колеблясь согласились, пустились в путь и прибыли, вероятно, к 863 году, в Великую Моравию, государство, населенное тогда различными славянскими племенами Центральной Европы, перекресток взаимных влияний между Востоком и Западом. Они занялись среди этих народов миссионерством, которому посвятили, оба, весь остаток своей жизни, отмеченный странствиями, лишениями, страданиями, враждебностью и преследованиями, доходившими, что касается Мефодия, до жестокого пленения. Они перенесли все это с силой веры и нерушимой надеждой на Бога. Действительно, они хорошо подготовились к делу, которое им было доверено: они несли с собой тексты Священного Писания, необходимые для служения божественной литургии, подготовленные и переведенные ими на старославянский язык, написанные на новом алфавите, изобретенном Константином Философом и превосходно приспособленном к фонетике этого языка. Миссионерская деятельность обоих Братьев имела значительный успех, но также встретила и понятные трудности, вызванные, в отношении новых миссионеров христианизацией, которую здесь до них провели прежде пограничные латинские Церкви.

Спустя приблизительно три года, по дороге в Рим, они остановились в Паннонии, где славянский князь Коцел, бежавший из важного гражданского религиозного центра Нитра, оказал им благосклонный прием. Оттуда, несколькими месяцами позже, они снова пустились в путь к Риму со своими последователями, для которых они желали получить священный сан. Их путь лежал через Венецию, где публично были подвергнуты обсуждению новаторские принципы миссии, которую они выполняли. В Риме Папа Адриан II, наследовавший за это время Николаю I, принял их с большой благосклонностью. Одобрив славянские богослужебные книги, он повелел их торжественно возложить на престол церкви святой Марии ad Praesepe, именуемой сегодня святая Мария Майора, и распорядился хиротонисать их последователей во священников. Этот период их усилий имел особо благоприятное заключение. Однако Мефодий должен был отправиться один для последующего этапа, потому что его тяжело больному младшему брату едва было время произнести монашеские обеты и облачиться в монашеское одеяние перед смертью, последовавшей 14 февраля 869 года в Риме.

6. Святой Мефодий остался верен словам, сказанным ему Кириллом на смертном одре: "Брат мой, мы разделили одну судьбу, ведя плуг в одной борозде; теперь я падаю на поле в конце моего дня. Ты, я это знаю, очень любишь свою Гору; но не оставляй дело преподавания, возвратившись на Гору. Воистину, где сможешь ты лучше соделать дело своего спасения?"[8].

После своего посвящения в Архиепископа для области древней епархии Паннонии и назначения папским легатом ad gentes /для славянских народов/, он принял церковный титул восстановленной епископской кафедры Сирниум. Апостольская деятельность Мефодия была,

однако, прервана вследствие политико-религиозных трудностей, приведших к его пленению на два года, когда он был обвинен в захвате чужой епископской юрисдикции. Он был освобожден только после личного вмешательства Папы Иоанна VIII. Новый государь Великой Моравии, князь Святополк тоже оказался противником дела Мефодия, отказываясь от славянского богослужения и порождая сомнение в Риме насчет православия нового архиепископа. В 680 году Мефодий был вызван ad limba Apostolorum, чтобы представить еще раз весь вопрос лично Иоанну VIII. В Риме, смытый от всех обвинений, он добился от Папы опубликования буллы Iindustriae tuae[9], которая, по крайней мере, по существу, восстанавливала прерогативы, признанные за богослужением на славянском языке его предшественником Адрианом II.

Когда Мефодий отправился в Константинополь, в 881 или в 882 году, его совершенная законность и православие были признаны аналогичным образом Византийским императором и Патриархом Фотием, находящимся тогда в полном общении с Римом. Последние годы своей жизни он посвятил, главным образом, другим переводам Священного Писания, богослужебных книг, творений Отцов Церкви, а также сборника церковных и гражданских законов под названием "Номоканон". Озабоченный сохранением после своей смерти начатого им дела, он назначил себе в преемники своего последователя Горазда. Умер он 6 апреля 885 года, находясь на службе Церкви, основанной им среди славянских народов.

7. Своей дальновидной деятельностью, своим глубоко православным учением, своей уравновешенностью, своей лояльностью, своим апостольским усердием, своим бесстрашным великодушием он завоевал признание и доверие Римских Пап, Константинопольских Патриархов, Византийских Императоров и значительного числа Князей новых славянских народов. Вот почему Мефодий стал предводителем и законным пастырем Церкви, которая была им основана в эту эпоху среди этих наций, и он единодушно почитается, так же, как и его брат Константин, как провозвестник Евангелия и учитель "от Бога и святого апостола Петра"[10] и как основа полного единства между недавно основанными Церквами и Церквами более древними.

Поэтому-то целая толпа "мужчин и женщин, сирых и знатных, богатых и бедных, свободных и рабов, чужеродных и местных, здоровых и больных"[11], в слезах и с пением, сопровождала на место его погребения доброго Учителя и пастыря, который "для всех сделался всем, чтобы спасти, по крайней мере, некоторых"[12].

По правде сказать, дело обоих Братьев после смерти Мефодия пережило тяжелый кризис, и преследование против их последователей стало столь сильным, что они были вынуждены оставить территорию своей миссии; несмотря на это, евангельское семя не перестало давать плоды, и их пастырское отношение, отмеченное заботой нести богооткровенную истину новым народам, уважая их, уважая их культурную самобытность, остается живым образцом для Церкви и для миссионеров всех времен.

Ш.
ГЛАШАТАИ ЕВАНГЕЛИЯ.

8. Византийцы по культуре, братья Кирилл и Мефодий сумели сделаться апостолами славян в важном смысле этого слова. Бог требует иногда от своих избранников удаления от их родины; принять это по вере в его обетование является всегда таинственным и благотворным условием развития и роста народа Божия на земле. Господь сказал Аврааму: "пойди из земли твоей, от родства твоего и из дома отца твоего, в землю, которую я укажу тебе. И произведу из тебя великий народ, и благословлю тебя, и возвеличу имя твое; и будешь ты в благословение"[13].

Во время ночного видения, которое апостол Павел имел в Троаде, в Малой Азии, один македонец, следовательно, житель европейского континента, предстал пред ним, прося его пойти в его страну, чтобы там возвестить Слово Божие: "Приди в Македонию и помоги нам!"[14].

Божественное Провидение, которое в отношении обоих Братьев выразилось через голос и власть Византийского Императора и Константинопольской Церкви, им обратило подобный призыв, когда они их попросили отправиться с миссией к славянам.

Такая задача заключалась для них в отказе не только от почетного положения, но также и

от созерцательной жизни; она влекла за собой их отъезд за пределы Византийской империи, чтобы предпринять долгое паломничество на служение Евангелию у народов, которые во многих отношениях были далеки от образа жизни общества, основанного на передовой организации государства и утонченной византийской культуре, пропитанной христианскими принципами. Три раза Римский Папа обращался с одной и той же просьбой к Мефодию, посылая его как епископа к славянам Великой Моравии, в церковные области древней епархии Паннонии.

9. "Житие Мефодия" на славянском языке так излагает ходатайство, обращенное Князем Ростиславом Императору Михаилу III через посредство его посланцев: "Многие христианские учители приходили к нам из Италии, Греции и Германии, чтобы наставить нас различным образом. Но мы, славяне, ...мы не имеем никого, кто бы направил нас к истине и заставил бы нас понятным образом"[15]. Тогда-то Константину и Мефодию и было предложено отправиться. При том обстоятельстве, как и при всех подобных ему обстоятельствах, их глубоко христианский ответ на подобное предложение выразился в чудесных словах, с которыми Константин обратился к Императору: "Хотя я истощен и перенес физические испытания, я пойду с радостью в эту страну"[16]; "с радостью я отправлюсь во имя Христовой веры"[17].

Истина и сила их миссионерских полномочий рождалась из глубины тайны искупления, и их евангелизаторское дело среди славянских народов должно было составлять важное звено в миссии, порученной Спасителем Вселенской Церкви до конца времен. Она была выполнением – в эпоху и в конкретных условиях слов Христа, Который силою Своего Креста и Своего Воскресения, повелел апостолам: "Проповедуйте Евангелие всей твари"[18]; "итак, идите, научите все народы"[19]. Действуя так, евангелизаторы и учители славянских народов руководствовались апостольским идеалом святого Павла: "Ибо все вы сыны Божии по вере во Христа Иисуса, все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись. Нет уже иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе"[20].

Вместе с большим уважением к лицам и с бескорыстной заботой об истинном благе у обоих святых Братьев были еще запасы энергии, осторожности, усердия и любви, необходимые, чтобы нести свет будущим верующим и показывать им в то же самое время добро, уча их конкретно его достигать. С этой целью они пожелали стать подобными во всем тем, кому они несли Евангелие; они пожелали слиться с этими народами и полностью разделить их судьбу.

10. Вот именно по этим мотивам они и нашли для себя естественным занимать ясную позицию во всех конфликтах, которые волновали тогда славянские общества в стадии своего образования, полностью принимая на себя трудности и неизбежные проблемы, стоящие перед народами, защищающими свое бытие перед лицом военного и культурного давления со стороны новой Романо-Германской Империи и пытавшимися отказываться от форм жизни, которые они считали для себя чуждыми. Это было также началом самых больших расхождений, которым, к несчастью, суждено было оборотиться, между восточным христианством и христианством западным, и оба святых миссионера оказались в них вовлеченными лично; но они сумели поддерживать всегда бесспорное православие и быть внимательными к тому, чтобы извне образы жизни, присущие народам, которых они евангелизировали, не расходились с сокровищницей Предания. Часто конфликтные ситуации возникали во всей своей двусмысленной и прискорбной сложности, но Константин и Мефодий не пытались из-за этого уклоняться от испытания: непонимание, явная злая воля и, в конечном счете, для святого Мефодия, цепи, принятые с любовью ко Христу, не заставили отойти, ни того, ни другого от их твердого намерения содействовать и служить благу славянских народов и единству Вселенской Церкви. Это было ценою, которую они должны были заплатить за распространение Евангелия, за миссионерское дело, за мужественное искание новых форм жизни и эффективных путей, дабы Благая весть достигла славянских наций, находившихся в стадии своего становления.

В перспективе евангелизации – как указывают на это их биографы – оба Брата посвятили себя трудной задаче перевода Священного Писания, которое они знали на греческом языке, на язык того славянского племени, которое обосновалось на окраинах их родной области и вблизи их родного города. Применив в этом трудном и особенном деле свое мастерское владение

греческим языком и свою собственную культуру, они поставили своей задачей понять язык, обычаи и традиции, присущие славянским народам, и в них проникнуть; верно истолковывая их стремления и человеческие ценности, которыми они обладали и которые они выражали.

11. Чтобы перевести евангельские истины на новый язык, они должны были, таким образом, хорошо познать внутренний мир тех, кому имели намерение возвещать Слово Божие, пользуясь образами и понятиями, которые были бы для них родными. Правильно вводить понятия Библии и концепты греческого богословия в очень отличном контексте по историческому опыту и складу мысли, – это казалось им необходимым условием для успеха их миссионерской деятельности. Дело шло о новом методе катехизации. Для защиты его законности и показа его ценности святой Мефодий не поколебался, сперва со своим братом, потом один, принять с покорностью приглашение прибыть в Рим, полученное им в 867 году от Папы Николая I, а потом в 873 году от Папы Иоанна III, которые пожелали сопоставить учение, преподававшееся в Великой Моравии, с учением, оставленным святыми апостолами Петром и Павлом, вместе со славным трофеем их святых мощей первому епископскому престолу Церкви.

До этого Константин и его сотрудники потрудились создать новый алфавит, чтобы истины, подлежащие возвещению к изъяснению, могли быть написаны на славянском языке и были, таким образом, полностью понятны и усвоены теми, кому они предназначены. Это было усилие, поистине достойное миссионерского духа, сродниться с языком и складом ума новых народов, которым приносилась вера, как была также примерна решимость, с которой были усвоены и присвоены действительно все требования и ожидания славянских народов. Великодушный выбор соединиться с их жизнью и традицией, после их очищения и просвещения Откровением, делает из Кирилла и Мефодия подлинных образцов для всех миссионеров, которые во все эпохи отвечали на призыв святого апостола Павла сделаться всем для всех, чтобы спасти всех людей и, в особенности, для миссионеров, которые от древности до новых времен – от Европы до Азии и сегодня на всех континентах, – трудились над переводом на живые языки различных народов Библии и богослужебных текстов, дабы заставить услышать там среди них единое Слово Божие, ставшее, таким образом, доступным благодаря средствам выражения, присущим каждой цивилизации.

Совершенное единение в любви предохраняет Церковь от любой формы партикуляризма и этнической исключительности или расового предрассудка, как и от всякого националистического высокомерия. Подобное общение должно возвышать или облагораживать все чистоестественные чувства, законно находящиеся в сердце человека.

IV.
ОНИ НАСАДИЛИ ЦЕРКОВЬ БОЖИЮ.

12. Но характеристика, которую я желаю особо подчеркнуть в акции, осуществленной апостолами славян, Кириллом и Мефодием, это их мирный способ созидать Церковь, вдохновляясь своим пониманием Церкви единой, святой и вселенской.

Даже если славянские христиане, более чем других, охотно принимают обоих Святых за "славян по сердцу", эти последние, однако, остаются людьми эллинской культуры и византийского воспитания, то есть, людьми, полностью принадлежащими к традиции христианского Востока как светского, так и церковного.

С наступлением их эпохи разногласия между Константинополем и Римом начали становиться мотивами разъединения, даже если плачевный разрыв между обеими Церквами одного и того же христианства должен был произойти лишь позже. Евангелизаторы и учители славян отправились в Великую Моравию, проникнутые всем богатством традиций и религиозного опыта, характерными для восточного христианства и выраженными особенно в богословском учении служении божественной литургии. Хотя с давних уже времен церковные службы отправлялись на греческом языке во всех Церквах, находившихся на территории Византийской Империи, собственные традиции многочисленных национальных восточных Церквей – как Грузинская или Сирийская Церковь – пользовавшиеся для богослужения языком своего народа, были хорошо известны великой культуре Константинополя и, главным образом, Константину Философу, благодаря его изучениям и повторным контактам, которые он имел с хрис-

тианами этих Церквей, либо в столице, либо во время своих путешествий. Оба Брата, сознавая древность и законность этих святых традиций, не побоялись, следовательно, использовать славянский язык для богослужения, делая из него эффективное орудие, чтобы ближе ознакомить с божественными истинами тех, кто говорил на этом языке. Они это сделали в духе свободном от какого-то-либо превосходства или господства, из любви к справедливости и с явным апостольским усердием по отношению к народам, которые тогда стали самоутверждаться.

Западное христианство, после переселения новых народов, сплавило этнические группы, присоединившиеся к местному латинскому населению, давая всем, в целях их объединения, латинские языки, богослужение и культуру, переданные Римской Церковью. Из единообразия, осуществленного таким образом, эти относительно молодые общества, находившиеся в состоянии полной экспансии, извлекли для себя чувство силы и сплоченности, способствовавшее более тесному объединению, а также и тому, чтобы они самоутверждались с большей энергией в Европе. Можно понять, что в подобной ситуации всякое разнообразие рисковало быть воспринятым как угроза этому единству, находящемуся еще ir fieri и что могло быть сильное искушение от него избавиться, даже прибегая к различным формам принуждения.

13. С этой точки зрения удивительно и восхитительно видеть, как оба святые, трудясь в столь сложных и столь превратных ситуациях, не попытались навязать народам, которым они должны были проповедовать, ни бесспорного превосходства греческого языка и Византийской культуры, ни обычаев и поведения более передового общества, на которых они были воспитаны и которым они оставались, конечно, привязаны и привычны. Движимые большим желанием объединить во Христе новых верующих, они приспособили к славянскому языку богатые и утонченные тексты Византийского богослужения и гармонически применили к складу ума и обычаям новых народов тонкие и сложные разработки греко-римского права. Следуя этой программе согласия и мира, они в любой момент соблюдали обязательства своей миссии, считаясь с традиционными прерогативами и церковными правами, которые были определены соборными канонами, а равным уже образом они думали, что их долгом было – несмотря на то, что они были поданными Восточной Империи и пасомыми, зависящими от Константинопольского Патриархата – отдавать отчет Папе Римскому об их миссионерской работе и возносить на его суждение, получая на то одобрение, учение, которое они исповедовали и которому учили, богослужебные книги, составленные на славянском языке и методы, принятые ими для евангелизации этих народов.

Предприняв свою миссию, на основании полномочий, полученных от Константинополя, они стремились затем, в известном смысле, подтвердить их, обращаясь к Римскому апостольскому Престолу, видимому центру единства Церкви[21]. Таким образом, они воздвигли Церковь, будучи одушевляемы значением ее вселенскости, Церковь единую, святую, кафолическую и апостольскую. Это вытекает самым ясным и самым явным образом из всего их поведения. Можно сказать, что обращение Христа в священнической молитве: "Да все едины будут"[22], является их миссионерским девизом в духе слов псалмопевца: "Хвалите Господа все народы, прославляйте Его все племена"[23]. Для нас, людей сегодняшнего дня, их апостолат выражает также экуменический призыв: Он призывает воссоздать, в мире примирения, единство, которое было сильно повреждено после эпохи святых Кирилла и Мефодия и, прежде всего, единство между Востоком и Западом.

Убеждение обоих Солунских Святых, по которому каждая поместная Церковь призвана обогащать своими собственными дарами кафолическую "плерому" /полноту/, находилось в совершенной гармонии с их евангельской интуицией, заключающейся в том, что различные образы жизни отдельных христианских Церквей не могут никогда оправдать разногласия, раздоры, разрывы, в исповедании единой веры и в практике любви.

14. Известно, что согласно учению II Ватиканского собора, "под экуменическим движением понимаются предприятия и начинания, вызванные и организованные в пользу единства христиан, в зависимости от различных потребностей Церкви и от обстоятельств»[24].

Не выглядит поэтому отнюдь анахроничным видеть в святых Кирилле и Мефодии подлинных предтеч экуменизма, ибо они желали эффективно удалить или уменьшить все подлинные разделении или только кажущиеся между различными общинами, принадлежащими к од-

ной и той же Церкви. В самом деле, разделение, которое к несчастью произошло в истории Церкви и которое нужно, увы, еще оплакивать, не только "открыто противостоит воле Христа", но, "оно является для мира предметом соблазна и ставит препятствие к самому святому из дела: проповедание Евангелия всей твари"[25].

Усердная забота, которую показали оба Брата – и в особенности Мефодий, по причине своей епископской ответственности – о сохранении единства веры между Церквами, к которым они принадлежали, т.е. между Церковью Константинопольской и Церковью Римской, с одной стороны, и рождавшимися Церквами – с другой, была и остается навсегда их большой заслугой.

Эта заслуга покажется еще более важной, если подумать, что их миссия протекала в годы с 863 по 885 , т.е. в критические годы, когда проявились и начались углубляться фатальное несогласие и ожесточенный спор между Церквами Востока и Запада. Это разделение обострилось проблемой канонической принадлежности Болгарии, которая именно в этот момент официально приняла христианство.

В этот тревожный период, отмеченный также вооруженными конфликтами между христианскими соседними народами, Солунские Братья сохраняли твердую и очень бдительную верность правильному учению и преданию совершенно единой Церкви и, в особенности, "божественным установлениям" и "церковным установлениям"[26], на которых, согласно канонам древних Соборов, зиждилась ее структура и организация. Эта верность им позволила довести до своего конца и великие миссионерские задачи, и остаться полностью в духовно-каноническом единстве с Римской Церковью, Константинопольской Церковью и с новыми церквами, которые они основали среди славянских народов.

16. Мефодий, в особенности, не колебался, скорее сталкиваться с непониманием, оппозицией и даже клеветой в физическими преследованиями, чем нарушать свою примерную церковную лояльность и не оставаться верным своему долгу христианина и епископа и взятым на себя обязательствам по отношению к Византийской Церкви, которая его породила я послала как миссионера с Кириллом; по отношению к Римской Церкви, благодаря которой он выполнял свое архиепископское служение pro fide в "землях святого Петра»[27]; по отношению также той рождавшейся Церкви в славянской земле, которую он рассматривал как свою и которую он сумел защитить, будучи убежденным в своем полном праве, перед лицом церковных и гражданских властей, особенно защищая богослужение на старославянском языке и основные церковные права, присущие Церквам в различных нациях.

Действуя так, он прибегал всегда, как и Константин Философ, к диалогу с теми, которые противостояли его идеям или его пастырским начинаниям и подвергали сомнению их законность. По причине этого он останется всегда учителем для всех тех, которые в любую эпоху стремятся смягчить разногласия, соблюдая многообразную полноту Церкви, которая, согласно воле своего Основателя, Иисуса Христа, должна быть всегда единой, святой, кафолической и апостольской; этот завет ясно выражен в Символе ста пятидесяти Отцов II Вселенского Константинопольского собора, являющимся нерушимым исповеданием веры всех христиан.

V.
КАФОЛИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ ЦЕРКВИ

16. Не только евангельское содержание учения, возвещенного святыми Кириллом и Мефодием, заслуживает быть выделенным. Для сегодняшней Церкви имеются внушительные и поучительные аспекты в катехизаторском и пастырском методе, который они применяли на протяжении своей апостольской деятельности среди народов, не слышавших еще служения на их родном языке Божественных Таин, и которые не слышали еще возвещения Слова Божия так, чтобы оно полностью соответствовало их собственному складу мысли и уважало бы конкретные условия жизни, в которых они находились.

Мы знаем, что II Ватиканский Собор, состоявшийся двадцать лет тому назад, ставил своей главной задачей пробудить самосознание Церкви и благодаря своему внутреннему обновлению придать ей новый миссионерский импульс для возвещения вечного благовестия спасения, мира и взаимного согласия между народами и нациями поверх всех границ, разделяющих еще нашу планету, предназначенную быть общим жилищем для всего человечества по воле

Бога, Создателя и Искупителя. Угрозы, накапливающиеся на ней в наше время, не могут заставить позабыть пророческую интуицию Папы Иоанна XXIII, созвавшего Собор с целью и убеждением, что он будет в состоянии подготовить и начать весну и возрождение в жизни Церкви. И по поводу вселенскости сам собор выразился именно в этих выражениях: "Все люди призваны входить в состав народа Божия. Вот почему этот народ, оставаясь единым и единственным, предназначен расширяться до размеров всей вселенной и на все последование веков, чтобы исполнилось то, что предложила себе воля Божия, сотворив вначале природу человеческую в единстве и решив собрать в конце тоже в единстве Своих разрозненных сынов. /см.Иоанн II,52/... Церковь или Народ Божий, через которую это царство становится телом, ничего не отнимает от временных богатств какого-либо народа, а наоборот, она служит всем богатствам и их обеспечивает, служит источником и формам жизни народов в том, что они имеют в себе доброго, она их очищает, укрепляет, возвышает... И этот характер вселенскости, который сияет на Народе Божием, является даром Самого Господа... В силу этой кафоличности каждая из частей вносит в другие и во всю Церковь прибыли от своих собственных даров, так что все целое и каждое из частей возрастают благодаря взаимному вселенскому обмену и общему усилию, направленному к полноте в единстве"[28].

17. Мы можем спокойно утверждать, что подобное видение кафоличности, традиционное, как и крайне актуальное – понимаемое по образу симфонии различных литургий на всех языках, объединенных в одну единственную литургию, или как гармоничный хор, который, будучи силен бесчисленным множеством своих голосов, возвышается своими модуляциями, тембрами и бесконечными контрапунктами для восхваления Бога со всех точек нашей земли и в любой момент истории, – особенно хорошо соответствует богословскому и пастырскому видению, которое вдохновило апостольское и миссионерское дело Константина Философа и Мефодия, и было принципом их миссии среди славянских наций.

В Венеции перед лицом представителей церковной культуры, приверженными скорее узкому пониманию церковной реальности, которые противостояли этому видению, святой Кирилл его защищал с мужеством, подчеркивая тот факт, что многие народы уже ввели его у себя в прошлом и обладали богослужением, записанным и совершаемым на их языке, как например "армяне, персы, абазги, грузины, согдийцы, готы, авары, тирсы, хозары, арабы, копты, сирийцы и многие другие"[29].

Напоминая, что Бог повелевает восходить своему солнцу и падать дождю на всех людей без исключения[30], он говорил: "Не вдыхаем ли мы все одинаково воздух? А вы не имеете совести, ограничиваясь только тремя языками /Еврейским, греческим и латинским/, и решив, чтобы все другие народы и расы оставались слепыми и глухими? Скажите мне: поддерживаете ли вы все это потому, что считаете, что Бог слишком слаб, чтобы мочь это разрешить, или слишком ревнив, чтобы это пожелать?!"[31] На исторические и диалектические аргументы, которые ему выставлялись, Святой отвечал, опираясь на Священное Писание: "Пусть всякий язык провозглашает, что Иисус Христос есть Господь, во славу Бога Отца"[32]. "Да поклонится тебе вся земля, да возвысит она свои песни и гимны ради имени Твоего, Всемогущий Боже!"[33]. "Хвалите Господа все нации, хвалите Его вы, все народы"[34].

18. Церковь есть кафолическая также потому, что она умеет представлять во всех человеческих контекстах богооткровенную истину, божественное содержание которой она хранит неповрежденным, так что она приемлет благородные мысли и праведные ожидания каждого человека и каждого народа. Впрочем, все достояние, которое каждое поколение передает последующим, в то же самое время как и бесценный дар жизни, является как бы огромным количеством разноцветных камней, составляющих живую мозаику Пантократора, который появится в своем полном великолепии только дашь в момент Парузии.

Евангелие не приводит к обеднению или к стиранию того, что все люди, народы и нации, все культуры на протяжении истории признают и считают за благо, истину и красоту. Оно подвигает скорее на то, чтобы усвоить и развить все эти ценности: жить ими с щедростью и в радости, завершать их в возвышающем и таинственном свете Богооткровения.

Конкретнее измерение кафоличности, вписанное Христом Господом в самое структуру Церкви, не есть нечто статическое, которое было бы вне истории и плоско единообразное, но

оно рождается и развивается, в известном смысле, ежедневно, как некая новизна единодушной веры всех, кто верит в Бога, Единого и Троичного, раскрытого в Иисусе Христе и проповеданного Церковью силою Духа Святого. Это измерение возникает совершенно непроизвольно, исходя из взаимного уважения – т.е. из братской любви – всех людей и всех наций, великих и малых и исходя из лояльного признания характеристик и прав братьев по вере.

19. Кафоличность Церкви проявляется, кроме того, в активной взаимоответственности и щедром сотрудничестве всех на пользу общего блага. Церковь осуществляет прежде всего свою вселенскость, когда принимает, объединяет и возвышает присущим ей образом, с материнской заботой, всякую истинную человеческую данность. В тоже самое время она все приводит в действие, под всеми широтами и долготами и во всех исторических ситуациях, чтобы приобрести для Бога каждого человека и всех людей, чтобы их объединить между собой и с Ним в Его истине и Его любви.

Все люди, все нации, все культуры и все цивилизации должны выполнять присущую им роль и занять особое место в таинственном плане Бога и во всемирной истории спасения. Это была мысль обоих Святых: Бог, Который есть "благость и правда", который хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины [36], ...не допускает, чтобы род человеческий пал от своей немощи и погиб, уступая искушению врага, но, чтобы каждый год и во всякое время он не переставал нас наполнять своею многообразной благодатью, от начала и до сего дня и равным образом: сперва через патриархов и отцов и после них через пророков; потом через апостолов и мучеников, праведников и учителей, которых он избрал среди всего мира, волнуемого бурей"[37].

20. Евангельское благовестие, которое святые Кирилл и Мефодий перевели для всех славянских народов, черпая с мудростью из сокровищницы Церкви "новое и древнее"[38], было передано проповедью и катехезой в согласии с вечными истинами, применяя это к конкретной исторической ситуации. Благодаря миссионерским усилиям обоих Святых славянские народы смогли осознать в первый раз свое призвание участвовать в вечном плане Пресвятой Троицы, во вселенском плане спасения мира. Они осознавали, таким образом, также свою положительную роль во всей истории человечества, созданного Богом Отцом, искупленного Сыном Спасителем и просвещенного Духом Святым. Благодаря этому благовестию, одобренному в свое время властями Церкви, епископами римскими и Патриархами Константинопольскими, славяне смогли почувствовать себя, наравне с другими нациями земли, потомками и наследниками обетования, данного Богом Аврааму[39]. Таким образом, благодаря церковной организации, созданной святым Мефодием, а также их осознанию своего христианского лица, они подобающим образом заняли место в Церкви, отныне обосновавшейся и в этой части Европы. Вот почему их потомки хранят сегодня признательное и немеркнущее воспоминание того, кто стал звеном, соединяющим их с целью великих глашатаев Божественного Богооткровения Ветхого и Нового Заветов: "После всех них милосердный Бог в наше время воздвиг для доброго дела в пользу нашего народа – которым никто, никогда не занимался – нашего Учителя, блаженного Мефодия, добродетели и борения которого мы сравниваем, не краснея, с добродетелям и борениями людей, Богу угодивших"[40].

VI.
ЕВАНГЕЛИЕ И КУЛЬТУРА

21. Солунские Братья были наследниками не только веры, но также и культуры античной Греции, продолженной Византией. Известно, какое значение принимает это наследие для всей европейской культуры и, прямо или косвенно, для всей всемирной культуры. В деле евангелизации, которое они предприняли, как пионеры, на заселенных славянскими народами территориях, имеется также образец того, что сегодня называется "инкультурация" – воплощение Евангелия в местные культуры и в тоже самое время введение этих культур в жизнь Церкви.

Воплощая Евангелие в местную культуру народов, которых они евангелизировали, святые Кирилл и Мефодий имели особую заслугу формировать и развивать эту самую культуру или скорее многие культуры. В самом деле, все культуры славянских наций обязаны своим "происхождением" или своим развитием делу обоих Солунских Братьев. Это они, действи-

тельно, создавая самобытным и гениальным образом алфавит для славянского языка, внесли основной вклад в культуру и литературу всех славянских наций.

Кроме того перевод Священных Книг, осуществленный Кириллом и Мефодием в сотрудничестве с их последователями, придал эффективность и культурное достоинство богослужебному славянскому языку, который стал на долгие века не только церковным языком, но также и языком официальным и литературным, и даже разговорным языком самых культурных кругов и большей части славянских наций, в особенности же среди всех славян восточного обряда. Он был также в употреблении в Церкви Святого Креста в Кракове, где обосновались славянские бенедектинцы. Там были опубликованы первые богослужебные книги, напечатанные на этом языке. Еще сегодня он является языком, употребляемым в византийском богослужении восточных славянских Церквей константинопольского обряда, католических или православных, в Восточной и Юго-Восточной Европе, а также в различных странах Западной Европы; он употребляется также в римском богослужении хорватских католиков.

22. В историческом развитии славян восточного обряда этот язык имел роль, подобную роли латинского языка на Западе. Кроме того, он продержался более долго – частично до XIX века – и оказал гораздо более прямое влияние на образование местных литературных языков благодаря объединяющим их тесным родственным отношениям.

Из этих услуг, оказанных культуре всех славянских народов и наций, следует, что дело евангелизации, выполненное святыми Кириллом и Мефодием, постоянно, в известном смысле присутствует в истории и жизни этих народов и наций.

VII.
ЗНАЧЕНИЕ И РАСПРОСТРАНЕНИЕ ВЛИЯНИЯ ХРИСТИАНСКОГО ТЫСЯЧЕЛЕТИЯ В СЛАВЯНСКОМ МИРЕ

23. Апостольская и миссионерская деятельность святых Кирилла и Мефодия, протекавшая во второй половине IX века, может рассматриваться как первая эффективная евангелизация славян.

Она касалась на разных ступенях каждой из территорий, сосредотачиваясь, главным образом, на территориях государств тогдашней Великой Моравии. В первую очередь, она протекала в областях митрополии, пастырем которой являлся Мефодий: в Моравии, Словакии и Паннонии, т.е. в одной части современной Венгрии. Более широкое влияние, оказываемое этим апостольским делом, особенно миссионерами, которых Мефодий подготовил, достигло других групп западных славян, в особенности, Богемии. Первый князь в истории Богемии, принадлежавший в династии Премыслидов, Борзывой /Борживой/, был, вероятно, окрещен по славянскому обряду. Позже это влияние распространилось на сербо-лузасьенские племена и на территории Южной Польши. Однако, начиная с падения Великой Моравии /к 905-906г.г./ этот обряд был заменен латинским обрядом, и Богемия была присоединена, в церковном отношении, к юрисдикции Ратисбонского /Регенсбургского/ Епископа и к Сальсбургской митрополии. Но нужно отметить, что еще к средине X века, ко времени святого Вечеслава, существовало еще сильное взаимопроникновение элементов того и другого обряда и значительный симбиоз между обоими языками, употреблявшимися в богослужении: славянским и латинским. Только на этой основе мог развиться христианский язык в Богемии, а оттуда впоследствии церковный язык мог развиться и укрепиться в Польше. Справка, касающаяся князя висланцев, в "Житии Мефодия", является самым древним историческим упоминанием об одном из польских племен[41]. Мы не обладаем достаточными данными, чтобы иметь возможность связать с этим упоминанием установление в польских землях церковной организации славянского обряда.

24. Крещение Польши в 966 году, в лице первого государя в ее истории, Миешко, который женился на княжне Дубравка из Богемии, имело место, главным образом, через посредство богемской Церкви, и этим путем христианство пришло в Польшу из Рима под своей латинской формой. Тем не менее, является фактом, что начатки христианства в Польше относятся неким образом к делу Братьев, отправившихся из далекой Солуни.

Среди славян Балканского полуострова усердие обеих Братьев принесло еще более видимые плоды. Благодаря их апостолату христианство, насажденное с давних времен в Хорватии, там усилилось.

Миссия, предпринятая Кириллом и Мефодием, укрепилась и превосходно развилась в Болгарии, главным образом, благодаря делу последователей, изгнанных с их первого поля деятельности. В этой области под влиянием Климента Охридского были основаны динамические центры монашеской жизни, и особенно развилось употребление кириллицы. Оттуда, однако, христианство завоевало другие территории, чтобы достичь, через соседнюю Румынию, древнюю Киевскую Русь и распространиться затем из Москвы на Восток. Через несколько лет, а именно в 1988 году, будет праздноваться 1000-летие Крещения святого Владимира Великого, Князя Киевского.

25. Поэтому справедливо, что святые Кирилл и Мефодий были быстро признаны семьей славянских народов как отцы их христианства, а также и их культуры. На многих уже упомянутых территориях, несмотря на приход различных миссионеров, большинство славянского населения сохраняло еще в IX веке языческие обычаи и верования. Только на почве, возделанной нашими Святыми или, по крайней мере, подготовленной ими для того, чтобы быть возделанной, христианство окончательно вошло в историю славян в течение последующего века.

Их дело является огромным вкладом в образование общих христианских корней Европы, которые своей прочностью и жизнеспособностью являются самым твердым основанием, которое не может игнорироваться при никакой серьезной попытке реформировать единство этого континента новым и актуальным образом.

После одиннадцати веков христианства у славян, мы ясно видим, что наследие Солунских Братьев есть и остается для них более глубоким и более сильным, чем любое разделение. Одна и другая христианские традиции – восточная традиция, идущая из Константинополя, и западная традиция, идущая из Рима, – родились в лоне единой Церкви, даже если это было на почве различных культур и различных подходов к одним и тем же проблемам. Такое разнообразие, когда хорошо понимается его происхождение и правильно принимается во внимание его ценность и его значение, может только лишь обогатить культуру Европы и ее религиозную традицию; и оно становится к тому же основой, которая подобает желательному для нее духовному обновлению.

26. Начиная с IX века, когда вырисовывалось новое лицо христианской Европы, святые Кирилл и Мефодий нам предложили благовестие, оказывающееся совершенно актуальным для нашей эпохи, когда именно по причине многочисленных и сложных проблем религиозного и культурного порядка, светского и международного, изыскивается жизненное единство в реальном общении различных составляющих элементов. Об этих евангелизаторах можно сказать, что они были характеризованы своей любовью к общению Вселенской Церкви, как на Востоке, так и на Западе, а во Вселенской Церкви любовью к Церкви отдельной, находящейся в стадии своего рождения среди славянских наций. Это также от них исходит призыв созидать вместе общение, призыв, который обращен к христианам и людям нашего времени.

Но на специфической почве миссионерской деятельности пример Кирилла и Мефодия имеет еще большую ценность. Эта деятельность является действительно для Церкви основным долгом актуальным сегодня, в уже упомянутой форме "инкультурации". Оба Брата не только выполнили свою миссию, полностью уважая уже существовавшую культуру у славянских народов, но они ее поддерживали и неустанно развивали высочайшим образом, также как и религию. Аналогичным образом сегодня древние Церкви могут и должны помогать молодым Церквам и народам в созревании своего собственного лица и в этом прогрессировать[42].

27. Кирилл и Мефодий являются как бы звеньями единства или как бы духовным мостом между восточной и западной традициями, которые сходятся, одна и другая, в единой великой Традиции Вселенской Церкви. Они являются для нас чемпионами и в тоже самое время патронами вселенского усилия Церквей-сестер: Восточной и Западной, чтобы вновь обрести, путем диалога и молитвы, видимое единство в совершенном и полном общении, "единство, которое – как я это сказал по случаю моего посещения Барине, не есть поглощение, ни даже слияние"[43]. Единство есть встреча в истине и в любви, которые нам подает Дух. Кирилл и Мефодий, своей

личностью и своим делом, являются фигурами, пробуждающими во всяком христианине большую "ностальгию по соединению" и по единству между обеими Церквами-сестрами: Восточной и Западной[44]. Для полной кафоличности каждая нация, каждая культура должна играть собственную роль во вселенском плане спасения. Каждая отдельная традиция, каждая поместная Церковь должна оставаться открытой и внимательной к другим Церквам и традициям и в то же самое время к вселенскому и кафолическому общению; если бы она оставалась замкнутой в себе самой, она подвергнулась бы риску самообеднения.

Пользуясь своей собственной харизмой, Кирилл и Мефодий оказали решительное содействие делу построения Европы, не только в христианском и религиозном общении, но также в области ее политического и культурного союза. И сегодня тоже нет иного пути, чтобы преодолеть разногласия и превзойти, в Европе или в мире, разрывы и антагонизмы, угрожающие вызвать ужасное разрушение жизни и ценностей. Быть христианином в наше время означает быть строителем общения в Церкви и в обществе. Для этого важно иметь душу, открытую для своих братьев, жить во взаимном понимании, добровольно сотрудничать путем щедрого обмена культурными и духовными благами.

Действительно, одна из основных стремлений сегодняшнего человечества состоит в том, чтобы вновь обрести единство и общение для подлинно достойной жизни человека в планетарном масштабе. Церковь, сознающая себя быть вселенским знаменем и таинством спасения и единства человеческого рода, заявляет себя быть готовой выполнить свой долг, для которого "современные условия прибавляют новую неотложность: нужно, чтобы все люди, отныне более тесно соединенные между собой общественными, техническими, культурными узами, осуществляли также свое полное единство во Христе[45].

VIII.
ЗАКЛЮЧЕНИЕ

28. Следовательно надлежит, чтобы вся Церковь торжественно и радостно праздновала одиннадцать веков, истекших с конца апостольского дела первого архиепископа, хиротонисанного в Риме для славянских народов – Мефодия и его брата Кирилла, вспоминая выход этих народов на сцену истории спасения и вхождение их в число европейских наций, уже получивших евангельское благословение в течение предшествовавших веков. Все могут понять, с каким глубоким восторгом первый сын славянского племени, призванный, после почти двух тысячелетий занимать епископскую кафедру, которая была кафедрой святого Петра в этом городе Риме, желает принять участие в этом праздновании.

29. "В руки Твои предаю дух Мой": мы приветствуем одиннадцатое столетие после смерти святого Мефодия теми же самыми словами, которые он произнес перед смертью – как об этом сообщает его "Житие" на старославянском языке[46], – момент, когда он шел соединиться ее своими отцами по вере, надежде и любви: с патриархами, пророками, апостолами, учителями, мучениками. Свидетельством своего слова и своей жизни, поддерживаемый харизмой Духа, он дал пример плодотворного призвания для века, в котором он жил, как и для последующих веков, и в особенности для нашего времени.

Его блаженный "переход" весной 885 года от воплощения Христа /согласно византийскому отсчету времени – в 6393 году от сотворения мира/ произошел в эпоху, когда тревожные тучи собирались над Константинополем и напряжение враждебности угрожало все больше спокойствию и жизни наций, и даже священным узам христианского братства и общения между Восточной и Западной Церквами.

В своем кафедральном соборе, наводненном разноплеменными верующими, последователи святого Мефодия воздали торжественные почести покойному пастырю, ради благовестия спасения, мира и примирения, которое он принес и которому посвятил свою жизнъ: "они совершали богослужение по-латыни, по-гречески и по-славянски[47], поклоняясь Богу и поминая первого архиепископа Церкви, которую он основал у славян, возвестив им, вместе со своим братом, Евангелие на их родном языке. Эта Церковь стала еще более сильной, когда, со специального согласия Папы, она получила местную иерархию, основанную на апостольской пре-

емственности и пребывавшую в единстве веры и любви с Церковью Римской и Церковью Константинопольской, той самой, откуда отправилась славянская миссия.

Сейчас, когда прошло XI веков с момента его смерти, я хотел бы оказаться, по крайней мере, духом, в Велеграде, где вероятно Провидение позволило Мефодию завершить свою апостольскую жизнь:

– я желаю также остановиться в Базилике святого Климента Римского, на месте, где был погребен святой Кирилл:

– И возле гробниц этих двух братьев, апостолов славян, я хотел бы вверить Пресвятой Троице их духовное наследие в особой молитве.

30. "В руки Твои предаю..."

О Боже великий, Единый в Троице, я вверяю Тебе наследие веры славянских наций; храни и благословляй Твое дело!

Помяни, о Всемогущий Отче, тот момент, когда по Твоей воле, настала для этих народов и наций "полнота времен и когда святые Солунские Миссионеры выполнили верно заповедь, которую Твой Сын Иисус Христос дал Своим Апостолам; по их следам и по следам их преемников они донесли свет Евангелия, добрую весть спасения в земли, населенные славянами, и засвидетельствовали,

– что Ты есть Создатель человеков, что Ты есть наш Отец и что мы, люди, в Тебе все братья;

– что через Своего Сына, Твое Вечное Слово, Ты дал всем вещам существование и призвал людей участвовать в Твоей жизни навсегда;

– что Ты так возлюбил мир, что отдал Сына Своего Единородного, нас ради людей и нашего ради спасения, сшедшего с небес, воплотившегося наитием Святого Духа и лоне Пресвятой Девы Марии в в очеловечавшегося;

– и что, наконец, Ты послал Духа силы и утешения, дабы всякий человек, искупленный Христом, смог получить в нем сыновнее достоинство и стать сонаследником нерушимых обетований, которые Ты дал человечеству!

На Твои творческий план, о Отче, так увенчанный искуплением; взирает живой человек; он охватывает всю свою жизнь и историю всех народов.

Внемли, о Отче, моления, с которыми обращается сегодня вся Церковь и сотвори, чтобы люди и нации, благодаря апостольской миссии святых Братьев Солунских познали Тебя и приняли, Тебя, истинного Бога, в вошли в святое общение Твоих сыновей через Крещение, смогли бы беспрепятственно еще продолжать принимать с верою и энтузиазмом эту евангельскую программу и раскрывать все свои человеческие возможности, опираясь на их учение!

– Да последуют они, в согласии со своей совестью, своему призыву на путях, которые в первый раз им были открыты одиннадцать столетий тому назад!

– Да сможет их принадлежность к царствию Твоего Сына никогда не быть никем расстраиваема как противная благу их земного отечества!

– Да смогут они возносить хваления, которые Тебе подобают, в их частной жизни и в жизни общественной!

– Да смогут жить они в истине, любви, справедливости и в том опыте мессианского мира, который затрагивает человеческие сердца, общину, землю и весь космос!

– В сознании людей и сынов Божиих, да смогут они быть в силе преодолеть всякую ненависть и победить зло добром!

Но даруй также всей Европе, о Пресвятая Троица, чтобы предстательством обоих святых братьев, она воспринимала все лучшее требование христианского религиозного единства и братского общения всех своих народов, дабы, преодолевая взаимное непонимание и недоверие, и превосходя идеологические конфликты в общем сознании истины, она смогла бы быть примером для целого мира справедливого и мирного сожительства во взаимном уважении и нерушимой свободе.

31. Тебе, Бог Отец Всемогущий, Бог Сын, искупивший мир, Дух Святой, Который есть Столп и Учитель всякой святости, я хотел бы вверить всю вчерашнюю, сегодняшнюю и завт-

рашнюю Церковь, находящуюся в Европе и распространенную по всей земле. В Твои руки я вручаю это единственное богатство, состоящее из стольких различных даров, древних и новых, включенных в общее сокровище столь различных сынов.

Вся Церковь Тебе воздает благодарение, Тебе, призвавшему славянские нации к общению в вере для наследия и вклада, который они внесли во вселенскую сокровищницу. Особым образом Папа славянского происхождения Тебя благодарит за это. Пусть этот вклад не перестает никогда обогащать Церковь, Европейский континент и весь мир! Да не оскудевает он для Европы и сегодняшнего мира! Да не будет в нем недостатка для сознания наших современников! Мы желаем полностью принять все то, что славянские нации внесли и вносят самобытного и ценного в духовное достояние Церкви и общества. Вся Церковь, сознавая общее богатство, исповедует свою духовную солидарность с ними и повторяет, что она несет собственную ответственность по отношению к Евангелию, к делу спасения, которое она призвана осуществить еще сегодня во всем мире, до концов земли. Необходимо вернуться к прошлому, чтобы понять в его свете теперешнюю реальность и предвидеть завтрашний день. Миссия Церкви действительно всегда направлена и стремится в нерушимой надежде к будущему.

32. Будущее! В то время, как оно может по-человечески показаться наполненным угрозами и неуверенностью, мы его вручаем с доверием в Твои руки, Отец Небесный, призывая на него предстательство Матери Твоего Сына и Матери Церкви и предстательство Твоих святых апостолов Петра и Павла, и святых Венедикта, Кирилла и Мефодия, Августина и Бонифация, и всех других евангелизаторов Европы, которые сильные в вере, в надежде и любви, возвестили нашим Отцам Твое опасение и Твой мир и которые, в трудах духовного сеяния, начали строить цивилизацию любви, нового порядка, основанного на Твоем святом законе и на помощи Твоей благодати, которая в конце времен оживит все и всех в Небесном Иерусалиме. Аминь.

Вам всем, возлюбленные братья и сестры, мое апостольское Благословение.

Дано в Риме, возле святого Петра, 2 июня 1985 рода, в праздник Пресвятой Троицы, в седьмой год моего понтификата.

ИОАНН ПАВЕЛ пп. II

Примечания

1. Jean-Paul II, Lettre apost. Egregiae virtutis (31 dècembre 1980): AAS 75 (1981),pp. 258-262.
2. LEON XIII, Encicligue Grande munus (30 septembre 1880): Leonis XIII Pont.Pax.Acts, II, pp. 125-137; PIE XI, Lettre Quod s.Cyrillum (13 fèvrier 1927) au archevēques et èvēque du Royaume des Serbes, groates et Slovènes et de la Rèpublique de Tchècoslovaquie: AAS 19 (1927), pp.93-96; JEAN XXIII, Lettre apost. Magnifici eventus (11 mai 1963) aux èvēques des nations slaves: AAS 55(1963), pp.434-439; PAUL VI, Lettre apost. Antiquae nobilitatis (11 fèvrier 1969) pour le XI e cantensire de la mort de S.Cyrille: AAS 61 (1969), pp.137-149.
3. PAUL VI, Lettre apost. Pacis nuntius (24 octobre 1964): AAS 56 (1964), pp.965-967.
4. Cf. Magnae Moraviae Fontes Historici, t.111, Brno 1969, pp.197-208.
5. В некоторых славянских нациях этот праздник еще празднуется 7 июля.
6. Cf. Vita Constantini VIII, 16-18: Constantinus et Methodius Thessalonicenses, Fontes, recensuerunt et illustraverunt Fr. Grivec et Fr. Tomic (Radovi Staroslavenskog Instituta, Knjiga 4, Zagreb 1960), p.184.
7. Cf. Vita Constantini XIV, 2-4: ed.cit.,pp.199-200.
8. Vita Methodii VI, 2-3: ed.cit.,p.225.
9. Cf. Magnae Moraviae Fontes Historici, t.111, Brno 1969, pp.197-208.
10. Cf. Vita Methodii VIII,1-2: ed.cit.,p.225.
11. Cf. Vita Methodii XVII, 2-3: ed.cit.,p.237.
12. Ср. Там же и Колос. 9,22.
13. Быт. 12,1-2.

14. Деян. 16,9.
15. Vita Methodii V, 2: ed.cit.,p.223.
16. Vita Constantini XIV, 9: ed.cit.,p.200.
17. Vita Constantini VI, 7: ed.cit.,p.179.
18. Мк. 16,15, Матф.
19. МТ. 28,19.
20. Гал. 3,26-28.
21. Преемники Папы Николая, хотя и были озабочены противоречивыми сведениями, которые до них доходили по поводу учения и дела Кирилла и Мефодия, соглашались полностью с обоими братьями во время их личных встреч с ними. Запрещение и ограничения касательно употребления нового славянского богослужения, должны быть скорее приписаны давлению обстоятельств, неустойчивости политических отношений и необходимости поддерживать согласие.
22. Ин. 17, 21-22.
23. Пс. 117 /116,1/.
24. Декрет об экуменизме. Unitatis radintegration, n.4.
25. Декрет об экуменизме. Unitatis radintegration, n.1.
26. Cf. Vita Methodii IX, 3: ed.cit.,pp.229, 228.
27. Cf. Vita Methodii IX, 2: ed.cit.,p.229.
28. Cons. Oecum.Vat. II, Const. dogm.sur l'Eglise Lumen gentum, n.13.
29. Vita Constantini XVI, 8: ed.cit.,p.205.
30. Ср.Мф. 5,45.
31. Vita Constantini XVI, 4-6: ed.cit.,p.205.
32. Ibid Constantini XVI, 58: ed.cit.,p.208.
33. Vita Constantini XVI, 12: ed.cit.,p.206; Пс.66 /65/,4.
34. Vita Constantini XVI, 13: ed.cit.,p.206; Пс. 117 /116/,1.
35. Ср. Пс. 112 /111/,4. Пс. 2,13.
36. Ср. 1 Тф. 13,52.
37. Vita Constantini I, 1: ed.cit.,p.169.
38. Ср.Тф. 13,52.
39. Ср. Быт. 15,1-21.
40. Vita Methodii II, 1: ed.cit.,pp.220-221.
41. Vita Methodii XI, 2-3: ed.cit.,p.231.
42. Cf. Cons. Oecum.Vat. II, Dėcret sur l'activitė missiaire de l'Eglise ad gantes, n.38.
43. JEAN-PAUL II, Discours á Pari (26 fėvriver 1984),n.2; Insegnamenti VII, 1 (1984), p.532.
44. Ibidem, n.1: loc.cit.,p.531.
45. Vonc.Oecum Vat. II, Const. Dogm. sur l'Eglise Lumen gentum, n.1/
46. Cf. Vita Methodii XVII, 9-10: ed.cit.,p.237; Лк. 23,46.
47. Vita Methodii XVII, 11: ed.cit.,p.237.

Перевел с французского Н.А.Полторацкий

Додаток У

Реконструкція фрагменту тексту «Повісті минулих літ»

Друга частина цього речення не має зв'язку з першою і перенесена, як вважають, із подальшої (під 898 р.) про переклад книг

І так розійшовся слов'янський народ, а від його [імені] й діста
ли [свою] назву слов'янські письмена[9].

8 Коли ж поляни жили особно
І володіли родами своїми, — бо й до сих~братів Існували поляни і жили кожен із родом своїм на своїх місцях, володіючи кожен родом своїм,— то було [між них] три бррти: одному ім'я К.ий, а другому — Щек, а третьому — Хорив і сестра їх — Либідь. І сидів Кий на горі, де нині узвіз І Боричів, а Щек сидів на горі, яка нині зветься Щековицею, а Хорив — на третій горі, од чого й прозвалася вона Хоривицею. Зробили вони городок [і] на честь брата їх найстаршого назвали його Києвом. І був довкола города ліс і бір великий, і ловили вони [тут] звірину. Були ж вони *мужами* мудрими й тямущими і називалися полянами. Од них ото є поляни в Києві [2] й до сьогодні.

Інші ж, не знаючи, говорили, ніби Кий був перевізником, бо тоді коло Києва перевіз був з тої сторони Дніпра. Тому [й] казали: “На перевіз на Київ”. Коли б Кий був перевізником, то не ходив би він до Цесарограда. А сей | Кий княжив у роду своєму і ходив до це саря. Не знаємо, [щоправда, до якого], а тільки про те відаємо, що велику честь, як ото розказують, прийняв він од цесаря, – котрого я не знаю, і при котрім він цесарі приходив.

А коли він вертався назад, [то] прийшов до Дунаю і вподобав місце, і поставив городок невеликий, і хотів [тут] сісти з родом своїм. - Та не дали йому ті, що жили поблизу. Так що й донині називають дунайці городище те — Києвець. Кий же - повернувся у свій город Київ. Тут він і скончав життя своє. І два брати його, Щек і Хорив, і сестра їх Либідь тут скончалися.

7 А по сих братах почав рід їхній держати княжіння в полян. А в деревлян [було княжіння] своє, а дреговичі [мали] своє, а словени – своє в Новгороді, а. другі [сиділи] на [ріці] Полоті, котрі, й [називаються] полочанами. Од сих же [полочан на схід ,є] кривичі, що сидять у верхів'ї Волги, і в верхів'ї Двіни, і в верхів’ї Дніпра; їхній же й город є – Смоленськ, бо туди сидять кривичі.; Також сіверяни [сидять на схід(?)] од них. На Білім озері сидить весь, а на Ростові-озері — меря, а на Клещині-озері сидить теж меря. А по Оці-ріці, де впадає вона у Волгу, [сидить] окремий народ – мурома. І черемиси окремий народ, і мордва окремий народ. Бо се тільки слов'янський народ на Русі: поляни, деревляни, новгородці, полочани, дреговичі, сіверяни, бужани, – бо сидять вони по [ріці] Бугу, – а потім же волиняни. А се – інші народи, які данину дають Русі: чудь, весь, меря, мурома, черемиси, мордва, перм, печера, ям, литва, зимигола, корсь, нарова, ліб. Ці мають свою мову, [походять] від коліна Яфетового, бо живуть у північних краях.

Коли ж поляни жили особно по горах сих [київських], то була тут путь із Варягів у Греки, а із Греків [у Варяги]: по Дніпру, а у верхів'ї Дніпра — волок [до ріки] Ловоті, а по Ловоті [можна] увійти в Ільмень, озеро велике: Із цього ж озера витікає Волхов і впадає в озеро велике Нево, а устя того озера входить у море Варязьке. І по тому морю [можна] дійти до самого Риму, а од Риму прийти по тому ж морю до Цесарограда, а від Цесарограда прийти в Понт-море, у яке впадає Дніпро-ріка. Дніпро ж витікає з Оковського лісу і плине на південь, а Двіна із того самого лісу вибігає і йде на північ, і входить у море Варязьке. Із того ж лісу витікає Волга на схід і вливається сімдесятьма гирлами в море Хвалійське. Тому-то із Русі можна йти по Волзі в Болгари і в Хваліси, і на схід дійти в уділ Симів, а по Двіні — у Варяги, а з Варягів — і до Риму, од Риму ж — і до племені Хамового. А Дніпро впадає в Понтійське море трьома гирлами; море це зовуть Руським. Побіля нього ж учив святий апостол Андрій, брат Петрів.

Як ото говорили, коли Андрій учив у Синопі *і* прийшов у [город] Корсунь, він довідався, що од Корсуня близько устя Дніпрове. І захотів він піти в Рим, і-прибув в устя Дніпрове, і звідти рушив по Дніпру вгору, і за приреченням божим прийшов і став під горами на березі.

А на другий день, уставши, сказав він ученикам своїм, які були з ним: “Бачите ви гори сі? Так от, на сих горах возсіяє благодать божа, і буде город великий, і церков багато воздвигне бог”. І зійшов він на гори сі, і благословив їх, і поставив хреста. І, поклонившись , богу, він спустився з гори сеї, де опісля постав Київ, і рушив по Дніпру вгору.

9 І прибув він до словен, де .ото нині Новгород, і, побачивши людей, тут сущих,- який їхній обичай, і як вони миються і хвощуть ся, - здивувався їм.

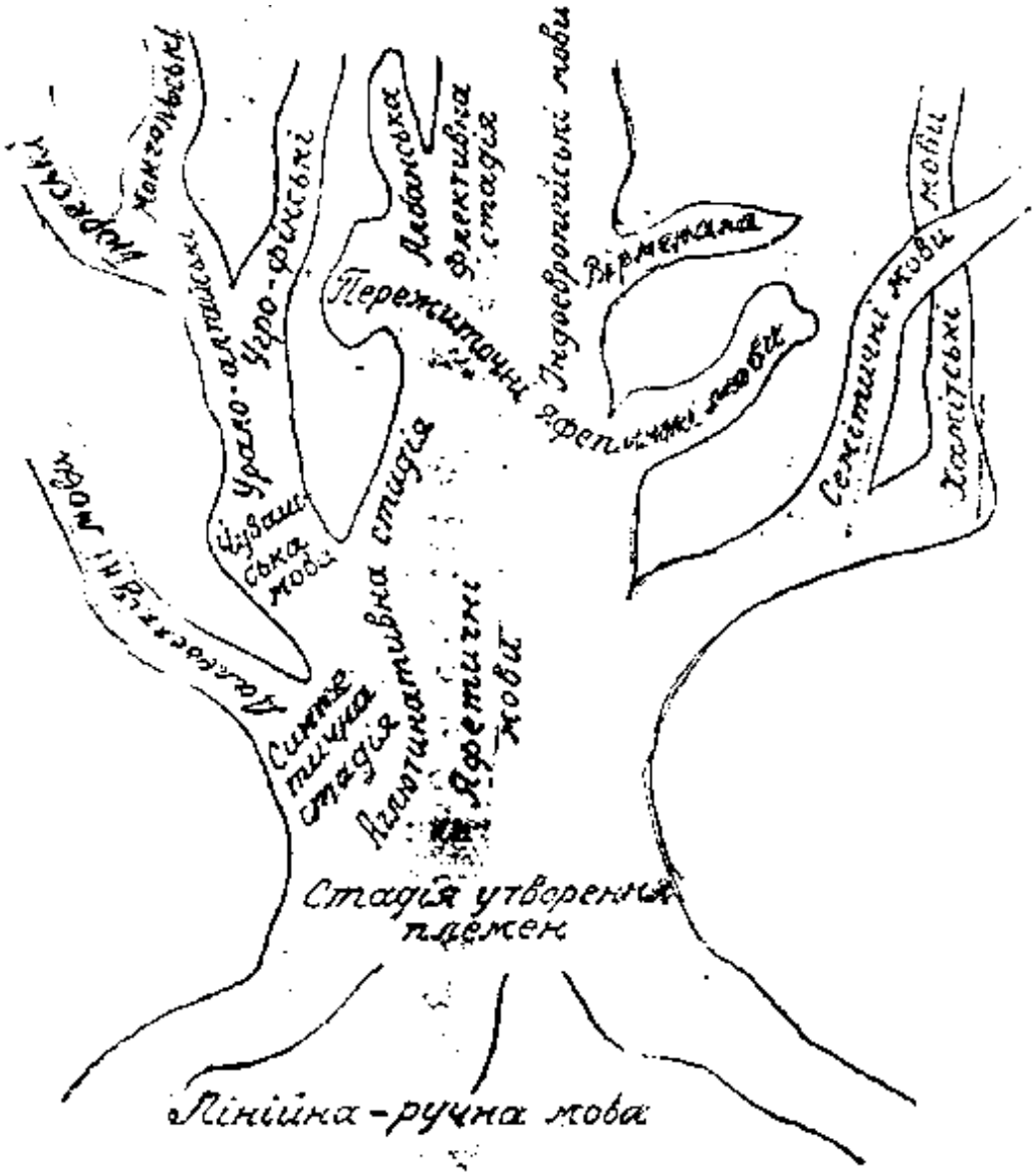
І пішов він у Варяги, і прибув у Рим, [і] повідав, скільки навчив .скільки бачив, , розказав їм: “Дивне бачив я в землі Словенській Коли йшов я сюди, бачив бані дерев'яні. І розпалять вони їх вельми' І роздягнуться, І стануть нагими, і обіллються мителем, і візьмуть віник и, І почнуть хвостатись, і [до] того себе доб'ють, що вилізуть ледве живі. А обіллються водою студеною — і тоді оживуть. І так творять вони повсякдень. Ніхто ж їх не мучить, а самі вони себе мучать. І творять не миття собі, а мучення”. І, це чувши [римляни] дивувалися. Андрій же, побувши в Римі прийшов V Синоп [0]

Серед. VII ст. Коли ж слов'янський народ, як ото ми сказали, жив на Дунаї то прийшли од [землі] скіфів, себто від хозар, так звані болгари і сіли вони по Дунаєві, [і] були насильники | слов'ян.

Коментар. Логіка: про "Андрієву церкву" – суперника Грецької, явно, вже нічого подавати було не можна. Нестор натякає, що треба залучати регіон Наддунайщини. А там ще у VI ст. увесь Пелопонес був слов'янським "Грецька земля", яка знов таки пов’язана з ап. Андрієм.

Додаток Ф

«Генетичне дерево мов»



Мал. Ф.1

Додаток Х

Психоісторичні ознаки типів біопсихосоціогенези

Психоісторичні ознаки типів		
якісні зміни у формах і змісті соціальної організації поєднуються з кількісними у формуванні особи	поєднання	якісні зміни в розвитку особистості поєднуються з застиглістю кількісно незмінних форм соціальної організації
колективний, колективістський	поєднання	індивідуальний, індивідуалістський
альтруїстичний	–"–	егоїстичний
пріоритет духовного над матеріальним	–"–	пріоритет матеріального над духовним
перевага психосоціального над біологічним	психологічний	перевага біологічного над психосоціальним
дезінтеграційний, прагнення до децентралізації та багатоманітності	поєднання	інтеграційний, прагнення до централізації й одноманітності
вузька спеціалізація соціумів та індивідів, спадкові секрети майстерності домінують над надбаними	–"–	широка спеціалізація соціумів та індивідів, універсалізм, надбані секрети майстерності домінують над спадковими
демократичний, «громадянський» у сучасному розумінні	–"–	авторитарний, воєнізований, схильний до «культу особи», аж до обожнювання правителя
загальнолюдський космополітизм у поєднанні з кастовістю, націоналізмом, расовою зверхністю або дискримінацією	–"–	національний патріотизм у поєднанні з інтернаціоналізмом, відсутністю расової зверхності або дискримінації
переважання загальнолюдських, національних, класових, клановых, корпоративних, групових цінностей над індивідуальними	–"–	переважання індивідуальних цінностей над груповими, корпоративними, клановими, класовими, національними, загальнолюдськими
«гомеопатичний» («подібне врівноважується подібним»)	–"–	«алопатичний» («протилежне врівноважується протилежним»)
пріоритет «гомеопатичних» родинно-кровних і одностатевих зв'язків над «алопатичними» зв'язками з чужинцями та протилежною статтю в соціально-економічних, політичних, культурно-релігійних та інших стосунках (роздільне відправлення чоловіками й жінками релігійних культів, зазвичай, роздільне їх проживання; соціуми, засновані на спільному проживанні та спільній праці родичів, союзи, засновані на династичних шлюбах, кровна помста, «своя кров дорожча за істину» тощо)	–"–	пріоритет «алопатичних» зв'язків з чужинцями та протилежною статтю над «гомеопатичними» родинно-кровними й одностатевими зв'язками в соціально-економічних, політичних, культурно-релігійних та інших стосунках (спільне відправлення чоловіками й жінками релігійних культів, зазвичай, спільне їх проживання; соціуми неприхильно ставляться до спільного проживання та спільної праці родичів, союзи засновуються на вигоді, відсутність кровної помсти, «хороший сусід кращий за родича» тощо)

Продовження табл. Моргуна

переважання «гомеопатичних» сімейно-шлюбних і статевих відносин над «алопатичними» (допущення інцесту, одностатевих сексуальних стосунків тощо)	–"–	переважання «алопатичних» сімейно-шлюбних і статевих відносин над «гомеопатичними» (табу на інцест, одностатеві сексуальні стосунки тощо)
переважає «гомеопатична» магія, поширені людські жертвоприношення, канібалізм і вампіризм, узаконені тортури та смертна кара	–"–	переважає «алопатична» медицина, табу на людські жертвоприношення, канібалізм і вампіризм, тортури та смертну кару
народи залишаються в місцях традиційного проживання або повертаються з усіх куточків Землі до старої батьківщини (добровільна реемігpація) («повернення євреїв до Ізраїлю» тощо), аби в «гомеопатичному оточенні» компенсувати дефіцит індивідуальної життєвої енергії за «гомеопатичної» (синергетичної) енергетики	–"–	вимушені міграція й еміграція, розселення по Землі в пошуках нової батьківщини («великі переселення народів», «асиміляція народів» тощо), аби в «алопатичному оточенні» позбутися надлишку індивідуальної життєвої енергії за «алопатичної» (ентропійної) енергетики
домінування державної або суспільної власності над приватною	–"–	домінування приватної власності над суспільною або державною
пріоритет суспільства над особистістю	–"–	пріоритет особистості над суспільством
еволюційний	–"–	революційний
зорієнтований на пріоритетне сприйняття й урахування часу; природний (циклічний, об'єктивно обумовлений, стихійний або стихійно організований) спосіб життя	–"–	зорієнтований на пріоритетне сприйняття й урахування простору; штучний (позациклічний, суб'єктивно обумовлений, свідомий або свідомо організований) спосіб життя
стихійність повсякденного життя особистості й суспільства, але його надмірна регламентація в перспективному плані («довгострокове планування»)	–"–	надмірна регламентація повсякденного життя особистості й суспільства, але його стихійність у перспективному плані («короткострокове планування»)
відносно спокійний	стрибкоподібний	вибухонебезпечний
«східний»	«напівзахідний» (Дж. Кійн)	«західний»
«соціалістичний»	поєднання	«капіталістичний»
«аграрний» або «традиційний» у сучасному суспільствознавстві	–"–	«індустріальний» або «постіндустріальний» у сучасному суспільствознавстві
традиційний, опора на Традицію	–"–	новаторський, опора на новітні відкриття
консерватизм	–"–	лібералізм
миролюбний щодо «своїх», войовничий щодо «чужих»	–"–	миролюбний щодо «чужих», войовничий щодо «своїх»
дружба та співробітництво	–"–	ворожнеча та розмежування
переважання гуманітарних наук над природничими	–"–	переважання природничих наук над гуманітарними

Продовження табл. Моргуна

домінування політеїзму (поганства), магії та чаклунства	–"–	домінування монотеїзму або атеїзму (коли Бог заміщується людиною)
пріоритет релігії над наукою, віри або забобонів над розумом	–"–	пріоритет науки над релігією, розуму й емпіричного досліду над вірою або забобонами
матріархат	–"–	патріархат
полігамія	–"–	моногамія
віротерпимість, альтернативність у виборі релігії	поєднання	релігійний фанатизм, безальтернативність у виборі релігії
«слуховий тип», домінує усна традиція (перекази, легенди, міфи, казки); базується на здатності людини слухати, говорити та запам'ятовувати повільно, але надовго	–"–	«зоровий тип», домінує письмова традиція (писемність, книгодрукування, техногенні банки даних); базується на здатності людини читати, рахувати, писати та запам'ятовувати швидко, але ненадовго
психогенний (опора на духовно-моральний прогрес, психотехнології)	–"–	техногенний (опора на науково-технічний прогрес, матеріальні технології)
громадське самоврядування, «військова демократія» (Ф. Енгельс), «народна республіка», буржуазно-демократична республіка, «охлократія» тощо	конституційна монархія, анархія	олігархічне правління, диктатура, деспотія, «культ особи» тощо
великі й часто вже символічні добровільні об'єднання племен, роздрібнених невеликих демократичних або псевдодемократичних держав, згуртованих спільністю етнічного походження громадян	посднання	централізовані невеликі моноетнічні авторитарні держави, або примусове їх об'єднання в межах імперії, із пануванням ворожого ставлення як одної до іншої, так і до центральної влади та постійно загостреною проблемою самовизначення
обмеження свободи вибору місця роботи та проживання, але гарантований прожитковий мінімум	–"–	вільний вибір місця роботи та проживання, але відсутність гарантованого прожиткового мінімуму
кочовий спосіб життя в районах, придатних для скотарства (континентальна частина суші; у степах, передгір'ях і горах, переважно у відкритих природних зонах)	–"–	осілий спосіб життя у районах, придатних до землеробства (в долинах великих рік та на узбережжях морів і океанів; у лісостепах, переважно в укріплених природних зонах)
духовна спорідненість з горами – традиційним місцем проживання добрих і корисних богів; підсвідомий жах перед великою водою – традиційним місцем проживання злих і шкідливих богів (вочевидь, через домінуючу загрозу повеней, спасіння від яких – у горах)	–"–	духовна спорідненість з низинами та долинами – традиційним місцем проживання людей; підсвідомий жах перед горами (вочевидь, через домінуючу загрозу землетрусів і камнепадів, спасіння від яких – подалі від гір і ближче до води)
«сільська цивілізація», «розширений» і «споріднений» спосіб життя, перенаселення	–"–	«міська цивілізація», «стиснений» і «відчужений» спосіб життя, дефіцит населення
переважання символічного, уявного, ілюзорного, ірраціонального над реальним і раціональним	–"–	переважання реального та раціонального над символічним, уявним, ілюзорним, ірраціональним

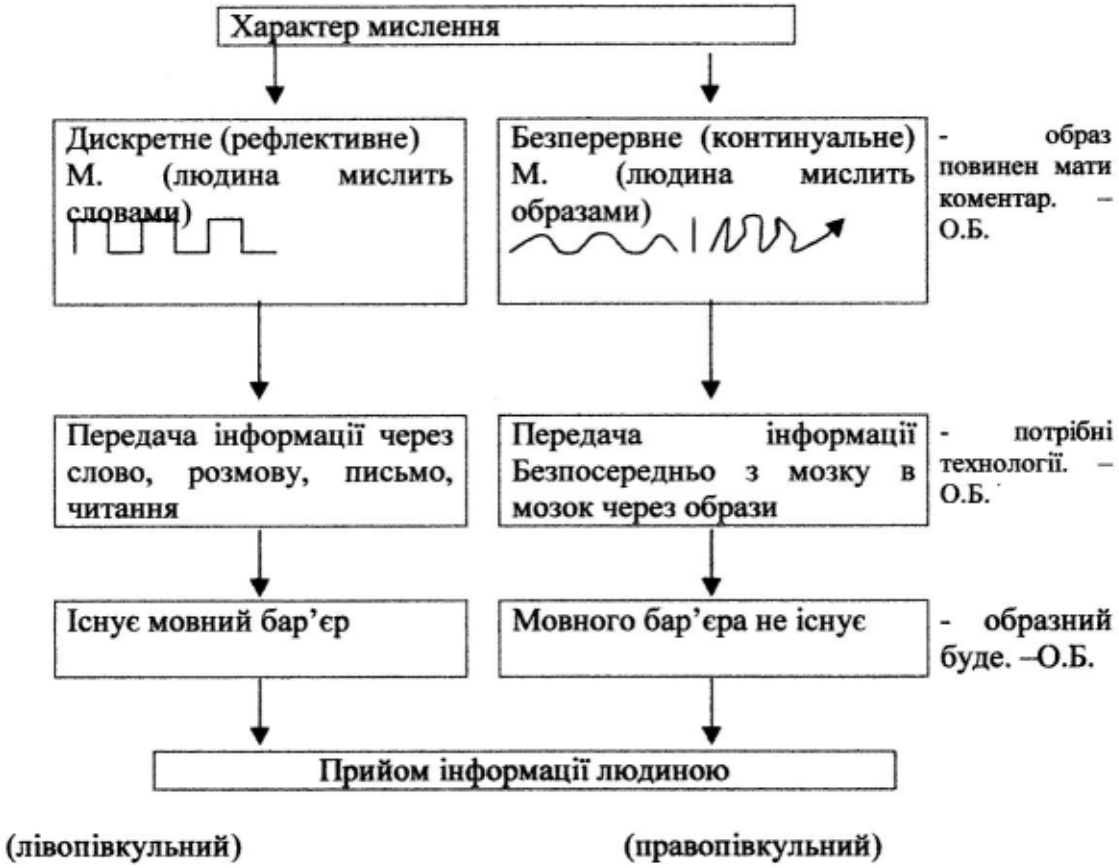
Продовження табл. Моргуна

пріоритет політичної надбудови над соціально-економічним базисом, духовного над матеріальним, релігії над наукою тощо	–"–	пріоритет соціально-економічного базису над політичною надбудовою, економіки над політикою, матеріального над духовним, науки над релігією тощо
південні та східні народи	–"–	західні та північні народи
нехтування плинним земним життям тіла заради вічного небесного життя духу; свобода від матеріального й залежність від духовного (від духовності до рабської духовної залежності); байдужість до питань матеріального збагачення й жадоба духовного збагачення (відомі різновиди духовного служіння)	–"–	нехтування вічним життям духу заради задоволення тілесних потреб; залежність від матеріального та свобода від духовного (від свободи духу до бездуховності); байдужість до питань духовного збагачення й жадоба матеріального збагачення («золота лихоманка» тощо)
люди – «сірі миші», дрібнота на вигляд, спираються на духовну силу колективу та традиційну мораль	опора на інтуїцію	люди – «герої», «пави», богатирі на вигляд, спираються на власну фізичну силу та кмітливість
пріоритетні методи переконання	поєднання	пріоритетні методи примусу
Інші дуально-троїчні психоісторичні типології		
«вік богів»	«вік героїв»	«вік людей»
(за типологією Дж. Віко (1668 – 1744 рр.))		
релігія	метафізика	наука
(за типологією О. Конта (1798 – 1857 рр.))		
«дикунство»	«варварство»	«цивілізація»
(уперше використана А. Фергюссоном, найбільш послідовно розвинена у Л.Г. Моргана (1818 – 1881 рр.))		
«рання культура» («міфосимволічна»)	«висока культура» («метафізико-релігійна»)	«пізня культура» («цивілізація»)
(за типологією О. Шпенглера (1880 – 1936 рр.))		

Мал. Х.1

Додаток Ц

Схема
«Дві форми передачі та прийому інформації» (по В.В. Налімову)



Мал. Ц.1

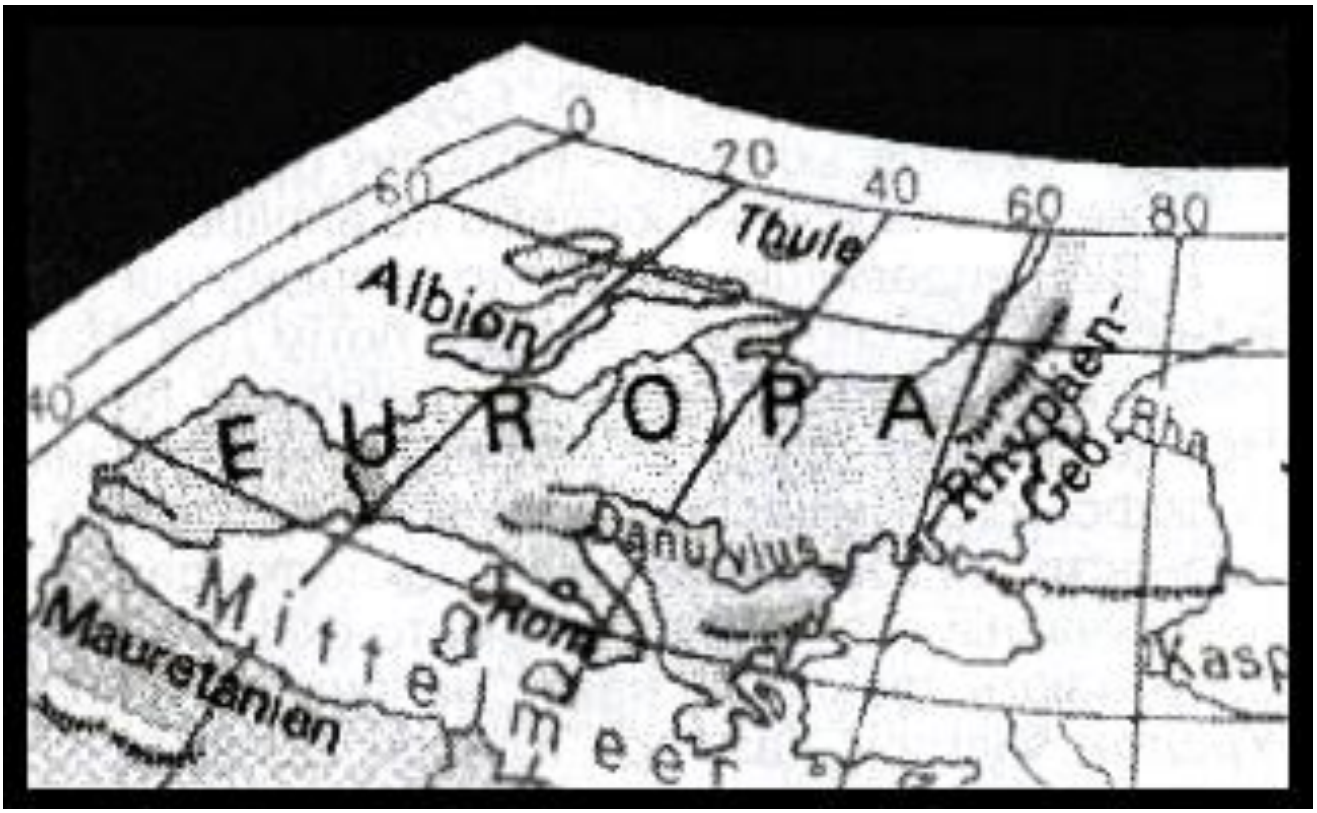
Додаток Ш

Карта І. Земля у просторі семи кліматів (за ал-Хварізмі, IX ст.)

Мал. Ш.1

Додаток Щ

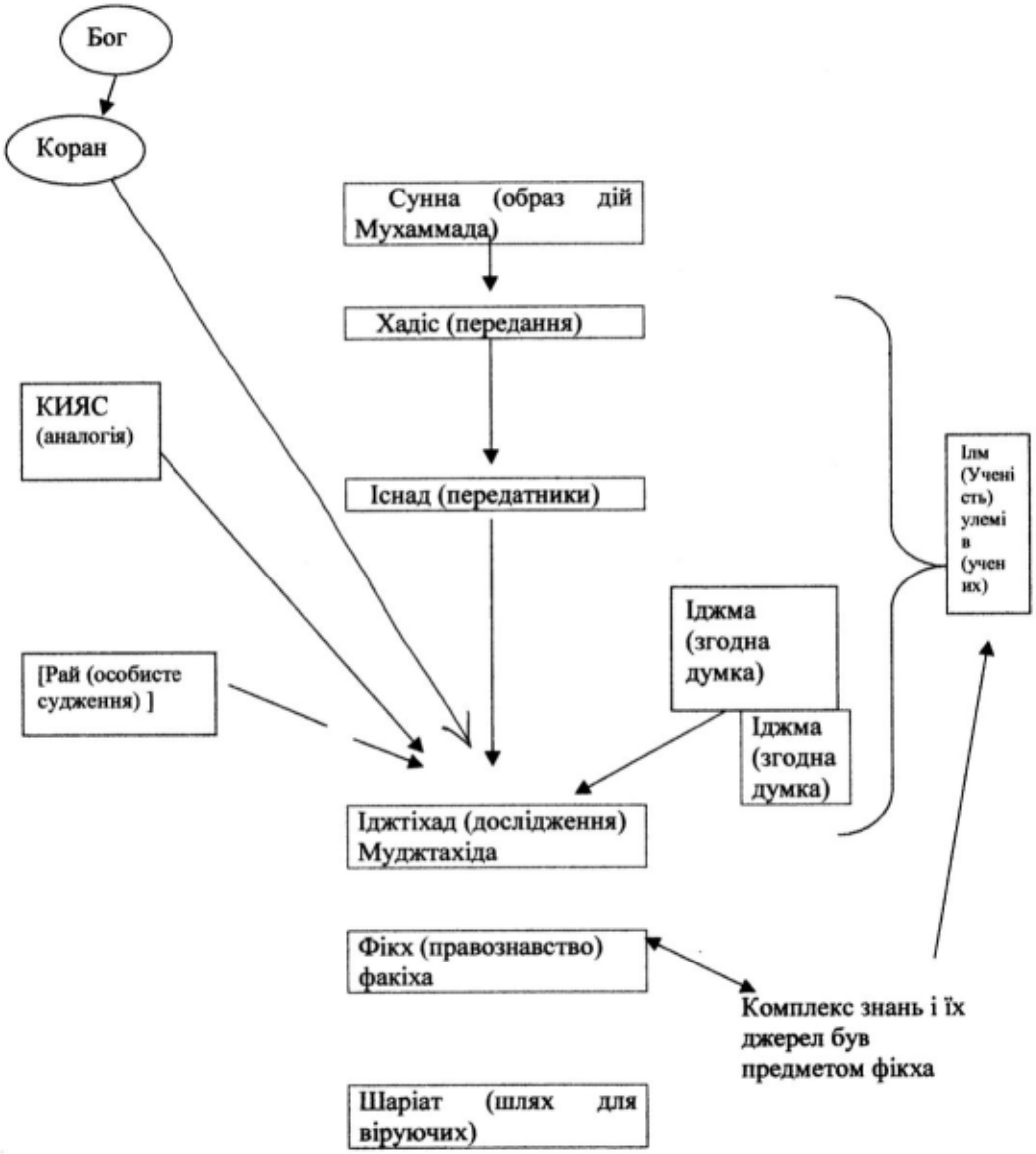
Карта Птолемея



Мал. Щ.1

Додаток Ю

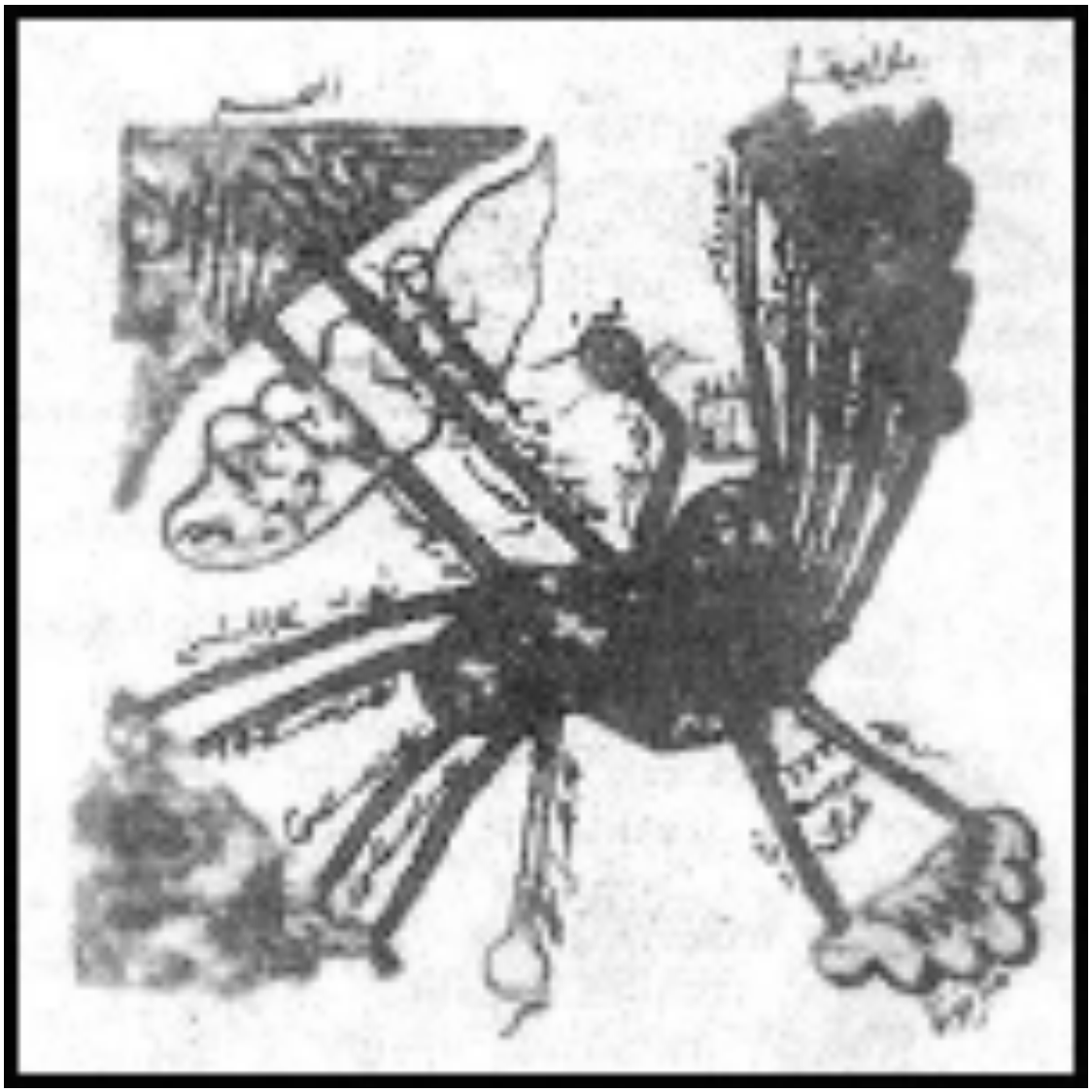
Структура і джерела релігійної вченості
(на основі схеми М.Ходжсона зробив А.В.Сагадєєв)



Мал. Ю.1

Додаток Я

Карта І – 1 «ал-Батіха»



Мал. Я.1

Додаток АІ

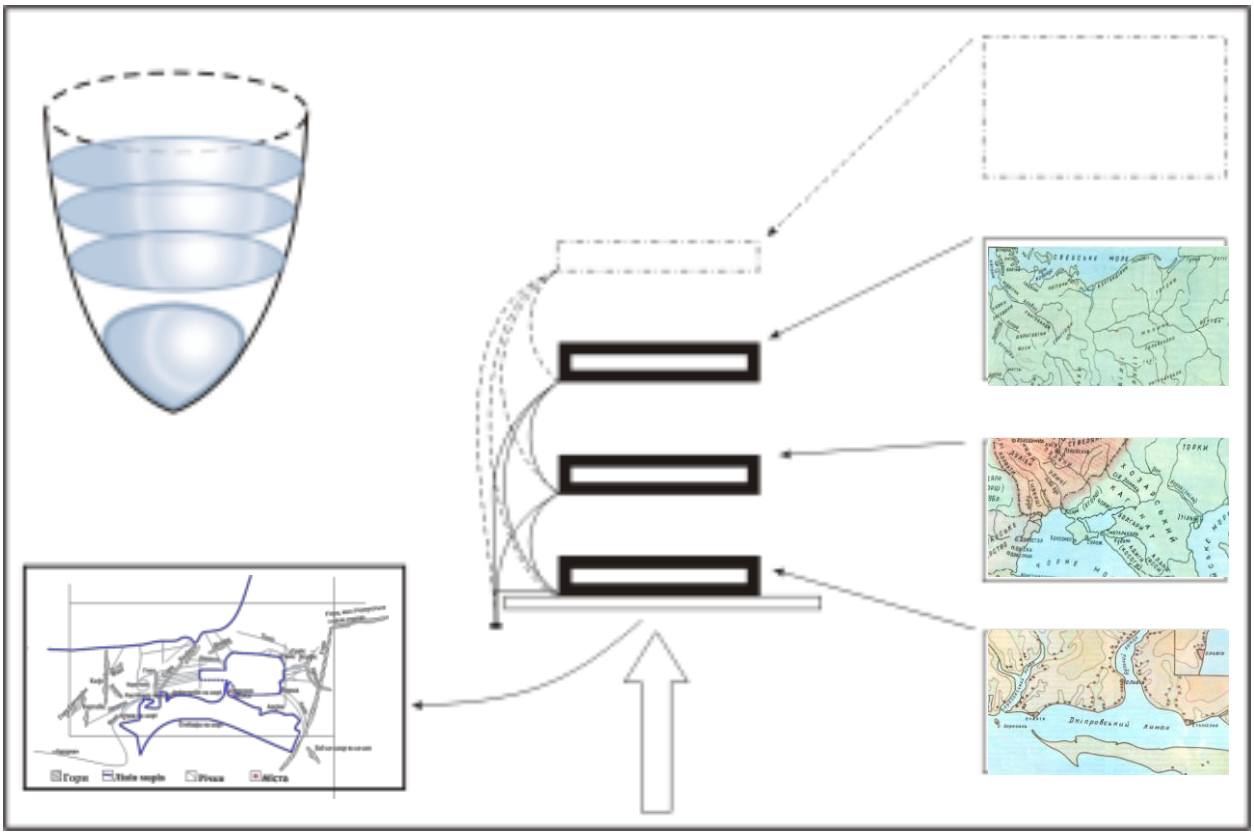
Можлива методика створення оптичного прибору для огляду кліматів
Можливі матриці:

Мал. АІ.1 – *Карта II* Дніпро-Бузький лиман

Мал. АІ.2 – *Карта III* Балтика

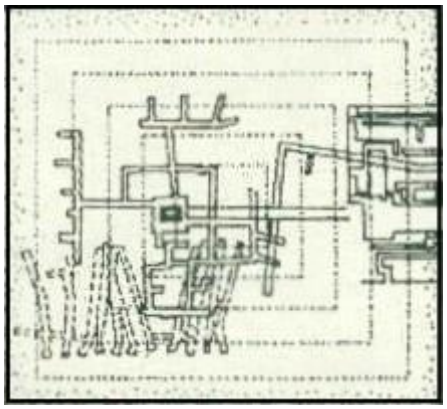
Мал. АІ.3 – *Карта IV* Центр

Мал. AI.4 – *Карта V* Крим

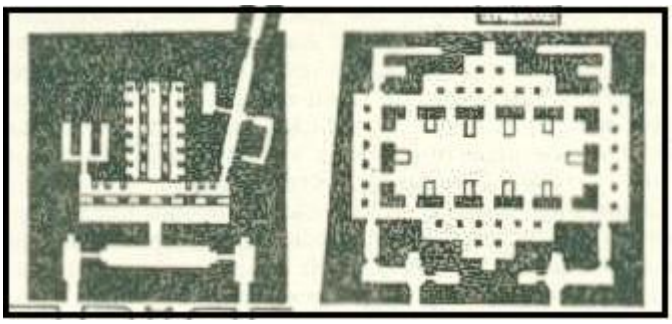


Мал. AI.5 – *Можливий прилад*

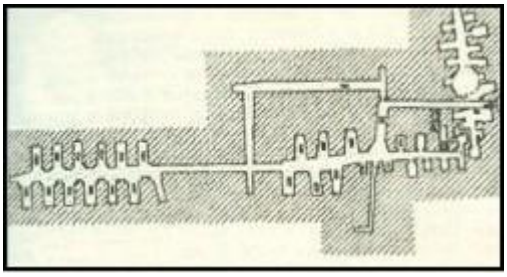
Додаток БІ
Застосування гіпотези "виверження з хаосу" до проблеми пірамід



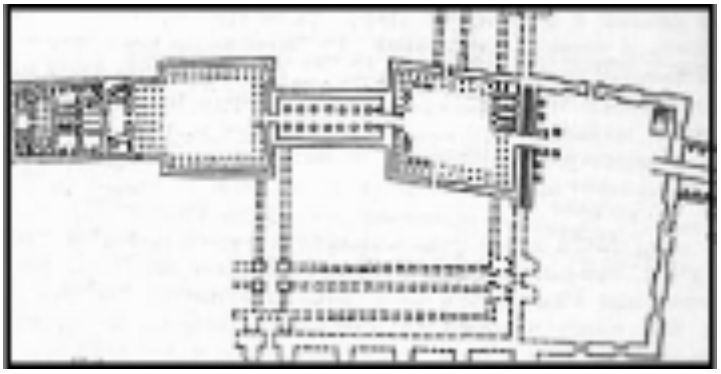
Мал.БІ.1



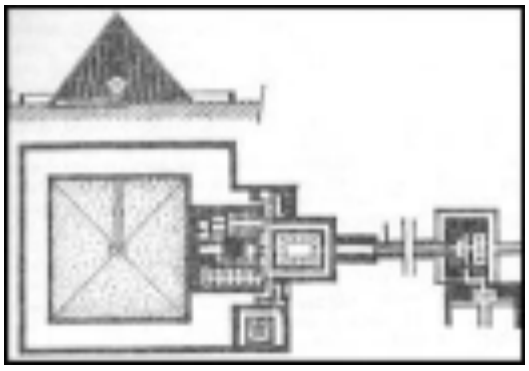
Мал.БІ.2



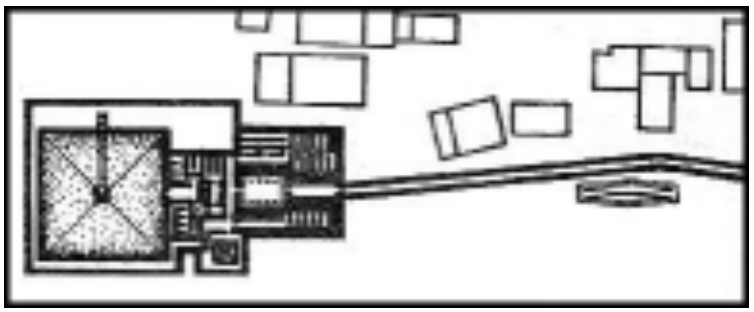
Мал.БІ.3



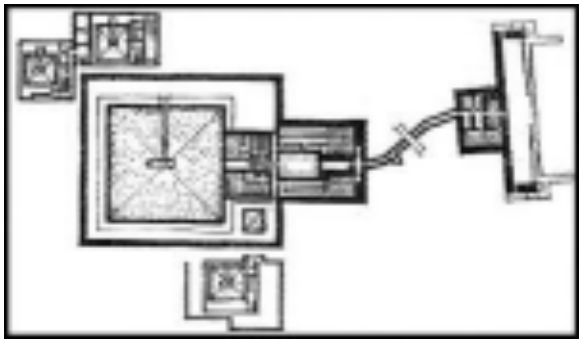
Мал.БІ.4



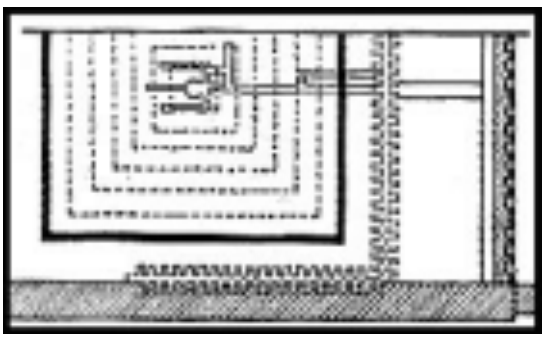
Мал.БІ.5



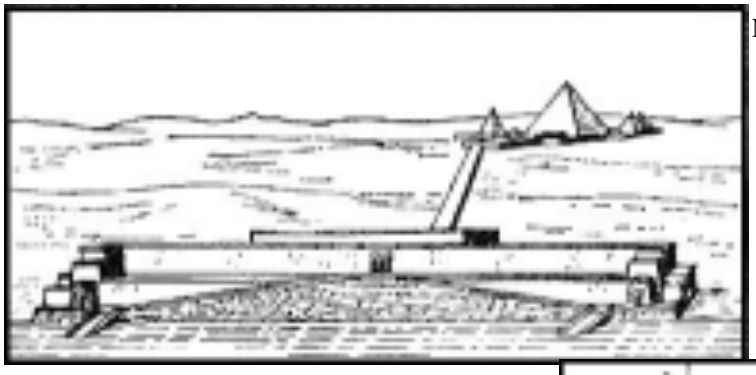
Мал.БІ.6



Мал.БІ.7

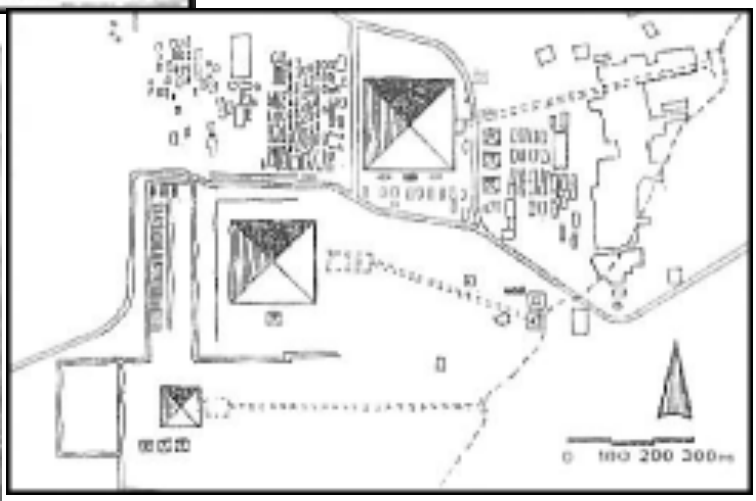


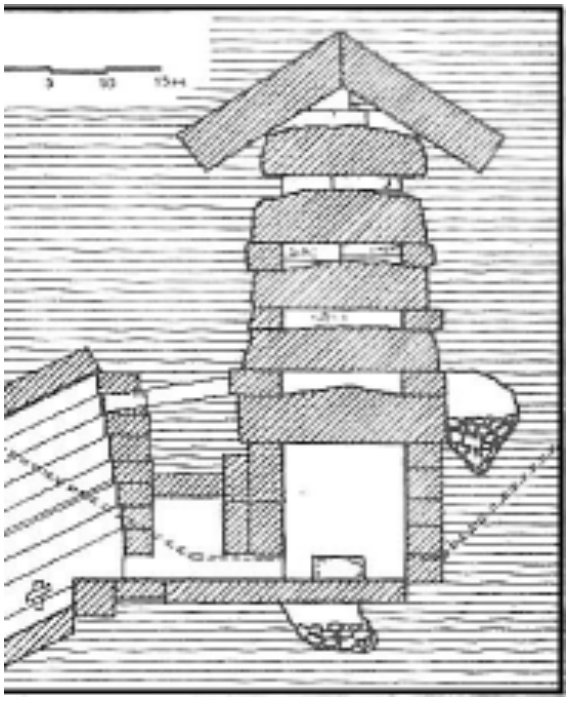
Мал.БІ.8



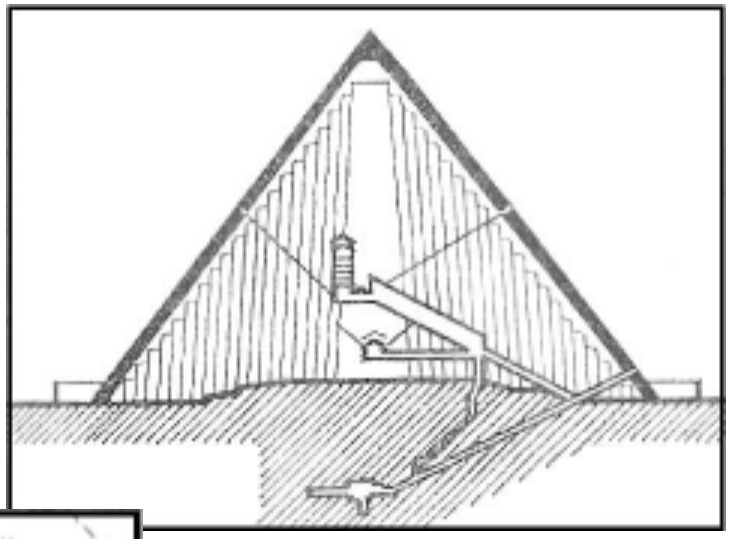
Мал.БІ.9

Мал.БІ.10

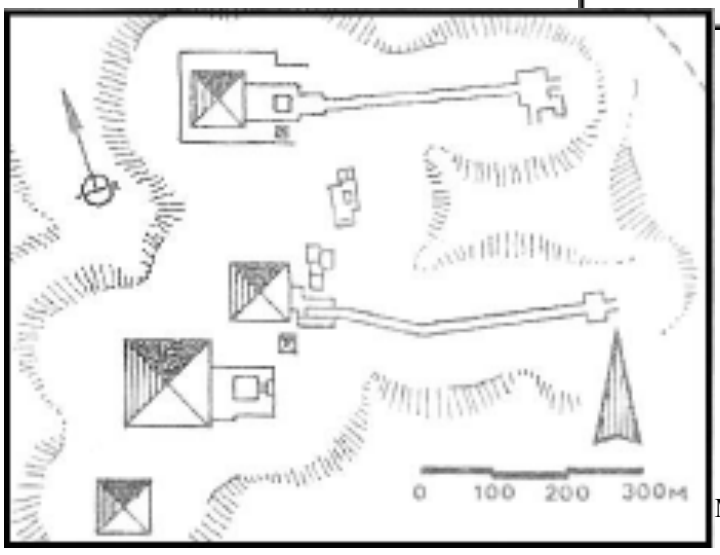




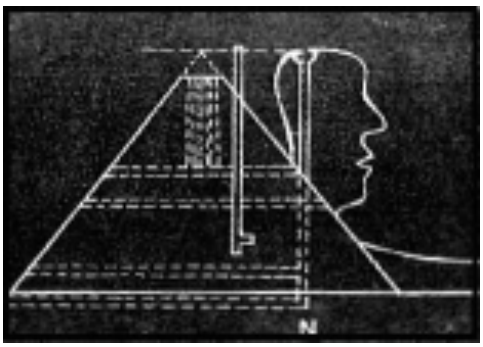
Мал.БІ.11



Мал.БІ.12



Мал.БІ.13



Мал.БІ.14

Додаток ВІ

Карта IV – 1 Центр (вид «з під землі»)

Мал. ВІ.1

Додаток Ґ І

Схема «Креслення Українським і Черкаським містам від Москви до Криму»

Мал. Ґ І.1

Додаток ДІ

Сенсорно-колективстські «цивілізаційні хвилі» 1620 років

Сенсорно-коллективистские «эпохи» 810 лет			
С.-к. «периоды относительного доминирования» («наступления») 405 лет	С.-к. «период абсолютного доминирования» («победы») 405 лет	С.-к. «период относительного упадка» («отступления») 405 лет	С.-к. «период абсолютного упадка» («поражения») 405 лет
1	2	3	4
4722 – 4317 гг. до н.э.	4317 – 3912 гг. до н.э.	3912 – 3507 гг. до н.э.	3507 – 3102 гг. до н.э.
3102 – 2697 гг. до н.э.	2697 – 2292 гг. до н.э.	2292 – 1887 гг. до н.э.	1887 – 1482 гг. до н.э.
1482 – 1077 гг. до н.э.	1077 – 672 гг. до н.э.	672 – 267 гг. до н.э.	267 г. до н.э. – 138 г. н.э.
138 – 543 гг.	543 – 948 гг.	948 – 1353 гг.	1353 – 1758 гг.
1758 – 2163 гг.	2163 – 2568 гг.	2568 – 2973 гг.	2973 – 3378 гг.
		1	2
3	4		
Р.-и. «период относительного упадка» («отступления») 405 лет	Р.-и. «период абсолютного упадка» («поражения») 405 лет	Р.-и. «период относительного доминирования» («наступления») 405 лет	Р.-и. «период абсолютного доминирования» («победы») 405 лет
		Рационально-индивидуалистские «эпохи» 810 л.	
Рационально-индивидуалистские «цивилизационные волны» 1620 л.			

Мал. ДІ.1

Додаток ЕІ

Типова картина стану релігійної сфери Донеччини на поч. 20 рр. ХХ ст. (за «Списком релігійних общин усіх культів по Маріїнському району»)

		Чл.общ.
Маріїнський	православних старообрядців римо-католиків адвентистів баптистів	51 1 49 25 2
Олександрійський	православних старообрядців римо-католиків магометан іудеїв адвентистів баптистів	61 29 9 11 6 10 5
Максиміліанський	православних баптистів	57 39
С.-Михайлівський	православних баптистів	83 62
Георгіївський	православних	83
Красногоровський	православних римо-католиків іудеїв адвентистів баптистів	21 31 8 12 20
Кураковський	Православних	18

Мал. ЕІ.1

Додаток ЖІ

«Відомість про облік релігійних громад, реггруп, служників культу та молитовень по Луганському району за станом на 1 січня 1933 р.»

Громад	Кількість
Православної орієнтації	4
Синодальної	1
Соборно-Єп. Укр..	11
Іудейських	2
Лютеран-євангелістів	(громад немає, реггруп
Адвентистів	2)
Євангелістів-християн	1
	1 громада

За соціальним станом: головно – робітники (окрім іудеїв)

За освітою:

	Письменні	Неписьменні
православні	1589	
синодальні	немає даних	
соб.Єписк.Укр.	4967	8387
іудейськ.	685	118
лютер.-єванг.	696	2
адвентисти	84	–
єванг.-християн	107	86

Мал. ЖІ.1

Додаток ЗІ

ПОРІВНЯЛЬНІ ДАНІ ЩОДО КІЛЬКОСТІ РЕЛІГІЙНИХ ГРОМАД В ЛУГАНСЬКІЙ ОБЛАСТІ

Назва церкви	Кількість зареєстрованих релігійних організацій по рокам															
	1988	***1989***	***1990***	***1991***	***1992***	***1993***	***1994***	***1995***	***1996***	***1997***	***1998***	***1999***	***2000***	***2001***	***2002***	***2003***
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17
УПЦ	55	58	72	92	109	122	148	165	188	203	220	245	275	298	315	317
УПЦ-КП	-	-	-	-	-	-	-	-	1	1	1	5	10	14	15	15
УАПЦ	-	-	-	-	-	1	2	2	2	2	2	2	3	3	4	5
УГКЦ	-	-	-	-	-	1	1	1	1	2	2	2	2	2	2	2
РКЦ	-	-	-	-	-	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
РІПЦ	-	-	-	-	-	-	-	1	1	2	4	4	4	4	4	4
РВПЦ	-	-	-	-	-	-	-	-	1	1	1	1	1	1	1	1
СОЦ	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
ЄХБ	28	28	29	30	32	35	35	35	43	47	51	59	78	80	81	84
ХВЄ	2	2	2	2	2	7	5	8	11	12	15	23	29	31	31	33
АСД	3	5	4	5	7	11	11	11	21	27	30	31	35	35	36	36
РПЦ	-	-	-	-	1	2	2	1	1	-	-	-	-	-	-	-
Харизмати	-	-	-	-	2	4	4	6	4	9	12	26	31	43	61	61
Буддисти	-	-	-	1	2	2	3	3	3	3	4	4	4	5	5	5
Громада євангеліз.	-	-	-	-	-	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
Громада “Таолан”	-	-	-	-	-	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
Свідки Єгови	-	-	-	-	-	3	7	8	10	12	12	13	17	21	22	25
Іудеї	-	-	-	-	-	-	1	1	1	1	2	2	11	12	12	12
Методисти	-	-	-	-	-	-	-	-	1	1	1	1	1	1	2	2
Лютерани	-	-	-	-	-	-	-	-	1	1	1	1	1	1	1	1
Мусульмани	-	-	-	-	-	-	-	-	-	4	4	6	8	8	9	9
Церква Христа	-	-	-	-	-	-	-	1	3	3	3	4	4	4	4	4
РУНвіра	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	1	1	1	1
Свід.Крішни	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	1	2	2	2
Віра Багаї	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	1	1	1	1
Інші релігії	-	-	-	-	-	-	-	-	7	7	7	8	8	6	9	9
ВСЬОГО:	89	94	108	131	156	192	223	247	304	342	376	444	529	577	622	633
(+)	-	5	14	23	25	36	31	24	57	38	34	68	85	48	45	11

Мал. ЗІ.1