

ПРАЦЯ В СИСТЕМІ ЖИТТЄВИХ СЕНСІВ ІВАНА ОГІЄНКА

"У поті свого лица ти їстимеш хліб" – цей відомий біблійний імператив з "Книги Буття" найкращим чином підходить до загальної характеристики життєвого шляху відомого українського ученого та богослова Івана Івановича Огієнка, званого також під ім'ям Митрополита Іларіона (1882-1972). Усе своє досить довге життя, починаючи з раннього дитячого віку і до самої смерті, трудився він на користь свого рідного українського народу, виражаючи своєю працелюбністю одну з найістотніших його екзистенційних рис. Може тому християнство й прийшлося до вподоби давнім предкам українців, що закликає до індивідуалізації через важку працю, якої вони ніколи не лякалися, адже знаходили в ній не лише засоби до існування, але й відряду від нещасливої долі. В постаті своєї овдової і тяжко працюючої матері бачив Іван Огієнко долю всієї поневоленої України і з раннього дитинства виніс тверде переконання, що лише сумлінною працею на благо свого народу людина може заслужити право на віддяку Бога. "Служити народові, то служити Богові!" стало головним життєвим принципом І.Огієнка, дивовижна працелюбність якого потребує окремого і прискіпливого наукового дослідження.

За свідченнями сучасників І.Огієнко був людиною енциклопедичних знань, високого обов'язку і титанічної працездатності. Наскільки відомо з тієї Огієнкової спадщини, яка вже стала доступною широкому загалу, він не написав спеціальних робіт, присвячених феномену праці, однак вся його творчість пройнята глибоким розумінням величчя трудящої людини, прекрасним взірцем якої був він сам. Його промова у день власного 75-ліття є справжнім гімном праці людини, яка відчуває глибоке внутрішнє задоволення від того, що прожиті нею роки не змарновані даремно.

Вже в дитячі роки І.Огієнко починає розуміти якісну відмінність між працею фізичною та інтелектуальною, між працею творчою і нетворчою, такою, що закріпачує і такою, що розкріпачує людський дух, даруючи свободу окремим індивідам і народу в цілому. Ранні, психологічно потужні дитячі враження (імпресінг) І.Огієнка, пов'язані з тими сферами культурної діяльності суспільства, в яких панує дух і розум. Навчання в школі для нього не є виявом репресивного характеру культури, а вільною грою творчих можливостей особи, тому й навчається він не "з-під палки", а з великим бажанням і радістю: навчаючись сам, "вчителює" – передає набуті знання тим дітям своїх односельчан, які

знаходяться ще в гіршому матеріальному становищі і не можуть віддавати їх до школи. З іншого боку, глибоко западає йому в душу релігійно-церковне життя українців, в якому вбачає прагнення людського духу до позаземної краси і дієвий чинник перетворення поневоленого народу у сильну націю. Особистісна самореалізація І.Огієнка, під впливом дитячих вражень, розгорталась у двох, тісно взаємопереплених іпостасях науковця і богослова, що пов'язувались між собою не лише близькістю душевної і розумової діяльності, але насамперед активною громадянською його позицією. Втім не можна скидати з рахунку й особливе ставлення І.Огієнка до людей, які за визначенням античних мислителів ведуть "споглядальний" спосіб життя, тобто духовної еліти. Ієрархічний устрій соціальних верств суспільства, своєрідна соціальна піраміда на вершині якої розташовані духовні проводирі народу, для І.Огієнка є такою ж незаперечною аксіомою, як і та, що Сонце є центром нашої сонячної системи.

В працях українського науковця і богослова ми бачимо мудру платонівську повагу до тих верств, які продукують матеріальні цінності для потреб усього суспільства. Але неможливо не помітити, з якою шанобою, з яким душевним трепетом пише він про українську духовну еліту. Цікаво відзначити той факт, що І.Огієнко, навіть як виходець з нижчого соціального класу-"продуценту" не перетворює його в своїх міркуваннях у наріжний камінь соціальної структури суспільства, як це трапилося, приміром, з відомим французьким просвітником Ж.Ж.Руссо. У той час, як в його рідній Україні символами праці стали серп та молот (втім більш уживаними і шанованими були тачка і лопата), а в літературному слові на всі лади оспівували некваліфіковану фізичну працю, І.Огієнко послідовно реалізує свій задум створити галерею видатних українських мислителів та духовних діячів. В цьому ж ряду стоїть і його відома "Патрологія". Це цілком свідомо, добре виражена, а головне – чітко національно зорієнтована позиція українського мислителя. В коло його інтересів потрапляють ті представники української духовної еліти, які прагнули до розбудови незалежної національної української держави. Вільна праця в ім'я держави і держава, що служить людині творчій і працьовитій є речі нероздільні. Ось чому в працях І.Огієнка ми не зустрінемо ані "працєцентризму", ані "державоцентризму", але вони імпліцитно присутні в його виразному "еклесіоцентризмі". І праця, і держава в його міркуваннях спрямовані на Бога. "Служити народові, то служити Богові". Цей життєвий принцип українського науковця і богослова засвідчує не прагматичне і світське його ставлення до праці, а релігійно-містичне. Краса і велич людини

розкривається у праці присвяченій народові, а той, хто служить народові, той одночасно служить і Богові.

Концепція особистості І.Огієнка в найбільш важливих її позиціях максимально наближується до персоналістського вчення про людину. Людина для нього – не "гвинтик" і не джерело дармової "прибуткової вартості", а самоцінність, визначити яку можна лише з позицій релігійної свідомості. Надання надзвичайно великого значення праці в житті людини і суспільства – це єдине, що об'єднує погляди І.Огієнка і марксистів на сутність людини. До того ж, ця подібність суто зовнішня. У внутрішніх своїх аспектах ці точки зору, без усякого перебільшення, діаметрально протилежні: економізму своїх опонентів І.Огієнко протиставляє релігійно осмислений персоніцентризм. "За нашого часу, особливо в Совегах, окрема Людина зовсім обезцінилася, стала нічого не вартою, - це тільки робочі руки в колхозі чи на фабриці, це тільки "військове м'ясо"... За нашого часу Людина розцінюється не сама собою, не тим, що вона образ і подоба Божа, але ціниться тільки за силу й спритність своїх рук. А зникне Людина, - її місце зараз заступлять сотні інших подібних" [Обоження Людини // Мої проповіді. Частина перша.- Вінніпег-Канада, 1973.- С. 170].

Персоналізм намагається побачити в людині не простий об'єкт для маніпулювання, що спричиняє розчинення окремого у масовому, деградацію людини в умовах нестримного прагнення до успіху, а вищу цінність. У вченні І.Огієнка про людину особистість трактується як неповторна й унікальна суб'єктивність, яка спрямована на творення суспільного світу. Персона розглядається як особливий світ у собі, замкнений для інших, створених особистостей і відкритий лише для всевідаючого Бога. І в цьому немає нічого дивного, адже І.Огієнко апологет християнської віри, що вперше заговорила про множинність людських душ і закликала кожен з них внутрішньо наближатися до божественної суті. Багатогранність християнського вчення знаходить у нього вихід за межі окремої особистості і він говорить про множинність і неповторну унікальність національних культур, щоправда, на його думку, лише православ'я, що зберегло в неспотвореному вигляді християнську догматику, зумовлює цю неповторну своєрідність.

Цілком в персоналістському дусі І.Огієнко доводить, що людина не може бути щасливою внаслідок задоволення лише матеріальних потреб, а тому, відчуваючи недостатність зовнішніх матеріальних умов буття, вона намагається досягнути глобальний сенс історії і досягти щастя шляхом морального самовдосконалення. Огієнка об'єднує з персоналізмом не лише те, що в центрі його філософських інтересів

лежить релігійно-етична проблематика і велика увага приділяється питанням внутрішньої свободи та морального виховання.

Найважливіше, як здається, є те, що єднає його з французьким персоналізмом розуміння людини як соціально-активної особи, яке суперечить споглядальному характеру традиційного християнства, оскільки акцентує увагу на її земному житті. І для француза Е.Мун'є, і для І.Огієнка сутність людини визначається практичною стороною її життєдіяльності. Неможливо уявити собі нашого співвітчизника, який би свідомо усамітнювався на Афоні і проводив свої дні у споглядальних, відірваних від суспільства і всього світу зверненнях до Бога, як це робив, приміром, І.Вишенський, що сповідував традиційне середньовічне християнство. І хоча й І.Огієнкові, як далі побачимо, не вдалося повною мірою подолати християнський традиціоналізм (головним чином через православну ортодоксію), але у своїх міркуваннях про сутність людини він долає абсолютність конфлікту між матерією і духом, іманентним та трансцендентним, тобто початками реакційним і революційним у неоплатонічному трактуванні.

Взаємодію духу і матерії вчений розуміє діалектично. Зв'язковою ланкою цієї взаємодії виступає у нього праця як втілення божественних цінностей у поцейбічному світі. Е.Мун'є вказує на три основних виміри особистості: покликання, втіленість і об'єднання, особливо наголошуючи на "втіленості у праці" [Мун'є Э. Манифест персоналізму.- М., 1999.- С. 5]. Навіть якщо ми й не маємо достатніх підстав називати І.Огієнка персоналістом, але разом з тим, немає жодних сумнівів у тому, що три перелічених параметри з акцентуванням уваги на "втягування" у працю, виступають каркасом Огієнкових поглядів на людину. Іншими словами, Огієнкова антропологія максимально, як ні до якої іншої, наближається до персоналістської концепції особистості з її підкресленням перетворюючої ролі праці в житті людини і всього суспільства.

Втім, навряд чи можна задовольнитися однією лише персоналістською концепцією "втягнутості" людини у трудову діяльність, щоб збагнути той справжній сенс, якого надавав І.Огієнко праці. Скажімо, психоаналітичний погляд на цю проблему показує ту колосальну психологічну напругу, яка притаманна була Огієнкові у міркуваннях про долю його Батьківщини. Україна-мати зраджена її синами, і він, як один з них, відчуває глибоку провину перед нею, заглядати яку можна лише важкою працею задля її щастя. Класичну Фрейдівську тріаду "гріх – вина – спокута" більш рельєфно ми бачимо в художній творчості Т.Г.Шевченка, що знайшла свій вияв в образі скривдженої чужинцем й незахищеною своїми чоловіками-захисниками

Катерини. І у творчості Шевченка, і у праці Огієнка можна углядіти спокутну саможертвовність на користь зрадженої України.

Як же інакше пояснити ті приклади титанічної праці І.Огієнка, про які повідомляють його біографи? Або його вперто непримиренність до тих представників української духовної еліти, які на його погляд, зраджують український народ? "Горе зрадникам українського народу!" [Ларіон Митрополит. Книга нашого буття на чужині.- Вінніпег, 1956.- С.148]. Те, що в цих прикладах морального ригоризму І.Огієнка є щось від Тертуліанівського "Credo, quia absurdum", свідчить про переважно підсвідомий характер його трудової мотивації.

На життєвому шляху Івана Огієнка були випадки, коли гинули плоди величезних зусиль, але він вперто розпочинав все спочатку і врешті-решт досягав поставленої перед собою мети. Займаючись релігійною, державною та громадською діяльністю, він не втрачає жодної миті і збирає матеріал для написання задуманих наукових праць. Результат просто вражаючий: більше двох тисяч друківаних наукових праць і літературних творів. І це без урахування рукописної спадщини, яка ще чекає на друкування. Через колосальне перенапруження у Лозанні на деякий час втрачає зір, але й у цей час не залишається без роботи і диктує під запис драматичні п'єси. Високу культуру праці, що виявлялася у здатності ставити далекосяжні цілі і реалізовувати їх, а також дивовижну працьовитість продемонстрував він своїм унікальним перекладом Біблії на українську мову. Ще в студентські роки поставив він перед собою таке завдання, важливість і складність якого можна порівняти з Лютерівським перекладом Біблії німецькою мовою. З вимушеними перервами у період з 1921 р. до 1940 р. І.Огієнко здійснює його.

Але один епізод з його трудової біографії є особливо показовим. І.Огієнко був далекий від того, щоб використовувати нижні інстинкти юрби на свою користь, а тому присвятив своє життя менш "прибутковій", проте більш шляхетній справі широкого залучення народних мас в культурне поле наукового знання й релігійної віри. З цією метою вчений започатковує 1935 року у Варшаві друкування журналу ("наукової станиці") "Наша культура", де в першому числі у редакційній статті "Національна освіта й наші завдання" ставить як перед редакцією, так і перед читачами воістину епохальні завдання всебічного й глибокого наукового дослідження української духовної і матеріальної культури. Виступаючи водночас і видавцем, і головним редактором, І.Огієнко підтримує існування цього журналу не лише самовідданою працею, але й особистими грошовими заощадженнями.

Та одних зусиль І.Огієнка виявилось замало і через три роки журнал тимчасово закривається. Причини, які привели до цього могли довести до розпаду будь-кого, але не І.Огієнка. Ось вони: відсутність меценатів, низька національна свідомість української інтелігенції та елементарна непорядність передплатників, які "забували" вносити гроші за отримані примірники журналу. Звернення до читачів з цього приводу було характерним: "Думка була, що наша інтелігенція зрозуміє ціну й завдання "Нашої культури", такої потрібної при творенні й пробудженні нації, зрозуміє й матеріально підтримає... Особа, що видавала "Нашу культуру" – безробітний професор, що тяжкою працею насилу заробляє собі на черствий кусок хліба для власного існування... нема вже сил безплатно робити тяжку редакційну працю..." ["Наша культура" тимчасово не виходитиме. До наших читачів та прихильників // Наша культура.- 1937, грудень, кн.12 (32).- С. 466] Закриття журналу повинно було "провчити" нерадивих читачів, та коли друкування його відновилося, ситуація покращилася не набагато. Втім І.Огієнко безкорисливо продовжував свою справу окультурення широких мас українського народу.

На цьому прикладі ми бачимо трансцендентне ставлення І.Огієнка до результатів своєї праці, які не давали бажаних наслідків за життя, але які можуть досягати далеко більшого за його межами. Віра в Бога, в безсмертя душі, в здатність людини хоча й повільно, але все ж таки змінювати на краще свою моральну природу перетворюють сізифів, на перший погляд, труд, у потужну силу історичного поступу. Праця людини, особливо якщо ця праця духовна, не може мати значення лише для тієї епохи, в якій історично існує людина. СENS Огієнкової праці виходить далеко за межі тієї епохи, в якій він жив і творив, й стає цінністю історичною і позачасовою. В суто сократівському розумінні душа І.Огієнка (його подвижницька праця) починає жити новим життям після фізичної смерті її носія. І це нове, нематеріальне життя людини, у вигляді ідей, думок і поглядів, які зберігають нащадки у своїй свідомості і користуються ними, здатне реалізовувати прижиттєві її задуми.

Релігійно-містичний вимір людської праці в Огієнковому розумінні очевидний. Це не лише праця-спокута, але й праця-терпіння, що виступає джерелом такого типу страждання, яке обертається врешті-решт радістю виживання. Праця виступає і засобом отримання свободи. Водночас вона може перетворитися в спосіб покріпачення, заневолення. Працею поневоленої – працею від неволі й звільниться, але, зрозуміло, працею іншого типу. Багато в чому підхід І.Огієнка до феномену праці є типово українським, але разом з тим, ми знаходимо тут й дещо відмінне.

Християнське розуміння праці як страждання в ім'я життя, як спокутування власної гріховності, як, нарешті, праці-хреста, від якого неможливо позбавитися як від своєї нелегкої долі, це – шлях до майбутньої свободи. Оспівуючи естетико-споглядальницький характер візантійської культури, І.Огієнко непомітно для себе стає апологетом західноєвропейського розуміння праці, щоправда, більш властивого для епохи Середньовіччя. У такому типі праці є ще багато чого від виснажливої молитви, але вже відчувається своєрідний "світський" меркантилізм економічного і політичного утилітаризму. За такої умови від суспільства не дистанціюються, заточуючись у "стовп" чи шляхом втечі у практику ісихазму, але саме на користь суспільства приносять себе у жертву сумлінною працею. У такий спосіб закріпачують себе щоденною молитвою чи працею не заради особистого спасіння, а для отримання власної свободи у вільному суспільстві, служінню якому, власне, і віддають свої фізичні та інтелектуальні сили. Праця під таким кутом зору постає однією з найважливіших форм соціально орієнтованої аскези. У середньовічному варіанті праця ще не виступає виявом свободи. Вона – лише прагнення або засіб її отримання. У І.Огієнка ще немає ставлення до праці як до "вільної гри творчих сил". Це швидше – праця-спокута. І це не дивно, адже праця людини поневоленої і людини вільної виконують різні функції.

Такий "розлад часів" має бути зрозумілим, якщо підходити до аналізу Огієнкового розуміння феномену праці з позицій синхронії-діахронії. Захід в епоху Середньовіччя пройшов через ставлення до трудової діяльності як до засобу врятування душі (по мирському – банального виживання) і, починаючи з Відродження, розглядає її як джерело матеріального збагачення й духовного розквіту. Протестантська етика, на думку М.Вебера, стимулювала розвиток такої мотивації до праці, яка перевищувала необхідний для підтримання життя мінімальний рівень задоволення життєвих потреб людини.

Асинхронний розвиток православної трудової етики відносно протестантської поставив Україну у невігідне, відносно країн Західної Європи становище: якщо в Україні праця виступає переважно як засіб виживання, то на Заході її результати значно перевищують мінімальний "кошик" життєвих благ. Тут вона є вже джерелом збагачення, накопичення великих ресурсів капіталу. Безпосередньо стикаючись з культурою процвітаючого Заходу, його матеріальним добробутом, І.Огієнко не міг не відчувати цієї різниці. В цій позиції ми наштовхуємося на проблемне питання Огієнкової концепції праці: праця у нього виступає не стільки засобом подолання економічного і соціально-політичного відставання від розвинутих країн Заходу, скільки джерелом збереження

народом своєї культурної унікальності і етнічної неповторності. Жодної мірою його не можна назвати апологетом бідності або матеріальної зрівнялівки (вчений відкрито відстоював право українського духівництва на економічні привілеї щодо інших верств населення), але все ж таки його погляди певною мірою суперечать сучасним тенденціям розвитку світової економіки. Ця суперечливість, безсумнівно, виходить з його апології православної ортодоксії.

Традиційне православ'я, як відомо, у своїх світоглядних принципових настановах, багато в чому наслідує ранньохристиянські середньовічні погляди на місце людини в суспільстві і значення в її долі земного життя. Західні теологи лише завдяки залученню філософського підходу, зокрема аристотелізму, до аналізу християнської віри змогли реабілітувати земне буття людини, наповнити його сенсом активної діяльності на благо соціуму.

Головним відкриттям пізньої схоластики було усвідомлення того, що раціональна філософія не лише не суперечить релігійній вірі, але й зміцнює її. Ще у А.Блаженного, що знаходився, очевидно, під впливом неоплатоників, світ поділяється на добрий і поганий. Та вже в XIII ст. Фома Аквінський поділяє світ не на дві частини – світло і темряву, а на три: між небесною сферою надприродного і підземною протиприродною (пеклом) знаходиться сфера природного, тобто земного буття, що існує хоча й тимчасово, але під наглядом і згідно з задумом Бога.

Реабілітація земного життя шляхом філософського осмислення біблійних текстів мала далекосяжні наслідки для створення соціальної концепції людини на принципах вільного самовизначення і активної життєвої позиції, і в кінцевому підсумку, для розвитку економіки вільного підприємництва. В історії православної церкви раціональна філософія не відігравала такої помітної методологічної ролі в інтерпретації християнської догматики. Тому не випадково, що і в наукових працях І.Огієнка філософська методологічна рефлексія, так би мовити, знаходиться поза полем його уваги. Соціальна функція праці, а відтак і православної віри, у його розумінні, полягає передусім у збереженні національної самобутності народу, витісняючи на другий план ідею економічного процвітання нації. Точніше сказати – заперечує її. Релігійно-культурологічний сенс праці поглинає собою її матеріально-економічний вимір.

Та, незважаючи на цей недолік (чи завдяки йому), концепція праці І.Огієнка, приклад його особистої невтомної діяльності на ниві духовного служіння українському народові можуть добре прислужитися як духовному відродженню українського народу, так і розвитку

підприємницької діяльності в нашій країні на принципах християнської моральної доктрини.

*О.Саган** (м. Київ)

ДВІ СІМ'Ї ПРАВОСЛАВНИХ ЦЕРКОВ: ЧИ МОЖЛИВЕ ОБ'ЄДНАННЯ?

Четвертий (Халкидонський) Вселенський собор 451 р. розділив Вселенське православ'я на дві великі частини. Перша – Православні церкви (халкидонські, ортодоксальні, "Східні" ("Efsten"), до яких відносимо чотири давні патріархати (Константинопольський, Олександрійський, Антиохійський, Єрусалимський) разом із більш молодими визнаними і невизнаними автокефальними православними Церквами, яких нині у світі нараховується біля двадцяти. Однак, незважаючи на пізніший поділ православ'я ще й на національні Церкви (розділення тут відбувалося, як правило, за адміністративним принципом), всі вони являють собою єдину церковну спільноту із спільним віровченням і характером вияву церковного життя. За основу істинної апостольської віри вони приймають насамперед, окрім Біблії, ще й рішення семи Вселенських соборів.

Другий напрям – Східні православні церкви (СПЦ), які мають багато загальних назв: "Малі східні церкви", "Давні орієнтальні церкви", "дохалкидонські Церкви" чи "нехалкидонські Церкви". В науковій літературі найчастіше зустрічається саме "Oriental Orthodox Churches". В різних джерелах подається різна кількість цих Церков – від 5 до 7, тому є сенс подати їх назви:

- Коптська православна церква Олександрії (як окрема єпархія в Церкву входить Британська православна церква);
- Сирійська православна церква Антіохії і всього Сходу. В російській церковній літературі відома як сиро-яковитська чи просто яковитська;
- Апостольська Кафолічна Асирійська Церква Сходу;
- Вірменська апостольська церква;
- Ефіопська православна церква Тевахедо;
- Маланкарська православна сирійська церква Індії;

* САГАН О.Н. – кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

- Ерitreйська православна церква, яка була утворена після проголошення незалежності Ерitreї у 1993 р., а тому випускається з уваги дослідників, які користуються застарілими джерелами. Отримала автокефалію від Коптської ПЦ.

Ці Церкви визнають лише перші три Вселенські Собори. Тому понад 15 століть перебували у стані якщо не відвертої ворожості, то, принаймні, у відсутності євхаристійного спілкування із Ортодоксальними православними церквами. Були навіть проголошені взаємні анафеми, які, зауважимо, не зняті й досі.

Історія появи СПЦ сягає ще V століття. У 451 р. (8 жовтня) в передмісті Константинополя Халкидоні, що розташований на азіатському березі Босфору, був скликаний собор з приводу вчення Євтихія. Згідно традиційної еклезіології, III Вселенський Ефеський собор так і не виробив позитивної позиції Церкви щодо вчення Константинопольського патріарха Несторія (427-431 рр.). В основу догматичного визначення собору в Ефесі було покладено "Дванадцять анафематизмів" ("Дванадцять глав про боголюську єдність Христа") непримиримого опонента Несторія Олександрійського патріарха-папи Кирила. Але ні Кирило, ні Ефеський Собор так чітко і не визначили, що ж є еретичного у вченні Несторія. Ця двозначність й призвела до появи вчення архімандрита Євтихія, який був представником Олександрійської теологічної школи і, що цікаво, в основу свого вчення поклав ці ж "Дванадцять анафематизмів" патріарха Кирила, але по своєму витлумачив їх.

Євтихій стверджував, що Ісус Христос – не Боголюдина, а Бог, тому що має лише одну божественну природу. Це вчення й отримало назву "монофізитства", на відміну від "діофізитства" – розділення божественного і людського у Христі, а, отже, заперечення його божественної природи (Несторій).

Але традиційне богослов'я не врахувало той факт, що ні халкидоніти, ні нехалкидоніти не приєднувалися до цих єресей. І нинішні Східні православні церкви не є сповна монофізитськими, як це традиційно прийнято вважати. Справа тут була в плутанині термінології. В єдиній особі Христа божественне і людське поєднується в "іпостасній єдності", "незлитно, незмінно, нероздільно і нерозлучно" [Болотов В.В. Лекції по історії древней Церкви.- Т. IV.- М., 1907.- С. 292]. Для тих, хто визнавав Халкидонське віровизначення, божественна і людська природа Христа, *physeis*, поєднувалася в його іпостасі – *hypostasis*. Нехалкидоніти