

особистості і колективу віруючих [Лобовик Б.О. Релігійна свідомість // Релігієзнавчий словник.- К: Четверта хвиля, 1996.- С. 275-276].

Релігійна свідомість природним шляхом застосовується до велінь часу, освоюється з тим, що змінюється соціокультурна дійсність. Але пристосувальне відношення релігії до явищ суспільного і духовно-культурного життя не завжди рівнозначно поняттю модернізму, тому що нове може осмислюватися й у релігійно-традиційному дусі, і навіть в позарелігійному плані [Культура. Релігія. Атеїзм.- К., 1991.- С. 25-26]. Разом з тим, історично і соціально обумовлене конституювання релігії в культурі сучасного суспільства є процесом світоглядно глибоко суперечливим. «Наповнення» самого підходу до релігійного досвіду минулого змістами і ціннісними уявленнями, конституювання в мінливому соціальному і духовно-культурному середовищі, в масовій чи буденній релігійній свідомості та богослов'ї виявляються різними. Якщо в першому випадку релігійна свідомість взагалі стихійно освоює «віру батьків», нерідко залишаючи її неузгодженою з реаліями сучасного життя, чи ж роблячи її підпорядкованою останнім, то богослов'я відноситься до успадкування релігійності та її соціокультурного «контексту» дуже вибірково.

Релігія також конститується в культурі суспільства на шляхах сакралізації – освячення і залучення в сферу релігійного санкціонування. Але конфесійні способи такого конституювання різні. Православні богослови, наприклад, «освячують» соціальні принципи життєдіяльності суспільства, його культурні цінності православною вірою, проголошуючи свідому участь віруючих у церковному житті, їхню діяльність «поза церковною огорожею» як діяльність релігійну, «як зміцнення віри». При такому підході для них православ'я постає тим, що вносить в усі прояви життя «світло, зміст і ціль». Західноєвропейські ж протестантські місіонери у своїй діяльності ведуть мову про «світоглядний синтез», який є свідомо неприйнятним для православного богослов'я. У цілому ж, релігія конститується в сучасному українському суспільстві завдяки високій духовності і загальнолюдським цінностям.

Розглянуті світоглядні особливості релігійної свідомості, сформульовані в працях провідних вітчизняних релігієзнавців в Україні, дають підставу говорити про певну філолофсько-антропологічну традицію вітчизняного релігієзнавства. Шкода лише, що проблема релігійної свідомості і світогляду у вітчизняному релігієзнавстві як дослідницька тема відійшла на периферію. Ряд принципових світоглядних проблем релігійного комплексу у вітчизняних навчальних посібниках з релігієзнавства все ще або обходять мовчанням, або

продовжують тлумачити з використанням лексики, фразеології, а найчастіше й ідеологічних установок «наукового атеїзму», що є абсолютно неприпустимим. Аналіз публікацій, які стосуються проблем релігійного світогляду [Арцишевский Р.А. Мировоззрение: сущность, специфика, развитие.- Львов, 1986.- С. 145], засвідчує поширення дефініції світогляду, які виражають однобічне розуміння цього складного і багатогранного явища. Можливо, причина подібної відсутності інтересу вчених до даної проблематики зумовлена її складністю, необхідністю серйозного вивчення теологічних підходів до розв'язання сучасних світоглядних проблем релігії.

Ми бачимо, що фундаментальні праці Київської світоглядно-антропологічної школи і розробки сучасного українського релігієзнавства є методологічною базою для міждисциплінарного дослідження світоглядно-антропологічних основ. З іншого боку, ця проблема може бути продуктивно проаналізована тільки з урахуванням традицій богослов'я, яке має фундаментальні теологічні розробки з проблем християнського світогляду.

*О.Марченко** (м. Харків)

ШЛЯХИ РЕЛІГІЙНО-МОРАЛЬНІСНОГО САМОВИЗНАЧЕННЯ НАРОДУ ТА ОСОБИСТОСТІ У “СЛОВІ ПРО ЗАКОН І БЛАГОДАТЬ” ІЛАРІОНА**

Глобалізаційні зміни, які відбуваються в сучасному світі актуалізують, з одного боку, прагнення до стирання всіляких кордонів, а з іншого – палке бажання за будь-яку ціну зберегти свою етнокультурну та особистісну ідентичність, що, безумовно, передбачає з'ясування національно-культурної самобутності народу, особливостей його ментальності, що найбільш яскравий вираз знаходить у філософській думці. Посилення процесу політичної та культурної самоідентифікації України, усвідомлення нашої культури як органічної складової загальносвітових форм культурного буття робить нагальною потребу звернення до своїх витоків, зокрема до

* Марченко О.В. – кандидат філософських наук, доцент Черкаського Національного університету імені Богдана Хмельницького.

** © Марченко О.В., 2004

духовної культури Київської Русі, де вперше ставились питання самовизначення народу й особистості в контексті прилучення до цінностей християнської культури.

Особливості філософської думки Київської Русі знаходять своє відображення в творах сучасних дослідників, насамперед В.С.Горського, а також С.С.Аверинцева, А.К.Бичко, Д.С.Лихачова, М.В.Поповича та ін., які особливу увагу звертають, зокрема, на історіософські, морально-етичні погляди мислителів цього періоду. Враховуючи зроблене названими дослідниками, автор статті вважає за потрібне особливу увагу зосередити на проблемі духовного й релігійного самовизначення києво-русичів, яка знаходить своє філософське висвітлення та обґрунтування в “Слові про Закон і Благодать” Іларіона.

Слід зазначити, що актуалізація інтересу до осмислення давніми слов'янами своєї духовної сутності, сенсожиттєвої проблематики, зміни в сфері відносин людина - Бог (в плані морально-етичної їх визначеності) відбувається в процесі “освоєння” слов'янською культурою історіософської теми. Особливістю розвитку ранньоісторичної свідомості в культурі Давньої Русі є те, що тут незавершена космологічна модель, орієнтована на сімейний, близький людині образ “дому” співіснує з потребою давньоруського суспільства в осмисленні простору історії, що відкривається.

Устремління нової доби давньоруської історії були орієнтовані не стільки на метафізичне узагальнення міфологічної космології, скільки на усвідомлення глибини того історичного, соціокультурного простору, в який було занурено східнослов'янський світ. Цей простір був уже християнізованим, тобто знаходився у зовсім іншому ціннісному вимірі, ніж світ слов'янської культури. З огляду на це стає зрозумілим, що центральною для слов'янства (в тому числі і в особі конкретних його представників) стає проблема усвідомлення цього виміру та самоусвідомлення у зв'язку із смислами та системами цінностей оточуючого культурного простору, опануванням цінностями християнської культурної парадигми.

Слов'янський світ мислив себе в самостійному, незалежному та благодійному центрі Всесвіту, що знаходиться на межі між двома “космічностями” – Сходом та Заходом. При цьому слід зазначити, що самоусвідомлення себе “на межі” не означало для слов'янства оцінки себе як такої спільноти, яка розташована на периферії: це означає, що в межах слов'янського світогляду “на межі” і є найбільш в ціннісному відношенні піднесеною формою та простором існування спільноти.

Взагалі, створення своєрідної космологічної свідомості (“міфу вітчизни”) – “міфу пограниччя” значною мірою вплинуло на риси історіософського бачення слов'янської культури, а також на її історичне та морально-етичне самоусвідомлення.

До характерних рис розвитку ранньоісторичної та моральної свідомості слід віднести також те, що в слов'янській культурі шлях до “міфу вітчизни” лежав через осмислення “міфу людства”, що яскраво проявилось зокрема в “Слові про Закон і Благодать” митрополита Іларіона. Ця особливість слов'янської моральної свідомості зумовила її гуманістичну спрямованість, віротерпимість, загальнолюдський пафос давньоруської літератури. Проблеми людського самовизначення, шляху до Бога і до себе тут розглядаються через призму “визначення” суспільності, прилучення до культурних надбань інших народів, до загальнолюдських моральних цінностей. Слід відзначити, що Іларіон був діячем епохи Ярослава, часу переорієнтації суспільної свідомості на нові цінності, пов'язані з прийняттям християнства. Разом з християнством зміцнювався й новий світогляд, який “утверджував значущість людини і людства в навколишньому світі, відкриття людської особистості, історичного погляду на світ” [Огородник І. Від давнини до Нового часу. Передмова // Хроніка-2000.- Вип. 37-38.- Ч. 1.- К., 2000.- С. 99]. Тому в “Слові про Закон і Благодать” мислитель прагне обґрунтувати зроблений вибір з точки зору прилучення Русі до вищих духовних цінностей і осмислити їх зміст та значення в контексті подальшої долі держави. Тобто знайдення “нового” Бога, нової віри розглядається більшою мірою як акт суспільного вибору, котрий, у свою чергу, суттєво вплинув на процес духовного самовизначення особистості в смисловому морально-етичному контурі людина-Бог, де нас перш за все цікавить той зміст, який визначався розумінням “граничних засад” світу, “вічних” питань людського буття.

Іларіоном виділяється два періоди історії людського духу – епоха Мойсеєвого закону, який був даний для одного, обраного Богом народу, і час “благодаті”, яка була дана не лише старозавітним обранцям Яхве, а й для язичників, звільнивши їх від ідолського мороку, тобто епоха християнства: “Спершу закон, потім благодать, спершу тінь, потім істина” [Іларіон Київський. Слово про Закон і Благодать // Історія філософії України. Хрестоматія.- К., 1993.- С. 9]. В образній формі неминучість настання благодатної епохи розкривається за допомогою біблійної притчі про Сарру та Агар, доля синів яких (первістка сина рабині Ізмаїла і вільного спадкоємця Авраама Ісаака)

немов знаменує неминучу переміну в долях народів. Згідно з притчею, Ізмаїл уособлює собою минулу епоху рабства й омани, а в долі Ісаака Іларіон вбачає прикмету початку часів, коли “будуть успадковувати” вільні. За цим протистоянням прихована одна з центральних для вітчизняного філософствування проблем – проблема корпоративної та абсолютної моральності. Якщо до виконання першої можна примусити, то моральною людиною стає, слідуючи внутрішньому велінню. Людина повинна вести себе, вважає Іларіон, не як раб, що підкоряється наказам, а як вільна істота, яка добровільно слідує моральним принципам. Спочатку народила Агар, потім Сарра, “рабиня спочатку, потім вільна” – до цієї алегорії звертається мислитель, щоб передати думку про розвиток моральності: на зміну жорстким приписам закону приходять повнота людського волевиявлення.

Тут доречно звернутись до біблійного тексту, зокрема до Послання до галатів, котре близьке Іларіонові тим, що в ньому апостол проповідує віру в Христа як осереддя живого зв'язку людини з Богом, зв'язку благодатного, “нового” за своєю духовною природою, абсолютно іншого, ніж той “договір”, “союз” одного обраного народу з Богом, котрий втілюється у формі Закону. Благодать віри в Христа не скасовує Закону Мойсея, даного для одного обраного народу, але виконання Закону вже не рятує, не прилучає людину до Бога: “Бо коли набувається праведність Законом, то Христос надармо умер!” (Гал. 2, 21). Закон керував людиною як рабом, тепер же Христос “усиновив” людину Богові і звільнив її: “Отже, стійте в свободі, котру дарував вам Христос, і не зазнавайте знову ярма рабства” (Гал. 5, 1).

Прилучення до віри в Христа є для Іларіона показником моральної зрілості того чи іншого народу. На зміну рабству йде свобода; закон, прибічники якого самі позбавили себе можливості прилучення до Христової віри й пов'язаного з нею “оновлення”, поступово, але неминуче поступається місцем благодаті. Лінія історії видається Іларіонові такою, що йде по висхідній, а звідси і той важливий для концепції “Слова” висновок – все нове, молоде, що виникає пізніше в історії, набуває вищої цінності порівняно з попереднім, старим: “Закон бо передніше був і піднісся не багато й одійшов. Віра ж християнська опісля з'явилась, вище першої стала і поширилася на безліч країн” [Іларіон Київський. Слово про Закон і Благодать.- С. 11]. Для Іларіона-мислителя, ідеолога, митрополита важливо було довести й утвердити рівноправність “молодого народу” (народу без минулого, з точки зору греків) з народами, багатими своєю культурою, такими як візантіїці та римляни. Він вважає, що славна

своїми подвигами і звершеннями предків Русь виправдовує всім своїм минулим гідне призначення для молодого народу “стати новими міхами для нового вина”. Іларіон намагається вписати свій народ, шлях ним пройдений в контекст всесвітньої історії людства. Торжество “благодаті”, на думку мислителя, полягає у всезагальному характері цього вищого етапу людської історії, де вільно утверджують себе “всі народи”. “Заздрості” як хибному принципу, що панував на стадії Закону і прагнув утвердити обраність одного народу, Іларіон протиставляє “щедрість” Благодаті, яка однаково сяє у “всі краї землі”.

На всьому доступному для огляду просторі вітчизняна історія постає перед Іларіоном все зростаючим нагромадженням удач та успіхів. У світі, як він уявляється мислителю, панує добро. В душі патристичної традиції, зокрема філософії Григорія Нисського, він утверджує ідею несубстанційності зла. Минуле виступає не стільки у вигляді зла, скільки являє собою недосконалість і хворобу. Зло є лише применшення, брак зла, його “затемнення”. “Як небуття протиставляється буттю і не можна сказати, що небуття суттєво відрізняється від буття, а говоримо, - зазначає Григорій Нисський, - що небуття тільки протиставляється буттю: так і зло протилежне поняттю добротності, не як саме по собі існуюче, а таке, що постає внаслідок відсутності добра. І як ми говоримо, що сліпота протилежна зору, оскільки вона не сама по собі існує в природі, а є втратою попереднього стану: так стверджуємо, що і зло полягає у відсутності добра, з'являючись подібно до тіні, що настає з віддаленням сонячного променя” [Нисский Г. Пространное огласительное слово.- М., 1859.- С. 39]. Патристична інтерпретація гріха і зла як сліпоти та “невідання”, а прилучення до добра – як прозріння й перемоги світла характерна і для “Слова про закон і благодать” Іларіона: “Були ми сліпими й істинного світла не бачили, в омані ідолоській блукали... Помилував нас Бог, засяло і в нас світло розуму, щоб спізнали Його за провіщенням” [Іларіон Київський. Слово про Закон і Благодать.- С. 16]. Можна, навіть, сказати, що в цілому для образно-поетичного ладу “Слова” розуміння гріха, зла і мороку як відсутності світла є одним з ключових образів.

Почуття гордості за досягнуті рідною країною успіхи Іларіон схильний приписувати впливові “благодаті”. Вона така всеосяжна, що поширюється і на дохристиянську історію і, в підсумку, виливається у виправдання язичницького минулого Русі. Благодать – це не межа, досягнута в житті того чи іншого народу, вона – “слуга прийдешньому віку, життю нетлінному” [Там само.- С. 9].

Як відомо, традиційний християнський погляд на історію пов'язує її з дією Божого промислу і спрямовує історичний процес за межі реальності, у вічність, де тільки і вважається можливим розв'язання його суперечностей. Для Іларіона значною мірою є неприйнятною подібна точка зору на історію, яка знаходить свій виклад, наприклад, у Августина, для якого торжество “божественного граду” очікується лише в далекому минулому, по завершенні строку земного буття. Іларіонові ближчим є уявлення, що сягає своїми коренями глибин народної міфології, про божественне як джерело порядку й гармонії в цьому, земному світі. Для нього нинішній етап земної історії сповнений “тією мірою благодаті, котра спонукає вже в сьогоднішньому дні вбачати якщо не здійснення, то початок втілення мрії про прийдешній ідеал” [Горський В.С. Образ истории в памятниках общественной мысли Киевской Руси (на основе анализа “Слова о законе и благодати” Илариона и “Слова о полку Игореве”) // Историко-философский ежегодник-87.- М., 1987.- С. 125]. На відміну від настрою Біблії погляд Іларіона на історію не передбачає визнання безумовної переваги “обіцяного” майбутнього, на котре можна промінати усі блага теперішнього. Нинішнє тут якщо й не зливається з майбутнім, то виявляється тісним чином зв'язаним з ним.

Сприйняття дійсності в “Слові” сповнене світла, життєрадісності й оптимізму. Іларіон утверджував абсолютність і завершеність саме цього часу, закладаючи основи того часового “острова”, який пізніше знаходить своє осмислення в давньоруському епосі. Для мислителя час, в якому він жив, час реформ Володимира і Ярослава, набуває абсолютного характеру, сприймається як пора реалізації ідеалу, до якого спрямована людська історія. Неприйнятним для нього є “релігійне піднесення над життям” і благочестиве християнське прагнення “показати примарність життя, минулий характер всього існуючого” [Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы.- М., 1979.- С. 258]. Слід зазначити, що цей умонастрій різко контрастує з пануючим в сучасній Іларіонові західноєвропейській культурі, для діячів якої був неприйнятним погляд на існуюче, котрий розвиває київський митрополит. Теперішнє гнітить їх, вони жадають прийдешнього порятунку і не розглядають наявний стан земної історії інакше, як крізь призму майбутнього [Див.: Горський В.С. Філософія в українській культурі: (методологія та історія).- К., 2001.- С. 78].

Світосприйняття Іларіона значною мірою зумовлює відсутність в “Слові” різкого антагоністичного протиставлення небесного

земному. Як наслідок цієї загально світоглядної позиції, для нього не існувало в субстанційному плані морального протиставлення добра і зла, а прийняття християнства передбачало моральне очищення в усій повноті. Моральна дилема добра і зла ставиться й вирішується мислителем не в плані онтологічному – добро і зло не протистоять і не борються одне з одним як вічні антагоністи, вони змінюють одне одного. З цим пов'язане розроблюване Іларіоном і співзвучне настроєм його часу уявлення про те, що “спасіння” здійснюється уже в самому акті хрещення, котре є яскравою демонстрацією свободи волі людини і тлумачиться як “усиновлення” Богом людини. На думку мислителя, з кінця X століття такого усиновлення удостоїлась вся Руська земля з усім її населенням. Згідно з Божим промислом країна приймає хрещення, а хто обновили себе вірою і духом “хрещенням і благими ділами синами Богу і причасниками Христу стають” [Іларіон Київський. Слово про Закон і Благодать.- С. 12]. Стан щойно наверненої руської землі Іларіон розглядає не як початок шляху спасіння, а як дію, що гарантує неофітам наступне прилучення до вічних благ.

Таким чином, розроблене християнством поняття суду втрачає в розуміння Іларіона своє пряме значення. Надія на піклування в житті витісняє турботу про майбутній суд. Обходячи, по суті, питання про майбутній суд та віддяку, давньоруський мислитель малює образ доброго, терплячого до беззаконня і максимально наближеного до людини Творця. Його людинолюбний Бог діє як заступник і піклувальник й у цьому своєму прояві мало чим відрізняється від стародавніх слов'янських богів-покровителів. Бог, переконаний мислитель, покликаний бути джерелом милості; його суд не буде спрямований на відновлення пекла і не буде сприяти диявольській злобі й продовженню без кінця мук в прийдешньому віці. Навпаки, мета Бога – спасіння, а суд його – “світло країнам”.

Погляди Іларіона дають можливість говорити про наявність в його творчості відмінного від ортодоксального православ'я утвердження можливості остаточного відновлення всього існуючого в первісній чистоті й досконалості і заперечення вічності пекельних мук у зв'язку з майбутнім для всіх спасінням, вирішення проблеми віддяки з точки зору ідеї можливої остаточної милості Божої і неминучого відновлення всіх грішників в первісній досконалості (ідея апокатастасису).

Позиція давньоруського мислителя в цілому суперечить теорії “кар Божих”, що починає формуватися на Русі в часи Іларіона та

одержує оформлений вираз в одній з проміжних редакцій “Повісті врем’яних літ” на початку XII ст. і зорієнтована на містико-аскетичний ідеал християнського благочестя. У цій релігійно-етичній концепції підкреслювалось призначення Бога, образ якого тут цілком відповідав старозавітному, як грізного караючого судді. Та християнство, відзначає у цьому зв’язку Іларіон, - не тільки покарання, а й милість, не тільки журба, а й утіха. Саме таким розумінням відношення покарання й утіхи стосовно народу, який прийняв істину і благодать і, відповідно, заслуговував ставлення до себе не як до раба, а до “сина вільної” керувався митрополит Іларіон у своєму зверненні до Бога: “молимо, щоб на страшному суді помилував нас”. Суворому, безкомпромісному і караючому навіть за найменшу провину небесному судді Іларіон протиставляє доброго, терплячого, максимально наближеного до людини Бога, з котрим він пов’яже свою ідею-сподівання на безмежну великодушність і милосердя Боже й остаточне спасіння всіх, зникнення мороку й зла і повне торжество добра, світла й спасіння.

У творчості Іларіона знайшла своє відображення впевненість в моральному оновленні, паростки якого він вбачав в перебудові побуту і перевороті в суспільній свідомості. Критикуючи старозавітність, мислитель робить певні висновки з абсолютизації “закону” як релігійного та морального ідеалу і норми. З усією пристрасністю він висловлює внутрішній протест проти духовного поневолення в будь-якій формі, протестує проти зведення благодаті до рівня закону, перетворення християнства в засіб духовного насилля. Тому мислитель намагається, слідуючи не букві, а духові вчення, відділити старозавітне від новозавітного, стан рабської покори від істинної “благодатної свободи”. Але й ново заповітне Іларіон доповнює близькими йому уявленнями із слов’янського життєвого укладу. Він сформулював і проголосив деякі принципи етичної практики слов’ян, об’єднавши їх християнським поняттям добрих справ. Обидві традиції працювали на утвердження ідеалів рівності й доброго ставлення до ближніх. Християнський принцип любові тут органічно поєднався з патріархальними поняттями рівності, дружелюбності і властивої слов’янському мисленню релігійної відкритості.

Сама християнізація, прилучення до благодаті є для Іларіона оживляючим джерелом добра, уособленням якого можна вважати поняття святості-благодаті, котру успадкував руський народ. Така постановка питання немов виключає поняття гріховності, яке, дійсно, не знаходить відповідного висвітлення в творчості мислителя. Це

свідчить про певну оптимістичність моральних оцінок історичних змін; в даному факті якраз і проявились найяскравіші риси моральної свідомості періоду утвердження християнства на Русі.

Як ми бачимо, у творчості Іларіона знаходить своє відображення тенденція, пов’язана зі спробою якщо не зняти, то максимально пом’якшити постульоване в традиційному християнському світогляді протиставлення ідеального, божественного, сутнісного світу світові матеріальному, гріховному, створеному. В онтологічному плані це виражається в близькому до неоплатонічної традиції акцентуванні не так протилежності, як причетності світу земного божественному. У створеному вбачається перш за все відображення створюючого начала, завдяки чому світ земний постає не “обителлю зла”, а у вигляді гармонійного, впорядкованого цілого, співпричетного добру, що єднає його зі своїм Творцем.