

ФІЛОСОФСЬКА СКАРБНИЦЯ

Людмила Маслюк, Марина Столяр



ФЕНОМЕН СВЯТОСТІ В СУЧАСНОМУ ФІЛОСОФСЬКОМУ ДИСКУРСІ: ЄВРОПЕЙСЬКИЙ КОНТЕКСТ

Пам'яті В.С. Горського

В.С.Горському належить особливе місце в українській філософії, етиці та культурології. В усі часи своєї творчої діяльності, за умов панування будь-якої ідеологічної доктрини Вілен Сергійович завжди залишався справжнім науковцем, який не спокушається ідеологічно перевтіленою, примарною актуальністю, а досліджує той чи інший феномен, глибоко осягнувши його справжнє коріння, конкретний контекст, його складну та суперечливу природу. Коли ж говорити про тему святості, до якої звернувся Вілен Сергійович ще за радянські часи, то йому вдалося на шляху дослідження цієї теми подолати не тільки численні забобони атеїстично заангажованих марксистської та постмарксистської парадигм, але й певні кліше європейської філософії в цілому. *У цій статті ми маємо на меті продемонструвати внесок В.С.Горського в розкриття теми святості в контексті європейського філософського дискурсу.*

Для порівняння почнемо з оцінки феномену святості видатним російським релігійним філософом М.Бердяєвим. Бердяєв досліджував святість через зіставлення її, з одного боку, з феноменом геніальності (преп. Серафим Саровський і О.С. Пушкін) [2, 163-180], а з іншого боку, - з ідеалом чесності, порядності [1, 74-80]. При цьому Бердяєв (услід за К.Леонтьєвим) вважав, що святість є одвічним руським етичним ідеалом, якому в західно-європейській культурі відповідає ідеал порядності. Бердяєв вважає, що корелятом святості в православній традиції є вкрай негативна стихія тотальної аморальності, тоді як в західній культурі він вбачає більш-менш рівномірну моральність, яка орієнтується на ідеал порядності. Важко сказати, чи спирається Бердяєв на конкретний історичний матеріал, чи вибудовує абстрактну схему, але цю тезу В.Горський ніколи не використовував, досліджуючи феномен святості часів Київської Русі. Реальна історія, на знання якої спирається український філософ, свідчить про те, що святість завжди сягає глибин віковичного народного благочестя. Інше вже питання, що через святих компенсується і той занепад духовності, який ми спостерігаємо за певних історичних умов. Наприклад, саме в ХІХ сторіччі, яке зазнало поширення атеїзму та нігілізму, в Росії розквітає духовна культура старчества, найяскравішим прикладом якої є оптинські старці. А ХХ сторіччя, період найстрашніших гонінь на християнство, відзначалося таким сплеском святості, якого не знає жодна попередня доба.

Що ж до розкриття опозиції «святість – геніальність», то треба відмітити, що Бердяєв є достатньо непослідовним і суперечливим. З одного боку, він відзначає, що світську діяльність Пушкіна *не можна порівняти* з духовною роботою святого Серафима Саровського. Філософ пише, що творчість генія є лише зворотною стороною гріха і релігійної немочі. Для справи ж спасіння не потрібно творчості і геніальності, а потрібна лише святість. Святість він називає творчістю, що спрямована людиною на себе. Преподобний Серафим Саровський нічого не творив, окрім самого себе, і цим преобразав світ навколо себе. Пушкін творив велике та цінне для Росії і для світу, але себе не творив. Та творення світських цінностей, на думку Бердяєва, може і занепасти людину.

Проте філософ від думки про непорівнюваність святості і геніальності (на користь святості) переходить до прямо протилежної думки. Спочатку він пише, що в творчості генія є теж щось подібне до жертви [Див.: 2, 173], і припускає, що в жертві генія, в його творчому екстазі є *інша святість* перед Богом, інше релігійне діяння, *рівнодостойне* святості. А вже від тези про рівнодостойність святості і геніальності Бердяєв переходить до твердження, за яким геніальність визнається більш жертвною, більш цінною. По суті, Бердяєв приходить до того, що *геніальність вища за святість*. Цей висновок безпосередньо впливає з його концепції творчості, згідно з якою саме творчість є актом прориву до трансцендентного буття, до Бога.

Своєрідною калькою бердяєвського розгляду поняття святості є позиція болгарського етика Ц.Тодорова, який зіставляє поняття святості і героїзму [Див.: 11]. Розкриваючи момент спільного між героями і святими, автор звертається до постаті Сократа. Останній, на думку Тодорова, об'єднує обидві іпостасі: героїзм і святість. Етик стверджує, що святий (як і герой) є непересічною фігурою, яка не підкоряється законам суспільства. Автор виділяє такі достатньо абстрактні характеристики святого, як самотність (не всі святи брали на себе подвиг усамітнення), відсутність турботи про вплив своїх вчинків на інших людей (але ж молитва святого якраз і є вищою формою відповідальності за людей). Однією з провідних рис святого та героя Тодоров називає оригінальність, хоча така характеристика є свідченням повного нерозуміння сутності святості з боку автора, бо святий прагне до Істини, а не до оригінальності. При цьому Тодоров абсолютно некоректно стверджує, що святий не переживає ані внутрішньої боротьби, ані страждання чи співчуття до людей. Складається враження, що етик пише не про християнську святість, а про буддистський антропологічний ідеал.

На протизагу позиції Тодорова ми знаходимо в Горського таке: «протиставити себе світові цьому зовсім не означає зречтись людей, які в ньому живуть». Етика святих «передбачає дорогу, що веде до очищення душі не через відокремлення від людей, не через відособлення власного буття, а через покладення центру свого внутрішнього буття в світі благодатної реальності» спілкування з Богом і з іншими людьми [5, 124]. Якщо Тодоров протиставляє любов до Бога любові до людей, вважаючи ці різновиди любові несумісними, то В.С.Горський, який досліджує подвиг святих Київської Русі, пише: «Любов до ближнього не відкидається заради любові до Бога, а зливається з нею в органічну єдність. Закон любові до Бога через любов до ближнього свого» – ось та максима життя, яка визначає весь життєвий шлях православних святих [5, 135].

На відміну від традиції, що порівнює ідеал святості з ідеалами інших моральних систем та традицій, В.С.Горський аналізує ідеал святості, виходячи з його глибинного *внутрішнього* змісту, не домішуючи до свого дослідження зовнішніх оцінок та цінностей. Вілен Сергійович не відкидає методологію визначення сутності феномену через протиставлення протилежного йому за змістом морального ідеалу, але він визначає це протиставлення в межах однієї культурної, духовної традиції, що дозволяє уникнути змістовних спрощень та викривлень. *Основна антитеза, через яку філософ розкриває феномен святості, – це антитеза погорди та смиренномудрості.* Горський вважає, що в Києво-Печерському патернику

відмінність між зазначеними моральними позиціями проводиться свідомо та послідовно [3, 123-124]. Патерик розпочинається з послання Симона та відповіді на це послання Полікарпа. В діалозі Симона та Полікарпа, на перший погляд, зіставляються дві принципово різні настанови – настанови ченця, який шукає чинів та бажає легшого життя, і протилежного прагнення божественної слави, яке цурається слави мирської. Та оскільки цей діалог передається словами того ченця, який нібито дотримується першої точки зору, В.Горський (на відміну від інших дослідників тексту Патерика) прекрасно розуміє, що виставити *себе* грішником на тлі свого опонента могла тільки смиренномудра людина, для якої *негативний приклад є завжди прикладом із власного життя, а не ілюстрацією чужих вад*. При цьому Вілен Сергійович підкреслює, що мова йде про заперечення погорди, а не високої достоїнності людини.

Спільним у Горського з відомим культурологом Тойнбі в розумінні феномену святості є те, що обидва дослідники підкреслюють *виняткове значення цієї духовної компоненти для культурного розвитку*. Але якщо Тойнбі це робить цілком вільно, без будь-яких перешкод з боку певної ідеологічної традиції, то Горський працює в досить складній історичній ситуації, коли будь-яке твердження, що фактично суперечить марксистській парадигмі, можна висловити тільки спираючись на складний для розуміння та маловідомий для широкого наукового загалу культурологічний матеріал.

А.Дж. Тойнбі підкреслює, що “духовний прогрес індивідуальних душ у цьому житті фактично забезпечує значно більший соціальний прогрес, ніж який-небудь інший процес” [10, 515]. Автор приходять до висновку, що для досягнення певної мети слід прагнути не до самої цієї мети, але до чогось ще більш піднесеного, що знаходиться за межами даної мети. Тойнбі стверджує можливість вищого гармонійного поєднання відчуття обов’язку перед Богом і обов’язку перед людьми на прикладі житій св. Антонія, котрий віддалився в єгипетську пустелю, і сиріянина св. Симеона Стовпника, який усамітнився у вежі, в ту добу, коли Римська імперія вступала в епоху остаточного розпаду. Святі, полишаючи своїх ближніх, вступали в активні відносини із значно більшим колом осіб, - пише Тойнбі. Святі “справляли на світ сильнішу дію, ніж імператор або командувач військ, бо їх спрямованість до святості через пошуки єднання з Богом була соціальною дією, привабливішою для людей, ніж будь-яке секулярне соціальне служіння” [10, 516].

Проте, незважаючи на це, достатньо адекватне розуміння святості А.Дж.Тойнбі закінчує висновком, який суперечить вищевикладеному матеріалу: “зробити духовний вихід із миру значно простіше, ніж нести у миру тягар божественної любові і брати участь у справах переображення” [10, 517]. Тобто земні справи людини визнаються більш значущими та цінними. І така теза є аксіомою в межах сучасної етичної думки. Та Вілен Сергійович не побоявся протиставити їй цілком протилежну тезу як аксіому іншої етичної парадигми. Замість безглуздої нескінченності існування Всесвіту, в якому людина виглядає нікчемною піщинкою, що мчить на страшній швидкості до смерті як остаточного пункту призначення, замість безлічі прямих ліній як слідів людських дол, що не перетинаються, Горський констатує реальність, в якій паралельні людські долі мають точку перетину – Бога. *Фактично філософ заперечує найглибшу настанову титанічного гуманізму, якою просякнута вся новітня філософія, – настанову на зовнішнє самоствердження людини*.

Якщо Тойнбі подібно до Бердяєва, починаючи з неупередженого розгляду святості, не утримується на цьому рівні, а повертається до загальноприйнятої в секуляризованій культурі схеми, що занижує сенс святості, то В.Горський розкриває глибинний духовний сенс святості, її прояви, передумови та найвищу мету. Центральним поняттям, через яке філософ розкриває сенс святості, є поняття *смиренномудрості*. Філософ визначає смиренномудрство, по-перше, як чесноту, що протистоїть гордині (неправедному самоствердженню бездуховної істоти); при цьому славолюбство розглядається як основна форма погорди. По-друге, смирення

є передумовою здобуття благодаті Святого Духа та проявом наявності такої благодаті. Смиренномудрість виявляється як міра обоження людини, як духовна антиіндивідуалістична інтенція, що «подвигає взяти на себе тягар відповідальності за гріхи цілої людськості» [5, 156]. В останній характеристиці В.С.Горський вбачає чи не найголовніший моральний урок смиренномудрості. Автор додає, що остання є внутрішньою потребою, а не зовнішньою демонстрацією, і смирення засвідчують не словами, а ділами на шляху обоження [Див.: 5, 140 – 156].

Робота В.С.Горського перегукується з поглядами відомого грецького мислителя Х. Яннараса, який розглядає проблему святості в контексті «православного екзистенціалізму». Поняття святості цей етик і богослов також виводить з духовно-аскетичної практики обоження. При цьому сенс *обоження* докорінним чином протиставляється сенсу *обожнювання*. У акті обожнювання “...перед людиною провокативно покладається екзистенціальна можливість... природньої самодостатності і автономності особи, можливість силами власної природи неодмінно визначити факт свого існування. Але таке “обожнювання” людської природи протистоїть самій істині: воно є “екзистенціональною неправдою”, фіктивною життєвою можливістю. Адже природа людини тварна і смертна. Вона бере співучасть у бутті, в “дійсному житті” лише в тій мірі, в якій виходить за власні межі, складаючи екзистенціональний факт власної неповторності. Людина отримує буття, утворює іпостась життя і долає смертність своєї природи лише тоді, коли реалізує особовий модус існування Бога” [16, 22-23]. Обоження є наближенням людини до Бога шляхом очищення від пристрастей. “Участь в боголюдському тілі Христовому, в екзистенціональній єдності спілкування святих тримається не на індивідуальних заслугах або “чеснотах”, які об’єктивно властиві індивідуі, а на покаянні, на новій позиції – довіри до Бога, - коли через Церкву християни ввіряють Христу все своє життя, хоч би яким невдалим і грішним воно не було” [16, 32].

Антитезу обоження та обоження В.Горський розглядає так само, як і Яннарас, та на відміну від останнього Вілен Сергійович не залучає до аналізу православної святості ніяких зовнішніх щодо неї філософських характеристик на кшталт «екзистенційної єдності» тощо. Яннарас намагається своєрідним чином «виправдати» православну духовність за допомогою перекладу найконцептуальніших положень цієї богословської та аскетичної традиції на мову сучасної екзистенційної філософії. Горський, навпаки, вважає духовний сенс православної етики настільки глибшим та мудрішим за сучасні філософські «дискурси», що він залишається в контексті православної мудрості як самодостатньої. Фактично він відхиляє можливість редукції вчення святих отців Києво-печерських до рівня понять сучасної філософії, які виражають пристрасне життя сучасної людини, далеке від ідеалу смиренномудрості.

Відомий західний медієвіст, автор філософської концепції гри Й.Хейзинга вважає, що впродовж усієї історії християнства: “ідеал святості не зазнав змін” [14, 198]. Крім того, “святим робили не церковно-соціальні заслуги... але дивовижне благочестя. Людина великої духовної енергії лише в тому разі знаходила славу святого, якщо діяння її були пройняті сяйвом надприродного життя” [14, 199]. Таким чином, *для Хейзинги святість є прояв надприродного в житті людини, це явище трансцендентного порядку, зміст якого не залежить від конкретного культурного контексту.*

Якщо прийняти цю тезу, то її наслідком буде досить категорична вимога розглядати феномен святості виключно як предмет богословського осмислення. Що ж до Горського, то він *розглядає святість як взаємодію трансцендентного та культурного, духовного та морального, відстоюючи можливість культурологічного та етичного дослідження певних аспектів святості.* Хоча моральність, за Горським, не входить до складу поняття святості, вона мислиться, з одного боку, як сприятлива передумова, а з іншого – як наслідок святості. Богоподібність, пише Вілен Сергійович, «передбачає максимально можливу в допустимих людині

межах повноту Божественних якостей, добродієвості» [5, 164]. Отже, систему моральних чеснот Горський розглядає як наслідок обожнення. В свою чергу, обожнення досягається тільки шляхом смирення, яке передбачає «усвідомлення своєї гріховності та безсилої власної природи окремо від Бога» (Там само). Філософ додає, що обов'язковими, поряд зі смиренномудрістю, якостями є безкорисливість та послух. ... якщо покора, скромність протистоять погорді, то вдоволення малим, безкорисливість – срібололюбству, а послух – владолюбству» (Там само).

Своєрідним взаємодоповненням різних аспектів святості виступають дослідження цього феномену Павлом Флоренським та Віленом Горським.

Святість є богоподібність, пише Павло Флоренський. І в цьому сенсі вона – духовна краса, яка, на думку автора, розкривається тільки за умов правильного аскетичного життя. Аскетичну, писав Павло Флоренський, ... святі отці називали “мистецтвом з мистецтв”, “художеством з художеств”.., яке створює не “добру” людину, а “прекрасну”. І відмінна особливість святих подвижників – зовсім не їх “доброта”, яка буває і у плотських людей, навіть у вельми грішних, а краса духовна, сліпуча краса променистої, світлоносної особи, дебелий і плотській людині ніяк недоступна” [13, 99]. Отець Павло Флоренський вважає, що перша, негативна грань поняття святості – це її “невідсвітність”, вона - в світі, але не від світу. І тому, коли услід за таїнствами ми іменуємо святим багато що інше, то маємо на увазі саме особливість, відірваність від світу, від повсякденного, від життєвського, від звичайного того, що називаємо святим ... Позитивна ж сторона святості відкриває в святому реальність іншого світу...” [12].

Таким чином, якщо отець Павло Флоренський пише про святість як досконалість не етичну, а онтологічну, оскільки природа святості Божественна, то В.Горський розглядає святість саме в етичному аспекті як етику смиренномудрості, що має духовне підґрунтя.

Якщо говорити про розуміння феномену святості в європейській традиції в цілому, то треба зазначити, що основним методологічним недоліком цієї традиції є ототожнення неоплатоністичного розуміння духовності з християнською православною позицією. Боротьбу святого проти внутрішнього зла, проти пристрастей переважна більшість сучасних етиків сприймає як боротьбу проти тіла, матерії. Горський і тут дає приклад глибокого розуміння справжнього сенсу проблеми в контексті православної аскетичної. Він пише: «Тілесна краса та дужість зовсім не сприймаються як чужі образів святості. Розповідь про сповнене невсипущої праці життя Феодосія малює його як такого, що був «крепко телом и силен». Святість не заперечує тіла, плоті. Святий перемагає плотські пристрасті не заради погублення плоті, а задля її перетворення та обожнення, піднесення до Божого стану» [5,161-162].

Вілен Сергійович Горський стверджував, що «образ святості великою мірою визначав духовний розвиток українського народу впродовж усієї його історії» [5, 169]. Якщо вплив святості можна прослідкувати на всіх рівнях діяльності і спілкування (політика, освіта, наука, мистецтво), то найбільший вплив святі мали на широкі соціальні прошарки православного народу. Тому *святість, на наш погляд, саме Горський вперше розглянув як фундаментальну категорію етнетики, котра в цьому аспекті практично не досліджена.*

У сучасній етичній літературі практично відсутні імена і духовний досвід православних святих. Особливо це стосується святих ХХ століття (треба підкреслити, що за числом канонізованих святих цей час можна порівняти хіба що тільки з часом святого митрополита Московського Макарія (1542-1563). Проте відмінність цих двох найбільших епох полягає в тому, що у наш час канонізовано не близько ста (як за часів Макарія), а більше тисячі святих [7, 198]. Закріпленню такої ситуації значною мірою сприяє пострадянська академічна етика, яка аналізує переважно ті типи моральної свідомості, які не суперечать принципу плюралізму. Оскільки ж християнське розуміння святості, сенсу життя, духовної боротьби,

добра, зла та ін. неможливо адекватно зрозуміти в межах плюралістичної етики, оскільки православний ідеал святості або залишається за межами етичних досліджень, або редукується до принципово інших за сенсом духовно-етичних феноменів [Див.: 9, 9-10].

Та сьогодні вже можна сказати про певні напрацювання в тому напрямку, що був закладений Віленом Сергійовичем. Наприклад, розгляду поняття святості в контексті ісіхастської традиції присвячено багато виступів учасників міжнародної наукової конференції «Богословське і філософське осмислення ісіхастської традиції» (Київ, 21–25 вересня 2006 р.), організованої Київським релігійно-філософським товариством [Див.: 15].

Таким чином, в українській літературі пострадянського періоду вперше адекватно до предмета феномен святості з філософської точки зору досліджував саме В.Горський. Святість, на його думку, – це вищий моральний ідеал поведінки, особлива життєва позиція, що розуміється як жертвовність, що надихається цінностями “не від світу цього” [4, 13]. Автор виділяє дві найважливіші ознаки святості: це моральна досконалість і чудотворення. Основою святості В.Горський вважає смиренномудрість.

Джерела та література:

1. Бердяев Н.А. Судьба России. – М., 1990. – 256 с.
2. Бердяев Н.А. Творчество и аскетизм. Гениальность и святость. //Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. – М., 1989. – Т.1. – Ч. 1. – С. 163-180.
3. Горський В.С. Києво-Печерський патерик. Етика смиренномудрості. // Філософська та соціологічна думка. – 1992. – № 3. – С. 119-126.
4. Горський В.С. Нариси з історії культури Київської Русі (середина XII - середина XIII ст.). – К., 1993. – 163 с.
5. Горський В.С. Святі Київської Русі. – К., 1994. – 176 с.
6. Гуревич А.Я. Средневековый мир: культура безмолствующего большинства. – М., 1990. – 396 с.
7. Макарий (Веретенников), архимандрит. Эпоха митрополита Макария // Испытания наших дней. В защиту единства. – М., 2003. – С. 197-200.
8. Словарь по этике / Под ред. А.А. Гусейнова, И.С.Кона. – 6-е изд. – М., 1989. – С. 306-307.
9. Столяр М.Б. Пошуки сенсу життя в європейській культурі: дві парадигми // Вісник ЧГПУ. – Вип. 32. Філософ. науки. – Ч., 2005, С. 5-10.
10. Тойнби А. Дж. Постигание истории. - М., 1991. - С. 515-517.
11. Тодоров Ц. Героїзм і святість. // Тодоров Ц. Обличчям до екстремі. – Львів, 2000. – С.61-77.
12. Флоренский П., свящ. Освящение реальности. // [http:// pravbeseda.org/library](http://pravbeseda.org/library).
13. Флоренский П., свящ. Столп и утверждение истины. – М., 1990. – Т. 1. – 490 с.
14. Хейзинга Й. Осень средневековья. – М., 1988. – 539 с.
15. Христианская мысль. Киевское Религиозно-философское общество. Вып. III. – К., 2006. – 287 с.
16. Христос Яннарас. Свобода етосу. – К., 2003. – 251 с.

Наталія Баранова



ГРА ТА МИСТЕЦТВО ЯК ЗАСОБИ ЕСТЕТИЗАЦІЇ ОБРЯДУ

Обряд у специфічній формі відображає та відтворює буття народу, властиві йому матеріальні й духовні цінності. Переважно на конкретно-чуттєвому й емоційно-естетичному рівнях він закріплює та переносить у майбутнє все краще, що накопичено дійсностію. «Без такого оформлення («обряження») духовні цінності, особливо естетичні, які існують, як правило, в абстрактному, понятійному