

Людмила Маслюк

В.С. ГОРСЬКИЙ ЯК ДОСЛІДНИК ЕТИЧНОГО АСПЕКТУ ФЕНОМЕНУ СВЯТОСТІ

В.С. Горському (1931 — 2007) належить особливе місце в Українській етичній думці. Глибока порядність Вілена Сергійовича як людини та науковця, його діалогічна манера філософування проявлялася, зокрема, в його дивовижній здатності зрозуміти іншу інтелектуальну та духовну традицію, вжитися в неї та адекватно представити її. Горський був представником герменевтичної парадигми не тільки в галузі теоретичних досліджень, він був герменевтиком за схильністю своєї душі.

У статті, що пропонується, ми маємо на меті продемонструвати внесок В.С. Горського в розкриття теми православної святості в етичному аспекті. До цієї теми Вілен Сергійович звернувся ще за радянські часи. Йому вдалося на шляху дослідження феномену святості подолати не тільки численні забобони атеїстично заангажованих марксистської та неомарксистської парадигм, але й певні кліше європейської філософії, яка намагається в цілому принизити значення святості в історії людства. Наприклад, А.Дж. Тойнбі, позицію якого в цілому можна розглядати як взірць позитивного розуміння місця святих в історії людства, все ж таки вважає земні справи людини більш значущими та цінними. Він пише: “зро-

бити духовний вихід з миру значно простіше, ніж нести у миру тягар божественної любові” [5, С. 517]. Така теза є аксіомою і в межах етичної думки. Згадаємо хоча б М. Бердяєва, який протиставляв святості геніальність, вважаючи останню найвищою формою прориву до трансцендентного буття, до Бога [Див.: 1, С. 163-180].

Вілен Сергійович не побоявся протиставити цій традиції цілком протилежну етичну парадигму. Фактично філософ заперечує найбільш глибоку настанову титанічного гуманізму, яка проходить через всю новітню філософію — настанову на зовнішнє самоствердження людини.

Можна, також, навести у якості прикладу певного стереотипу сприйняття святості точку зору болгарського етика С. Тодорова, який протиставляє любов до Бога любові до людей, вважаючи ці різновиди любові несумісними [Див.: 6]. Що ж до Горського, який досліджує подвиг святих Київської Русі, то він 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 [4, С. 135]. 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 [4, С. 124].

Відомий західний філософ Й. Гайзінга вважає святість проявом виключно надприродного в житті людини, явищем трансцендентного порядку [Див.: 7, С. 198-199]. Наслідком цієї в цілому справедливої тези може бути досить категорична вимога розглядати феномен святості тільки як предмет богословського осмислення. Та В.С. Горський розуміє святість як взаємодію трансцендентного та культурного, духовного та морального, відстоюючи можливість культурологічного та етичного дослідження певних аспектів святості — мова йде про

духовно-моральні передумови, наслідки та прояви святості. Богоподібність, пише Вілен Сергійович, “передбачає максимально можливу в приступних людині межах повноту Божественних якостей, добродійності” [4, С. 164]. Отже, систему моральних чеснот Горський розглядає як наслідок обоження. У свою чергу, обоження досягається тільки шляхом смирення, яке передбачає “усвідомлення своєї гріховності та безсилої власної природи окремо від Бога” [4, С. 164]. При цьому сенс обоження докорінним чином протиставляється сенсу обоження. В акті обоження, як пише відомий грецький філософ Яннарас, “...перед людиною провокативно покладається екзистенціальна можливість... природної самодостатності і автономності особи, можливість силами власної природи неодмінно визначити факт свого існування. Розуміння людської природи як божественної протистоїть самій істині: воно є “екзистенційною 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 екзистенційний факт власної неповторності. Людина отримує буття, утворює іпостась життя і долає смертність своєї природи лише тоді, коли реалізує особовий модус існування Бога” [8, С. 22-23]. Обоження ж є наближенням людини до Бога шляхом очищення від пристрастей. “Участь у боголюдському тілі Христовому, в екзистенційній 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” [8, С. 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 “перекласти” зміст православної духовності 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 смиренномудрія.

У дусі герменевтичного ж дослідження 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 гордині та смиренномудрості.* Горський вважає, що в Києво-Печерському Патерику відмінність між зазначеними моральними позиціями проводиться свідомо та послідовно [4, С. 123-124]. Патерик розпочинається з послання Сімона та відповіді на це послання Полікарпа. В діалозі Сімона та Полікарпа, на перший погляд, співставляються дві принципово різні настанови — настанова ченця, який шукає чинів та бажає більш легкого життя, і протилежне прагнення людини до божественної слави, що цурається слави мирської. Та оскільки цей діалог передається словами того ченця, який ніби-то 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 з власного життя, а не ілюстрацією чужих

вад. При цьому Вілен Сергійович підкреслює, що мова йде про заперечення гордині, а не високої достойності людини.

В.С. Горський розкриває глибинний духовний сенс святості, її прояви, передумови та найвищу мету. Центральним поняттям, через яке філософ розкриває сенс святості, є поняття *смиренномудрія*. Філософ визначає смиренномудріє, по-перше, як чесноту, що протистоїть гордині (неправедному самоствердженню бездуховної істоти); при цьому самолюбство розглядається як основна форма вияву гордині. 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” [4, С. 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 [4, С. 140-156].

В якості взірця смиренномудрія Горський розглядає святого Феодосія. Підкреслюючи смиренномудрість святого, автор виділяє головну якість цього святого — це творення добрих діл. Та на відміну від Антонія, з притаманним йому потягом до пустельництва та усамітнення, Феодосій не обмежується лише чернечими подвигами аскетичного життя та молитвою, його добродійність передбачає також активну діяльність, спрямовану на благо ближнього. Смиренномудрість святого вбачається і в тому, що він не обмежується керівництвом чернечою братією, як організатор великого монастирського господарства, він керує зведенням храму, келій та господарських будівель, залучаючи багатьох людей до всілякої помочі, але він також і сам не цурався будь-якої праці: замішує тісто й випікає хліб у пекарні, заготовляє дрова для потреб монастиря, носить воду з колодязя. Горський зазначає, що у такому розумінні смирен-

номудрості вбачається своєрідна етична позиція, згідно з якою “спасіння душі, очищення її треба шукати не в усамітненні, відособленні од світу. Навпаки, центр свого внутрішнього буття треба покласти зовні, у світі благодатної реальності спілкування з іншими людьми і загальнолюдськими духовними цінностями. Досягнення цього є можливе через любов до ближнього” [4, С. 161].

Сутність феномену, що розглядається, Горський розкриває через діалектику апофатичного та катафатичного визначень святості, об'єднуючи аспект заперечення певного спектру значень та ствердження позитивного образу переображення людини і світу. Апофатичний аспект у розумінні святості полягає, перш за все, у чужості святого світу гріха. Спрямованість життя святого визначається його прагненням до Бога як до найвищого блага й трансцендентної реальності. Тому “святість, — пише В.С. Горський, є сподівання на інший світ, на цінності, які “не від світу цього” [4, С. 9]. З іншого боку, автор відмічає катафатичний момент (стверджуючий), — святий несе в собі позитивне начало. Реальність іншого, вищого світу стверджується через переображення цього світу. Автор відмічає, що світ у свідомості Київської Русі мислиться не тільки як теоцентричний та ієрархізований. Він — еклесіоцентричний. (“Екклесія” в перекладі з грецького означало народні зібрання взагалі, а в контексті Нового Заповіту — позначає Церкву як організм, котрий дає людині відчуття певної цілісності, причетності до вищого, трансцендентного ладу). У порівнянні з матеріальним світом, який сприймається лише як морально недосконалий аспект буття світу, “церква виступає осереддям образу святості” [4, С. 11]. Її найвищим пекликанням уважалось те, до чого й був спрямований образ святості — об'єднати людність у пориванні поза межі наявного світу, до світу трансцендентного, як вищої цінності й мети людського життя” [4, С. 11].

Автор зазначає, що саме символічний характер середньовічного мислення зумовлює погляд на храм — як втілення святості. Таку ідею відображають церковні споруди на католицькому Заході і на православному Сході, але в той же час автор відмічає відмінності в церковній архітектурі Заходу і Сходу. Підкреслює, що православні храми своєю архітектурою та місцем розташування підкреслювали безконечність небесного склепіння над головою, і не прагнули піднятися якомога вище на відміну від готичних соборів Заходу, які здіймаючись неймовірно високо, немов бажали досягнути “горнього світу”. Яскраво виражений просторовий потяг до абсолюту притаманний був західноєвропейській культурі, то на зовсім іншій міфологемі ґрунтується давньоруська традиція — “повернення всередину”, очищення серця від пристрастей, “сходження розуму в очищене серце [Див.: 4, С. 11].

В.С. Горський відмічає таку характерну для свідомості Київської Русі особливість погляду на світ як антропоморфність. Цей погляд спрямований із середини на зовні, від людини до універсуму, в основі якого лежить інтимне відношення до природи. Людина знаходить себе у зовнішньому світі, в той же час і в собі вона знаходить Всесвіт. Людина усвідомлює себе як “мікрокосм”, як зменшену модель, яка відтворює Всесвіт. Тому на думку Горського, в образі святості центр уваги перенесений на особу “святого, котрий на рівні макрокосму, в межах локального соціального світу вподібнюється до Бога як втіленого сакрального начала у масштабах макрокосму” [4, С. 12]. “Образ святості наповнюється моральним змістом і постає як ідеал праведного, непорочного життя”, де початкове значення “зростання”, на думку філософа, набирає духовного характеру та сприймається як своєрідне “світловипромінювання”, зростання в духові, творчість у духові. Святий — то людина, котра містить у собі особливий різновид духовно-добродійного зростання, поійменованого святістю [4, С. 12].

Святість, на думку В. Горського, — є вищий моральний ідеал поведінки, особлива життєва позиція, жертвовність, що надихається цінностями “не від світу цього” [4, С. 13]. Автор виділяє дві важливі ознаки святості: це моральна досконалість та чудотворення. При цьому наголошується, що факт чудотворення мав вирішальне значення, коли мова йшла про канонізацію святого. “Якщо за життя святий може засвідчити своє покликання, демонструючи високі зразки моральної поведінки, то після смерті єдиний доказ його святості — чудотворення” [4, С. 20]. Чудо здійснене християнським святим розглядається як особливий дар, яким Бог вказує своїх обранців. Чудо святого відбувається завжди заради звільнення того, хто страждає, воно є вияв неземного, надморального милосердя, не обмеженої нічим любові праведника до людей. У таїнстві чуда святий не тільки звільнює людину від фізичних вад, але й оздоровлює духовно [4, С. 20]. Отже, сприйняття високоморального життя як служіння людям, — на думку Горського, становить одну з головних підвалин образу святості у світогляді Київської Русі.

Досліджуючи подвиг святих Києво-Печерського монастиря Горський виділяє два шляхи досягнення святості. Святість, на думку автора, є, перш за все, Божий дар. Цей аспект поняття святості стверджується через опис життєвого шляху характерного для тих, хто від народження є відзначений як Божий обранець. Автор життя Феодосія Нестор підкреслює обраність святого від самої появи його на світ, відмічаючи, що “Дух святий ...измлада вселился в нь”, навіть саме ім'я в перекладі з грецької означає “відданий Богові”. Що ж до діалектики взаємин святого з людьми, які його оточують, автор пише, що святий, відчувши своє покликання, відособлюється від середовища та пориває з узвичаєним способом життя і цим виявляє чужість “світу сьому”. Поведінка святого, сприймається оточенням як аномальна, як виняток з правила. Та коли святість становиться очевидною, то

і поведінка святого сприймається оточенням як норма, відновлюється зв'язок з людьми, які починають гуртуватися навколо нього і саме середовище нібито підноситься "ліствицею" до-сконалості слідом за святим. Наявність святості як вищого дару передбачає неабиякі зусилля волі та виснажливу боротьбу святих на шляху вдосконалення у Христа. Отже, *другий шлях передбачає досягнення святості через подвиг подолання в собі "плотського", "гріховного" начала.* "Боротьба переноситься із зовнішнього середовища у внутрішній світ людини — в людській душі, яка вважається морально відповідальною субстанцією індивідуального буття особи" [4, С. 163]. І чим дужчий спротив доводиться долати іноку в душі, тим значнішим є його подвиг.

Виділення Горським двох шляхів утвердження святості передбачає наступний крок: поєднання векторів першого і другого руху енергії. У православному богослов'ї таке поєднання виражається за допомогою поняття "сінергія". "Сінергія" означає зустріч благодаті Божої та вільного зусилля людини. Філософ не використовує це поняття. Шляхи утвердження святості розглядаються ним як такі, що можуть мати певну самостійність та самодостатність, хоча Вілен Сергійович і приходиться до висновку про взаємозв'язок людського зусилля жити за заповідями Божими та Божої благодаті, дією якої таке життя є можливим.

Горський вважає, що суть моральної програми, яка стверджується через ідеал смиренномудрості, полягає в подоланні саме плотського (а не тілесного) начала, яке деформує моральне життя людини. Святий бореться не проти тіла, а проти пристрасті, що підкорює душу людини її тілу. Тіло не розглядається негативно у якості зла. В цьому аспекті Вілен Сергійович демонструє *принципову відмінність неоплатоністичного та православного християнського розуміння тілесності.* Він пише: "тілесна краса та дужість зовсім не сприймаються як чужі образіві святості. Розповідь про

сповнене невсипущої праці життя Феодосія малює його як такого, що був “крепок телом и силен”. Святість не заперечує тіла, плоті. Святий перемагає плотські пристрасті не заради погублення плоті, а задля її перетворення та обоження, піднесення до Божого стану” [4, С. 161-162].

Крім того, В.С. Горський стверджував, що “образ святості великою мірою визначав духовний розвиток українського народу впродовж усієї його історії” [4, С. 169]. На наш погляд, саме Горський уперше розглянув святість як фундаментальну категорію етнетики, яку в цьому аспекті практично ще не досліджено.

ЛІТЕРАТУРА

1. 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.
2. Горський В.С. Києво-Печерський патерик. Етика смиренномудрості // Філософська та соціологічна думка.— 1992.— № 3.— С. 119-126.
3. Горський В.С. Нариси з історії культури Київської Русі (середина XII — середина XIII ст.).— К., 1993.— 163 с.
4. Горський В.С. Святі Київської Русі.— К., 1994.— 176 с.
5. Тойнби А.Дж. Постигание истории.— М., 1991.— С. 515-517.
6. Тодоров Ц. Героїзм і святість // Тодоров Ц. Обличчям до екстремі.— Львів, 2000.— С. 61-77.
7. Хейзинга Й. Осень средневековья.— М., 1988.— 539 с.
8. Христос Яннарас. Свобода етосу.— К., 2003.— 251 с.