

Маслюк Л.І. Феномен святості в сучасному філософському дискурсі: європейський контекст (пам'яті Горського). / Л.І. Маслюк, М.Б. Столяр // Сіверянський літопис. – 2008. – № 2. – С. 129–134.

С. 129

Маслюк Л.І., Столяр М.Б.,

**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 дійсне 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 пост-марксистської парадигм, але й певні кліше європейської філософії в цілому. *В цій статті ми маємо на меті продемонструвати внесок В.С.Горського в розкриття теми святості в контексті сучасної європейської філософії.*

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. Серафім Саровській та О.С. Пушкін) [3, 163-180], а з іншого боку, - з ідеалом чесності, порядності [2, 74-80]. При цьому Бердяєв (услід за К.Леонтьєвим) вважав, що святість є одвічний руський етичний ідеал, якому в західноєвропейській 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, найбільш яскравим прикладом якої є Оптинські старці. А ХХ сторіччя – період найстрашніших гонінь на християнство – відзначалося таким сплеском святості, якого не знає жодна попередня доба.

С. 130

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 Серафіма 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 спрямовано людиною на себе. Преподобний Серафім Саровський нічого не творив, окрім самого себе, і цим переображав світ навколо себе. Пушкін творив велике та цінне для Росії і для світу, але себе не творив. Та творчість світських цінностей, на думку Бердяєва, може і занепасти людину.

Проте, філософ від думки про непорівнянність 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.: 3, 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 М. Бердяєв переходить до твердження, за яким геніальність визнається більш жертвовною, більш цінною. По суті, Бердяєв приходить до того, що *геніальність вища за святість*. Цей висновок безпосередньо випливає 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 підкорюється законам суспільства. Автор виділяє такі достатньо абстрактні характеристики святого, як самотництво (не всі святі 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 противагу позиції Тодорова ми знаходимо в Горського наступне: "протиставити себе світові цьому зовсім не означає зректися 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 [6, 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 [6, 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 гордині та смиренномудрості.* Горський вважає, що в Києво-Печерському Патерику

С. 131

відмінність між зазначеними моральними позиціями проводиться свідомо та послідовно [4, 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 – настанови ченця, який шукає чинів та бажає більш легкого життя і протилежного прагнення божественної слави, яке 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 достоїнності людини.

Спільним в Горського з відомим культурологом Тойнбі в розумінні феномену святості є те, що обоє дослідників підкреслюють *виключне 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 в цьому житті фактично забезпечує значно більший соціальний прогрес, чим який-небудь інший процес” [10, 515]. Автор приходить 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, що віддалився в єгипетську пустелю, і сириянина св.Симеона Стопника, який усамітвився в башті в ту добу, коли Римська імперія вступала в епоху остаточного розпаду. Святі, полишаючи своїх ближніх, вступали у активні відносини із значно більшим колом осіб, – пише Тойнбі. Святі “справляли на світ сильнішу дію, ніж імператор або командувач військами, бо їх спрямованість до святості через пошуки єднання з Богом була соціальною дією, привабливішою для людей, чим будь-яке секулярне соціальне служіння” [10, 516].

Проте, не дивлячись на таке, достатньо адекватне розуміння святості А.Дж.Тойнбі закінчує висновком, який суперечить вищевикладеному матеріалу: “зробити духовний вихід з миру значно простіше, ніж нести у миру тягар божественної любові і брати участь в 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 дурної нескінченності існування всесвіту, в якому людина виглядає нікчемною піщинкою, що несеться на страшній швидкості до смерті як остаточного пункту призначення, замість безлічі прямих ліній як слідів людських долі, що не перетинаються, Горський констатує реальність, в якій

паралельні людські долі мають точку перетину – Бога. *Фактично філософ заперечує найбільш глибоку настанову титанічного гуманізму, якою просякнута вся новітню філософію – 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 *смиреномудрія*. Філософ визначає смиреномудріє, по-перше, як чесноту, що протистоїть гордині (неправедному самостверженню бездуховної істоти); при цьому славолюбство розглядається як основна форма вияву гордині. По-друге, смирення

С. 132

є передумовою здобуття благодаті Святого Духа та проявом наявності такої благодаті. Смиреномудрість виявляється як міра обоження людини, як духовна анти індивідуалістична інтенція, що "подвигає взяти на себе тягар відповідальності за гріхи цілої людськості" [6, 156]. В останній характеристиці В.С.Горський вбачає чи не найголовніший моральний урок смиреномудрості. Автор додає, що остання є внутрішньою потребою, а не зовнішньою демонстрацією, і смирення засвідчують не словами, а ділами на шляху обоження [Див.: 6, 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 *обоження*. У акті обоження "...перед людиною провокативно покладається екзистенціальна можливість... природньої самодостатності і автономності особи, можливість силами власної природи неодмінно визначити факт свого існування. Але таке "обоження"

людської природи протистоїть самій істині: воно є “екзистенційною неправдою”, фіктивною життєвою можливістю. Адже природа людини тварна і смертна. Вона бере співучасть в 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”[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 індивідові, 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 найбільш концептуальних 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 від відхиляє можливість редукції вчення святих отців Києво-печерських до рівня понять сучасної філософії, які виражають пристрасне життя сучасної людини, далеке від ідеалу смиренномудрія.

Відомий західний медієвіст, автор філософської концепції гри Й. Хейзінга вважає, що впродовж всієї 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 його були пройняті сйивом

надприродного життя“ [14, 199]. Таким чином, *для Хейзінги 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

С. 133

межах повноту Божественних якостей, добродетності" [6, 164]. Отже, систему моральних чеснот Горський розглядає як наслідок обоження. В свою чергу, обоження досягається тільки шляхом смирення, яке передбачає "усвідомлення своєї гріховності та безсилої власної природи окремо від Бога" (Там само). Філософ додає, що обов'язковими, нарівні зі смиренномудрістю, якостями є безкорисливість та послух. ... якщо покора, скромність протистоять погорді, то вдоволення малим, безкорисливість – сріблoloубству, а послух – владолоубству" (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. Аскетику, писав Павло Флоренській... святі отці називали "мистецтвом з мистецтв", "художеством з художеств"... , яка 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”[12]. Отець Павло Флоренський вважає, що перша, негативна грань поняття святості – це її неотмирність: вона - в світі, але не від світу. І тому, коли услід за Таїнствами ми іменуємо святым багато що інше, то маємо на увазі саме особливість, відрізаність від світу, від повсякденного, від житейського, від звичайного того, що називаємо святым ... 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 кількість сучасних етиків сприймає як боротьбу проти тіла, матерії. Горський і тут дає приклад глибокого розуміння дійсного сенсу проблеми в контексті православної аскетички. 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 "крепок 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" [6,161-162].

Вілен Сергійович Горський стверджував, що «образ святості великою мірою визначав духовний розвиток українського народу впродовж усієї його історії» [6, 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 етноетики, яка в цьому аспекті практично не досліджена.

У сучасній етичній літературі практично відсутні імена і духовний досвід православних святих. Особливо це відноситься до 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 [?, 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,

С. 134

добра, зла і 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 було закладено Віленом Сергійовичем. Наприклад, розгляду поняття святості в контексті ісихастської традиції присвячено багато виступів учасників міжнародної наукової конференції "Богословське і філософське осмислення ісихастської традиції" (Київ, 21–25 вересня 2006 р.), організованої Київським релігійно-філософським товариством [Див.: 15].

Таким чином, в українській літературі пострадянського періоду вперше адекватно феномен святості з філософської точки зору досліджував саме В.Горський. Святість, на його думку, є вищий моральний ідеал поведінки, особлива життєва позиція, що розуміється як жертвовність, що надихається цінностями "не від світу цього" [5, 13]. Автор виділяє дві найважливіші ознаки святості: це моральна досконалість і чудотворення. Основою святості В.Горський вважає смиренномудріє.

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. Бердяев Н.А. Экзистенциальная диалектика Божественного и человеческого. – Париж, 1952.
4. Горський В.С. Києво-Печерський патерик. Етика смиренномудрості // Філософська та соціологічна думка. – 1992. – № 3. – С. 119-126.
5. Горський В.С. Нариси з історії культури Київської Русі (середина XII - середина XIII ст.). – К., 1993. – 163 с.
6. Горский В.С. Святі Київської Русі. – К., 1994. – 176 с.
7. Гуревич А.Я. Средневековый мир: культура безмолствующего большинства. – М., 1990. – 396 с.
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 // Богословские труды - М., 1977. – № 17. - С.148-152.
13. Флоренский П., свящ. Столп и утверждение истины. – М., 1914.
14. Хейзинга Й. Осень средневековья. – М., 1988.
15. Христианская мысль. Киевское Религиозно-философское общество. Вып. III. – К., 2006. – 287 с.
16. Христос Яннарас. Свобода етосу. – К., 2003. – 251 с.