КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

На правах рукопису

УДК 291.5 (477)

МАРЧЕНКО Олексій Васильович

БОГОШУКАННЯ ЯК ЛЮДИНОТВОРЧІСТЬ: ФІЛОСОФСЬКО-ПЕРСОНАЛІСТИЧНИЙ АНАЛІЗ ЕВОЛЮЦІЇ РЕЛІГІЙНО-ЕТИЧНОЇ ДУМКИ В УКРАЇНІ

Спеціальність 09.00.11 – релігієзнавство

ДИСЕРТАЦІЯ
на здобуття наукового ступеня
доктора філософських наук

НАУКОВИЙ КОНСУЛЬТАНТ:
ЛУБСЬКИЙ Володимир Іонович,
доктор філософських наук, професор

Київ – 2005

ЗМІСТ

ВСТУП..... 4

РОЗДІЛ 1. ПРОБЛЕМА БОГОШУКАННЯ В СУЧАСНОМУ ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЄЗНАВЧОМУ ДИСКУРСІ..... 15

РОЗДІЛ 2. ВІДНОШЕННЯ "ЛЮДИНА – БОГ" В КОНТЕКСТІ ПОШУКУ ПЕРЕДУМОВ ЛЮДСЬКОЇ ЦІЛІСНОСТІ.

2.1. Екзистенційна вкоріненість ідеї Бога в людському бутті..... 52

2.2. Світоглядні засади інтерпретації сенсу філософування в духовній культурі України..... 80

РОЗДІЛ 3. ФОРМУВАННЯ ТРАДИЦІЇ КРЕАТИВНО-АНТРОПОЛОГІЧНОЇ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ІДЕЇ БОГОШУКАННЯ В УМОВАХ СТАНОВЛЕННЯ УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ.

3.1. Образ святості (Божественності) в контексті пошуку людського ідеалу (біля витоків української духовності)..... 101

3.2. Трансформація змісту відношення людини до Бога як передумови її творчого самоусвідомлення в духовній культурі України ХУІ-ХУІІ ст. 134

РОЗДІЛ 4. ОБРАЗ БОГА ЯК ВІДОБРАЖЕННЯ ПОТРЕБИ АНТРОПОЛОГІЧНОЇ ПОВНОТИ В ФІЛОСОФІЇ УКРАЇНСЬКОГО БАРОКО ТА РОМАНТИЗМУ.

4.1. Спроба подолання саморозірваності людського буття у філософсько-етичній концепції Г.Сковороди..... 169

4.2. Колізії "мертвого" і "живого" в людині з погляду релігійно-етичного досвіду М.Гоголя..... 195

4.3. Морально-етичні виміри ідеї Бога у філософії людини П.Юркевича..... 217

РОЗДІЛ 5. РОЗВИТОК ІДЕЇ БОГОШУКАННЯ В ТВОРЧОСТІ ПРЕДСТАВНИКІВ КИЇВСЬКОЇ ШКОЛИ ЕКЗИСТЕНЦІЙНОЇ ФІЛОСОФІЇ.

5.1. Особливості тлумачення взаємозв'язку віри та свободи у філософії Л.Шестова..... 244

5.2. Діалектика божественного і людського в персоналізмі М.Бердяєва..... 285

РОЗДІЛ 6. ІДЕЯ БОГОШУКАННЯ ТА АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ДУХОВНОЇ КУЛЬТУРИ ОСОБИСТОСТІ.

6.1. Криза духовності та метаморфози релігійного духу: сучасний український контекст..... 326

6.2. Релігійна свідомість перед вибором альтернатив розвитку..... 347

ВИСНОВКИ..... 376

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ..... 386

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Значущість проблеми духовного самовизначення та самореалізації особистості в реальній динаміці сучасного суспільного життя є досить очевидною і посилюється безпосереднім відчуттям існуючої порожнечі на місці традиційних форм життєвого укладу, коли об'єктивно зростає інтерес до питань про сенс і цілі життя людини, її світоглядні орієнтири та перспективи подальшого існування, нагальним стає усвідомлення надособистісних смислів і цінностей буття.

Існуюча нині колізія між цивілізацією та екзистенцією спонукає до нового розуміння людини, усвідомлення того, що її сутність, як зазначає С.Кримський, вже не вичерпується визначенням "людина розумна", бо воно абсолютизує ознаку володіння розумом [220, 5], що не тільки обмежує людяність самою лише характеристикою інтелектуальної спроможності особи, а й приховує необхідність поєднання у визначенні людини розумного та морального, розуміння її насамперед як істоти духовної, що має свій внутрішній світ і зверненість до вищих цінностей.

До загрози універсалізації матеріального інтересу, до пріоритету прагматичних цілей перед духовними цінностями призводить і сучасна глобалізація та все повсюдніше утвердження ринкових відносин. Тому для збереження людської автентичності, збереження повноти людської екзистенції стає необхідним протистояння тиску бездуховного прагматизму.

Ця проблема відстоювання, виборювання духовності має не лише універсальні, а й національно-культурні виміри, бо у взаємопов'язаному світі XXI століття кожна нація виступає своєрідною, неповторною іпостассю людства. Проблеми духовного відродження, духовного самонабуття є надзвичайно актуальними і для сучасної України, яка потребує своєї віковічної духовності, що коренями сягає часів греко-слов'янської культури України-Русі й пов'язана з цілісною відкритістю буттю як такому, здатністю вбирати та втілювати його приховані тенденції, утверджувати його вищі цінності,

включати власне життя до “події життя”, тієї духовності, яка зробила Україну суб’єктом світової історії.

Пізнання власної сутності нині для нас є вкрай актуальною проблемою як і осмислення власної історії у пошуках того своєрідного “зерна”, що “проростає”, визначаючи духовну сутність України. Реалізувати цю потребу неможливо, не звертаючись до історії української культури, адже, за словами В.Горського, “дух нації завжди пізнається ретроспективно” [123, 4]. Й серед розмаїття культурних витворів народу особливої ваги набуває осягнення сутності його філософії, що утворює духовний стрижень культури, є її квінтесенцією. Глибоке вивчення духовної спадщини українського народу, введення в науковий обіг мало або зовсім невідомих її пластів необхідні для актуалізації сьогоденних пошуків філософської науки в напрямку осмислення важливих сенсожиттєвих, національно-культурних, екологічних і соціальних проблем.

Важливим в цьому контексті є звернення до вітчизняної релігійно-філософської традиції, зорієнтованої на екзистенціальні проблеми вивищення над конечністю людського буття, підключення суб’єкта в його трансцендентальній спрямованості до вищого, досконалого, до тієї вічно живої естафети духовних звершень, котра прилучає його до вічних, абсолютних цінностей духу і покликаної віднайти ідеали, котрі могли б задовольнити запити внутрішньої природи людини, стати передумовою її індивідуального самоздійснення. Проблема пошуку ідеалу людського буття для філософії, процес конституювання якої відбувався в тісному зв’язку з загальносвітоглядними та морально-етичними принципами християнської релігії, постає безпосередньо ще й як проблема богошукання.

В умовах, коли людина на початку XXI століття, сподіваючись вийти із стану духовної кризи, наполегливо шукає адекватних її духовним потребам шляхів до Божественного Абсолюту, особливої актуальності набуває базоване на аналізі основних етапів розвитку духовної культури України (перш за все у філософських формах її вираження) розуміння богошукання як важливої

форми самореалізації особистості, коли пошук Бога для людини стає насамперед пошуком себе, сенсу свого буття, своєї людяності, істинної форми власного існування; коли процес пошуку-знаходження Бога перетворюється на реальний процес знаходження себе справжнього, наближення до шуканого ідеалу, як уособлення найдосконалішого та найчеснотнішого, шляхом власного внутрішнього преображення людини у відповідності з абсолютним об'єктом (точніше, суб'єктом) пошуку. У такому розумінні (яким послуговується автор дисертації і яке є відмінним від традиційного погляду на богошукання як конкретно-історичне явище чи форму нетрадиційної релігійності) богошукання виступає важливим шляхом людського самовизначення та самоздійснення.

Досліджувана в дисертації проблема видається досить актуальною в світлі процесів, що відбуваються в релігійно-духовній сфері сучасної України, та визначення можливих шляхів розвитку релігійної свідомості в умовах глобалізаційних змін і необхідності збереження етнокультурної та релігійної ідентичності.

У контексті реалій сьогодення, в умовах кризи інституціональних форм релігійності та пошуку нових духовних орієнтирів особливої значущості набувають релігійно-етичні розвідки вітчизняних мислителів з їх акцентуванням уваги на особистісних вимірах божественного, обстоюванням індивідуальних шляхів до вищої духовності, плюралізму морально-етичних форм людського поступу.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертаційне дослідження має безпосередній зв'язок із науковим тематичним планом роботи кафедри релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка, на якій виконана дисертація, а саме з темою "Філософія релігії як філософське релігієзнавство" (державний реєстраційний номер 97164).

Мета і завдання дослідження. Головна мета дисертаційного дослідження – на основі філософсько-персоналістичного аналізу еволюції релігійно-етичної думки в Україні виявити передумови формування та особливості розвитку ідеї

богошукання як способу актуалізації людиною духовно-творчих та моральних вимірів свого буття.

Досягнення поставленої мети передбачає вирішення наступних ***завдань***:

– виявити онтологічні та екзистенційно-особистісні виміри звернення людини до Бога як передумови набуття нею власної цілісності;

– розкрити світоглядну специфіку інтерпретації сенсу філософування в духовній культурі України;

– проаналізувати взаємозв'язок теологічного та морально-етичного аспектів образу святості та визначити його вплив на формування української духовності;

– відстежити особливості впливу ренесансних та реформаційних ідей на характер осмислення відношення "людина – Бог" в українській філософії ХУІ-ХУІІ ст.;

– розкрити значення сковородинівської ідеї "внутрішньої" людини, її взаємовідношення з Богом як засобу подолання саморозірваності людського буття;

– виявити філософський зміст гоголівської метафори "мертвого" та "живого", її зв'язок з морально-етичними та креативними вимірами буття особистості;

– з'ясувати характер кореляції ідеї Серця та ідеї Бога в процесі формування образу цілісної людини в українській філософській культурі;

– виявити креативний потенціал віри як умови людської свободи та самоздійснення в філософії Л.Шестова;

– розкрити діалектику божественного та людського як механізму особистісного самотворення в релігійно-персоналістичній етиці М.Бердяєва;

– з'ясувати взаємозв'язок соціальних і духовно-релігійних процесів в умовах українського сьогодення та їх вплив на можливості людського самоздійснення;

– окреслити тенденції й перспективи еволюції ідеї богошукання в ситуації глобалізації та антропологічної кризи.

Об'єктом дослідження є традиція богошукання та її відображення у релігійно-філософській культурі України.

Предмет дослідження – становлення і розвиток ідеї богошукання та її зв'язок з потребою творчо-особистісного самоздійснення людини.

Теоретико-методологічною основою дисертаційної роботи є персоналістично-орієнтований підхід до розуміння філософії як людинознавства з її спрямованістю на "смисложиттєве усвідомлення сутнього" та осмислення граничних підстав людського буття, який знаходить своє відображення в надзвичайно широкій гуманістичній традиції філософування, різні грані якої репрезентовані творчістю М.Бубера, М.Гайдеггера, Е.Левінаса, Е.Муньє, П.Рікера, Е.Фромма, А.Швейцера, К.Ясперса, Г.Сковороди, М.Гоголя, П.Юркевича, Ф.Достоєвського, М.Бердяєва, Л.Шестова, а також працями сучасних українських та російських філософів (С.Аверинцев, Г.Батищев, І.Бичко, С.Кримський, Табачковський, В.Шинкарук та ін.).

Засадничою для даного дослідження є екзистенційно-персоналістична (що базується на основоположеннях християнської антропології, євангельській креативній символіці, котра проектує мислення від сущого до належного) ідея відстоювання верховної цінності індивіда, неповторності людської душі, безумовного права особистості на свободу власного самоздійснення: людина ніколи не буває тільки даною, вона ніколи не завершена, вона завжди і "задана", перед нею розкрита безкінечна перспектива духовного розвитку, становлення особистістю в її спрямованості до вищої абсолютної цінності – до божественного як передумови набуття власної повноти, цілісності й досконалості.

У дослідженні задіяний метод історизму, який дозволив виявити витоки та особливості еволюції ідеї богошукання у релігійно-філософській культурі України, а також біографічний метод, що дає можливість прослідкувати взаємозв'язок творчості та життєвого досвіду її провідних представників. Вагоме підгрунтя для розгляду проблеми ролі і значення світоглядних, зокрема релігійних, чинників в процесі духовно-моральнісного самовизначення

особистості створюють праці провідних українських філософів, соціологів, політологів: Т.Аболіної, В.Андрущенка, Є.Головахи, Л.Губерського, В.Кременя, В.Крисаченка, М.Михальченка, І.Надольного, Б.Новікова, Н.Паніної, В.Рижка, В.Ярошовця та ін. Плідним виявилось і використання методів теоретичного релігієзнавства (зокрема, герменевтичного, феноменологічного, каузального та ін.), які знайшли своє обгрунтування в роботах В.Бондаренка, М.Заковича, А.Колодного, Б.Лобовика, В.Лубського, О.Онищенка, П.Сауха, В.Танчера, А.Чернія, П.Яроцького, що дало можливість здійснити узагальнення духовно-світоглядного порядку, не обмежуючись емпіричними констатаціями.

Дисертаційне дослідження спирається на широку джерельну базу вітчизняного філософування (праці мислителів Київської Русі, представників філософської думки епохи Ренесансу та Реформації, виразників бароково-романтичних традицій в українській філософії, представників київської школи екзистенційної філософії, в творчості яких яскраво репрезентоване екзистенційно-персоналістичне бачення буття людини в світлі її пошуку глибинних засад власного існування) та послуговується методологічними принципами історико-філософського українознавства (викладеними перш за все в роботах Д.Чижевського, І.Бичка, В.Горського, В.Нічик, І.Огородника), а також працями українських дослідників, присвяченими окремим персоналіям та періодам розвитку вітчизняної релігійно-філософської думки (Т.Горбаченко, М.Кашуба, Л.Конотоп, П.Кралюк, В.Ларіонова, В.Литвинов, М.Лук, І.Мозговий, М.Русин, А.Тихолаз, М.Ткачук та ін.).

Наукова новизна дисертаційної роботи полягає в тому, що вперше проведено цілісний аналіз еволюції ідеї богошукання у релігійно-філософській культурі України. Виявлено сутнісний взаємозв’язок пошуку людиною Бога та її творчо-особистісного самоздійснення. Доведено, що богошукання є важливим шляхом самовизначення та самореалізації особистості, креативним процесом вибудовування людиною себе на шляху до Бога, максимального

виконання нею свого життєтворчого покликання, засобом виявлення глибинних антропокультурних смислів людського існування.

Основні ідеї та висновки, що становлять ***наукову новизну*** роботи, відбиті в таких положеннях:

– виявлені онтологічні та екзистенційно-особистісні передумови відношення “людина – Бог”, показано, що спілкування з Богом, яке є одинично-конкретним, індивідуальним, неповторно-єдиним, збагачує внутрішній світ людини системою орієнтирів як в навколишньому світі, так і у власному бутті, забезпечує вихід “я” за рамки його онтологічної обумовленості, особистісної самозамкненості, розширюючи сферу обмеженої людської самості і надаючи індивідуальному буттю необмежених можливостей самоздійснення, набуття людиною власної цілісності;

– встановлено, що специфічною рисою української філософської думки, що бере свій початок ще в духовній культурі Київської Русі, є її принципово нетеоретичний, духовно-практичний характер, де сама філософія постає не стільки як процес відстороненого розмірковування про першооснови буття, пошуки абстрактної істини, скільки як “перебування в істині”, прагнення до її найповнішого втілення, врешті-решт до Бога, де він розглядається як сутнісна реалізація людського в людині;

– з’ясовано, що образом, який інтегрував в собі суттєві риси середньовічної моральної свідомості і в культурі Київської Русі відбивав уявлення про найдосконаліше, найдовершеніше, найчеснотніше, про ту височину, якої має прагнути людина на шляху духовного вдосконалення, був образ святості (Божественності), найпримітнішими аспектами якого є, з одного боку, сприйняття святості як узагальненої міри онтологічної досконалості, з іншого – як ідеалу християнського світовідношення, моральної максими і найвищого взірця конкретного людського життя;

– розкрито в контексті соціокультурних процесів в Україні ХУІ-ХУІІ ст. духовно-моральнісний зміст утверджуваних гуманістичних ідеалів епохи Ренесансу, які проголошували всесилля людської особистості й вели до її

обожування, й реформаційних ідей, що стимулювали формування нового бачення шляхів сходження людини до Бога, яке здійснюється перш за все через розгадку свого внутрішнього “я”, на основі особистісного духовного досвіду, преображення й обоження людини;

– виявлено креативно-антропологічний зміст ідеї “внутрішньої” людини, як її інтерпретує Г.Сковорода, зумовлений її баченням як ідеальної форми, як здійснення специфічної ентелехії, що метафізично міститься в Бозі; будучи осердям божественного в людині, “внутрішня” людина постає не лише як джерело самопізнання та стимул для самовдосконалення людини, але й як найбільш потужний креативний чинник;

– показано, що питання про творення людини як особистості нерозривно пов’язане із моральною творчістю, котра передбачає певне дистанціювання від суто естетичних її вимірів і сходження на рівень етичних взаємин людини з іншими, котрі з необхідністю мають бути опосередкованими прагненням втілити добро і тим самим реалізувати образ Бога як “живого” в людині на противагу її егоїстичному омертвінню і тим самим віддаленню від Бога;

– спираючись на інтерпретацію ідеї “серця” в українській філософській традиції (насамперед, у Г.Сковороди та П.Юркевича), обґрунтовано думку про те, що “серце” опосередковує в людині не тільки тілесне й духовне, свідоме й несвідоме, дискурсивне та інтуїтивне, а й постає як своєрідний еквівалент, репрезентант Бога в людському єстві, як гарант її антропологічної цілісності та чинник самоперетворення, преображення; водночас попри свою метафізичну складність та трудність для філософсько-дискурсивної рефлексії “серце” у вітчизняній традиції богошукання витлумачується як символ первісної людської цілісності й простоти;

– встановлено, що зміст ідеї богошукання значною мірою перевершує пошуки людиною суто етичних орієнтирів і в цьому сенсі є нескінченним; при цьому, якщо етика людину нормативно усуспільнює, то віра, як це доводить Л.Шестов, навпаки, людину екзистенційно збирає в її власній одиничності, тим самим персоналізує її, надає їй справжню свободу, котра не зводиться до

формального вибору між добром та злом, а постає як свобода самотворення, що робить людину співтворцем буття;

– спираючись на здійснений в дисертації аналіз філософії богошукання М.Бердяєва, показано, що творчість, постаючи як сутнісна риса людини, може бути зрозумілою лише за умови визнання її укоріненості в первісній свободі, котра протистоїть принципу каузальності і таким чином постає як виведена за межі буття, є еманацією свободи, є творчістю не стільки із буття, скільки із ніщо, яке передує будь-якому позитивному буттю; подібне перевершення буття і є точкою народження особистості як богоподібної, вільної істоти, розкриттям в ній образу Творця;

– на основі дослідження взаємовідношення релігійно-духовних та соціальних процесів, що мають місце в сучасній Україні, обґрунтовується необхідність створення принципово нової системи світоглядних орієнтирів, які б не просто були перелицюванням традиційних релігійних чи світських ідеалів, а які б, акумулювавши попередній досвід, виражали принципово новий статус людини в бутті, людини, що є цілковито відповідальною за нього не стільки перед лицем Бога-творця як трансцендентного Абсолюту, скільки перед собою як особистістю, котра віднаходить в собі Бога й стає спроможною реалізувати своє божественне, творче призначення;

– доводиться положення про те, що магістральною тенденцією подальшого світоглядного поступу сучасної України є перехід до персоналізму як утвердження самоцінності особистості в її причетності до абсолютного, духовно-моральнісне підґрунтя якого було закладено передусім вітчизняною релігійно-філософською традицією; причому важливою є не тільки наявність у сучасної людини прагнення до абсолютного, важливим є те, щоб це прагнення було творчим, внутрішньо активним, щоб воно не заспокоювалося на готових відповідях, а спонукало людину йти шляхом невпинного морального вдосконалення, гармонійного поєднання віри і людяності.

Теоретичне та практичне значення дисертаційного дослідження. Висновки і теоретичні обґрунтування дисертаційного дослідження є суттєвим

внеском у справу подальшого філософського, релігієзнавчого аналізу шляхів духовного самовизначення та самоздійснення особистості, зокрема в контексті традицій вітчизняного філософування. Проблематика даного дослідження є співзвучною запитам сучасної людини, яка, прагнучи вийти із стану духовної кризи, шукає таких шляхів до Бога, які б відповідали її духовним потребам, повноті її власного досвіду.

Матеріали дослідження доцільно використовувати в навчальному процесі, при розробці програм, методичних рекомендацій, посібників з курсів релігієзнавства, історії філософії, етики, культурології, антропології.

Здобуті в дисертації результати можуть бути використані для філософського осмислення процесів, що відбуваються в духовній, релігійній сфері сучасної України, для визначення й теоретичного обґрунтування духовно-світоглядних пріоритетів її подальшого поступу.

Апробація результатів дослідження. Результати дисертаційної роботи було оприлюднено на наукових конференціях: Науково-методична конференція “Проблеми становлення світоглядної культури студентів” (Чернівці, 1990); Науково-методична конференція “Питання активізації пізнавальної діяльності студентів у вивченні суспільних наук” (Харків, 1990); Людинознавчі філософські читання “Гуманізм. Людина. Культура” (Дрогобич, 1992); Всеукраїнська науково-практична конференція “Українознавство і гуманізація освіти” (Дніпропетровськ, 1993); Міжнародна науково-теоретична конференція “Культурні парадигми перехідних епох” (Одеса, 1996); “Дні науки” Київського університету ім. Тараса Шевченка, філософський факультет (Київ, 1996); Науково-практична конференція “Сучасна гуманітарна освіта: стан і перспективи” (Чернівці, 1996); Наукова конференція “Проблеми свободи совісті у Збройних Силах України” (Київ, 1997); IУ Харківські міжнародні Сковородинівські читання “Культура у філософії XX століття” (Харків, 1997); Всеукраїнська науково-теоретична конференція ““Срібний вік” як явище культури (філософія, культурологія, мистецтвознавство)” (Дрогобич, 1997); Наукова конференція “Проблеми вивчення, висвітлення та використання

наукової і художньої спадщини Григорія Сковороди” (Харків, 1997); Людинознавчі філософські читання “Гуманізм. Людина. Віра” (Дрогобич, 1998); Міжнародна науково-теоретична конференція “Християнство і слов’янські культури” (Київ, 2000); V Міжнародний конгрес україністів (Чернівці, 2002); Всеукраїнська науково-методична конференція “Філософські, культурологічні, релігієзнавчі аспекти осмислення сучасного світу та їх науково-методичне забезпечення” (Запоріжжя, 2002); Людинознавчі філософські читання “Гуманізм. Людина. Спілкування” (Дрогобич, 2002); Наукова конференція “Релігієзнавство як навчальна дисципліна: теоретико-методологічні та методичні основи викладання у вищій школі” (Тернопіль, 2002); Друга Всеукраїнська науково-практична конференція “Православ’я – наука – суспільство: проблеми взаємодії” (Черкаси, 2004).

Публікації. Основні положення та висновки дисертаційного дослідження знайшли своє відображення: в опублікованій одноосібній монографії “Богошукання як шлях людського самоздійснення: аналіз вітчизняної релігійно-філософської традиції”. – Черкаси: Брама, 2004. – 264 с. (15,74 др.арк.); у 42 інших публікаціях, 25 з них – статті у наукових фахових виданнях.

Структура дисертації. Мета, завдання й логіка наукового дослідження визначили зміст і структуру дисертації, що складається з вступу, 6 розділів, висновків, списку використаних джерел з 504 найменувань. Загальний обсяг дисертації (без списку використаних джерел) – 385 сторінок.

РОЗДІЛ 1. ПРОБЛЕМА БОГОШУКАННЯ В СУЧАСНОМУ ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЄЗНАВЧОМУ ДИСКУРСІ.

Розгляд богошукання як важливого шляху самоздійснення людини, творення нею самої себе на шляху до Бога як ідеалу повноти, цілісності й досконалості потребує всебічного, комплексного аналізу, що і зумовило звернення автора до широкого масиву наукової літератури. Власне складність проблеми, яка знаходиться "на перетині" таких галузей гуманітарно-філософського знання, як релігієзнавство, історія філософії, етика, культурологія, філософська антропологія передбачає опрацювання розмаїтої філософсько-релігієзнавчої, історико-філософської, культурологічної та ін. літератури, яка присвячена означеній проблемі, чи певною мірою є дотичною до неї.

Поняття "богошукання" в сучасній науковій літературі розглядається, як правило, у трьох значеннях: стосовно конкретного історичного явища – релігійно-філософського напряму, який виник на початку XX століття в Росії; як загальна назва нетрадиційних релігій і релігійно-містичних культів, прибічники яких розцінюють офіційні віровчення як такі, що втратили істинну релігійну віру; як найменування нетрадиційних релігій, які не мають інституціональної структури [23; 229; 432; 445; 450].

Так, у переважній більшості довідкових філософських та релігієзнавчих видань богошукання розглядається саме в означених вимірах. Наприклад, як вказується у "Філософському енциклопедичному словнику" [Див.: Философский энциклопедический словарь. – М., 1983. – С. 57], богошукання – це "релігійно-філософська течія в середовищі ліберальної інтелігенції...", яка "пропонує перебудувати сучасні форми громадянського побуту і людського існування на основі оновленого християнства". Схоже на приведене, правда, більш заідеологізоване визначення можна відшукати і в "Філософській енциклопедії" [Див.: Философская энциклопедия. – М., 1960. – Т.1. – С.178]. Близькою до вищенаведених є і позиція, відображена у "Релігієзнавчому

словнику", де богошукання розглядається як "релігійно-філософська течія, що виникла в Росії на початку 20 століття в середовищі ліберальної інтелігенції і пропагувала своє вчення в різних релігійних гуртках" [334, 43]. Одному із різновидів таким чином витлумаченого богошукання – софіології в особі перш за все С.Булгакова та П.Флоренського – присвячена книга М.Семьонкіна [354]. В роботі розглядається зміст основних ідей софіологів і робиться спроба, яка, на нашу думку, не знайшла свого логічного втілення, прослідкувати особливості їх використання сучасним православ'ям. Аналізу ідеологічних засад діяльності і змісту основних праць представників так званої петербурзької групи богошукання (Д.Мережковський, З.Гіппіус, Д.Філософов) присвячена праця С.Савельєва [350]. Різні аспекти богошукання початку XX століття знаходять своє висвітлення також у роботах В.Долі, А.Єрмічева, В.Кувакіна, І.Цвика, Л.Шапошникова, Ю.Шеррер, В.Шкорінова та ін. [143; 149; 229; 432; 445; 450; 469].

І, по суті, поза увагою залишається розуміння богошукання як значущої для людини форми її самовизначення та самореалізації, актуалізації нових духовних і моральних вимірів свого буття. Коли шлях до Бога є, водночас, креативним процесом вибудовування людиною самої себе, процесом максимального виконання нею свого реально-творчого, життєтворчого покликання. І людина може бути сутнісно і глибоко спів-причетною абсолютному, Богові тільки тоді і постільки, коли і поскільки вона сама в своєму бутті, в повноцінних всежиттєвих вчинках здійснює своє вічне і незавершуване становлення.

В цьому контексті слід зазначити, що дисертація є самостійним дослідженням, якому немає аналогів ні у вітчизняній, ні в зарубіжній філософській літературі. Тема дисертації недосліджена, хоча є ряд наукових праць, в яких поставлені та висвітлені окремі аспекти проблеми.

Необхідно відзначити, що коло питань, пов'язаних із людиною та світом людини, у нашій філософсько-антропологічній та культурологічній думці було споконвічно домінуючим, що обумовлюється історичною традицією

українського типу філософування та особливостями української ментальності загалом. Саме ця традиція одержала розвиток у творчості представників Київської світоглядно-антропологічної школи І.Бичка, Б.Головка, В.Горського, В.Іванова, С.Кримського, В.Ляха, В.Малахова, В.Табачковського, М.Поповича, Б.Парахонського, В.Шинкарука та ін. і справила суттєвий вплив на дослідницьку позицію автора даної роботи. Формування вищеназваної школи було зумовлене світоглядно-антропологічним поворотом у філософському житті України 60-х років й пов'язане зі зміною парадигми філософування – від традиційної, сконцентрованої на співвідношенні "свідомість – буття", до іншої, в епіцентрі якої – співвідношення "людина – буття". Мова йшла про усвідомлення людини не в якійсь одній її визначеності, а у всій її універсальності й цілісності, пов'язаній з відкритістю світу, з інтенціональністю, спектр якої дуже широкий. Такий поворот виявився багато в чому співзвучним тенденціям, які у той час утвердилися у світовій філософії (феноменологія, фундаментальна онтологія М.Гайдеггера, "філософія життя", екзистенціалізм, персоналізм тощо) і знайшов своє продовження в сучасній вітчизняній антропології, смисловим осердям переорієнтації якої є, як вважає В.Табачковський, обгрунтування неможливості адекватного осягнення всезагальних властивостей людини та способів її світовідношення поза органічним взаємозв'язком таких властивостей з особливостями людської екзистенції. Важливо також відзначити, що визначальною тенденцією еволюції антропологічних уподобань українських філософів є тяжіння до поновлення в правах моральнісного начала в людській життєдіяльності, більше того – до розгляду його як сутнісної властивості людини.

У вітчизняному релігієзнавстві подібний "світоглядно-антропологічний поворот" припадає з певних причин на більш пізній період і пов'язаний з іменами М.Заковича, А.Колодного, Б.Лобовика, В.Танчера, П.Яроцького та інших вчених. Вперше у релігієзнавстві (а тоді ще науковому атеїзмі) релігія стала розглядатися в контексті культури, почали досліджуватись проблеми релігійної картини світу, співвідношення релігії і духовності тощо.

У релігієзнавчій літературі радянського та пострадянського періодів класичними дослідженнями релігійного світогляду і питань антропологічної проблематики є праці Б.Лобовика, який багато років плідно розвивав у релігієзнавстві традиції Київської філософської школи у вивченні проблем світогляду, зокрема його гносеологічної структури. У його працях поняття "релігійний світогляд" виступає синонімом поняття "релігійна свідомість". Відношення релігійної свідомості до релігійного світогляду дослідник розуміє в руслі визначення: "Світогляд є ядром суспільної та індивідуальної свідомості". На думку Б.Лобовика, "у світоглядному аналізі релігійної свідомості, як і у вивченні будь-якого світоглядного ставлення, необхідно виходити із соціологічного аналізу властивостей того, що виражене в судженні "людина – це світ людини"" [334, 9].

Релігійний світогляд, на думку Б.Лобовика, є антропологічним. Коли мова йде про релігійне освоєння світу, то "центральним питанням при цьому, – пише він, – є не проблема надприродного..., а проблема людини, силою асбтрагування... винесеної за межі земного буття. У цьому реалії сьогодення, історичний досвід і майбутнє характерним для культури, але специфічним для даної її форми чином, перетворені в знаки людських сенсів, у символи культового дійства, пов'язаного з вірою в надприродне... Протягом століть, релігія тим і приваблювала людей, що її образи, картини, легенди символізували..., хоча й крізь "голоси" безсердечного світу, кращі людські якості. Саме завдяки цьому... вона й набула статус культурного феномену" [231, 10].

Антропологічна установка, реалізована в даному підході, зорієнтована на пояснення релігії, виходячи з особливостей людської природи та обставин людського життя, і, на нашу думку, має бути підсиленою персоналістичним розумінням людини – через усвідомлення її причетності до абсолютного, завдяки чому людина і в змозі подолати свою незавершеність і конечність, віднайти і реалізувати сенс свого власного життя, розумінням того, що людське буття набуває справжньої цінності лише у його співвіднесеності з абсолютною,

безумовною, трансцендентною цінністю. Важливим є утвердження засад універсалізму, людського взаєморозуміння перед Богом, розкриття етичних вимірів і цінностей сучасного релігійного світоставлення.

У цьому контексті та і в плані визначення методологічних засад даного дисертаційного дослідження особливий інтерес представляють собою філософсько-персоналістичні розвідки І.Вдовіної, С.Кримського, О.Кульчицього, В.Нічик, В.Табачковського, С.Ярмуся [87; 220; 221; 225; 232; 295; 407; 490], які наголошують на значущості поєднання "індивід-персонального" та абсолютного, на тому, що універсальність не є абстрактною, позаяк передбачає співмірну собі ***персональність***. Термін "о-лице-творення", наприклад, став чи не наріжним у світоглядно-антропологічних розмірковуваннях С.Кримського. Результатом світового розвитку є, на його думку, утвердження особистості, здатної репрезентувати світове ціле у вигляді ціннісно-смислового універсуму людства, його культуру й соціоетнічні звершення. "О-лице-творення" постає як єдиний спосіб освоєння людиною таїни буття, воно і саме є головною буттєвою таїною – позаяк "робить безкінечність найближчою сусідкою людської екзистенції" [225, 36]. В персоналістичній перспективі ідеал розуму переростає у ідеал мудрості, що з давніх-давен був узірцевим регулятивом людського через те, що він, підкреслював свого часу Кант, має в собі щось божественне.

С.Кримський зазначає, що пізнання, шукання істини постає не тільки як відкриття істини, котра не залежить ні від людини, ні від людства, але передусім як людинорозмірна подія, знайдення людиною шляху до самої себе, ціннісний акт утвердження людської справжності, самотворення людини. У духовнім житті людини важливе не просто відкриття, а й переживання чогось як істини.

На думку В.Нічик, зміст принципу персоналізму полягає в тому, що "людина є цілісною ноуменальною іпостассю, наділеною свободою волі, яка сама відповідає перед Богом за свої вчинки, а відтак і сама обирає свою посмертну долю" [295, 160].

З позицій персоналізму, особа не є наперед заданою, вона перманентно створюється, існує лише в режимі творіння як акту вивільнення від обіймів небуття. Тому, якщо відносно позалюдського буття правомірно говорити, що воно є нам заданим в результаті творіння чи то природних стихій (як про те свідчить наука), чи то – Бога (як про те свідчить Біблія), то відносно внутрішнього світу особи слід визнати, що людина в режимі трансценденції завжди створює свій особистісний світ, в якому вона вивільняється від зовнішньої необхідності та прилучається до абсолютного, до вічного, чи, врешті-решт, сподівається на можливість подолання конечності власного буття.

Через творчість людина осягає вершини духу, а дух має особистісну структуру, виступає як необмежена трансформація об'єктивного в суб'єктивне, в межах особи конституюється як "безкінечна персона" (Гегель), тобто суб'єкт Абсолюту. Здатність формувати в собі "безкінечну персону" – це і вищий момент трансценденції, і найвиразніший аспект якісної відмінності особи від усього живого. Особистість передбачає перетворення тварного початку людини, благодатне піднесення його до рівня гармонії з духом, трагічну відповідальність людини за своє наближення чи віддалення від Бога, самої себе та інших людей.

"У своїй повноті особистість є єдністю усвідомленої індивідуальності як самості, персони як суб'єкту відповідальності та внутрішнього світу людини в його моральній самоскерованості" [221, 37]. У такому об'ємі особистість є притаманною не тільки феномену душі, а й духу, що робить людину цілим світом. Рефлексія внутрішнього світу людини (тобто духовність) приймає етичну форму особистісної специфіки людяності в силу того, що вона починається з обранням суб'єктом свого власного образу та місця в житті. Етика нібито є мембраною, що вловлює вібрації Універсуму, тобто вступає в певний резонанс з Абсолютом.

В силу цього, погоджується з Шестовим С.Кримський, "треба доповнити етику вірою, яка дозволяє намагнічувати людину вічністю, спрагою Абсолюту, здатністю трансцендентності, виходу до вищих вимірів екзистенції, що роблять

людину внутрішньо незалежною від випадковостей емпіричного світу... Інакше кажучи, поряд з повагою до етичних цінностей, повинна бути орієнтація на ті вищі щаблі буття, на яких людина стає втіленням принципів космічного гатунку, закликів світового цілого” [221, 42]. Це вже стосується тієї специфіки уособлення людяності, яка характеризується здатністю до трансцендування. Універсум віддзеркалюється людиною через множину іпостасей чи персональних образів. Це значить, що у вищих зонах своєї екзистенції людина охоплює розмаїття можливих світів. Мандрівка між ними і визначає життя особи, яка завжди є процесом реалізації власного проекту, намірів, мрій. Таке мандруюче буття і окреслюється трансценденцією творчого процесу, процесу самотворення.

Розглядові духовно-моральних вимірів буття особистості в горизонті відносин “людина-Бог” в контексті вітчизняної релігійно-філософської думки в дисертації передує з’ясування онтологічної своєрідності моральнісної культури особистості, аналіз тих буттєвих передумов, які лежать в основі духовного розвитку людини, а також визначають зміст вихідних філософсько-світоглядних установок в процесі теоретичного пізнання багатоманітних духовних явищ. Реалізація цього завдання зумовлює звернення автора до праць сучасних дослідників, в яких знаходять своє відображення проблеми формування духовності особистості, її світоглядного самовизначення, а також набуття нею антропологічної цілісності й повноти.

У сучасній вітчизняній філософській літературі досліджується широкий спектр компонентів духовного світу людини, зокрема, знання, віра і переконання, цінності та оцінки, цілі, ідеали та деякі інші. В результаті вичленені для розгорнутого розуміння духовна сфера життєдіяльності, її елементи і взаємозв’язки. Дані дослідження тісно пов’язані з теоретичним осмисленням сутності феномена духовного і передбачають його в якості власного методологічного базису. В роботах Т.Аболіної, К.Акопяна, Є.Бистрицького, П.Гайденко, А.Гулиги, В.Іванова, Л.Когана, І.Кона, О.Лосєва, М.Мамардашвілі, Є.Мулярчука, С.Пролєєва, І.Степаненко, М.Трубникова,

Н.Хамітова та ін. [1; 12; 67; 95; 131; 200; 201; 212; 250; 263; 270; 283; 284; 307; 330; 377; 386; 422; 435] виділяється в якості самостійного об'єкта вивчення проблематика духовного, досліджуються онтологічні модальності людського буття: матеріальність, предметність, соціальність, культурність, часовість тощо і на основі цього визначаються форми існування духовності.

Різні аспекти існування духовної культури, генеза та особливості її історичних форм, специфіка взаємозв'язку з різними сторонами соціального життя та самобутньою практикою конкретних культур були висвітлені в дослідженнях С.Аверинцева, М.Барга, М.Бахтіна, Л.Баткіна, А.Горфункеля, А.Гуревича, Д.Ліхачова, О.Лосєва, Ю.Лотмана, Н.Рев'якіної, З.Удальцової та деяких інших вчених [5; 9; 27; 31; 124; 132; 133; 245; 246; 332; 388]. Цей масив літератури створює своєрідний пізнавальний горизонт, що дозволяє уникати однобічних та спрощених трактувань культурної реальності і людської духовності, поверхового пояснення взаємозв'язку духовного світу людини з формами її буття.

В цілому можна констатувати, що аналіз онтологічних передумов духовного розвитку, самоздійснення людини реалізується у вітчизняній філософській літературі в загальному контексті дослідження різних духовних феноменів. Такого роду аналіз спирається перш за все на діяльнісну та світоглядну концепції людини (Г.Батищев, В.Іванов, П.Копнін, В.І.Шинкарук, О.І.Яценко, Б.Новіков, Е.Ільєнков, А.Леонтьєв, В.Табачковський та ін. [28; 29; 150; 241; 270; 299; 378; 379; 495]. Розвиваючи специфіку світогляду як особливої форми свідомості, українські філософи досліджували антропологічні проблеми крізь призму світоглядного підходу, де сутність світогляду розуміється як спосіб людського самовизначення в структурі буття. Так, В.Шинкарук розглядав світогляд у єдності двох його функцій: по-перше, світогляд є формою суспільної самосвідомості людини; по-друге, він виступає способом духовно-практичного освоєння світу. В.Іванов, розглядаючи діяльність у тісному зв'язку з духовністю та культурою, доходить висновку, що найвищим рівнем рефлексивної здатності людської самосвідомості, здатності,

котра здійснюється у внутрішнім духовнім світі особистості, є “співвіднесення себе з абсолютним моральним взірцем”, що моральні оцінки й рішення “покликані стояти над ситуацією дії, оскільки сфера, котрої вони стосуються, охоплює зв’язок між наявним та належним, себто той “імовірнісний світ”, що в його основі лежить цілепокладаюча діяльність людини [270, 77-78]. Залишилося тільки визнати абсолютне джерело того абсолютного морального взірця. Своєрідний зріз поєднання особистості, духовності й діяльності виокремила в нещодавно виданій книжці, присвяченій особливостям самовизначення людини в сучасному світі, Г.Горак. Вона розглядає самотворення особистості як процес, що в ньому людина осмислює й переживає своє становище у світі й, водночас, торує в ньому власний шлях, вибудовує відповідну стратегію життя, і робить це неповторно-індивідуально. Найпершою умовою окресленого самотворення вважається тут людська душа – виключно індивідуальний внутрішній побудник, ядро всієї духовності. Саме в душі “зосереджені ті космічні потенції, якими наділено людину, потужність її внутрішніх енергетичних джерел, її неповторні здатності і можливості, які їй власною волею дано реалізувати шляхом граничної напруги” [115, 33].

Дані дослідження дали можливість звернутися до проблеми особистості, індивідуальності, життєвого світу особистості як безпосередньої основи і результату її розвитку (Є.Бистрицький, Л.Буєва, О.Кисельова, І.Кон, В.Малахов, С.Пролєєв, Л.Солонько, В.Табачковський та ін. [67; 80; 195; 203; 212; 258; 259; 330; 372; 373; 407]), що привело до аналізу особистісного виміру людського буття, без котрого воно втрачає свою визначеність. Процес актуалізації особистісного витлумачення духовності у вітчизняній філософії можна простежити, зокрема, на таких концептах: “Особистість є спосіб людського буття” [67, 88], “Самоформування особистості – то не тільки її духовне становлення, а й той реальний життєвий світ, у якім утверджує себе фактичне буття людської індивідуальності” [67, 105], “Духовність пов’язана з самовизначенням людини, яка “буттює” в культурній реальності” [330, 100], “Духовність, обрана в якості основоположної цінності, виступає уже не просто

сукупністю ідеальних засобів людської діяльності, а насамперед як певний цілісно-життєвий феномен, який впливає на всю систему реальних життєвих відношень суб'єкта" [258, 48]. Наслідком подібного наростання особистісного витлумачення духовності стає тут також критичне переосмислення безособової версії ідеального як, по суті, спроби заснувати розуміння людської суб'єктивності й індивідуальності на безособовім, позаіндивідуальнім способі об'єднання людей. Оскільки духовність передбачає моральнісну здатність людського суб'єкта вільно підпорядковувати свої цілі і свій творчий потенціал певним загальнозначущим цінностям, які виходять за межі завдань його індивідуальної самореалізації [258, 22], то принципово важливим є розуміння того, що при з'ясуванні людської сутності є необхідним "виходження за" межі безпосередньо-життєвої взаємодії людини з дійсністю, що передбачає свідоме чи несвідоме визнання трансцендентної (світоглядної) перспективи.

Поняття трансценденції безпосередньо пов'язане з європейським і вітчизняним розумінням культури і розумінням в ній людиною самої себе. Слід відзначити, що це вихідне теологічне поняття християнської антропології, а потім одну із центральних категорій філософії Канта в сучасну філософську думку повернув М.Гайдеггер. Уявлення про те, що людина є чимось, що виходить за свої межі, укріпилось в європейському світогляді під впливом християнської догматики. Вона передбачає, що людина є завжди більше, ніж тільки наділена здатністю усвідомлювати й пізнавати істота. Крім знання про суще людина духовно спрямована далі: буття людини з самого початку причетне до божественного, що і надає йому трансцендентного характеру. Дана позиція знаходить своє відображення та філософське обгрунтування у роботах Є.Бистрицького, І.Зеленкової, О.Кирилюка [67; 157; 192]. Особливе місце в цьому ряду належить роботі П.Гайденко [95], в якій на основі аналізу трагічного досвіду "конечного існування" С.К'єркегора, екзистенціальної філософії М.Гайдеггера, К.Ясперса, М.Бердяєва, герменевтики В.Дільтея, М.Шелера, Г.Гадамера, Ю.Габермаса та ін. автор розглядає своєрідність

онтології, в центрі якої – проблема людського існування, котре здобуває свою свободу і свій сенс в прориві до трансцендентного.

Осмислення життя як форми моральнісної самореалізації особистості здійснюється в роботах сучасних етиків Т.Аболіної, І.Бекешкіної, А.Гусейнова, Ю.Давидова, Л.Когана, В.Малахова, І.Фролова та ін. [1; 68; 134; 135; 200; 201; 258; 259; 415], де "самореалізація" виступає однією із найбільш значимих категорій, що характеризують самостійність особистості, її активність, цілісний характер її сутнісного прояву. Л.Коган, наприклад, наголошує на тому, що людина не тільки змінює і регулює процеси природи й суспільства, вона змінює, творить себе, регулює власний розвиток [200, 127], і що творення власного життя є найскладнішим видом творчості [201, 263].

Проблема пошуку смислу, який міг би подолати невідворотну конечність людського індивідуального існування, аналізується як дискурс, незавершений внутрішній діалог співвіднесення проекту особи з її життєвим процесом, де не співпадаючи цілковито з емпіричним життєвим процесом, людина переростає саме життя, запитуючи про його ідею, ейдос, сенс і віднаходить відповідь на своє питання, тільки проживаючи своє власне життя [Див.: 195, 4]. На відміну від індивідуалістичного активізму позиція, запропонована В.Малаховим, передбачає орієнтацію особистості на певні смислоутворюючі начала, що виходять за межі її власного існування, не на присвоєння реальності (діяльнісна концепція), а її освоєння – встановлення резонансу власного "я" з тенденціями властивого їй здійснення [259, 42]. Висхідна лінія факторів, що створюють і поглиблюють смисл людського існування: надіндивідуальні ціннісні орієнтації, творча "відкритість" суб'єкта в його відношеннях з реальністю, любов, співстраждання, субєктивний максималізм та об'єктивна заглибленість моральнісних вимог. Все це спонукає приділяти особливу увагу утвердженню глибинного життєвого значення основних моральних цінностей, незамінності їх спрямовуючої ролі в розвитку культури й особистості [259, 54-55].

Значущою в цьому плані є і проблема ідеалу людського життя, яка знаходить своє висвітлення, зокрема, в працях А.Гулиги, О.Кульчицького, О.Лосєва, А. Лоя, О.Яценка [131; 232; 249; 250; 495]. На думку А.Лоя, європейська філософська антропологія, починаючи з шелерового "Формалізму в етиці та матеріальної етики цінностей", дала вагомі підстави витлумачувати ідеал як образ недосяжної, проте вкрай необхідної для життя мети, яка живить нашу уяву й за допомогою якої ми вибудовуємо певні лінії поведінки. Ідеал "кодує" ті цінності, які апріорно фундують наші життєві цілеорієнтації, через що він є по суті утворенням символічним, бо він суть образ того, що в принципі, по суті образом бути не може [249, 35]. Відтак, ідеал постає тут як трансцендентальний образ надреальної реальності, котрий вводить кожного з нас у певні порядки сущого, яких би було достатньо, аби кожен з нас відбувся в цьому світі як істота розумна. Ідеал – то свого роду "річ у собі", яка виявляється принциповою й фундаментальною в тому, "бути чи не бути" і якими нам бути. На креативну сутність ідеалу вказує О.Кульчицький, зазначаючи, що він "залишається все в недосяжність відсуненим шляховказом, не переміняючись однак ніколи у вже осягнене, а є тільки керуючим, будуючим, виліплюючим, словом – конструюючим складником" [232, 17].

Значний внесок в розробку означених проблем зроблено також в колективних монографіях науковців Інституту філософії ім.Г.С.Сковороди НАН України: "Мировоззренческая культура личности" (1986), "Бытие человека в культуре (опыт онтологического подхода)" (1991), "Жизнь как творчество (социально-психологический анализ)" (1994), "Онтологічні проблеми культури" (1994), а також дослідників близького зарубіжжя: "Человек и духовность" (Рига, 1990), "Осмысление духовной целостности" (Екатеринбург, 1992). Зокрема, тут відзначається, що саме універсальність є найважливішою передумовою зв'язку особистісного з феноменом духовності. Адже духовне життя особистості обіймає всю "конструкцію" людського світопорядку, постаючи як своєрідна внутрішня дійсність. "Духовний світ є для особистості немовби власним Всесвітом, духовним планетарієм, що в нім

можна моделювати будь-які варіанти світопорядку й свого життя в нім” [270, 64]. У роботі російських дослідників можна відшукати таке визначення духовності: “духовність – це процес пошуку всезагального та індивідуального сенсу всього існуючого і переживання його як якоїсь духовної основи буття в цілому і життя окремого індивіда зокрема. Завдяки цій основі, що знаходиться ніби “по той бік” емпіричного буття людини, вона вивищується над своєю власною екзистенцією, повсякденним досвідом, осягаючи оточуючі предмети, явища, події, вчинки не тільки в їх зовнішніх зв’язках, але і по відношенню до самої себе” [307, 8]. А культура (в тому числі і національна культура), в якій “буттює” людина, яка є “способом людського буття” розглядається як трансцендуюча, що виводить людину за межі тимчасових обставин життя в універсальну сферу самовизначення, творчості, ми можемо додати, самотворчості, як сфера, де реалізується потреба людини в набутті сенсожиттєвих орієнтирів, що виходять за межі її безпосереднього існування. Сутнісним виміром, що об’єктивно вимагає від особистості включення всіх її духовних і душевних сил, безперервної повсякденної творчості, є сфера моральнісного здійснення людини в світі, яка надає життєтворчості цілісності й осмисленості [150, 173]. Важливою є думка, що у феномені людського самовизначення й самоздійснення, який досліджується через призму діалектики індивідуального та всезагального, особливо яскраво проявляється моральнісна спрямованість вітчизняної культури. Нагальною є і потреба, яка знаходить своє обгрунтування в означених дослідженнях, вироблення нового імперативу моральнісного світовідношення, який передбачає повагу до життя, реальності, якими вони є, наповненість буття людини духовним змістом [305].

Принципово важливим видається положення про те, що саме в культурі самообгрунтовується людське буття, і в цьому, що здійснюється в формах культурної реальності, онтологічному обгрунтуванні ключова роль належить феномену абсолютного. Віднаходячи абсолютні засади буття людина разом з тим здійснює себе в процесі їх пошуку. В цьому плані, наприклад С.Пролєєв, виділяє два способи існування абсолютів – у першому випадку абсолют

виступає як певна позамежова актуально існуюча реальність, досконалий спосіб буття. Тому тут домінуючого і визначального значення набуває передвизначена в своєму змісті і взаємозв'язках структура буття. В плані суспільного розвитку це знаходить своє вираження в розвинутій соціальній регламентації всіх сторін життя – регламентації, що має на меті утвердити трансцендентальний онтологічний зразок і спрямувати до нього розвиток наявної дійсності, підпорядкувати йому життя індивіда. В другому випадку абсолютне конституюється в самому процесі життєдіяльності й іманентне йому. При цьому на перший план висувається відкритість буття, особливої ваги набуває творчість і свобода, провідну роль починає відігравати особистісне начало. Відповідно абсолютного значення набуває не якийсь трансцендентний світопорядок, а суверенність існуючого [68, 110].

Суттєвий інтерес в світлі досліджуваних проблем представляє релігієзнавчий аналіз онтологічних засад духовності, релігійності в її антропологічному вимірі та в національно окреслених формах вияву, який знаходить своє відображення, зокрема, в працях В.Бондаренка, В.Долі, Є.Дулумана, М.Заковича, А.Колодного, Л.Конотоп, Б.Лобовика, В.Лубського, Л.Мітрохіна, О.Онищенка, М.Рибачука, П.Сауха, Л.Филипович, А.Чернія, Л.Чухіної, В.Шердакова [75; 144; 146; 154; 207; 208; 209; 210; 231; 252; 253; 271; 352; 436; 438; 444].

Феномен релігії знаходить своє всебічне висвітлення, зокрема, у дослідженні А.Колодного [208], в якому розглядається природа релігії, її структура, соціальні функції, особливості еволюції релігійних вірувань та тенденції, які можна спостерігати в сфері сучасної релігійності. Суттєвий інтерес представляє робота П.Сауха [352], в якій здійснюється компаративний аналіз релігійної та атеїстичної свідомості стосовно розуміння принципово важливих для кожної людської особистості питань: місця людини в світі, сенсу життя, морального ідеалу, щастя. Проблема життя, смерті та безсмертя в науковому та релігійному витлумаченні знаходить своє відображення у дослідженнях В.Роменця [342], В.Сабірова [349], І.Фролова [415]. Певна, хоча,

на нашу думку, недостатня, увага в релігієзнавчих дослідженнях [146; 435] приділяється ідеї Бога, яка займає центральне місце у релігійному світогляді, є, на думку А.Гулиги, підвалиною людської моральності [131]. “Ідея Бога, – як відзначає Є.Дулуман, – складає основу, фундамент релігії як форми суспільної свідомості” [146, 3]. Бог розглядається в релігійному світогляді як першооснова і першоджерело всього сущого. Причому це не генетична першооснова, як у міфології, а першооснова, яка творить, діє, виробляє, тобто не первісний стан чи пращур, а Бог-творець. Уявлення про нього використовується як вихідний початок при побудові картини світу, а також у ролі вихідного пояснювального принципу всього того, що відбувається у світі, залежить від волі й бажання Бога. Всім у світі править божественне провидіння чи встановлений і контрольований Абсолютом моральний закон. Тому змінити перебіг подій на свою користь людина може тільки за допомогою звертання до Бога.

Важливим в цьому плані є наголос на значущості “вертикальних” (спілкування людини з трансцендентним світом, з Богом та іншими Вищими силами), глибоко особистісних вимірів буття людини в процесі її духовного самовизначення, де визначальним є не модус підпорядкування, підкорення, а модус вдосконалення і (само)здійснення. Однією з методологічних підвалин такого розуміння, на нашу думку, може стати положення П.Рікера про те, що сутність духовно-моральнісної самореалізації особистості полягає не в тому, щоб виводити моральні приписи із Євангелія і жорстко підпорядковувати їм людську історію та дії окремих людей, а в тому, щоб забезпечити дійсну відповідність між істиною, словом та внутрішнім життям індивіда [338]. На особистісному характері взаємин в смисловому контурі “людина – Бог” наголошує і Л.Мітрохін: “В очах релігійної людини віра в Бога зачіпає суто індивідуальні переживання і не зводиться до формулювань церкви, а тим більше її опонентів. Для неї релігія – не просто сукупність окремих елементів, котрі не піддаються раціональному узагальненню; це перш за все особисте, внутрішнє переживання Бога, в якому ці елементи тільки і отримують свій специфічно “релігійний” (тобто зі світським не співпадаючий) зміст” [271, 19].

Релігієзнавчий аналіз онтологічних засад духовності, виявлення буттєвих передумов зверненості людини, як живої “діяльної цілісності”, до релігії, до Бога здійснюється в монографії А.Чернія [436]. Значна увага тут приділяється проблемі самореалізації особи у сфері релігії, чинникам процесу антропологічного самонабуття, а релігія розглядається як духовно-онтологічна основа буття антропологічної цілісності. Дослідженню онтологічних передумов морального самовизначення особистості присвячені і статті Є.Мулярчука [283; 284]. Критичний аналіз релігії як основи духовності й моральності здійснюється в роботах В.Долі, В.Шердакова [144; 449], основоположення православної етики розглядаються в роботі М.Краснікова [216]. З’ясуванню змісту основних принципів релігійної, насамперед християнської (православної) антропології, що є важливим для даного дисертаційного дослідження, сприяє звернення, зокрема, до праць С.Аверинцева, І.Бичка, В.Бичкова, ігумена Веніаміна (Новика), С.Заріна, В.Зеньковського, О.Клемана, Ю.Комарова, П.Мініна, І.Музички, В.Нічик, Д.Новікова, І.Огієнка (митрополита Іларіона), М.Фарова, Г.Флоровського, С.Хоружого, С.Ярмуся та ін. [5; 6; 9; 10; 11; 72; 73; 155; 160; 161; 168; 174; 196; 211; 269; 282; 295; 300; 395; 409; 426; 428; 430; 490]. Основу для розуміння особливостей християнських ціннісних орієнтацій українців дають дослідження А.Колодного, Б.Лобовика, Л.Филипович, П.Яроцького [206; 207; 209; 210; 336], а також роботи А.Великого, І.Музички, С.Ярмуся [89; 282; 490]. Досить значимими в контексті даного дисертаційного дослідження є розвідки вчених Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України, здійснювані під керівництвом А.Колодного [178; 179; 182], в яких розглядаються особливості основних етапів еволюції релігійних вірувань в Україні – від язичництва та запровадження християнства до сьогодення, а також праця І.Ульяновського, О.Крижанівського та С.Плохія [218; 392], присвячена дослідженню історії церкви та релігійної думки в Україні.

Методологічні засади осмислення релігійного феномена в контексті його функціонування в сфері суспільної реальності, аналізу релігії як форми

світоглядного самовизначення особистості знаходять своє обгрунтування в працях В.Лубського [252; 253]. Дослідник значну увагу також приділяє розгляду основних етапів еволюції релігійних вірувань, зосереджуючись, зокрема, на історії та особливостях релігійних напрямів, представлених в Україні, специфіці релігійної ситуації в нашій країні. Вивчення історії релігії, безумовно, сприяє здійсненню реконструкції процесів світоглядного самовизначення особистості та спільноти, осмисленню шляхів формування духовності українства. У роботі Л.Филипович "Етнологія релігії: теоретичні проблеми, вітчизняна традиція осмислення" (К., 2001), зважаючи на важливу роль релігії в процесі етнотворення, вироблення засад національної духовності, на те, що релігія виконує етноформуючу, етноідентифікаційну, етноконсолідуючу, етнозберігаючу та інші функції, наголошується на значущості релігії як одного з визначальних чинників збереження національної етнокультурної та релігійної ідентичності.

Певний інтерес для осмислення особливостей вітчизняної релігійно-філософської традиції в контексті компаративного аналізу представляє робота Л.Чухіної [444], в якій розглядається проблема формування ціннісних орієнтацій особистості в різні епохи західноєвропейської історії та її відображення у відповідних релігійно-філософських концепціях – Аврелія Августина, Фоми Аквінського, Паскаля, К'єркегора, в релігійному екзистенціалізмі (Г.Марсель, К.Ясперс), персоналізмі, неотомізмі.

Слід визнати також наявність низки досліджень, в яких розглядаються проблеми буття особистості та особливості його осмислення у вітчизняній філософській і релігійній думці. В цьому плані особливої уваги заслуговують колективні праці українських дослідників, в яких робиться спроба подолання емпірично-описового та методологічно не забезпеченого підходу до осмислення духовно-моральнісних вимірів української культури: "Феномен української культури: методологічні засади осмислення" [401], "Універсальні виміри української культури" [393].

В монографії “Феномен української культури” в роботах В.Шинкарука, Є.Бистрицького, А.Колодного, С.Кримського, В.Малахова та ін. в межах концептуального підходу до категорій граничних підстав людського буття як універсалій культури розглядаються універсально-культурні виміри української національної свідомості, архетипи української культури, релігійні вияви національного буття українців, особливості духовних пошуків особистості в сучасній Україні тощо. В збірнику “Універсальні виміри української культури” представлені статті А.Баканурського, В.Горського, О.Кирилюка, Б.Парахонського та ін., в яких досліджуються різноманітні феномени вітчизняної культури, зокрема, її філософсько-релігійні, етичні та естетичні аспекти, місце України в європейському культурному просторі. Аналіз категорій віри, надії та любові на основі джерел, що належать до різних культур, дозволяє виявити в них спільне і особливе, розглянути специфіку інтерпретації цих понять в українській та світовій філософії, а також виявити самобутність вітчизняної духовної спадщини.

Особливості української ментальності стають предметом розгляду в працях А.Бичко, С.Грабовського, О.Кирилюка, М.Костомарова, С.Кримського, В.Крисаченка, О.Кульчицького, Є.Маланюка, Н.Михайловської, І.Мірчука, В.Москальця, І.Нечуя-Левицького, І.Огородника, М.Русина, В.Храмової, Д.Чижевського, В.Яніва, С.Ярмуся [69; 214; 227; 232; 255; 272; 279; 289; 389; 431; 438; 442; 488; 490]. Зокрема, наголошується на тому, що ментальність – це сукупність усталених духовних структур, які існують у певних, усталених спільнот людей, це те, що об’єднує архетипи у певну цілісність, це духовна домінанта в житті нації, яка безпосередньо реалізується в її культурі [389, ч.1, 21]. У М.Русина ментальність постає як сукупність настанов, схильностей індивіда чи соціальної групи діяти, мислити, відчувати і сприймати світ певним чином, дещо відмінним від сприйняття іншими соціальними спільнотами. Дані духовні стереотипи духовності, з цього погляду, залежать від народних традицій, національної культури, соціального досвіду. Певний інтерес в цьому плані представляє збірник наукових праць “Українська душа” [390], автори

якого, спираючись насамперед на методологію соціально-культурної антропології та психології, “окреслюють українську душу як у її емоційно-почуттєвій, поетично-пісенній цілісності, так і в конкретних проявах на підставі певних світосприймальних настанов” [390, 9]. Розглядаючи специфіку українських духовних даностей І.Мірчук вказує на тісний зв’язок між національною духовністю та національною філософією, на те, що саме в народному світогляді криється характер “релігійної і філософічної тотальності” – захована філософія, що спрямована на пізнання не лише речей, а й вартостей, життєвих цінувань і відношень. О.Кульчицький в якості однієї з визначальних рис національного характеру українців виділяє схильність до “кордоцентричного персоналізму”.

У праці М.Поповича [326] національні життєві реалії (спосіб життя, система цінностей, традицій, вірувань, найвизначніші культурні здобутки, а також ті колізії, поміж котрих ті здобутки формувалися) піддаються аналізу на основі органічного поєднання мотивів культурно-історичних, соціально-економічних, політико-ідеологічних, духовно-інтелектуальних, результатом чого став погляд на фундаментальні культурні цінності різних епох як цілісну систему.

Релігійну домінанту світогляду українського народу дослідник української діаспори В.Янів схильний пояснювати насамперед межовим геополітичним становищем української землі – “на грані двох світів” – що породжує граничні ситуації, коли життя перебуває перед постійною загрозою, проблематизується. Коли “різниця між простим “буттям” і справжнім “існуванням” обрисовується гостро, людина хоче знайти у своїм бутті глибше відношення до трансценденції..., наступає переставлення життя на вищу “екзистенціальну форму”. При цій формі віссю відношення життя стає не воно саме, не турбота про життя, але щось вище за нього, якась його “трансценденція”, якась ідея чи ідеал, що перевищує границі життя. Звичайно, у народів із християнською культурою цією “трансценденцією” була християнська віра, а ідеалом, що “переступав границі життя”, була надія на вічне щастя у Господі” [488, 181].

В цьому плані представляє реальний інтерес дослідження М.Грушевського “З історії релігійної думки на Україні” [129], де автор, починаючи з передісторичних глибин і завершуючи XIX ст., аналізує витоки релігійного світогляду українського народу, висвітлює обставини релігійного життя в Україні у різні історичні періоди, показує роль і місце релігійної ідеології у суспільно-політичному і культурному розвитку. На релігійне, християнське підгрунтя української філософії в своїй монографії вказував В.Олексюк [304].

Аналізові образу Христа в українській культурі, пошукові відповіді на питання, “як осягали образ Христа представники культури українського народу?” починаючи від доби Київської Русі до наших днів, присвячено збірник наукових праць вчених Києво-Могилянської академії [301]. У працях В.Горського, Ю.Сватка, С.Головащенка, В.Малахова, М.Ткачук, І.Лисого та ін. досліджуються особливості осмислення цього образу в культурі Київської Русі, творчості Петра Могили, Лазаря Барановича, Григорія Сковороди, Миколи Гоголя, Лесі Українки, а також його відображення в творах представників сучасного мистецтва та в пам’ятках української іконографії.

Своєрідним методологічним підмурком історико-філософського виміру даного дисертаційного дослідження стали насамперед праці Д.Чижевського, І.Бичка, В.Горського, В.Нічик, І.Огородника, В.Ярошовця [70; 123; 180; 295; 297; 302; 303; 438; 443], звернення до яких сприяло здійсненню аналізу філософських ідей в духовній культурі, з’ясуванню широкого культурного контексту, який зумовлював постановку й характер розв’язання певних філософських проблем мислителями минулого, погляду на вітчизняну релігійно-філософську традицію перш за все через призму домінуючого в ній екзистенційно-персоналістичного вектору. Важливим було усвідомлення того, що, виступаючи засобом обгрунтування гуманістичного ідеалу та критерієм оцінки, філософія у вітчизняній культурі реалізує ціннісно-регулятивну функцію, здійснюючи співвіднесення цілей, шляхів пізнання й практичної діяльності з ідеалами, що їх вона стверджує. В центрі такого дослідження неминуче опиняється людина, реальний суб’єкт філософської творчості як

сфери вільного самовияву та самореалізації особистості. Філософія, таким чином, постає одночасно формою відображення, реальною спонукою і сферою, де здійснюється самотворення індивіда в процесі його прилучення до вищих абсолютних духовних цінностей.

Суттєвий інтерес, особливо, в плані фактологічного матеріалу, який може бути використаний для реконструкції картини розвитку вітчизняної релігійно-філософської думки, а також здійснення компаративного аналізу традицій власне російського та українського філософування представляє фундаментальне дослідження В.Зеньковського [158].

Значущим для дисертаційної роботи є розуміння того, що наша вітчизняна духовна традиція в межах європейської культури демонструє той тип мислення, що тяжіє не до “платонівсько-арістотелівської” лінії філософії (яку досить часто ще пов’язують з іменем Сократа), яка відповідно до канонів наукового мислення прагне до істини, незалежної від людини й людства, а до іншої, “александрійсько-біблійної”, орієнтованої на здобуття не так безсторонньої істини, як правди, що будується як сповнений трагізму й драматизму процес людського самонабуття.

Важливим при визначенні основних періодів філософського осмислення проблеми “людина – Бог” у вітчизняній духовній культурі та окресленні кола мислителів, в творчості яких знаходить своє найбільш яскраве відображення дана проблема, було звернення до досліджень в царині історії української філософії В.Горського. Його праці вказують на необхідність усвідомлення того, що аналіз руху філософії у контексті національної культури не може не зважати на складність і неоднозначність компонентів, які утворюють культуру нації, важливим у цьому плані є перехід від однолінійного, монологічного підходу до ствердження плюралістичного, діалогічного розуміння історії філософії. Йдеться, зокрема, про необхідність зважати під час аналізу певного явища історії філософії України (мова, мабуть, може йти і про персоналію того чи іншого мислителя) на належність його не лише до культури нації, а й до певної регіональної субкультури, що зрештою, накладає суттєвий відбиток на характер

і стиль філософського мислення. “Регіональна субкультура не є однонаціональною”, але “продукти діяльності представників різних національних культур через субкультуру входять до сукупного здобутку філософської культури України” [123, 27]. Ця позиція стала відправною для автора дисертаційного дослідження, який в контексті здійснюваного в дисертації аналізу особливостей еволюції релігійно-етичної думки в Україні, звертається до творчості представників київської школи екзистенційної філософії Л.Шестова та М.Бердяєва, де яскраво виражені екзистенційно-персоналістичні інтенції філософування. Власне, в питанні визнання дотичності філософського доробку названих мислителів до традицій вітчизняної філософії автор не претендує на оригінальність (оригінальність має проявлятися насамперед в особливостях розгляду їх ідей через призму означеної в дисертації теми), оскільки правомірність такого підходу вже одержала відповідне обгрунтування в сучасній філософській літературі. Зокрема, крім уже окресленої позиції В.Горського можна вказати на точку зору І.Бичка, який говорить про Л.Шестова та М.Бердяєва як про визначних представників київської школи екзистенційної філософії [268, 29], таким же чином оцінюється їх місце в розвитку філософії в Україні і в підручнику “Філософія” за ред. В.Кременя та М.Горлача [403], серед авторів якого В.Андрущенко, В.Волович, Л.Губерський, В.Кремень, в дослідженнях І.Огородника та М.Русина [302; 303]. В якості представників новітньої української філософії, філософської школи “київського гуманізму” названі мислителі постають у підручнику “Філософія” П.Сауха (К, 2003), мислителями “київського кола” їх називає С.Кримський [268, 6]. Причому мова тут іде не про формальну належність того чи іншого філософа до відповідного напряму, чи школи, а про змістовну близькість ідей названих мислителів, як, власне, і їх особистого екзистенціального досвіду до традицій вітчизняного філософування. Зокрема, зазначається, що творчість М.Бердяєва є більш тісно пов’язаною з нетрадиційним християнством Г.Сковороди та М.Гоголя, ніж з позицією російського ортодоксального православ’я. Близькі до означених міркування

можна знайти і стосовно релігійно-філософських ідей Л.Шестова [268; 32, 33]. Правомірність такого підходу знаходить своєрідне підтвердження і в антології "Україна: філософський спадок століть" [389], автори якої включили до неї твори названих філософів початку XX ст. та статті, присвячені їх творчості.

Значна увага в сучасній історико-філософській та релігієзнавчій літературі приділяється також розглядові окремих етапів розвитку релігійно-філософської думки в Україні, які репрезентують характерне для них бачення проблематики духовного буття особистості. Аналіз процесу світоглядного самовизначення народу та особистості в контексті звільнення від міфологічної свідомості та опанування цінностями християнської культури здійснюється насамперед в роботах С.Аверинцева, Є.Анічкова, С.Бондаря, А.Глушака, Т.Голіченко, Т.Горбаченко, В.Горського, митрополита Іларіона (І.Огієнка), В.Колєсова, Д.Ліхачова, Г.Лозко, А.Молдован, М.Поповича, Б.Рибакова, В.Федотова [5; 6; 17; 76; 113; 116; 117; 118; 120; 173; 202; 244; 245; 246; 248; 277; 325; 346; 396]. Зокрема, в роботі М.Поповича [325] розглядаються давні світоглядні уявлення про буття, про час і вічність, життя і смерть, порядок і хаос, що посприяло конкретизації світоглядно-антропологічних розробок означеного етапу вітчизняної культури.

В.Горський, розглядаючи особливості функціонування філософських ідей в культурі Київської Русі [117; 118; 120] на основі аналізу праць провідних мислителів (Іларіон, Володимир Мономах, Кирило Туровський, Климент Смолятич) та визначних пам'яток культури ("Повість врем'яних літ", "Повість о полку Ігоревім", "Києво-Печерський патерик", "Ізборники" 1073, 1076 років та ін.) того часу, наголошує на тому, що філософія означеного періоду постає не як засіб абстрактного теоретизування, а насамперед як форма духовно-практичного освоєння світу, як практична мораль. Світ розглядається як втілення божественної премудрості, сповнений гармонії і вищої розумності; пізнання його як і оволодіння словом, даним Богом, мислиться як процес становлення людини. Діяльність книжника, мудреця, філософа тому підноситься до рівня, який можна порівняти з божественним творенням. Акт

творіння уподібнюється акту творчості, не тільки людської творчості в створеному Богом світі, а і творчості людиною самої себе. Моральне вдосконалення шляхом “добрих справ” мислиться як рух її просторового наближення до Бога. В силу цього людина поступово звільняється від погляду на себе як “річ” серед інших “речей” природи, усвідомлення власної сутності уже не завершується тілом. Вона “відкриває в собі світ духовності і саме на духовність переносить центр уваги” [118, 164] під час осмислення власного буття. В цьому контексті особлива увага приділяється аналізу духовно-моральнісних вимірів образу святості, сформованого на терені києворуської культури [119; 121; 197; 396].

Осмисленню процесів, що відбувалися в соціокультурній та світоглядно-філософській сфері Київської Русі періоду переходу від язичництва до християнства, утвердження морально-етичних цінностей християнської релігії та формування вітчизняної традиції філософування присвячені колективні дослідження науковців Інституту філософії НАН України [310; 311; 367]. Зокрема ними розглядаються особливості міфологічного світогляду стародавніх слов’ян, проблема впливу релігійного чинника на формування філософських ідей, конкретизована ще й в площині “патристика – вітчизняна філософія”, образи Софії премудрості та людської долі в культурі Київської Русі, висвітлюються проблеми “людина і світ”, “людина та історія”, здійснюється компаративний аналіз слов’янської міфології та античної культури, вітчизняної філософії та надбань культури античності (ця проблема стає предметом спеціального дослідницького інтересу і в збірнику “Антична культура і вітчизняна філософська думка” [18]), досліджуються етичні мотиви у вітчизняній культурі даного періоду.

У монографії Т.Горбаченко [116] з філософсько-релігієзнавчих позицій розглянуто питання впливу християнства на становлення писемної культури Русі-України, проаналізовано мову та письмо як складові церковно-релігійного життя в цілому і православних християн зокрема, документальні пам’ятки християнської писемної культури. Розглядові змісту окремих пам’яток

києворуської духовної культури присвячені праці Д.Абрамовича, С.Бондаря, В.Горського, І.Єрьоміна, А.Молдован, М.Громова, І.Бичка [3; 76; 117; 148; 277; 310; 311; 367].

Б.Рибаков наголошує на високому рівні язичницьких вірувань та обрядів стародавніх слов'ян напередодні хрещення Русі, прослідковує їх прояви в суспільному житті, в прикладному мистецтві, в церковних обрядах запроваджуваного християнства, розглядає особливості феномену двовір'я. Г.Лозко, аналізуючи це явище, відзначає, що його суттю і результатом став православно-язичницький синкретизм, і що тісне переплетіння язичницьких та християнських ідей знайшло своє відображення в самобутньому й неповторному характері українського православ'я. На феномені двовір'я зосереджує свою увагу і Є.Анічков, який розглядає його як результат своєрідної релігійної творчості, злиття старого з новим, перенесення стародавніх вірувань в нові форми – "двовір'я виникає із потреб старої віри, але форму їх задоволення надає представник нової" [17, 302]. Цікавою є також його версія про евгемеричне походження язичницьких богів, які, на його думку, є лише видатними предками, які були обожнені стародавніми слов'янами. Шлях до справжнього (християнського) Бога тому тут має пролягати через усвідомлення людиною того, що вона піднесла до рівня божества звичайну людську істоту. Значний інтерес представляє двотомна праця дослідників Інституту філософії РАН, присвячена особі, життю та творчості Київського митрополита Іларіона [169]. Підкреслюється, що в його творах знаходять своє відображення особливості соціокультурного та світоглядного самовизначення народу та особистості в нових історичних умовах, в період прийняття християнства, переходу до моралі благодаті і любові, яка, на відміну від закону з його обмеженістю і замкненістю, відкриває людині і людській спільноті шлях до позитивної свободи, до вільного самоствердження.

Різних аспектів творчості представників філософської думки вітчизняного Відродження й Реформації, які відстоювали гідність людини, її право на пошук істини і духовну свободу, торкалися у своїх працях Я.Ісаєвич, М.Кашуба,

П.Кралюк, В.Литвинов, С.Маслов, І.Мицько, В.Нічик, В.Овсійчук, І.Паславський, А.Пашук, М.Русин, Я.Стратій, Д.Чижевський, П.Яременко та ін. [177; 185; 215; 242; 243; 265; 273; 295; 297; 298; 315; 437; 440; 489].

У колективній монографії В.Нічик, В.Литвинова, Я.Стратій [298] розглядаються особливості гуманізму та реформації на українських теренах, їх зв'язок з культурою Західної Європи. Відзначається, зокрема, що в межах ренесансного світогляду наголос з богопізнання поступово переноситься на пізнання людини і природи, має місце звеличення індивідуальності людини, активного суб'єкта історії і філософізація бога, який перетворюється у філософський Абсолют, в безособове духовне начало. Автори прагнуть з'ясувати особливості східнослов'янської версії реформаційної ідеології, вказуючи на такі її особливості як протиставлення, розведення земного – небесного, матеріального – духовного, наголос на значущості народження нової, "внутрішньої" людини, на самозаглибленні, входженні в духовний контакт з Богом у процесі самопізнання. У зв'язку з чим вказується на суттєвий вплив на формування вітчизняної філософії та культури в цілому духовної традиції ісихазму. Різні аспекти проблеми "ісихастського впливу" знаходять своє висвітлення також у роботах Д.Ліхачова, В.Малахова, І.Мейєндорфа, І.Мозгового, Г.Прохорова, С.Хоружого, Т.Чайки [245; 246; 261; 266; 275; 331; 427; 429].

Особливої значущості в зв'язку з цим набуває дослідження ідеї обоження як мети людського буття, шляху преображення особистості на шляху до Бога, яка своє обгрунтування знаходить в межах східнохристиянської релігійної традиції і актуалізується в історії вітчизняної духовності, починаючи з часів Київської Русі. Як відзначають вітчизняні дослідники [174; 295; 323], ідея обоження знаходить своє відображення у двох головних течіях, функціонування яких в культурі суттєвим чином впливало на формування духовних засад буття українського етносу та на специфіку філософського осмислення шляхів самореалізації особистості. Представники першої з них вважали, що головною силою, яка підносить людину на вищий щабель

обоження, є гнозис – споглядання, а саме обоження здійснюється на шляху абстрактно-спекулятивної діяльності розуму, постає як реальне прилучення людського духу до Божої природи, що здійснюється за допомогою божественної сили через послідовне відречення від чуттєво-феноменального боку буття. В цьому процесі очищення душа звільняється від відчуттів, уявлень, образів, будь-яких думок, досягаючи первісної простоти, й у такому стані безмовності та бездумності вона у таємничий спосіб поєднується з найпростішим божеством, і Бог прилучає душу до себе відповідно до її простоти. Теозис, таким чином, засвідчує "повернення" відпалої людини до первісної єдності божества, й отже, за своєю суттю має не релігійно-моральну, а метафізичну природу [295, 191].

Натомість морально-практична течія пов'язує обоження не стільки з гнозисом, скільки з метафізичним преображенням людської природи, яка немовби переплавляється в горнилі полум'яної любові людини до Бога. Цей містичний шлях передбачає подвижництво, або аскетичний момент, та доброчинність, або етичний момент. Теорія є споглядання, яке здійснюється очищеною душею через божественне осяяння. Особливого значення ця течія надає посередництву Логоса, а відтак і осяяння божественним світлом розглядається як духовно відчутне знамення його присутності в душі. Сам процес обоження відбувається не стільки на шляху абстрактних спекуляцій розуму, скільки через глибоко інтенсивні переживання серця.

Аналіз еволюції філософської думки в Україні в означений період здійснюється в роботі "Філософія Відродження на Україні" [404], а також в монографіях В.Литвинова [242; 243], В.Нічик [297; 295] та І.Паславського [315]. В праці В.Литвинова, наприклад, в широкому контексті європейського Відродження розглядаються погляди вітчизняних гуманістів на проблеми людини, Бога, освіти, морального виховання, історіософії тощо. Значна увага приділяється міжконфесійним взаєминам в Україні та участі українських гуманістів у полеміці між православними, католиками і протестантами. Відзначається, що ренесансний гуманізм в Україні розвивався значною мірою в

переплетінні з ідеями реформації та бароко, а початковий його період був типологічно схожий з раннім італійським, представники якого цікавилися передусім суспільно-політичною, релігійною та етичною проблематикою.

Секуляризаційні тенденції в духовному житті України в епоху гуманізму і Реформації знаходять своє висвітлення у збірнику праць М.Кашуби, П.Кралюка, В.Любащенко та ін. [353]. Значний інтерес для розуміння особливостей осмислення шляхів духовного самовизначення особистості у філософській думці означеного періоду мають антології праць вітчизняних мислителів. Зокрема в підготовленому М.Кашубою збірнику [314] представлені фрагменти робіт з етики професорів Києво-Могилянської академії – Т.Прокоповича, М.Козачинського, С.Кулябки, С.Калиновського, Г.Кониського, а у виданні "Пам'ятки братських шкіл" [313] містяться праці К.Т.-Ставровецького, К.Саковича, Й.Борецького, М.Смотрицького, а також дослідження, в яких аналізуються погляди ідеологів братського руху. Діяльності братств та висвітленню їх ролі у розвитку української культури ХУІ-ХУІІІ ст. також присвятив свою монографію Я.Ісаєвич [177]. Аналіз змісту основних книг К.Т.-Ставровецького в контексті усвідомлення ним творчого призначення людини здійснюється в дослідженні С.Маслова [265]. Безумовно, заслуговує на особливу увагу робота П.Кралюка [215], присвячена розглядові особливостей духовних пошуків М.Смотрицького, який виступав проти претензій католицької церкви на духовне та світське панування в християнському світі, відстоював ідею демократичної реформи православної церкви, в основі якої – теорія про природну рівність всіх людей, однакову здатність кожного вступати в безпосереднє спілкування з Богом, свободу совісті вважав однією із найважливіших свобод, що належить людині.

В колективному дослідженні "Релігійно-філософська думка в Києво-Могилянській академії: європейський контекст" [335] увагу українських науковців (В.Нічик, І.Лисий, М.Ткачук, В.Горський, Я.Стратій, С.Головащенко, Д.Прокопов) зосереджено насамперед на змісті філософсько-богословських ідей знаних професорів академії, зокрема Т.Прокоповича, Г.Щербацького, їх

зв'язку з ідеями Відродження та Реформації, з європейською та вітчизняною гуманістичною традиціями, здійснюється компаративне вивчення окремих курсів з риторики, філософії та богослов'я, досліджується проблема пошуку істини Г.Сковородою в світлі філософських традицій академії, специфіка інтерпретації біблійних ідей в Києво-Могилянській академії.

Проблеми духовного самовизначення та самореалізації особистості в їх інтерпретації у творчості представників філософії українського бароко та романтизму знаходять своє висвітлення, зокрема в працях Д.Багалія, Ю.Барабаша, Р.Гальцевої, Г.Грабовича, Л.Довгої, В.Ерна, С.Єфремова, Т.Закидальського, В.Звиняцківського, А.Лазарєвої, М.Лука, К.Мочульського, Р.Пітча, М.Поповича, А.Роменця, А.Тихолаза, М.Ткачук, Л.Ушкалова, А.Ходзинського, Д.Чижевського, О.Шинкаренко, С.Ярмуся [22; 25; 96; 126; 142; 153; 156; 165; 237; 281; 317; 343; 382; 394; 425; 437; 439; 440; 441; 467; 476; 491] .

Особливий інтерес в плані осмислення особливостей барокової ментальності українців, барокового бачення відносин людини й Бога, насамперед у філософських формах виразу представляють перш за все праці Д.Чижевського [437; 438; 440]. В цьому плані слід відзначити і дослідження Л.Довгої [142], яка розглядає цю проблему на основі аналізу філософсько-етичних поглядів професорів Києво-Могилянської академії, філософських попередників Г.Сковороди.

Духовні пошуки Г.Сковороди у їх тісному зв'язку з формуванням його філософських ідей висвітлюються як в праці учня українського мислителя М.Ковалинського [198], так і в роботах сучасних дослідників його творчості [84; 153; 209; 260; 336; 343; 365; 366; 394; 405; 441]. Заслуговують на особливу увагу колективні комплексні розвідки вітчизняних науковців [365; 366; 405], в яких піддаються аналізу різні аспекти філософської творчості Г.Сковороди: вчення про серце, про "внутрішню" людину, про Бога і світ, про сродність і призначення людини тощо. Провідні ідеї сковородинівського філософування знаходять своє відображення і в дослідженні Л.Ушкалова й О.Марченка [394].

Учення Сковороди про самопізнання як шлях пошуку-знаходження людиною в своїх сердечних глибинах себе справжньої, “внутрішньої” людини розглядається в роботі А.Роменця [343]. Христологічні мотиви в творчості українського філософа висвітлюються, зокрема В.Малаховим [260], який вказує на неортодоксальність його релігійно-філософських поглядів. Розгляд філософських ідей Г.Сковороди в контексті їх “вписаності” в процес становлення й розвитку російської філософії та їх впливу на російську релігійну філософію другої половини XIX – початку XX ст. здійснюється в праці В.Ерна [476], яка була однією з перших грунтовних монографій, присвячених творчості мислителя.

Звертаючись до творчості М.Гоголя, В.Малахов [257] наголошує на тому, що у нього відсутнє відчуття особистої дистанції від того, що він робить; головна риса, яка визначає своєрідну екзистенціальну іпостась особи мислителя – не моралізування, а неймовірна, чи не біблійна за своєю могутністю, настійність духу, свідомо-вольового ставлення до реальності, реальності, яка потребує свого преображення. В.Зеньковський [159], в свою чергу, вважає, що Гоголь прагне побудувати свою релігійно-романтичну мрію про преображення життя, що є можливим лише через преображення душі людської на шляху до Бога, на основі своєрідної естетичної антропології, сформованої під впливом німецького романтизму, оскільки саме романтизм вимагає від реальності її відповідності ідеалу. Особливої актуальності в цьому плані набуває для вітчизняного мислителя сфера внутрішніх відносин людей один до одного (адже внутрішнє життя – в Бозі, зовнішнє – поза Богом), ідея християнізації життя замість зовнішньої регламентації людських взаємин, що дає підстави досліднику вбачати в цьому поступ Гоголя до християнського персоналізму. А.Лазарєва ж зазначає [237], що образ Христа у М.Гоголя поступово перетворився в певний прообраз і аналог не релігійного, а світського позитивного героя, земного і людського – в ідеал служіння людям. Ця ж проблема знаходить своє відображення і в роботі М.Ткачук [301].

В.Зеньковський вказує на антиномізм гоголевої філософії – художник, мислитель і релігійно шукаюча людина жили в ньому дуже інтенсивним життям [163]. Антиномізм як риса філософування Гоголя визнається і Г.Грабовичем [126], який, правда, його витоки прагне відшукати не стільки у сфері художньої творчості, філософії, чи релігії, а в царині етнокультурній, вважаючи, що попри всю свою неповторність і дивність, мислитель є дзеркалом нашої колективної та історичної неповторності й дивності, що саме його українськість є стрижнем його творчості, і що розірваність душі мислителя пролягає насамперед по лінії етнічних координат, по лінії українсько-російського дуалізму Гоголя. У роботі В.Звиняцківського [156] також реалізована спроба поглянути на творчість Гоголя, на проблематику роздвоєності людської душі через призму національного буття, відшукати її етнічне підгрунтя.

На базових положеннях філософії П.Д.Юркевича зупиняється в своїх розвідках відомий німецький дослідник його творчості Р.Пітч [317]. Зміст ідеї серця в межах юркевичевої філософії піддається аналізу, зокрема, у працях М.Громова, Т.Закидальського, О.Шинкаренко [128; 153; 467]. С.Ярмусь [491] розглядає концепт серця як центр людського життя, орган найвищого духовного значення й вияв людської індивідуальності в якості вихідного для філософських побудов вітчизняного мислителя. Дослідник української діаспори відзначає, що Юркевич відходить від спекулятивної філософії Гегеля, скептичної філософії Канта і прагне побудови нової систематичної антропології, виробленої в дусі конкретного християнського ідеалізму, в якій стверджується вартість кожної людини – унікального індивіда. По суті, Ярмусь близький до визнання пріоритету екзистенційно-персоналістичних цінностей в юркевичевому філософському пошуку.

Особлива увага розглядові філософських поглядів чільних представників “академічної” філософії (насамперед П.Юркевича) приділяється у колективному дослідженні українських авторів [189]. Методологічні засади дослідження Київської академічної філософії XIX – початку XX ст. та зміст

головних ідей представників даного напряму вітчизняної філософії знаходить своє висвітлення у роботі М.Ткачук [382]. Різні аспекти філософії П.Юркевича та її місце в межах європейської та вітчизняної філософської традиції розглядаються у збірнику наукових праць "Спадщина Памфіла Юркевича: світовий і вітчизняний контекст" [375]. Вплив філософії Юркевича на розвиток російської філософської думки, насамперед філософії всеєдності, намагається прослідкувати А.Абрамов [2]. Аналіз вітчизняної професійної філософії другої половини XIX-початку XX ст. (П.Юркевич, О.Гіляров, С.Гогоцький, Г.Челпанов, П.Ліницький, М.Грот, О.Козлов та ін.) здійснюється в роботі М.Лука [254], який прагне простежити генетичний зв'язок ідей професійних філософів з попередніми періодами розвитку вітчизняної філософії, починаючи з Київської Русі, Відродження та Реформації. Автор відзначає, що для названих філософів характерний відхід від чисто раціоналістичного пояснення людини, прагнення побудувати новий світогляд на етичних засадах, усвідомлення важливості етики для вирішення низки загальнофілософських та світоглядних проблем. Практична значущість філософії вбачається ними в пошуках підвалин моральних законів, їх вищої санкції, в розумінні того, що тільки людський дух, як особиста ідея, завдяки якій людина здатна діяти вільно, творячи й перетворюючи себе, може відкрити їй метафізичну сутність речей.

Етос особистості в структурі національного вибору, самовизначення народу та особистості на тлі національно-екзистенційних, духовно-релігійних пошуків вітчизняних мислителів, насамперед XIX – поч. XX ст. на широкому історико-культурному матеріалі досліджується О.Забужко [151].

Релігійно-філософські погляди представників київської школи екзистенційної філософії (насамперед Л.Шестова та М.Бердяєва), висвітлюються у працях як російських, так і українських дослідників (Г.Аляєв, В.Асмус, І.Балакіна, І.Бичко, М.Бубнов, П.Гайденко, Б.Гріфцов, М.Громов, В.Доля, А.Єрмічев, Р.Іванов-Розумник, В.Кизима, Л.Колобаєва, С.Кримський, В.Кувакін, Л.Морєва, Н.Мотрошилова, В.Окороков, Л.Поляков, Т.Суходуб,

В.Шкорінов та ін.) [21; 24; 45; 71; 79; 95; 127; 143; 149; 166; 204; 228; 229; 268; 278; 280; 469].

Особливості релігійно-екзистенціальних пошуків названих мислителів розглядаються, зокрема, в працях В.Асмуса, І.Балакіної, В.Кувакіна [21; 24; 229], філософські засади етичного ірраціоналізму цього періоду (насамперед на основі аналізу творчості М.Бердяєва та Л.Шестова) знаходять своє висвітлення в роботі В.Шкорінова [469]. Оригінальність та неортодоксальність релігійно-філософських ідей Л.Шестова стає предметом особливого зацікавлення Б.Гріфцова [127], а розуміння ним проблеми сенсу людського життя знаходить своє відображення у роботі Р.Іванова-Розумника [166]. Н.Мотрошилова серед основних складових філософії Л.Шестова виділяє його богошукання [280, 140] і зазначає, що підтримуючи в цілому спрямованість тих чи інших людей до неортодоксальних пошуків “свого бога”, вітчизняний філософ надзвичайно вимогливий до того, якими саме властивостями наділяється це “власне” божество. Проблема свободи людини, можливості її творчого преображення завдяки свободі в контексті бердяєвського та шестовського філософування розглядається в працях П.Гайденко, В.Долі, А.Єрмічева, В.Кувакіна [95; 143; 149; 228; 229]. Л.Морєва [278], досліджуючи перипетії релігійно-філософських пошуків Л.Шестова, відзначає, що у нього має місце позитивний поворот в бік нового типу філософування про людину та її дух, коли відстоюються невідчужені права і свободи людського індивіда перед лицем будь-якої – чи то природної, чи то соціальної необхідності.

Плідним в плані осмислення соціокультурної атмосфери, в якій здійснювались духовно-філософські пошуки названих мислителів, та кола ідей, які були предметом особливого зацікавлення філософів початку XX століття, є праці Г.Аляєва [14] та В.Ларіонової [238], в яких, відповідно, розглядались персоналістичні виміри метафізики всеєдності С.Франка, та висвітлювались стрижневі ідеї його моральної філософії. Значною подією філософського життя України, на нашу думку, стало видання збірника наукових праць “Метаморфози свободи: спадщина Бердяєва в сучасному дискурсі” [268], в якому провідні

українські дослідники звертаються до різних тем філософського доробку М.Бердяєва – філософія історії, філософія свободи і творчості, метафізичні проблеми у філософії Бердяєва, його місце в межах традиції вітчизняного екзистенційно-персоналістичного філософування. А.Тихолаз у своїй монографії [381] простежує вплив на філософські побудови вітчизняних релігійних мислителів другої половини XIX – початку XX ст. ідей Платона та його наступників.

Розглядові процесів, що відбуваються в духовному житті сучасного світу й сучасної України в світлі глобалізаційних трансформацій, особливостей світоглядних пошуків особистості в умовах соціальних змін присвячені роботи провідних українських філософів, соціологів, політологів: В.Андрущенка, Є.Головахи, Л.Губерського, Ф.Кирилюка, В.Кременя, С.Кримського, В.Крисаченка, В.Малахова, М.Михальченка, Б.Новікова, Н.Паніної, В.Табачковського та ін. [16; 203; 217; 220; 221; 258; 259; 299; 309; 401; 407]. Ці дослідження є досить плідними в плані створення своєрідного філософсько-методологічного підгрунтя для розгляду проблеми ролі і значення релігійних чинників в процесі духовно-моральнісного самовизначення й самореалізації особистості. Різні аспекти цієї проблеми знаходять своє відображення в роботах як українських, так і зарубіжних дослідників: Є.Балагушкіна, Д.Белла, В.Бондаренка, М.Варьяса, А.Ваторопіна, О.Грабовець, М.Заковича, А.Киви, Г.Кисельова, А.Колодного, В.Кутирьова, Х.Кюнга, В.Лекторського, В.Лубського, К.Мангейма, І.Мозгового, М.Мойсеєва, Л.Попова, Г.Рормозера, Л.Рязанової, Л.Филипович, П.Яроцького та ін. [23; 33; 85; 86; 97; 125; 154; 188; 193; 194; 205; 210; 234; 236; 240; 252; 264; 276; 324; 344; 348; 493]. Д.Белл, наприклад, зазначає, що на інституціональному рівні зараз відбувається секуляризація, або зменшення інституціонального авторитету і ролі релігії як способу приєднання до спільноти. На культурному рівні має місце змирщення, ослаблення ідеї теодицеї, що забезпечувала набір смислових значень для пояснення людських стосунків з потойбічним. Спостерігається криза традиційної релігійності, пошук нових богів, поширення нетрадиційних

вірувань, харизматичних рухів, орієнтованих на особистісні якості пророка, а не церковний авторитет. Є.Балагушкін мову веде про “нову реформацію”, пов’язану із поширенням нетрадиційних релігій, яка передбачає суб’єктивацію релігійних вірувань, розрив зв’язку з ритуалом, що втратив цінність, і вихід на рівень особистого релігійного досвіду, особистого діалогу та пошуку нових абсолютів.

Цікавим є запропонований А.Ваторопіним погляд на сучасні релігійні процеси через призму поняття “релігійний постмодернізм”, котре означає деконструкцію релігії як духовно-соціальної підсистеми суспільства, а також її інтегруючих соціальних функцій. Основними емпіричними ознаками даного поняття, на думку дослідника, є: амбівалентний стан релігійної свідомості віруючих, що знаходить свій вираз в еклектичному синтезі догматів різноманітних віровчень; втрата віруючими чіткої орієнтації стосовно цілей свого духовного розвитку, відсутність у віруючих релігійних авторитетів в особі церковної ієрархії і релігійної організації в цілому; недотримання традицій і обрядів, правил своєї релігійної організації; періодична зміна віросповідань і, відповідно, релігійних організацій, або участь в діяльності зразу кількох церков, сект, деномінацій; розрив відносин з іншими віруючими. А.Колодний вважає, що “епоха постмодерну вимагає вивільнення від якихось стандартних, віками усталених форм боговшанування” [205, 7]. На думку ж Х.Кюнга, нову модель постмодернізму стосовно релігії можна розглядати як екуменічну парадигму, яка створює множинно-цілісний, плюралістично-холістичний синтез і є передумовою прогресивного розвитку спільноти і церкви.

В світлі проблем, що стосуються релігійної сфери, особливої значущості набуває тема ролі і місця православ’я, яке є духовною основою вироблених у нашому суспільстві традиційних цінностей, в процесі суспільного розвитку сучасної України та світоглядного самовизначення спільноти в цілому й окремого індивіда зокрема. Ця тема стає предметом дослідження, зокрема, в працях В.Бондаренка, С.Головащенка, А.Колодного, Б.Лобовика, О.Сагана [75;

178; 179; 182; 207; 210; 336; 351]. Національні прояви православ'я, насамперед, історія, особливості та сучасний стан українського православ'я стають предметом релігієзнавчого аналізу О.Сагана.

В монографії В.Бондаренка розглядаються причини і сутність процесів, що відбуваються в сучасному українському православ'ї, означуються тенденції їх розгортання, а також можливі шляхи розв'язання проблем, які перешкоджають об'єднанню православних церков України в єдину помісну церкву, зростанню авторитету православної церкви в українському суспільстві. Зростання ж авторитету, на думку автора, можливе не лише на основі організаційних змін в православ'ї, а насамперед на основі реформування самого православ'я, яке має бути моральним вчителем, а не зовнішньою по відношенню до людини силою, богослужбовою вірою, обрядовірством, на основі визнання ним вищої вартості людини, конкретного індивіда, утвердження загальнолюдських цінностей, відродження універсального духу християнства. Саме в такому контексті органічним є запровадження в систему суспільних дій християнських норм і цінностей, що має сприяти духовному й моральному оздоровленню українського соціуму.

Висновки. Таким чином, у вітчизняній філософській літературі присутній достатньо широкий спектр розробок різних сторін духовного життя людини. І незалежно від того, яким чином мислиться духовне (душа чи свідомість, психіка чи дух, розум чи ідеальне, знання чи цінність), воно відіграє визначальну роль в постановці ключових філософських питань та обумовлює спрямованість філософського мислення. Такий значний вплив розуміння феномена духовного на специфіку і спосіб існування філософської свідомості пояснюється тим, що формулювання і вирішення основних питань філософії неможливі без певних уявлень про дух. Духовне, дух, духовний світ – одне із фундаментальних визначень якісної своєрідності людського буття; оскільки ж філософія постає теоретичною формою світогляду, то вона е осмисленням процесу самовизначення людини в світі. Останній же немислимий в своїй

людській визначеності без врахування тієї специфіки, котру привносить в людське буття присутній в ньому дух.

Разом з тим аналіз багатьох духовних феноменів і людської духовності в цілому часто здійснюється без врахування та осмислення тих екзистенційно-буттєвих передумов, котрі передбачаються цим аналізом і з котрих він має виходити. На нашу думку, достатньою мірою не реалізований евристичний потенціал ідеї креативної спрямованості людини, креативності взагалі, в якій знаходять своє відображення всі інші проблеми і аспекти людської долі, в якій втілюється остаточний смисл і об’єктивна виправданість всього людського життя; важливим є розуміння творчості саме як самотворчості, творчості людиною самої себе на шляху до абсолютно досконалого, довершеного, істинного.

Слід визнати, що попри розмаїття праць, присвячених проблемам духовності особистості та особливостям розвитку філософської думки в Україні, слід констатувати відсутність досліджень, в яких би на основі осмислення вітчизняної релігійно-філософської традиції, творчості та життєвого досвіду її провідних представників здійснювався аналіз богошукання як важливого шляху самовизначення та самореалізації особистості, творення нею самої себе на шляху до Бога, її духовного преображення. Робота і має на меті усунути цю прогалину.

РОЗДІЛ 2. ВІДНОШЕННЯ “ЛЮДИНА – БОГ” В КОНТЕКСТІ ПОШУКУ ПЕРЕДУМОВ ЛЮДСЬКОЇ ЦІЛІСНОСТІ.

2.1. Екзистенційна вкоріненість ідеї Бога в людському бутті.

На початку XXI століття ми все більше приходимо до усвідомлення того, що моральний закон один, як єдиною є Істина і Бог, але є багато шляхів виразу істини і відкриття у світі проявів Бога. Проте всі ці шляхи, пов’язані з різними культурами і різними людськими виборами, приводять до єдиного уявлення про моральність, праведність і святість, хоча один назве своє уявлення зв’язком з Богом (тобто релігією), а інший – повнотою реалізації людськості. Так чи інакше, розмаїття шляхів подібне розмаїттю мов. Ніхто не може сказати, що його мова вища інших мов: на будь-якій мові людина може прийти до істини, до єдиної істини, і на будь-якій мові вона може помилятись. Так же завдяки будь-якій релігії може вона знайти Бога – єдиного Бога. За А.Тойнбі, історія – це саме діалог людини з Богом, в ході якого різні спільноти людей дають різні відповіді на Божественний заклик; а саме християнство залежить від поколінь людей, що приходять на зміну одне одному і читаючи Писання здатні перетворювати його на живе слово. “Кожна епоха, – говорив Л.Фейєрбах, – вичитує з Біблії лиш саму себе; кожна епоха має свою власну, саморобну Біблію” [400, 264], а кожен народ кладе “на своїх богів печать своєї національності” [289, 5].

Історія людства складається з доль народів, хоча не менш суттєвим є також і те, що вона складається з доль людських особистостей і в основі своїй має фундаментальне відношення людини до Бога, навколишнього світу та до себе самої. У певному розумінні національна культура завжди втілює ціннісно-смислове будівництво етносу і людина як представник спільноти знаходить своє місце в бутті в тому культурно-історичному процесі, який, на думку Гайдеггера, характеризує Дім, Поле, Храм. Це свідчить про те, що людина (як і етнос) шукає те святе довкілля життя, в якому вона може посісти чільне місце. І нарешті, людина, як і етнос, шукає своє небо і свої святині, те, що

символізується храмом її ідеалів, духовних благ загалом. І тут цілком доречними видаються слова одного з героїв Ф.Достоєвського: “Мета всякого руху народного, в усякому народі й у всякий період його буття, це єдино пошукування Бога, Бога свого, конче власного, і віра в нього як у єдиного істинного” [145, 61].

Проте, слід зазначити у цьому зв’язку, що національна самосвідомість полягає передусім не в тому, як себе розуміє нація, які властивості, вдачу та можливості в собі вирізняє. Найважливішим є те, як розуміється в національній культурі людина загалом, – у чому вбачається її сутність, сенс її буття, пріоритети та проблеми існування. Культура у всіх своїх історичних перетвореннях завжди була і залишається насамперед людською реальністю, що розкриває внутрішній світ людини – її життєві цінності, нарешті, сенс її буття. Коли національна за своїм витоком думка висуває власне розуміння людини як такої – тільки тоді вона справді виявляє свою змістовність та самобутність. Отже, специфіка національної самосвідомості визначається не тим, що думає нація про себе, а тим, що домінує в ментальності нації щодо усвідомлення людської особистості.

Для персоналістичної, і ширше, загалом гуманістичної (до якої, безумовно, можна віднести і вітчизняну) традиції зведення особи до певної етнічної чи надетнічної тотальності є неприпустимим. Кожна людина є самоцінною, вільною особою, що прагне до самореалізації відповідно до глибинних інтенцій своєї власної сутності.

Виходячи з глибинних передумов ціннісної орієнтації людини в світі, слід визнати, що вона має моральний характер вже тому, що цінність людина обирає, вибираючи разом з нею і саму себе, визначаючи на її основі сенс власного існування. Саме в моральній сфері експлікується і досягає смислової повноти найважливіший світоглядний принцип вільного самовизначення особистості, що поєднує свободу і необхідність, всезагальність і особливість, універсалізм і конкретну буттєвість, духовність та природність людського буття.

В історії як Сходу, так і Заходу можна побачити, що людина впродовж віків пройшла певний шлях, який поступово провадив її до зустрічі з істиною і до глибшого її пізнання. Цей процес відбувався насамперед у сфері самопізнання особи: “що більше людина пізнає дійсність і світ, то більшою мірою усвідомлює себе як єдину в своєму роді істоту, а заразом чимраз нагальнішим для неї стає питання про сенс речей та її власного існування” [147, 5]. Все, що є об’єктом нашого пізнання, тим самим стає частиною нашого життя. Заклик “Пізнай самого себе”, вирізьблений на архитраві Дельфійського храму, є свідченням фундаментальної істини, яку повинен визнавати як елементарне вихідне правило кожен, хто, бажаючи відрізнятися від інших створінь, іменує себе “людиною”, тобто тим, хто “знає самого себе”.

Саме через самопізнання, самовизначення людина окреслює краєвид свого життя і створює певні можливості його. Різним аспектам людського самовизначення у світі притаманна власна зобов’язуюча сила, а всі разом вони становлять цілісне смислове поле культури, в якому особа торує свій неповторний шлях від безпосередності індивідуального буття до загальнолюдських цінностей і далі – до трансценденції, а то й – до Бога.

Тому пошук неба для неї, як відзначає С.Кримський, має принциповий, навіть надрелігійний сенс. Адже людина не може жити тільки відносним, плинним, усім тим, що має минати, заперечуватись, гинути. Корабель у бурхливому морі не може орієнтуватись на зорі, які падають, і рухається за вказівкою сузір’їв, які вважаються незмінними. Так само і людські спільноти можуть утворюватись та існувати, коли люди припускають, що не все, зроблене ними, заперечується смертю чи є відносним, гідним постійного трансформування. Життя людини потребує того, що вважається абсолютним, тобто здатним виходити за обрії швидкоплинного буття [Див.: 219, 92].

Ясне усвідомлення конечності, обмеженості свого індивідуального існування – важливий крок особистості на шляху до вищих загальнолюдських смислів. Тільки почувши “поклик” нескінченності і лише усвідомивши свою обмеженість і конечність, здатна вона моральнісно сприйняти нескінченність

оточуючого її життя. Отже, моральність сутнісно пов'язана з прийняттям конечності людського буття. Прийнявши конечність, людина прагне знайти ті смислові містки, що воістину з'єднують її з існуванням інших людей, світу, із буттям в цілому. Людське існування, таким чином, отримує сенс у певному переважаючому його смисловому цілому. Сама моральність постає як надання сенсу конечному буттю людини й сутнісно є подоланням його обмеженості. Для людини, що збагнула конечність свого буття і марноту нескінченності (а кожну людину хвилює, не дає спокою обмеженість її існування в часі), вперше стає можливим пошук у бутті абсолютного як довершено-субстанційного, яке б надало сенсу і конечності, і потенційній нескінченності, до якої включене її існування.

Культурною формою, в якій існують онтологічні межі (підґрунтя і "горизонти" людського буття) і в світлі яких людське життя набуває спрямованості і сенсу, – є сакральне (священне). Найбільш яскраво священне проявляється в сфері релігійної свідомості, хоча, безумовно, до неї не зводиться. Проявами сакрального можуть бути різні реалії: моральні норми, погляди на світ, істини, люди, предмети, події тощо. Сакральне в своєму культурному значенні – це форма прилучення людини до граничного і позамежного в бутті, до того, що певним чином задає і вичерпує сенс людського існування. Значення священного набуває те, чим людина не може довільно розпорядитись, але чим вона повинна за своєю суттю бути. В сакральному актуалізується людське достоїнство буття, що виражається такими поняттями як "вищі цінності" культури, "сенсожиттєві цілі" людини тощо.

Моральність є виявом глибинної цілісності людини, де не роз'єднане раціональне та ірраціональне, індивідуальне буття і буття в цілому. Моральність в своїй світоглядній іпостасі дозволяє поєднувати повсякденне з піднесеним і вічним. Здійснення моральності завжди вкорінене у тому, що переживається й осмислюється людиною не як відносне, а як абсолютне. Саме буття людини, як відзначає С.Франк, вже ставить питання про відношення особистості до абсолютного буття, а "безумовність морального повеління є

виразом безумовності самої реальності... Раз ізсередини оволодівши духом, тобто явлена йому в останній очевидності, – ця першооснова реальності стає абсолютно незаперечною всемогутньою силою, неначе співпадаючи з найглибшою сутністю самого нашого “я”” [412; 144, 146].

Традиційно вітчизняні мислителі вбачали велич людини в її здатності усвідомлювати власні межі і, поглиблюючи подібне усвідомлення, перевершувати їх. Людське буття завжди спрямоване за межі самого себе, завжди спрямовується до сенсу. Причому, питання про сенс життя – це не питання знань, інформованості людини, це питання її духовного становлення. У цій царині буття особистості основний акцент зміщується з того, що людина хоче мати і як вона цього може досягти, на те, чим вона є і чим вона може стати.

Питання сенсу життя, як одного з найсуттєвіших, “найневідкладніших питань” [183, 435] та його важливості для людини і випливають, насамперед, з її спроб розв’язання проблеми тимчасовості власного буття у цьому світі, конечності його і невідворотності смерті. Конечність для людини постає як проблематичність її буття, власне як проблема його осмислення. Життя кожного індивіда десь починається і десь закінчується. Тому він відчуває потребу не лише у визначенні сенсу зовнішнього буття відносно своїх внутрішніх запитів і потреб, а й у визначенні сенсу власного свого життя, – сенсу, який допоміг би подолати невідворотну конечність індивідуального існування. Життя для людини завжди виступає проблемою знаходження себе справжньої, постає у формі питання. Але саме питання виводить явище із стану даності. Запитуючи, ми звертаємось до чогось, що лежить за цим явищем. Аналізуючи логіку запитання й відповіді, Г.-Г. Гадамер вважає, що той, “хто хоче зрозуміти текст, мусить, запитуючи, звертатися до чогось, що лежить за тим, що сказано. Він мусить зрозуміти текст як відповідь із точки зору даного запитання, відповідь на яке він становить. Але, якщо ми звернемося до того, що лежить за рамками сказаного, ми неодмінно виходимо за рамки. Ми розуміємо смисл тексту лише у тому випадку, коли знаходимо горизонт запитання, що

необхідним чином охоплює й інші можливі відповіді” [94, т.1, 343]. Тому, запитуючи про життя, людина виходить за горизонт свого існування й усвідомлює, що шуканий нею сенс може бути встановлений лише відносно якихось постійних, “інваріантних” начал, які підносяться над безпосереднім життєвим процесом і немов своєрідні містки з’єднують один з одним неповторні людські світи.

Таким чином, питання сенсу життя, сама можливість і виправданість його постановки тісно пов’язані з не менш важливою проблемою – проблемою морального відношення до вищої реальності в контексті загального морального світовідношення особистості. І в цьому плані належність людини до всезагальності соціального чи природного буття не знімає індивідуальної проблеми осмислення її власного конечного існування. Осмислювати своє буття і віднаходити абсолютне людина може лише сама. При всій обумовленості конкретних життєвих відношень людина випробовує себе в горизонті абсолютного. Вона завжди передбачає – хочемо ми цього чи ні – абсолютне, як умову власної можливості, яке утворює останню і безумовну смислову основу людського буття.

Індивіду притаманний одвічний онтологічний потяг до Абсолюту, що й надає йому трансцендентного характеру, завдяки чому формується його духовне буття, що конституює особу, її унікальну одиничність, індивідуальність. Як зазначає М.Гайдеггер, “ми існуємо і поки ми існуємо, ми завжди очікуємо чогось. Нас кличе Щось як ціле” [420, 330]. Тому розуміння людського буття як самовизначення людини в світі з необхідністю приводить до висновку, що тотожності з собою людина досягає у формі відкриття абсолютних начал буття. Зрозуміло, Абсолют за своїм змістом – не може бути чимось похідним від людини. В той же час, тільки із особистісного відношення до абсолютного виникає абсолютність етичних координат, без якої не може бути ніякої повноти самосвідомості. Людина розуміє, що щось людське в ній присутнє в тій мірі, в якій встановлено зв’язок з чимось позачасовим, що лежить поза природою.

У своєму абсолютному значенні ті чи інші начала буття відкриваються людиною; відкриваючи їх, вона встановлює особистий зв'язок з абсолютним і стає причетною до Абсолюту, а не просто визначається ним. Свобода як атрибутивна властивість буття людини якраз і виражається в тому, що за тим, що людина відкриває в якості абсолютного, можна характеризувати саму людину, якою вона є, чим наповнене її життя і які можливості її долі.

З нашого погляду, цінності, якими керується людина, стають абсолютними для неї, коли вони приймаються як такі, що надають сенсу самому її буттю. Цінності є абсолютними тоді, коли для людини не керуватись ними – означає втратити автентичність власного буття, коли переступити через них означає "втратити себе". Імператив особистісної самореалізації вимагає від людини постійного виходу за рамки наявного буття, принципового неототожнення себе з ним. З феноменологічної точки зору сама наша свідомість є трансцендуючою, такою, що виходить за межі нашої виокремленості у світ, до існування іншого [Див.: 263, 73]. Але началом цим, цим "іншим" може бути не тільки Бог. Цим началом може бути моральний закон, любов, просто людина. Реальне трансцендування відбувається тільки там, де "безпосереднє самобутнє" зустрічає і набуває поза самим собою, за своїми межами, реальність, в якомусь сенсі споріднену, по суті, з ним, з якою воно може злитись чи на яку воно може опертись своєю внутрішньою сутністю. І тоді виникає безпосередньо-цілісне відношення, яке важко виразити в раціональних поняттях, але його наявність є свідоцтвом виходу індивіда, його почуттів і думок в безмежність нескінченного світу.

Сутність людини включає в себе її спрямованість зовні, на щось чи когось, на справу чи на людину, на ідею чи на особистість. І лише оскільки ми інтенціональні, постільки ми і екзистенціальні; лише в тій мірі, в якій людина духовно співприсутня чомусь чи комусь, духовній чи іншій сутності, лише в міру такої співприсутності людина співприсутня собі. Тим самим людина взагалі є людиною тоді і настільки, коли і наскільки вона як духовна істота

виходить за межі свого тілесного й душевного буття, ***“людина - це істота, яка перевершує саму себе і світ”*** [448, 60].

Існування людини є екзистенцією, або ***“існуванням, яке виходить за межі свого природного буття”*** [15, 53], є здатністю трансцендувати з окреслених виявів людської часовості у позачасове, вічне. Як екзистенція, що постійно трансцендує себе з наявного буття в істинно суще, людське буття є вільним. Свобода кожної екзистенції виявляється й реалізується в її трансценденціях. Особисте життя набуває дійсної значимості за умови співвіднесення з абсолютною, безумовною, трансцендентною цінністю, яка існує об’єктивно і в той же час пов’язана з порухами людської душі, визначає спосіб людського буття.

Трансценденція, особливо в екзистенціальній традиції, до якої тяжіє і вітчизняна духовність, є не тільки виходом за власні тимчасові межі, подоланням своєї обмеженості через спрямованість у майбутнє, а насамперед виходом за межі нашого всепоглинаючого “Я” і, відповідно, розуміння християнства як релігії тільки особистого порятунку веде до утвердження “трансцендентного егоїзму” (М.Бердяєв). За умови трансцендентно-егоїстичної свідомості людина захоплена не досягненням найвищої досконалості життя, а турботою про порятунок власної душі, думками про добробут та безсмертя.

Але справжня таємниця душі – не в передчутті безсмертя самому по собі, не в прагненні до безсмертя як такому, а в глибокому моральному характері цього передчуття й устремління. Давно відомо, що переважаюче бажання за всяку ціну “зберегти” душу як відокремлене буття, що самостверджується, її спустошує (за Біблією: “хто душу свою прагне зберегти, той занапастить її” (Мк. 8:35)), породжуючи феномен духовної життєвтрати, характерні риси якого – втрата сенсу життя, самотність, відокремленість від світу, усвідомлення морального падіння, ніскільки, мабуть, не менш страшний, ніж фізична смерть. Виходити за межі власних інтересів, чинити заради іншого – мінімальна вимога релігійності, що співпадає з мораллю. В той час як “мертва байдужість до людини і природи, до всього живого, в ім’я шляху самоспасіння, – говорить у

цьому зв'язку М.Бердяєв, – є огидним проявом релігійного егоїзму, є висушуванням людської природи, є підготовкою "серцем холодних скопців"" [406, 114].

Як показує людський моральний досвід, реалізувати неперехідний сенс власного життя і тим самим насправді врятувати свою душу можна лише йдучи альтернативним, парадоксальним шляхом: одвічно покладаючи центр свого внутрішнього буття назовні, в світ "благодатної" реальності спілкування з іншими людьми і високими духовними цінностями. Духовність, особливо в своїй моральній іпостасі, підпорядковує інтереси особистості інтересам спільноти, долю окремого індивіда потребам збереження людини як родової істоти. Через неї знаходить свій вираз сумісність буття людей, право на існування в цьому світі Іншого. "**Бути**, – вважав М.Бахтін, – значить **спілкуватися**. Абсолютна смерть (небуття) є непочатість, невизнаність, незгадуваність. Бути – значить бути для іншого і через нього для себе" [30, 344].

Причому така спрямованість – не засіб, а самоціль: саме прагнення до власного утвердження і порятунку для духовної особистості втрачає повноту сенсу у відриві від завдання утвердження і порятунку реальності, до якої вона морально причетна.

Ідея особистого безсмертя душі в християнстві не тільки поєднує земне й потойбічне життя, а є основою християнської моралі, досить чутливої до духовних потреб особи. Все життя людини в моральному аспекті є, по суті своїй, прагненням до вічного: всі тимчасові й умовні цілі підпорядковані одній спільній меті – вічному добру, яке будучи абсолютним, існує для кожної людини по-своєму. Власне, добро виступає у моральній свідомості абсолютно цінним. Етичні ж цінності конкретизують шляхи досягнення людиною добра, причетності до його абсолютності: "Добро абсолютне, для кожного воно полягає у виконанні свого індивідуального, єдиного в світі призначення, в утвердженні своєї трансцендентної індивідуальності, в досягненні абсолютної повноти вічного буття" [47, 271]. Вчення про таку мораль, репрезентуючи

високі цілі, мусить неодмінно віднайти і вказати в людській природі й основи, що відповідали б цим цілям.

Для збереження канонів моральності виявляється необхідним звернення до вищих рівнів ціннісної ієрархії моральної свідомості, підняття над ситуативною етикою до безумовності морального імперативу. Тут вимога морального піднесення одержує новий контекст вживання і значення, що виходить за сферу моралі до ширшого постулату екзистенційного крещендо, який як у вітчизняній, так і в сучасній західній філософії найбільш рельєфно сформульований в концепції життя як наростаючої кульмінації, як сутнісного для людини прагнення піднятися до чогось більшого, ніж життєва даність (Г.Марсель). Моральність набуває реального підґрунтя тільки в силу нашого внутрішнього зв'язку з Богом, тільки в якості "Я-з-Богом", я – вічний.

Аморальність же постає як буття без трансцендування, буття, що не має іншого сенсу, крім смерті, марноти існування. Це перебування поза сферою ідеального, абсолютного, це недостатність, неповнота людського буття, яке не знаходить міри і роз'єднується, розмивається у нескінченності, не ставши самобутнім, де зло – тільки недостатність добра або буття.

Людина, замкнена і "заякорена" в самій собі, ніколи не прийме серцем своїм все буття, абсолютність – як всюди рідний дім, як абсолютну Вітчизну. А без розшукання такого безпочаткового й нескінченного, абсолютної Вітчизни, втрачає свій сенс будь-яке шукання й устремління.

Не можна шукати тільки саму себе і прагнути тільки до себе, шукати треба того, хто вищий мене самого, і до нього прагнути. Потрібно, щоб було куди сходити, щоб були гори, тоді лише життя набуває сенсу. Коли людина усвідомлює в собі надособистісний зміст життя, вона усвідомлює свою належність до великого цілого і найменше в житті пов'язує з великим.

Бути людиною значить бути особистістю, бути духовно вільною, зростати в своїй свідомості, бути творцем. І найбільша таємниця життя полягає в тому, що все в людині має бути подолано вищим станом і передбачає вище. Заперечення надособистісного змісту життя виявляється запереченням

особистості. Особистість існує лише в тому випадку, якщо існує надособистісне, інакше вона розчиняється в тому, що нижче неї. Справжня радість дається не благами світу, а зростанням в духовному житті, усвідомленням того, що справжнє життя є вростанням у вічність. Людина стає людиною, долаючи себе; "особистість в нас – це такий вимір, до якого ***входимо, виходячи із самих себе***" [262, 72], вона передбачає існування надособистісних цінностей й зростання до надособистісного буття; свідомість передбачає надсвідомість, душа живе й рухається духом і духовним життям.

У вітчизняній духовній традиції в якості такої самоцінності, що все в собі містить і ні до чого не зводиться, в якості останньої основи, трансцендентного зосередження і верховної інстанції буття постає Бог. Людина існує тому, що є Бог і що вона може до Бога рухатись, уподібнюватись Йому, і Бог для людини тут не ідея, а "першопочаткова присутня духовна реальність.., що випливає з безпосередності й таємниці існування" [78, 46], реальність, що переживається в живому досвіді віри. Саме віра є невід'ємною формою онтологічного самовизначення людини, даючи їй безпрецедентну можливість закріпитись, утвердитись в трансцендентному абсолютному. Людина відчуває гостру потребу в безумовно міцній самоутвердженій основі для свого існування, і ця основа є тим, що ми називаємо "Богом". І ця потреба, на думку Е.Фромма, це усвідомлення своєї власної недостатності належить до самої сутності людини: "немає жодної людини, – відзначає він, – яка б не мала релігійної потреби – потреби в системі орієнтації і об'єкті для служіння..." [417, 160]. М.Шелер в одному з своїх ранніх трактатів твердив, що справжня людина починається з "Богошукача", а С. К'єркегор писав, що "без релігії не може витримати жодна епоха", що коли ми забуваємо, що означає релігійно існувати, тоді – забуваємо й те, що означає людяно існувати. Згідно з твердженням С. Франка, "людина є людиною саме тому, що вона є щось більше, ніж емпірично-природна істота; ознакою людини є саме її надлюдська, боголюдська природа. Людина не тільки знає Бога. Це знання – релігійна свідомість – є її суттєвою відмітною ознакою,

тому людину можна прямо визнати як ту тварну істоту, котра має свідомий внутрішній зв'язок з Богом" [410, 76-77].

В цьому відношенні необхідним є усвідомлення того, що релігія не є (або не повинна бути) "властивістю" суспільства в дюркгеймівському сенсі. Релігія у якості цілісного феномена духовно-практичної діяльності, духовно-практичного ставлення до світу є способом трансцендування й прилучення до надіндивідуальної сутності з метою подолання індивідуальної конечності. Вона є істотною частиною людської свідомості, сутнісно живим, безпосереднім, особистим відношенням людини до Бога, споконвічною потребою в спорідненості з кимось іншим, екзистенційною потребою протистояти неминучості страждань та смерті. В релігії здійснюється пошук над-сущого як належного й жаданого. Тому її образи відіграють роль ідеалу, що "заперечує ницість буденного і робить належне горнім, взірцем і метою діяльності, сенсом існування індивіда" [178, т.1, 37-38]. Будучи спрямованою на абсолютне як довершено субстанційне, релігійне відношення характеризує здатність особи переживати можливе як дійсне, давати віруючому розраду і обнадіювати його, без чого немислиме ніяке релігійне виповнення сущого. В той же час, як відзначали представники вітчизняної етико-гуманістичної традиції, сутність релігії не в підйомі настрою в окремий момент нашого життя, а в нашій готовності й здатності в буднях, в повсякденності, в тому, що буває всюди і завжди й чим люди завжди зайняті, шукати, знаходити і "звільняти" іскри божественності. І в цьому контексті її призначення як вільної духовної сили в тому, щоб преображати й просвітлювати все життя зсередини.

Віра, поєднуючи любов з надією, забезпечує сприйняття майбутнього як очікуваного і шуканого, як здійснення чекань, сподівань і жадань як ідеалів справді людського життя, утверджує здатність людини розглядати себе у "дзеркалі вічності" [224, 24]. Найглибші генетичні корені віри лежать саме в оберненості ("інтенції") людської свідомості до майбутнього. Це пояснюється тим, що людина екзистенційно відрізняє свою сутність від свого буття. Її сутністю є її свобода, свобода стати іншою, перевершити й преобразити саму

себе. У вимірах часу – минулого, теперішнього і майбутнього – єдиний вимір свободи – майбутнє. Щоб змінити щось у теперішньому, потрібен “прорив” у майбутнє, у свою свободу, у незалежність від наявних (що не відповідають нашій сутності) обставин.

Світська культура, науковий соціалізм, інші форми безрелігійного служіння вимагають підпорядкування особистості суспільству, людини як індивіда людині як родовій істоті. Релігія ж передбачає підпорядкування чомусь вищому і родової людини, тобто всього суспільства. “Одиничний індивід вищий за всезагальне; одиничний індивід... визначає своє відношення до всезагального через своє відношення до абсолюту, а не своє відношення до абсолюту через своє відношення до всезагального” [235, 67]. Релігія виносить вертикаль служіння за межі приватних, безпосередніх відносин між людьми. Як відомо, будь-яка замкнена на себе даність, врешті-решт, вмирає. Тому на стадії росту людина особливо потребує того, щоб відчувати себе у складі більш загальної і потужної цілісності, котру і уособлює Бог. Бог і духовність пов’язані так тісно, що в історії філософії виник специфічний “моральнісний” доказ буття Бога, в якому стверджується, що Бог є необхідним постулатом існування людського духу (в термінології І.Канта – практичного розуму). З іншого боку, якщо людський дух існує, значить, Бог є.

Свого часу Нільс Бор помітив, що людство за всю свою історію зробило два великих відкриття: одне – що Бог є, а друге – що Бога немає. І в пошуках кінцевої істини, яка започатковувалася власне тоді, коли люди ледь навчились висловлювати свої думки й почуття через систему знаків і символів, здійснюється їхнє життя. Мабуть, ця глибинна, але важка в плані реалізації потреба розкрити таємницю власного буття через розв’язання цієї надскладної світоглядної проблеми і становить суть людського. Тому життя наше набуває непривабливих, спотворених форм, біднішає, а то й зупиняється, коли ці найважливіші світоглядні питання перестають бути життєво важливими як на теоретичному, так і на буденному рівнях свідомості. Вони свідчать про невтомну працю душі в пошуках істини, яка єдина лиш спроможна

задовольнити найглибші найсуттєвіші потреби людини, вказати їй реальний шлях буття. Та до цієї істини кожен з нас мусить прямувати власною дорогою – дорогою людини, яка прагне допомагати іншому ставати на шлях духовного зростання, задоволення найглибшої і найсправедливішої потреби власної душі [Див.: 436, 216].

Людині як чуттєвій істоті потрібна екстраполяція у вічність, щоб подолати свою конечність. В цьому контексті духовність – це зв'язок конечної чуттєвої істоти з надчуттєвою нескінченністю. І одне лише усвідомлення цього зв'язку дає людині реальну підставу розглядати себе з точки зору вічності й таким чином дозволяє їй шукати собі вічного призначення в світі. Тоді з'являється перед людиною нескінченне завдання вростання в вічність, яке рівнозначне прагненню уподібнитися Богові, духовного сходження, звільнення від влади дурного, нещасного, безглуздого життя світу.

Те, що робить людину людиною – начало людськості в людині – є її Боголюдськість. Бог є найближчим чином те, в чому людина відчуває потребу, – начало, якого бракує людині, тобто трансцендентне їй; і поза цією свідомістю трансцендентності немислима сама ідея Бога, як, до речі, і ідея самої людини. Адже людина "додає до своєї власної сутності" те, що вона любить, у чому знаходить сенс життя – перетворює це на "невід'ємну сутність свого буття" [397; 189, 302]. Бог, будучи першоджерелом і центром реальності, одночасно пронизує всю реальність, неначе випромінюючись в її всеохопній повноті. А так як до сфери реальності належить і людина, то Бог в цьому аспекті свого буття пронизує і людину, випромінюється в ній, присутній в ній, і, відповідно, одночасно іманентний їй. Тому, оскільки людина є реальністю, Бог, або точніше, начало божественності "***конститутивно*** належить до ***сутності*** людини, ***як*** і її ***самосвідомість*** та ***свідомість світу***" [448, 91].

Релігійна реальність відкривається як реальність персоналістична. Не безособове Ніщо, не онтологічно переповнене Буття, не Даність (Гайдеггер), а жива Особистість звернена до людської особистості в досвіді богоспілкування, Особистість, що зв'язує "Я" з іншими людьми. Підгрунтям принципу

персоналізму, що відображує провідні тенденції розвитку вітчизняної релігійно-філософської думки й сприяє визнанню онтологічної значимості людини та укоріненню уявлень про особистісний характер взаємин людини і Бога, було “визнання особи Бога первинною творчою реальністю й вищою духовною цінністю, а всього світу – результатом її активності” [295, 203].

Людина безпосередньо зв’язана живими особистими узами з творцем всього сутнього, оскільки Особистість Бога передбачає і особисте до себе відношення. Через можливість безпосереднього спілкування з духовною суттю першобуття особа набуває нового, трансцендентного виміру, щодо якого всі люди визначаються принципово рівними між собою. Власне сутнісна рівність всіх людей знаходиться виключно на тій глибині, на якій кожному, виходячи із свободи, відкритий через моральне життя шлях до Бога.

Крім знання про сутнє людина духовно спрямована на більше й буття людини споконвічно причетне до абсолютного, божественного, що й надає їй трансцендентного характеру [Див.: 67, 142], завдяки чому й формується духовне буття, яке конституює особу. А особа завжди є індивідуальністю з її безумовною одиничністю, незамінністю і неповторністю. Кожна людина має і хоча б іноді невиразно усвідомлює неповторну єдність своєї особи, як певної об’єктивної цінності. Навіть “найспустошеніша щодо духовності людина, – зазначає С. Франк, – має певне почуття значимої в собі, тобто “духовної” основи свого буття, якесь, хоча і дрімотливе, прагнення до неї” [411, 409].

Духовність віками означала зверненість людини до Всевишнього, до трансцендентного начала світу: міфологія і релігія були одвічними і навіть певний час єдиними формами культури, в яких відбувалось осмислення й впорядкування світу і людського життя. До цього часу зберігається асоціація із спрямованістю вгору, з соборним шпилем, зі світлом, вільним простором неба – це стародавня образність культури, де дух завжди пов’язувався з вертикальною структурою світу.

Духовність, в нашому розумінні, це міра людськості в людині, її основна атрибутивна властивість, це одне з фундаментальних визначень якісної

своєрідності людського буття, це те, що надає людині неповторної унікальності серед усього живого, властиве тільки їй. Людина є людиною тільки тому, що вона є дещо більше, ніж просто людина як природна істота, людина є людиною завдяки своїй духовності. Духовність – це “завжди заклик “зверху” здійснити те, що не здійснюється саме по собі, наявним чином, заклик, що потребує, однак, індивідуального розшифрування” [220, 7]. Тільки людина, оскільки вона особистість, здатна піднятись над собою як живою істотою і зробити предметом свого пізнання все, зокрема й саму себе. Ця самосвідомість, що можлива завдяки духу, фундує й решту ознак. Людина – це одвічний Фауст, що “ніколи не заспокоюється на навколишній дійсності, завжди прагне ***прорвати межі*** свого тут-і-тепер-так-буття і “навколишнього світу”, зокрема й наявну дійсність власного Я” [448, 65].

В означеному контексті духовність виступає як спосіб своєрідного самобудування особи, якщо, як відзначає С.Кримський, “під нею розуміти не тільки неповторність внутрішнього світу індивіда, а й індивідуальну неповторність нації, бо вона сама є історичною особистістю” [220, 7-8], як вихід до найвищих ціннісних інстанцій власного конституювання, як вияв онтологічно притаманного прагнення до свободи, в якій безпосередньо проявляється співпричетність людини граничній духовній реальності й зливаються воєдино мирські і сакральні виміри. Якщо світогляд передбачає вибір способу життя, то духовність пов’язана з вибором свого власного образу. А це завжди тривожна й сповнена несподіванок подія, що вимагає етичної рефлексії. Духовність – це здатність переводити універсум божественного буття у внутрішній всесвіт особистості на етичній основі [220, 8], здатність будувати той внутрішній світ, завдяки якому реалізується собітотожність людини, її свобода від жорсткої залежності від перипетій повсякденного буття.

Плідною у формуванні особистості є саме зорієнтованість на морально цінне. Так, культура християнства доби його розквіту і тісно пов’язана з нею вітчизняна духовна традиція відкрила самоцінність духовності, оскільки зосереджувала людину на ідеалі високої моральної ваги. Розгортання культури

відносин “по вертикалі”, тобто як безпосереднє звернення людини до Бога, народжувало особистісну духовну напругу, без якої, як відомо, не відбувається самовдосконалення людини. Відносини, що складалися на основі “вертикальних зв’язків”, впливали і на “горизонталь” міжлюдських стосунків у соціумі.

Релігійно-філософська думка у центр ставила живу “природну людину”, яка існує “тут і тепер” в усій її роздвоєності і водночас цілісності, єдиним засобом самоздійснення якої є ***трансценденція*** – вихід за межі наявного буття, що здійснюється завдяки душевному життю, яке поєднує внутрішній і зовнішній аспект діяльності людини як цілісності.

В європейській культурно-філософській традиції вирізняються два боки духовного: 1) об’єктивно-духовне (дух) – безпосередньо не пов’язане з людиною, незалежне від її намірів, бажань, вольових зусиль; 2) суб’єктивно-духовне – пов’язане з людиною; це її духовна активність та її внутрішній світ. Дух є виразом сутності людини та її творчої потенції, коренем, з якого проростає душа, він є тією реальністю, яка надає душевному буттю в його суб’єктивності і потенційності актуальної реальності. Між духом і душею – трансцендентно-іманентне відношення. Заглиблюючись у свій власний душевний досвід, ми виявляємо нашу причетність до переважаючих нас духовних реальностей. Усвідомлюючи до кінця наше душевне життя як безпосереднє самобуття, ми трансцендуємо суб’єктивність і знаходимось в області духовного буття. Парадоксальність полягає в тому, що дух як трансцендентне іманентний нашій душі: іманентна трансцендентність і трансцендентна іманентність – ось незбагненна таємниця взаємопереливів душевного і духовного. Душевне буття є не внутрішнім станом людини, а ниткою, що зв’язує її з надлюдською, транссуб’єктивною глибиною реальності. Душа в своєму самозаглибленні розкривається як дух, безумовне й абсолютне. Нескінченне – не по той бік нашого досвіду, не зовні нас, а в нас самих. У самоодкровенні трансраціонального душевного досвіду виявляється одкровення трансцендентної реальності мені. Духовне укорінює людину в

універсальному бутті. Дух є світло незбагненне, самоодкровення абсолютного в людині.

Людська душа – це не відособлена маленька й похідна область; вона має нескінченні глибини, через які коріниться в останніх безоднях буття і безпосередньо зв'язується із самим Богом, а у хвилини дійсної пристрасті є захопленою загальними метафізичними силами буття як такого. Саме в суб'єктивності людини – те місце, де утворюється й міцніє прагнення до найвищого, безумовного відношення, до повної участі в бутті. В суб'єктивності дозріває духовна субстанція особистості.

Духовність – це і процес і результат руху душі до духу, залучення душі до чогось більш грунтовного, зв'язок тимчасового з вічністю; це – стан, вірніше рух, за допомогою якого конечна душа намагається себе увічнити. Людина відкриває себе в дорозі, їй лише надана можливість стати самою собою в розгортанні свого життя. "Набуття себе" характеризує рух людини не до довільно визначеної самості, а до набуття єдності людської сутності та існування, досягнення цілісності, повноти індивідуалізації. В цьому процесі людина виявляє і розкриває своє людське призначення у світі.

Для того, щоб існувати в просторі світобудови, сама людина (її індивідуальне життя) повинна набути особливої якості, а саме стати ***особистістю***. Категорія особистості виступає в християнській антропології ключовою і центральною, проте належною горизонтові не тутешнього (тварного), а досконалого (божественного) буття – такою, що становить для людини не даність, а завдання, предмет прагнення. Особистісні риси, володіння особистістю притаманні тільки Богові; людина не є особистістю, але її єднання з Богом, обоження, яке постає як благодатне преображення людської природи, її богоуподібнення ("хто хоче стати милим богові, неодмінно має наскільки можливо йому уподібнитись"), означає водночас і здобуття нею особистої природи, становлення особистістю, "лицетворення" [Див.: 323]. Причому обоження розглядається вітчизняними мислителями не як вузько індивідуальний процес, подвиг окремої "особи" – у здобутті благодаті

невід'ємно присутній соборний аспект, здійснюється містичне єднання не тільки з Богом, але й з іншими людьми, відбувається відкриття й реалізація людиною власної вселюдськості. Таємниця особи як індивідуальності і полягає саме в тому, за словами С.Франка, що в ній, в її найглибшій глибині, яка визначає її єство, дістає вияв загальнозначуще – спільна для всіх людей, що всіх однаково стосується, всеохопна нескінченність трансцендентного духовного буття. Отже, саме ця специфічна одиничність індивідуальності є формою, яка повністю пронизує спільне для всіх людей трансцендентне; як і навпаки: об'єктивно-значиме проявляє повністю і адекватно своє справжнє єство й дію лише в конкретно-індивідуальному особистому бутті.

Тільки в Богові і завдяки йому можна знайти шлях до себе, до іншого і до істини свого існування. Любов – промінь, який освітлює шлях людини й не дає їй заблукати в темряві; християнська любов – найвищий злет духовності, оскільки в ній людина цілком підноситься над трагізмом свого існування, радісно підпорядковуючи сковуючі дух сили найвищій цінності – життю в усіх його проявах; любов – це фундаментальна позиція особистості в бутті, подолання самовідчуження людини, фактор формування особистості, розвитку її духовності, прориву повсякденності і виходу до першооснов буття. Ось чому ап. Павло міг сказати у своєму гімні любові, що "ніколи любов не перестає" (1 Кор. 13:8). Любов не перестає тому, що вона є устремлінням до досконалого, до абсолютного, до вічного; вона є самим переживанням вічної досконалості. Все швидкоплинне може зникнути, але вічне й досконале зникнути не може. "Де немає ***любові***, – підкреслює Л.Фейєрбах, – ***там немає й істини***. Тільки той представляє собою щось, ***хто щось любить. Бути нічим і нічого не любити*** – те ж саме. Чим більше буття в людині, тим більше вона любить, і навпаки" [398, 186].

Любов є світовою гармонією, космічним зв'язком між людиною та божеством, призначення її полягає у відновленні розділеної природи людини та людства, у примиренні неба та землі, поцейбічного життя та потойбічного. І оскільки людина є мікрокосмом, опосередковуючою ланкою між Богом та

світом, то через її обоження повинно здійснитися остаточне возз'єднання з Богом і макрокосму.

Згідно з християнським поглядом, душа не є чимось напередзаданим, і людина характеризується в більшій мірі не тим, що їй одвічно притаманне, а тим, що вона набуває в своїй спрямованості до досконалості. Саме суверенній, нікому й нічому не підпорядкованій в горизонті тутешнього тварного буття людині належить ***свобода онтологічного самовизначення***, вибору власної природи і сутності в найширшому розумінні – від ніщо до Бога.

Людина не створена природою та еволюцією, людина безперервно знову й знову створюється, твориться в історії, за участю її самої, її індивідуальних зусиль. І ось ця безперервна створюваність і задана для неї символом "образ і подоба Божа". Людині, як створеній за образом та подою Божою, відкривається нічим не обмежена (навіть смертю) можливість сходження і навіть богоуподібнення, преображення й обоження. На думку ранньохристиянських письменників (напр., Оригена), якщо "образ Божий" людині даний, то подоба ***задана***, її належить здобути у відповідності до заповіді Христа: "Отож, будьте досконалі, як досконалий Отець ваш Небесний!" (Мт.5:48). Тобто людина є істотою, виникнення якої безперервно поновлюється, з кожним індивідом і в кожному індивідуумі.

На шляху до здійснення моральних ідеалів людина не лише поєднує в собі теперішнє і майбутнє, а й вже живе вічним. Це вічне мислиться в безумовно моральному ідеалі і є в людському уявленні нескінченно майбутнім, а з іншого боку, таким, що має нескінченну в собі цінність, яка ніколи не вичерпується. Віра в нескінченне буття особистого духу, по-перше, виправдовує прагнення людини до нескінченного майбутнього, а, по-друге, надає особистому духові безумовної, незалежної від часу, цінності, яка мислиться в моральному ідеалі і в прагненні до реалізації якої полягає сутність моральної діяльності людини.

У прагненні до ідеалу знаходить вияв потяг людського духу до його найдосконалішої свободи, до повної активності. Лише у визнанні в людському дусі живого начала, що ніколи не вмирає, моральність може віднайти достатнє

обґрунтування для засвоєння справжнього життєвого значення діяльності духу, вічного безумовного морального ідеалу. Моральний ідеал передбачає торжество духу, підпорядкування духовним силам чуттєвої природи людини, вивільнення духу від залежності його від просторово-часових обмежень.

Сутнісним виміром, який об'єктивно вимагає від особистості включення всіх її духовних і душевних сил, безперервної повсякденної творчості, є сфера морального здійснення людини в світі, яка надає життєтворчості цілісності й осмисленості. Прагнення до досконалості є прагненням того, щоб існування людини в цілому було істинним, гідним. Моральні цінності постають як конкретні визначення шляху цього вдосконалення, цього досягнення істинного існування. Відсутність же прагнення до вдосконалення приводить до того, що буття людини не стає доконаним і закінчується лише смертю, яка припиняє хаос його розпорошеності, і в такому вигляді смерть є лише граничним виявом цієї розпорошеності як небуття.

У християнстві саме прагнення до вдосконалення засвідчує те, що людське існування не є виключно земним, обмеженим і конечним, а таким, що переходить межі конкретного людського буття, спрямовуючись до вершин божественної досконалості. Так, наприклад, на думку Ф. Аквінського, самовдосконалення людини не було б без актуально існуючої досконалості Бога, що є для Аквіната одним з доказів його буття. Не зайве згадати, що й в античні часи у людському прагненні до самовдосконалення вбачалось виходження поза межі, у яких від народження опиняється людина. В діалозі "Федр" Платон наводить міф про те, що до земного життя людські душі були крилаті, і в небесних сферах їхньому спогляданню була відкрита досконалість. Опинившись у тілі, душа прагне тієї необмеженості, досконалості, яка була їй відома до падіння у тварне існування. Так і моральність є переходом поза межі, трансцендуванням.

Оскільки істинна природа людини в усій її повноті була прийнята Сином Божим при втіленні, постільки, як вважає християнство, і наша людська природа, в усій її цілісності й повноті, може преобразитись і поєднатись з

Богом, а ми зробитись “учасниками Божої Істоти” (2 Петр. 1:4). В Христі абсолютне особистісно в усій повноті (див.: Кол. 2:6-11) поєдналося з відносним, внаслідок чого стає можливим онтологічне обгрунтування етики, в межах якої особистість людська перестає усвідомлювати себе чимось випадковим, “закинутим”, набуває нового (надзвичайно високого) онтологічного та особистісного статусу. Виходячи з того, що сенс втілення Бога в людину полягає в її обоженні, східні отці церкви як і вітчизняні мислителі, представники гуманістичного напряму, визнавали, що потенція такого обоження з самого початку притаманна людині: “Бог для того й став людиною, щоб людина стала Богом”. Людська природа повинна поєднувати в собі момент, в якому людина є окремою, відмінною від Бога конкретною істотою, з моментом, в лиці якого вона є істотою потенційно богозлитною. Людині “із середини” відкривається нова реальність, яка, незважаючи на інтимну близькість до особи, виступає лише як потенція, що володарює над нею й цим засвідчує свою трансцендентність. “Інтимність стосунків при цьому настільки глибока, – пише С. Франк, – що безпосереднє буття, вступаючи у зв’язок із буттям духовним, саме вподібнюється останньому і зливається з ним так, що воно має саме себе як духовне буття” [411, 393].

Умовою єднання з божеством є первинна вкоріненість божого єства в людській природі, в серці людському; бо “тут, в цій граничній точці лежить наша богоподібність, тут ми і боги, і сини Всевишнього” [91, 75]. Бог є одвічно присутнім всередині людини, завдання якої полягає лише в своєрідній самоактуалізації божественного, пробудженні власними зусиллями божественного зародка в глибинах власного серця. Знаходячи, пізнаючи в собі Бога, людина стає “місцем Бога”: тому Г. Сковорода постійно повторював “пізнай себе”, “побач самого себе”, “слухай себе”, “поглянь у себе самого”. А основоположник християнської антропології Августин застерігав: “Не йди **назовні**, йди всередину; **усередині** людини міститься істина”. І одразу висловлював глибоку думку, що ми не могли б шукати Бога, якби “в тому чи іншому розумінні його вже не **мали**” [Цит.за: 411; 436, 393].

Те, чого бракує людині і що вона набуває тільки в Богові, є в потенційній формі найглибшою і найінтимнішою сутністю її власного “я”. Людина може шукати і може знаходити останнє задоволення в шуканому тільки тому, що вона потенційно одвічно наділена тим, що вона шукає, більш того – сама є значною мірою тим, що шукає. Як говорить Платон: як ми не могли б бачити Сонця, якби наше око не було подібним йому, так ми не могли б шукати і сприймати Бога, якби не були богоподібними.

М. Фуко слушно зауважує, що означена традиція бере свій початок в роботах Сократа і Платона, і надалі характеризується тим, що “турбота про себе” “набуває своєї форми і завершення в самопізнанні”, і що це самопізнання вимагає визнання “божественного начала” в людині. “Пізнати самого себе, пізнати божественне начало, знайти його в собі, – пише М.Фуко, – це, я вважаю, є основоположним в платонівській та неоплатонівській формі “турботи про себе”” [418, 285]. Таким чином, народження європейської індивідуальності (а в цю справу значний внесок зробили і представники вітчизняної духовної традиції) відбувається тоді, коли людина починає звертатись до самої себе, працює з собою сама, відчуває себе розмірною Богові і світові. Необхідна умова цього – віра у справжній світ, трансформація себе на шляху до цього світу. І в ході цього народжується індивідуальність і людська особистість.

Пізнаючи свій внутрішній світ, ми відкриваємо щораз нові обрії непізнаного, незрозумілого для нас, іншу глибинну реальність, “світи інші” (Ф. Достоєвський), що й спонукає далі вести роботу нашого духу. “Ти створив нас для себе й не матиме спокою серце наше, поки не упокоїться в тобі”, – говорить знаменита есхатологічна максима Августина, що визначає нашу спрямованість до Бога.

Жити в стані пошуку себе й набуття себе – це означає жити в дорозі. Але цей шлях не подібний до зовнішніх доріг для пересування у фізичному просторі. Шлях самонабуття подібний до драбини, що складається з багатьох щаблів, де кожен з них унікальний і не схожий на інший. Сходити нею означає вбирати в себе і завжди носити в собі ієрархію пройдених щаблів, нарощувати

коло глибинного спілкування й відданості вищим смислам буття, співпричетності їм у всіх вимірах пошуку і набуття самого близького в самому далекому. В житті людини утверджується своєрідний імператив, який закріплюється у спрямованості до шукання, до розшукання істини як чогось абсолютно і всежиттєво насущного, без чого доля не може здійснитись і людина не може бути самою собою, тобто істина як щось безумовно і незамінимо обов'язкове. Істина, просто перейнята від іншого, не має духовних властивостей істини, породженої власним пошуком. Вона може вплинути на людину, але не здатна проникнути в найглибші підвалини її єства, утворити з нею одне ціле, що відбувається при формуванні духовності. Живою є лише істина, породжена власною працею душі й духу. Бог з'являється нам на зразок предметного буття, а досягаємо ми глибин цієї абсолютної першооснови буттєво – завдяки безпосередньому самобуттю.

Щоб знайти Христа, людина мусить прийняти на себе працю і подвиг його пошуків. Буттю з Богом передує довгий шлях пошуку й набуття власної реальності, її специфічної особливості, притаманній лише даній людині. Оскільки людина ніколи не застає себе такою, якою "покликана й мусить бути за своїм найвищим призначенням" [28, 104], то мобілізацією своїх внутрішніх потенцій і сил вона намагається, за словами Г.Батищева, "розшукати й набути себе", своє справжнє й високодуховне внутрішнє "Я". Богопізнання стає доступним людині настільки, наскільки в ній самій здійснюється внутрішній процес обоження людського єства. У М.Кузанського Бог говорив людині: "Стань самим собою, і Я стану тобою". А ставши самою собою, людина дістає можливість реального пошуку й набуття здатності осягнення Бога. Якщо ж цієї виснажливої праці вона не здійснила, то не може й по-справжньому осягнути Божу присутність у собі, оскільки в ній не буде ще тієї внутрішньої духовної субстанції, яка співприродна Богові й справді дає змогу їй стрітися з найтрансцендентнішим абсолютно творчим Началом будь-якого можливого буття і всього Універсуму. Адже як зазначав ще Плотін: "лише подібне може зустрітись з подібним". А якщо достатньої міри схожості немає, то й зустрічі не

відбудеться. Буває, що людина тільки здається шукаючою. Однак, вона шукає що завгодно у світі, крім самої себе. Вона націлена оволодіти чим завгодно для себе зовнішнім, але тільки не тим, що "ввійшло б всередину до самої глибини і ***утворило б*** оновлене і ***більш справжнє її власне Я***" [28, 105]. Така людина уподібнюється кораблеві, котрий відправляється в далеке плавання за відкриттями, але у якого, проте, залишається непіднятим головний якір – сліпа належність тій гавані й пристані, від якої вона відчалювала, але яка так і залишилась внутрішньою межею її замкнутого мікросвіту. Такий пароплав хоча й може борознити далекі води й відвідати дивовижні країни, та все марно – без головного сенсу подорожі: без подолання тієї внутрішньої межі, котра відділяє "своє" буття від всього іншого як "чужого". А тому така псевдоподорож не приводить до відкриття Абсолютного Пристанища, лише разом з уселенням до якого могла б розпочатись спів-творча подорож.

Отже, основна філософська парадигма становлення людини щодо світової основи (Бога) полягає в тому, що ця основа не є чимось суто зовнішнім для людини, котра як духовна і жива істота є щоразу лише, як зазначав М.Шелер, "***частковий центр духу і поривань "через себе сутнього""*** [448, 93]. Першосутнє осягає себе самого в людині, в тому ж самому акті, де людина бачить себе вкоріненою в ньому: "Він у тобі, а ти в ньому" [360, 175], – говорить Г.Сковорода. Зустріч людини з Богом є виявленням її одвічного, нерозривного зв'язку з ним. Бог відкривається їй всередині, в останній глибині її самотнього "Я" – чи вона відкривається Йому там, в цій останній глибині. Бог, таким чином, є таке "Ти", яке є неначе найглибшою основою власного "я" людини.

Буття людини з Богом є внутрішнім, глибинним, потаємним, а не якоюсь об'єктивною "поведінкою" чи "порядком" життя, "сукупністю вчинків", які можна було б визначити. Моєму буттю-з-Богом властива лише здатність відкриватися зсередини, осявати саме себе власним внутрішнім світлом. Моє буття-з-Богом є одинично-конкретним, чітко індивідуальним, неповторно-єдиним. Для Г.Сковороди, як і для К'єркегора, "життя з Богом" є не що інше,

як “жити наодинці з самим собою”. “Бог біля тебе, з тобою, в тобі, – писав Г.Сковорода, – всередині нас – священний дух” [357, 385]. Не дивлячись на всю схожість духовного досвіду, що випливає як із спільності природи людини, так і з абсолютно єдиної і всеосяжної “природи” Бога, кожна, по суті, особа має своє особливе буття-з-Богом, яке не вміщується у відомі параметри загальних правил чи загальних закономірностей. Тому Бог, якого шукає людина, не буде джерелом морального зобов’язання, автором приписів, який би мітив печаттю Абсолюту її етичний досвід.

Адже, редукція буття з його незавершеністю та непередбачуваністю (де таємницею є як сама людина, так і шляхи її сходження до божественної досконалості) до ідеальних зразків, “твердих уявлень”, непорушних моральних принципів, надмірна регламентація життєустрою створює адаптований до потреб повсякденності, але безкрилий, позбавлений творчого потенціалу тип існування. Наявність заготовлених заздалегідь “твердих” і, відповідно, остаточних приписів про те, для чого їй жити – позбавило б саме людське життя будь-якої самостійної цінності, перетворивши його лише на спосіб “відпрацювання” того чи іншого приписаного заздалегідь сенсу. Відповідно і у людей, котрі стали жертвами “людинолюбної” ідеї Великого Інквізитора, відбирається не тільки свобода і не тільки їх єднальний життєвий грунт, а, в остаточному підсумку, – радість відповідального і творчого співбуття у світі, співучасті у його долі.

Але функція моральності полягає не в тому, щоб виводити моральні приписи із Євангелія і підпорядковувати їм історію, а в тому, щоб забезпечити відповідність між християнською подією і внутрішнім світом людини. Мова йде про те, щоб актуалізувати духовний сенс, інтеріоризувати його і показати, що він простягається “віднині до нас”. Моральність означає не просто підпорядкування етичній нормі, а перетворення норм, зразків та ідеалів на внутрішні імперативи існування.

На відміну від “монологізму” Великого Інквізитора, стосунки людини з Богом формуються виключно на основі принципу діалогічності, який і

забезпечує вихід “я” за межі його онтологічної обумовленості, розширюючи сферу обмеженої людської самості і надаючи індивідуальному буттю якісно нових горизонтів.

Оскільки, як зазначали християнські вчителі, справа Христа – зовсім не проповідь певних ідей чи ідеалів, а ***здійснення-показ нового штибу життя***, тому антропологічна стратегія, побудована на основі цього духовного досвіду вбачає опертя справжньої моральності не в доброчесності, а в досконалості, відзначаючи, що в євангельському закликові “Будьте досконалими, як досконалий Отець ваш Небесний” полягає один із корінних пунктів християнства. Тож, християнська віра є в першу чергу віра у Христа – досконалого Бога й водночас досконалу людину. Людина, поєднуючись з Богом, тут не розчиняється в ньому, а, навпаки, відновлює порушену стражданням і смертю цілість своєї істоти, досягаючи повноти й досконалості свого людського життя. Можна бути частково добродійним, але не можна бути частково досконалим, бо досконалість передбачає не слідування ідеям та ідеалам, хоч би яким благим, а тільки досягнення певного духовно-душевного стану, преображення людини. “Знаємо, – говорив апостол, – що, коли з’явиться, то будем подібні до Нього” (1 Ів.3:2).

Отже, людина є насамперед істотою, що має внутрішній світ, духовність, свою долю та зверненість до вищих цінностей, до Бога. Акт внутрішнього спілкування з Богом збагачує особистий внутрішній світ людини необхідними екзистенційними істинами, що формують її духовність, упереджуючи, застерігаючи особу від збочення до бездуховної емпірії буденного життя. Життя-з-Богом є для людини не лише джерелом її духовності, а й формою певного онтологічного опертя, грунтом абсолютної реальності, системою орієнтирів і в навколишньому світі, й у власному бутті. До того ж, життя-з-Богом гарантує людині опертя не лише сьогодні, а і в майбутньому завдяки ідеї безсмертя душі, що мислиться як атрибут тілесно-духовної істоти і стосується її цілісності.

Духовність дає змогу особистості перетворювати засвоєння зовнішнього світу на шлях до самої себе, на шлях, який є найдовшою дорогою, яку проходить особа в житті. Для індивіда – це пошук найвищих цінностей, що, за словами С.Кримського, намагнічують душу вічністю. Для нації – це історія власної присутності у світі, що дає змогу крізь національне прозирати універсальне, тобто переломлювати загальнолюдський досвід у національну іпостась буття. Кожна нація є окремим проявом людської всезагальності, а національна духовність, яка знаходить свій концентрований вираз в культурі народу, в його філософії, є своєрідною проекцією “абсолютної правди” чи ідеалу. Тим самим національні риси філософських традицій санкціонують свого роду принцип необхідного розмаїття у ствердженні абсолютно цінного.

2.2. Світоглядні засади інтерпретації сенсу філософування в духовній культурі України.

Є багато доріг, якими людина може просуватися до досконалішого пізнання істини і завдяки цьому робити своє життя відповідним до людської гідності. Серед них особливе місце належить філософії, яка безпосередньо формулює питання про сенс життя і шукає відповіді на них; отож вона постає як одне з найвеличніших завдань людини. Філософія різними способами і в розмаїтих формах показує, що прагнення істини є невід'ємним елементом людської природи. Природженою рисою людського розуму є схильність до роздумів над природою речей, хоча відповіді, які він формулює чимраз повніше, містяться в межах певного контексту, що виразно вказує на взаємовплив різних культур, в середовищі яких людина живе. Кожен народ має свою одвічну, тільки йому притаманну мудрість – справжній скарб культури, яка прагне дозрілого вираження передусім у філософських формах.

Власне дух, духовність, моральність та свобода виступають ідеями, які визначають спрямованість життя нації та особистості, вони втілюють той вищий сенс, що скріплює буття. Історія національної культури невід'ємна від розвитку філософії, що завжди виконує функцію самоусвідомлення культури, слугує виразом духу нації, втіленого в її культурі [Див.: 123, 19].

Історично філософія на українських теренах складалась і здійснювала свій розвиток впродовж віків не у функції науки, об'єктивного вчення, а специфічного способу життєдіяльності, особливої сфери духовної діяльності людини, спрямованої насамперед на усвідомлення граничних підстав людського буття, кола докорінних сенсожиттєвих проблем. Філософія в Україні розумілась як мудрість, тобто знання суті речей, їх сенсу та "божественного задуму" їх творення, як істинне знання про людину, світ її духовності, разом із життям згідно з цією істиною. На відміну від теоретичного знання мудрість "не розуміє, – як зазначав Г.Шпет, – що можливе пізнання заради його самого – саме пізнання мусить бути морально виправданим і

повинно обов'язково перетворитись на практику життя" [471, 64]. Саме це визначає неповторне обличчя філософії серед загального здобутку людської інтелектуальної діяльності. Проблеми життя і смерті, свободи, необхідності, щастя, визначення сутності людини та шляхів і можливостей її вдосконалення, самоздійснення людини у цьому світі; питання, що власне і визначають зміст духовного життя людини, народу, нації, – ось коло властиво філософських проблем, що виокремлюють специфіку цієї галузі духовної діяльності.

Саме українська (ширше – східно- й південнослов'янська) філософська традиція чи не найвиразніше демонструє той тип культури, в межах якого з давніх давен закладено неприйняття абстрактного, відірваного від життя філософського теоретизування і розуміння мудрості в дусі платонічно-християнської традиції не як абстрактно-монологічного, а як особистісно-плюралістичного знання. Усвідомлення неповноти, недостатності абстрактно-спекулятивного, замкненого на собі логіко-дискурсивного умозріння – досить типова риса української ментальності, для якої характерна інтровертність, індивідуалізм, свідомо культивована спіритуальність, етична спрямованість, емоційно-чуттєвий характер сприйняття світу, кордоцентризм, напружені пошуки сенсу існування, націленість на святість, що "виступає абсолютним уособленням і втіленням граничної або, скоріше, позамежної, яка не має собі рівних, цінності" [181, 176].

В Україні виробився своєрідний, відмінний як від Заходу, так і від Сходу (хоча з ними обома пов'язаний) тип філософування, що відрізняється не предметом (ним завжди є всезагальне), а суб'єктом творчості. У межах цього типу філософування суб'єкт виступає як факт всередині буття, а філософський пізнавальний процес як його життя у світі. Для цілісного суб'єкта типовою є єдність морального й гносеологічного, не лише осмислення всезагального, Бога як об'єктивно-безособової реальності, але й переживання його як своєї власної долі, як акт екзистенційної співпричетності до Божественної премудрості через пошук особистого сенсу життя, через внутрішню боротьбу й власний душевний досвід, який стає живильним грунтом його філософії. У свою чергу, це

“передбачає акцент не стільки на пізнанні світу, скільки на розумінні його, видобуванні людського смислу, осягненні законів морального життя людини” [310, 45]. Саме тому в українській культурі складається філософія, домінуючу інтенцію якої становить екзистенційно-антропологічна редукція філософського знання. Здавна ця філософія розвивалась навколо проблем людини та людської історії й характеризувалась загостреним моральним переживанням буття, особливою увагою до внутрішнього світу особистості, до проблем духовності. Характеризуючи відповідно до цього українську філософську спадщину, Д.Чижевський підкреслює в ній перевагу проблематики етичної духовності, завдань розробки моральних та прикладних аспектів духу. У вітчизняній філософії онтологічний підхід до обґрунтування етики орієнтовано не на раціональність самого буття (що було б вже метафізикою), а на раціональність, яку творить сама особистість у її моральному самовизначенні. За такої позиції норми й цінності обґрунтовуються в бутті людини, коли вона сама вносить у світ деякий елемент порядку, деяку особливу форму раціональності – раціональність, “що починає з себе”. “Дійсно, – пише В.Малахов, – на відміну, скажімо, від класичного типу раціональності, який панував у картині світу ХУІІ-ХУІІІ ст., даний її тип – раціональність власне етична – зовсім не передбачає підстановки під реальне буття якихось силуючих його умоглядних схем. Буття тут приймається таким, яким воно є, раціоналізується власна наша позиція у ньому – саме в плані входження у реальну ситуацію співбуття, а не суб’єктивістського її відкидання” [256, 120]. Через міжособистісне спілкування у царині культури створюється та “система моральної раціональності”, без якої неможливе саме буття. Вказаний варіант обґрунтування етичних норм та цінностей виходить з певного a priori моральності, чи з такого безумовного імперативу морального світовідношення, як повага до життя, буття, реальності, якими вони є.

Вітчизняна релігійно-філософська думка відображує особливості греко-слов’янського, християнського типу культури з притаманним йому акцентом на проблемі “людина – Бог”, крізь призму якої здійснюється осмислення

граничних підвалин людського існування. Причому, віра для вітчизняних мислителів – не словесна формула, не обряд або таїнство, а все життя під поглядом Бога. Завдання людини тут полягає в тому, щоб пройти крізь страх Божий і дійти до любові, до любові до Бога біблійного Йова (як це було у Л.Шестова), не загородженого від віруючого іконою чи катехізисом, незримо особистого, відкритого для віруючого "я" як любляче "Ти" (за термінологією діалогічного персоналізму М.Бубера).

Це знаходить своє відображення і в розумінні завдань філософії як універсального знання і як особливого роду відношення до Бога і світу. Так, уже в одному із найбільш ранніх і поширених на Русі визначень, що належить відомому болгарському просвітникові Костянтину-Кирилу Філософу, філософія тлумачиться як "знання божиїх та людських речей, що навчає, як людина може наблизитись до Бога, як ділами своїми уподібнитись за образом і подобою творцеві своєму" [Цит. за: 18, 20]. Безумовно, безпосереднім джерелом такого розуміння було популярне в середньовічній культурі визначення філософії, дане Іоаном Дамаскіним у його "Діалектиці": "...філософія є уподібнення Богові. Уподібнюємося ж ми Богові через мудрість, тобто через істинне пізнання блага, і через справедливість, яка є відповідною віддякою кожному належного, а також через покірливість, яка є вищою від справедливості, коли ми робимо добро кривдникам нашим; філософія є любов до мудрості: істинна ж мудрість є Бог. А тому любов до Бога є істинна філософія" [Цит.за: 10, 41].

Як ми бачимо, як для Кирила філософа, так і для Іоана Дамаскіна філософія служить наближенню, в міру можливого, людини до Бога. Вона вчить її своїми ділами уподібнюватись тому, за образом та подобою якого людина створена, наблизитись до ідеалу, досягнення якого складає сенс людського буття. У цьому позиція мислителів дотична до філософської спадщини Платона, який в діалозі "Теетет" зокрема роз'яснює, що оскільки неможливо до кінця знищити зло у світі земному, але воно відсутнє у світі Божому, то прагнення втекти від зла до добра є не що інше, як "посильне

уподібнення Богові, а уподібнитися Богові – значить стати розумно справедливим і розумно благочестивим” [319, 270].

Розуміння філософії, що ствердилося ще в культурі Київської Русі принаймні з XI ст., виходило з її тлумачення не лише як теоретичного знання, абстрактного теоретизування, а як практичної філософії. Власне, філософом вважався не просто “книжник”, що володів знаннями про шляхи праведного життя, не лише той, хто “зъло книжень”, а й той, хто “учителенъ”, хто здатний навчати інших людей праведного життя. Нарешті, філософ – це той, хто власним повсякденним буттям втілює в життя ту вищу філософську істину, яку він пізнав.

Увесь комплекс знань виступає в філософії, в людській мудрості підпорядкованим відшукуванню ціннісно забарвленого “начала”, Бога, котрий упорядковує хаотичну розмаїтість світу. Шукання мудрості є з’ясуванням того, “що є краще всього в світі цьому” [321, ч.1, 45]. Прагнення пізнати Бога у морально-етичному вимірі передбачає не гносеологічну, а сенсожиттєву настанову. Для реалізації такого завдання важливо знати не те, чим по суті є Бог, а те, чому Бог навчає людину, чого вимагає від неї. Бог заповів людині істину про праведний спосіб життя як шлях до порятунку. Істину цю проголошено і загадано Богом. Розшифрувати заповідану людям Божественну Істину – ось та кінцева мета, якої прагне досягти в пізнавальній діяльності людина. Тим самим пізнання перетворюється на тлумачення, спрямоване не на осягнення об’єктивної істини, а на розуміння глибинного морального сенсу, закладеного в інтерпретованому тексті, де текстом виступає як Св.Письмо, так і весь світ, створений Богом, який є втіленням Божественної премудрості.

Бути моральною істотою для людини означає не що інше як явити собою у світі істинний образ Бога. Тільки в цій конкретній визначеності моральної свідомості може здійснитись в людській думці живий ідеал моральної особистості. Моральні цілі, до яких повинна прагнути людина, мають безумовне, неперехідне значення, їхнє здійснення ніколи не може бути повним і досконалим, оскільки не обмежується умовами часу, це нескінченний процес,

який відповідає нескінченності божественної досконалості. Тому й у вітчизняній моральній філософії ідеал розглядається, насамперед, в контексті тяжіння тутешнього буття до Бога – живого, але котрого “не бачив ніколи ніхто” (1 Ів. 4:12). У прагненні до такого ідеалу людина здатна поступово підніматися драбиною морального розвитку над наявним буттям, вдосконалюватись, сходити на вершину й продовжувати шлях від цієї вершини до наступної як етапу глибшого проникнення в безодню Божої сутності.

Живе спілкування з Богом, на думку українських філософів, можливе лише за умови участі в цьому дійстві всієї людської цілісності, а не окремих її елементів чи властивостей. Саме лише абстрактне мислення в силу своєї природи не дає такого спілкування, ідея Бога так і залишається ідеєю, самим піднесеним з усіх образів, який людина створює собі для позначення Бога. Реальність Бога “ухиляється”, “вислизає” від будь-якої об’єктивованості; Бог не може, саме в силу того, що він – Бог, бути вміщеним до умоглядної системи, він просто за своєю сутністю трансцендентний будь-якій такій системі. Безособове, об’єктивне, систематичне знання випускає найсуттєвіше – воно не здатне знайти мене, не може знайти Бога. Але знаходячи Бога в глибинах свого духовного єства, навчаючись любити його, людина осягає дійсність, яка переважає ідею Бога.

Вітчизняна духовна традиція обстоює не “просте” знання про Бога як трансцендентне суверенне “Я”, а знання його в собі, в своєму екзистенційному досвіді, коли людина сама “своїм єством, плоттю і кров’ю” входить у живий зв’язок з вищими силами, в якому, за словами Марітена, “створена суб’єктивність” стикається віч-на-віч з “трансцендентною суб’єктивністю” і шукає в ній порятунку. Ідея абсолютного знімається там, де абсолютне **живе**, там, де абсолютне **люблять**, бо там абсолютне більше не є “абсолютним”, про яке можна лише філософувати, а Богом, як найінтимніше з найінтимнішого в людині, інтимно особисте, найпотаємніше начало людського єства. Ідея Бога виявляється тут не продуктом людської думки, а живою свідомістю про дійсне Безумовне буття, реальним образом якого є людська особистість, і моральна

свідомість виявляється не звичкою думки до прийнятих оцінок людських дій, а живою свідомістю богоподібності, як істинної мети людського життя. Із цих саме живих свідомостей і виникає живе тяжіння людини не просто лише до надчуттєвого, а до **надсвітового, вічного, божественного**, бо самість, душа є не тільки "**споглядання** ідей, а й **Ерос**, тобто устремління, творчий порив, народження в красі, преображення, любов" [91, 84]. Ідея Бога персоніфікується і стає найвищою ідеальною реальністю, коли животвориться релігійним почуттям – любов'ю до Бога і через неї любов'ю до його створінь.

Своєрідною світоглядною альтернативою діяльнісної концепції, яка знайшла своє утвердження в західноєвропейській філософській традиції, у вітчизняній моральній філософії стало екзистенційне розуміння людини. Для останнього характерне критичне подолання зведення людини до суб'єкта діяльності і – в позитивному плані – осмислення людської особистості в якості життєвого світу, як самоцінної цілісності. Все, що входить до життєвого світу людини, не просто дане їй як умова чи обставина її існування. Все, що належить до життєвого світу, невідривне від людини і складає невід'ємну частину її життя.

Експансія у світ тут замінюється її протилежністю – поглибленим овнутрішненням людини, орієнтацією, за словами О.Кульчицького, "на інтенсифікацію особистого, внутрішнього життя і переживання світу" [232, 54]. Саме тут треба шукати витоки етико-релігійної домінанти українського світогляду, що дістала свій вияв у філософії серця (К.Т.-Ставровецький, Г.Сковорода, М.Гоголь, П.Юркевич та ін.), де моральні переживання базуються не на раціональному пізнанні, а на прагненні до добра, живій любові як безпосередньому потягові серця.

Так, у Г.Сковороди знаходимо вельми специфічне тлумачення взаємозв'язку людини зі світом, де "активізм" врівноважений могутнім мотивом "сродності", суб'єктивне самоствердження неможливе поза злагодою людини зі світом та з самою собою, а цю злагоду, у свою чергу, доведено до переживання всього, що пов'язане не так із "зовнішньою", як із "внутрішньою"

людиною. Чи не звідси ж особливий сенс українського національного світовідчуття, дуже спорідненого з тим, що вже в наші дні А.Швейцер концептуалізував як “благоговіння перед життям”? Що ж до провідного мотиву вітчизняного філософування, то це була, безперечно, людиноцентричність, проте з самого початку націлена водночас на недопущення світоглядної зарозумілості людини.

Принцип “сродності” й злагоди з усім сущим було (зокрема у Сковороди) доведено до повного визнання суверенності іншої особистості, а в більш всеохоплюючій перспективі – суверенності будь-чого “іншого”. Принцип “сродності” невід’ємний від усвідомлення природовідповідної сутності людини. На його основі формується специфічний погляд на життя, сповнений розважливості й поміркованості. Подібне життєвідчуття М.Мамардашвілі кваліфікував як одну з найкращих рис французької ментальності, схоплених Монтенем: “Мистецтво вміння жити доречно”.

Антропоцентризм, який загалом був властивий для української філософсько-етичної думки, підсилювався архетипом софійності світу, що розглядався як Книга, Текст Бога. Інакше кажучи, реальні речі трактувалися не тільки в їхньому природному статусі, а й як символи, знаки Божої Премудрості. Це значною мірою зумовлено теїстичною природою християнства, для якого Бог – особистість. Пов’язати таку Особистість зі світом можна було шляхом пред’явлення останнього як тексту божественних смислів. І звідси одвічна для Європи і вітчизняної духовної традиції, зокрема, парадигма світу як книги, “прочитання”, розуміння якої “рухається в напрямі від ідеального сенсу до екзистенціального значення” [338, 133].

Історично “Софія” – це поняття-символ, спільний для еллінської та іудейської духовної традиції, який виражав інтуїції осмисленості та гармонійності, премудрості й краси світу, створеного Богом, утверджуючи тим самим метафізичну значимість його “серединності” й утримуючи від небезпеки хибного есхатологізму. Усвідомлення софійності буття виступає й попередньою умовою етичного погляду на світ: адже звідки б виникли добро і

спрямованість до добра, коли б у їх основі вже не лежала первинна впевненість у благості буття взагалі, – впевненість у тому, що незалежно від інших суб'єктивних потреб та інтересів у бутті як такому, природному, соціальному чи божественному, міститься певне первинне благо.

Природа просякнута софійністю в такій мірі, що можна говорити про її єдиносущність з Творцем. Софія як ноуменальний корінь природного світу маніфестує цю єдиносущність. Людина не просто усвідомлює наявність вищого начала в своєму житті, вона його безпосередньо всотує, відчуває розчиненим у світі повсякденного існування. Для людини немає світу горнього й дольнього, а є єдиний світ, що випромінює святість. Все сповнене радості й вічного сенсу. Абсолют виблискує у світі. Переживання вічного злиття з життєвим потоком, відчуття себе частиною незнищуваної реальності, яка охоплює все у світі, відкрите вічності світу й своєї з ним беззасновкової єдності роблять людину невразливою перед лицем смерті. В системі ціннісних пріоритетів людини на перше місце виходять загальнолюдські, у певному розумінні "метафізичні" цінності, що формують буттєву установку свідомості, за якою людина воліє бути, а не мати.

Тема софійності (мудрості життя) та онтологічного оптимізму ("радісного художества", апокатастасису) набуває вигляду впевненості народу в кінцевій мажорній завершеності людських зусиль, у кінцевій перебореності всіх життєвих перешкод, впевненості людини в можливості духовного вдосконалення та сутнісного прилучення до Бога, обоження, де обоження – не ідея, не теорія, не догма, а передусім і понад усе – факт внутрішнього життя особистості.

Однією з найхарактерніших особливостей духовності українського народу була не тільки відкритість світові й усвідомлення його софійності і благості, а й поліфонічність, тобто "багатоголосся" ментальних орієнтацій, які складалися в Україні протягом тисячоліть. Маючи різне конкретно-фактичне наповнення в різні історичні епохи, поліфонічність української ментальності відзначалася певною стабільною єдністю, так би мовити, інтровертного (внутрішньо

орієнтованого) характеру. Започатковано це було ще в ранні часи формування києворуської культури, коли гостро постає питання особистісного та суспільного самовизначення. Євангельська ідея “нових людей” – християн, що на відміну від іудеїв сприймають не Закон, а Благодать, стає предметом роздумів митрополита Іларіона: “І як навідав Бог людське єство, з’явилось безвісне й утаєне, і народилася благодать і істина” [172, 27]. У складному переплетінні, хорі голосів різних народів – єврейського, грецького, руського звучить центральний мотив – порятунок, істинний шлях людського буття не в його плотськості, зовнішності, а у внутрішнім прихованім змісті.

Визначаючи місце української культури в точці перетину Сходу й Заходу, ці поняття, як зазначає В.Горський, слід вживати не в географічному, а в культурологічному, психологічному сенсі. “Захід” у такому розумінні уособлює особливий тип культурного розвитку, що втілює специфіку менталітету техногенної цивілізації, її культурну матрицю з характерною для неї орієнтацією на швидкі зміни предметного світу і соціальний зв’язок людей, на домінування в культурі наукової раціональності, що виступає як особлива самодостатня цінність. У межах такого типу культури роль конститутивного елемента, що єднає в цілісність компоненти світу, виконує автономний індивід. Саме у взаємодії з таким типом культури Є.Маланюк вбачає “правдоподібне джерело нашого пізнішого спеціального “індивідуалізму”, що істотно позначався й на філософській думці України” [255, 14].

Водночас термін “Схід” позначає культуру традиційних суспільств, що будують власну культурну матрицю як соціальну спадщину, котра забезпечує відтворення традиційного типу розвитку. Якщо західний тип культури ґрунтується на “етиці відповідальності”, усвідомленні особистої відповідальності за наслідки власних ідей, дій, то в межах східного типу культури переважає “етика переконань”, що спирається на відданість певній ідеології, віруванню, філософській чи етичній системі [123, 29].

У цьому зв’язку слід зазначити також, що для вітчизняної духовної традиції характерне органічне поєднання двох таких, що нерідко

протиставляються одна одній, форм моральної свідомості: так званої етики обов'язку (орієнтація на загальнозначущі норми поведінки, які відповідають даному світопорядку) і етики індивідуального покликання, етики любові (орієнтація на індивідуально віднайдені цінності, які постають як певна вища реальність) з суттєвим переважанням другої із зазначених тенденцій.

Засвоївши на початку своєї історії візантійську культуру Київська Русь, проте, не прийняла основного принципу візантинізму: панування загального над індивідуальним. Етнопсихологічна література одностайно відносить Україну до європейського культурного типу саме на підставі установки індивідуалізму й потреби самопіднесення, властивих Європі. Архетип етичної цінності особи набуває центрального значення в духовному житті України й знаходить своє закріплення у переконанні в розкритості для людської істоти перспективи особистісного прилучення до Вічності, в природності й неминучості людських прагнень до такого прилучення.

Праця на родючих землях українського лісостепу і степу сприяла формуванню малих соціальних груп, перешкоджаючи водночас утворенню характерних для мешканців північних та північно-східних земель великих патріархальних родин, у яких особистість неминуче розчинялася у комунітарному, общинному, "хоровому" началі. В українців, як зазначає Д.Чижевський, більшу цінність складає людина, а не загал. Звідси – властивий українському національному характерові індивідуалізм, поєднаний з ідеєю рівності, повагою до окремого індивіда і його свободи, гостре неприйняття зовнішнього насилля та несправедливості. На світоглядно-ментальному рівні ця риса знаходить вияв у домінуванні екзистенціальних мотивів в українській філософській думці, плюралістичному (поліфонічному) її характері, діалогічному (а не монологічному) стилі філософування. Пріоритетність діалогізму в світовідношенні стала своєрідним лейтмотивом вітчизняної філософської думки – відношення кожного індивіда до оточуючої дійсності здійснюється або через призму граничних світоглядних універсалій "Я – Воно" (за М. Бубером), "Я – Мир", тоді воно пронизане безособовістю, утилітаризмом

і пануванням; або через призму “Я – Ти”, що передбачає невідчужені, одухотворені зв’язки між людиною як особистістю та особистістю Бога й іншої людини. Прозріння в людині Бога як “Ти” є “онтологічною передумовою її саморозкриття в напрямку людського “ти”” [78, 166]. Будь-яке людське спілкування в цьому відношенні – це лише прояв одвічного спілкування, первоосновної спільності людини і Бога. Ця форма “ти”, на думку С.Франка, не тільки випливає із Божества як першооснови, а й збігається з явленням першопочатку у вигляді “ти”, з прозрінням Божества як мого Бога, як Бога-зі-мною. Саме на цьому й грунтується сутнісно-онтологічний зв’язок між “любов’ю до Бога” й “любов’ю до ближнього”; до того ж, перше з цих відношень є онтологічною першоосновою другого, а друге – найближчим психологічним показником і образом прояву першого (Див.: 1 Ів.4:7-12).

Людина в українській духовній традиції виступає не як представник маси, а як індивід, особистість, яка здатна впливати на загальний поступ історії і визначати її долю. І в цьому величезну роль відіграють ціннісні орієнтації, які вона визначає в процесі самоусвідомлення.

І якщо християнський Захід вважає, що доля людини цілковито залежить від божественної благодаті, чи у всякому випадку від Церкви – особливої організації, санкціонованої згори для земного спасіння людини, то християнський Схід (до якого тяжіє і вітчизняна духовність), навпаки, вірячи в “самозвільнення”, вважає, що людина сама визначає шляхи свого вдосконалення. Якщо в західному християнстві втілення і богоявлення Ісуса Христа розглядається як певного роду приниження Божого Сина, то в східному, навпаки, – це розглядається як піднесення і прославлення людини; не лише прихід Сина Божого на землю, просте сходження Його на рівень людини, а й піднесення землі до неба, уподібнення людини Богові. Хрест тут не є знаком терпіння і смерті, що зокрема відтворює практика “Хресної дороги” в католицизмі, а джерелом життя і символом духовного воскресіння.

Сприятливим грунтом для включення християнства до процесу національної ідентифікації були такі риси духовності українців, як висока

чуттєвість, перевага почуттєвого над інтелектуальним і вольовим, певний індивідуалізм, прагнення до духовного усамітнення, висока витривалість і терпеливість, якась життєва меланхолія, а також труднощі землеробської долі і прагнення віднайти заступника від усіх злигоднів соціального, господарського і національного життя.

Християнське вчення розвивалось і переосмислювалось "новими християнами" стосовно свого буття і з точки зору свого бачення світу. Їх менш за все цікавили роздуми раціоналізуючих богословів – натомість більш близькими були уявлення про благо, добро та містичний шлях до Бога. Християнство було сприйняте передусім як засіб морального самовизначення щодо цінностей життя, як своєрідний канон міжособистісних стосунків, як картина людського буття при визнанні в той же час суттєвої ролі, яку відігравав іманентний природі зміст язичницьких вірувань [207, 7].

Як відомо, внутрішнім регулятором діяльності людини є та сторона її "мікросвіту", яка сконцентрована у моральних засадах. Тому український менталітет саме через умови розвитку духовності нашого народу здавна сконцентрований саме навколо моральної проблематики, центром якої є "внутрішнє буття" індивіда. І якщо російська релігійно-філософська думка (В.Соловйов, брати Сергій та Микола Трубецькі, П.Флоренський та ін.) – залишається в межах "колективістсько-общинної" парадигми – ідеї всеєдності, соборності, де індивідуальне людське буття розчиняється в "хоровому началі" (Д.Ліхачов), то головна риса українського світовідчуття – моральне спрямування, так би мовити "всередину самого себе", тобто індивідуалістична настанова, що, як відзначає А.Бичко, робить українців завжди самостійними, завжди сконцентрованими на розбудові своєї "самості". І якщо російська ментальність характеризується аскетичним прагненням піднестися над життям у найвищі виміри ідеальних сфер, до трансцендентного як майбутнього, то для української духовності типовим є намагання людини поновити навколо себе ту гармонію, яку вона відчуває в собі, освятити реальність, а не втікати від неї. Ввійти в абсолютне відношення з Абсолютом означає тут не відмовитись від

усього, але все бачити в Ти; не зректись світу, але утвердити світ в його власній основі. Історія української духовності на боці етики буття, в світлі якої не можна віддавати безумовний пріоритет ідеї над життям. Істинне пов'язується не з ідеєю жертви, а з премудрістю, а в останній, як вірили наші предки, закладено материнське начало, духовне підгрунтя життя в істині. Цим, зокрема, пояснюється особливе, акцентоване значення в духовному житті України практичних та моральних аспектів духу.

Людиноцентричність вітчизняної духовної традиції на відміну від орієнтації на загал візантійської, знаходить свій вираз і в православній іконографії. Зворотна перспектива іконопису (Візантія) виносить центр за межі людини: не щось має значення тому, що включене до її світу, її горизонту, її поля зору; навпаки, вона може щось значити лише тому, що є включеною до чогось більшого, ніж вона сама. Тема смирення в візантійському іконостасі – зворотна кольорова перспектива; фон максимально яскравий та світлоносний; одяг людей, які стоять на першому плані, навпаки, по відношенню до нього темний і не впадає в око. Світло "фону" заповнює собою все, й саме це світло, власне, стає головним змістом ікони.

Українська ж ікона (на відміну від Візантії, Росії, Балканських країн) ніколи не знала повної площинності, зворотної перспективи. Пряма перспектива і в житті, і в іконописі є антропоцентричною. Вона ставить людину, яка живе, переживає, страждає й любить, в центрі світу, а все інше набуває значення й величину лише в тій мірі, в якій співвіднесене з нею.

В проблемі особистості виступають, таким чином, дві сторони – її своєрідність, неповторне "я" й інша сторона – надіндивідуальне в ній. Перше – є бідним та неістотним, якщо ізолює себе, але воно розквітає, стає провідником і здійсненням вищих цінностей, коли особистість "входячи в себе", прилучається до світів необмеженого, вищого Божественного буття. Але ці вищі цінності, ця сфера вищого буття, в свою чергу, не живе поза особистістю.

Важливо також, як зазначав С.Франк, щоб ми самі, не дивлячись на все наше безсилля, на сліпоту і згубність наших пристрастей, на випадковість і

швидкоплинність нашого життя, були не тільки “творіннями” Бога, не тільки “рабами” Бога, що виконують його волю підневільно й лише для нього, а й “вільними учасниками й співучасниками самого Божого життя, – так, щоб служачи Йому, ми в цьому служінні не гасили й не марнували свого власного життя, а, навпаки, утверджували, збагачували і освітлювали” [410, 169]. Моральність, надаючи сенсу конечному буттю людини, в цьому контексті, є не лише покорою, але й творчістю, як її розумів М.Бердяєв, творчістю “вищої правди життя і вищого буття” [54, 469]. Моральність, справді, здійснюється, коли людина переходить стадію покори, розкриваючи сенс моральних норм і цінностей як значимих для самого її буття. Тому, разом з Бердяєвим можна сказати: “Творча мораль є не виконанням закону, вона є одкровенням людини” [54, 471], яка самим Богом покликана бути його співтворцем і творцем своєї духовності, покликана досягти рівня божественної досконалості. І в світлі цього сам гріх виникає не як результат порушення заборони, а означає “життя у відповідності з законом, тобто спосіб буття людської екзистенції, яка виявилась ув’язненою між законом та його порушенням, провиною та бунтом” [338, 182]. Моральна свобода – це подолання обмеженості не як здобуття фізичного безсмертя, а як життя наповнене абсолютним, що переважає за смислом плинність людського існування. Моральність не тільки виникає із свободи, але й сама є творенням свободи. Як творчість, вона є виявом свободи. За Бердяєвим, “свобода у своєму позитивному вираженні й утвердженні і є творчість” [54, 370].

У вітчизняній моральній філософії утверджується перш за все онтологічна реальність, та новизна екзистенціальної ситуації людини, що пов’язана із з’явленням Боголюдини та Боголюдства. “В кожній людині, – зазначає В.Зеньковський, – нам може відкритися ця таємниця внутрішнього світу її, це немерехтливе світло в ній. Це одкровення про реальну дійсність образу Божого в людині належить до числа основних вихідних інтенцій в православній антропології” [161, 60].

Онтологічний мотив переплітається тут з етичним: Образ Божий є фактором динамічним, який припускає прирощення та умаління. Образ тим більше втілений та явлений, чим повніше людина відображує Божественну досконалість. Образ Божий в людині вимагає живого зв'язку з Богом, уподібнення людини Богові. У вітчизняній духовній культурі дійсним є відчуття Божої присутності всюди й у всьому, внутрішня розмова з Богом, таємне думання про Божу волю над собою, сердечний порив у світ невідомого, таємничого, радісного. В той час як російський дух, за словами С.Франка, в його найглибшій своєрідності зовсім чужий будь-якому суб'єктивізму, будь-якому зануренню в суб'єктивне внутрішнє життя почуттів, а навпаки, має органічну схильність до об'єктивності, до онтологічно-метафізичного розуміння життя [411, 490]. Сутність російського онтологізму складає "почуття буття", яке хоча й дане нам не зовнішньо, а присутнє усередині нас, водночас є об'єктивним, надіндивідуальним та самоочевидним.

Пошук істини – це постійне, ніколи не завершуване устремління до досконалості. Тільки самовдосконалення, пильнування себе, самопізнання, "точне додержання самої себе, – говорив св. Василій, – дає людині достатнє керування і до пізнання Бога" [409, 69]. Бо якщо "пильнуєш до себе", ти не будеш мати потреби шукати слідів Божих в устрої всесвіту, але в собі самому, як в якомусь малому світі, побачиш мудрість свого Творця.

На відміну від гностиків, для яких самопізнання є принципом творення, актом, через який Єдине покладає початок множинності, відкриваючи себе в образі, а також засобом усвідомлення людиною своєї тотожності з абсолютним і засобом спасіння, в досягненні якого Христос є радше вчителем, що спонукає віруючого йти шляхом гносису, отці східної церкви "в самопізнанні вбачали передусім засіб преображення і теозису" [295, 229]. Саме в цьому розумінні воно тлумачилось й українськими авторами. У їхніх творах самопізнання постає як засіб самозаглиблення людини до пізнання нею свого внутрішнього духовного світу, власного серця й віднайдення там Бога, як перманентний акт звільнення від роздвоєності між "ницим" і "піднесеним" та вибору, в якому

людина стверджує свою гідність і здійснює самовизначення, як підгрунтя морального вдосконалення й поступового піднесення щаблями духовності. Воно стає одним з важливих принципів, що входять до парадигми філософського мислення XVI – XVII ст. і знаходить подальший розвиток в українській релігійно-філософській думці.

Перебуваючи на “межах можливостей існування” (К.Ясперс), українці подумки залишали нижче земне існування, як непридатне для особистого щастя і задоволення й переносили своє буття на рівень його найвищої екзистенціальної форми, яка, на думку А.Колодного, виявляється передусім у чуттєво-релігійному ставленні до життя, в релігійному забарвленні шукань життєвої Правди [206; 375, 381]. Саме на цій буттєвій основі в українця формувалися такі риси характеру як замкнутість вдачі, звуження життєвої експансії, інтровертне зосередження, тобто своєрідне занурення у свій власний духовний світ, що було сприятливим грунтом для сприйняття і постійного відтворення ідеї Спасителя, байдужості до конфесійних відмінностей. Звідси ж і потяг до релігійності, як віри у вищу “трансценденцію” поза церковною організацією. Важливо також підкреслити, що тривале проживання “на межі” ворожого кочового степу виробило в українців специфічне “екзистенційно-межове” світовідчуття – нехтування проповідуваним традиційним християнством аскетизмом, гостро-емоційне переживання сьогоденності життя, життєлюбність, поетичне, пісенно-ліричне сприйняття природного і соціального оточення, пріоритет “серця” над “головою”. Тим то світоглядні орієнтації української духовності є не просто екзистенціальними (укоріненими у людському існуванні – екзистенції), а екзистенційно-кордоцентричними.

Для світоглядно-ціннісної свідомості української культури, яка рухається по лінії філософсько-гуманістичної проблематики, а не характерної для Росії з XVIII ст. раціонально-позитивістської тенденції філософських пошуків, стає характерним висування на передній план не формалізму розуму, а того, що є корінням морального життя, “серця” як метафори інтимних глибин душі, як справжнього Я особистості, її богоподібної самості. “Дуже характерна

особливість східного християнства, – зауважує у цьому зв'язку Б.Вишеславцев, – полягає в тому, що для нього розум, інтелект, мислення ніколи не є останньою основою, фундаментом життя; розумовий роздум про Бога не є справжнім релігійним сприйняттям. Східні отці Церкви дали таку вказівку для дійсно релігійного досвіду: "треба розумом у серці стояти"" [91, 69]. Цей архетип "філософії серця" розкривається як принцип індивідуальності та орган відчуття Бога (П.Юркевич), як мікросвіт, вираження внутрішньої людини, основи людяності (Г.Сковорода), як шлях до ідеалу та гармонії з природою (Т.Шевченко) та ключ до "господарства душі", її мандрівок у вічність, сферу добра й краси (М.Гоголь).

В особливому християнському розумінні ця філософія (філософія серця) виходить з ідеї побудови людської моралі на "палаючому серці" людини як органі відчуття Бога і протистоїть античному (сократівському) розумінню моральності як функції від розумності людей та знання. Серце є головним органом релігійних і моральних переживань людини, органом, що встановлює "особливий інтимний зв'язок з Богом і з ближнім, який називається **християнською любов'ю**" [91, 66]. Тільки в глибині цього "я", в глибині серця можливе реальне стикання з Богом, можливий дійсний релігійний досвід, без якого немає релігії, немає дійсної етики. Євангеліє постійно стверджує, що серце є органом для сприйняття Божественного слова й Дару Духу Святого, в нього вливається Божа любов: "Вірою вселяється Христос в серця наші" (Еф. 3:17). І це стикання з божеством можливе тому, що в серці людини є також таємнича глибина, як і в серці Бога. Тут розкривається все значення вислову "образ і подоба Божа", тут людина відчуває свою Божественність, тут одна глибина відбиває іншу; і доки людина не зустрінеться з цією глибиною в своєму власному створінні, вона не розуміє глибини Божества. Треба бути самому глибоким, щоб відчути таємничу глибину. Тобто – Бог у нас самих, як говорив Г.Сковорода, справжньою є "внутрішня людина", а "зовнішня" – то лише "порох", тінь внутрішньої. Бог відкривається в глибинах людського єства "**як *абсолютно очевидне у своїй абсолютній потаємності***" [411, 455].

Серцем сприймається нестворена краса, світ Божий, небесна гармонія, воно ніби чує “гармонію небесних сфер”. Ця краса сприймається почуттям любові, яка є містичним зв’язком однієї індивідуальної глибини з іншою, містком над двома безоднями.

Висновки. Отже, однією з найглибших підвалин духовності є віра як принцип буття, як вічне народження “внутрішньої”, ідеальної людини в системі особистості, як рух до Абсолюту і зустріч із ним, як спосіб подолання вічно нависаючої над людиною загрози відносності (Т. де Шарден), як шлях формування в людині того, що не відміняється смертю. Керуючись вірою, людина відчуває себе вищою від всезагальності людського світу, бо підкоряється тому, Хто уможливлює саму цю всезагальність.

В українській духовній традиції поняття духовності розглядається як своєрідний ідеал (особливий максимум або “досконалий світ”) духовного розвитку людини; духовність постає переважно як етична категорія, покликана виразити одну з найвищих людських цінностей, визначити моральний вимір людської життєдіяльності, перш за все живе джерело достоїнств людини, її етичну спроможність, багатство внутрішнього світу, гармонію й досконалість її буття.

Усвідомлюючи, що проблема духовності далеко не вичерпується власне релігійним аспектом, все ж слід зазначити, що осмислення глибинних моральних засад людського буття у вітчизняній релігійно-філософській думці здійснювалось насамперед крізь призму фундаментального відношення людини і Бога. Це обумовлено перш за все тим, що мислителі України розглядали проблему духовності в контексті пошуку глибинних характеристик людського існування, де вона виступає як усвідомлюване переживання людиною своєї причетності до Бога, усвідомлення нею себе не просто в якості соціального суб’єкта, виконавця певної соціально детермінованої ролі, а як індивідуальності, переживання себе суб’єктом і предметом ціннісно-смислового Універсуму, світу духовних орієнтацій і цінностей.

Відкидаючи крайнощі августинізму та пелагіанства, вітчизняна духовна традиція виходить з того, що людина перестає бути людиною перед лицем перемагаючої її всемогутньої величі Бога; і людина перестає бути людиною, втрачаючи свій зв'язок з Богом, мислячи себе в ізольованості від нього.

Визначальне завдання людини – зростання (самоперевищення, трансцендування). І якщо в класичній європейській філософії воно розглядається як специфічна прерогатива розуму, то у вітчизняній релігійно-філософській думці – переважно як безпосередня реалізація взаємин людини з Богом. І саме серце, яке об'єднує всі сутнісні сили людини, є гарантом її антропологічної цілісності, виявляється місцем зосередження пізнання, розуміння світу й діяльності у світі, що особливо важливо в світлі властивої вітчизняному стилю мислення інтенції на практично-духовне освоєння дійсності. Серце є центром прилучення до трансцендентного, сакрального, а духовне призначення людини полягає в єднанні з Богом, у становленні людини вільною і суверенною особистістю, котра ***особистісно постає перед Богом***, а це означає подолання, перевершення людиною власної природи, її преображення й обоження.

Істинна духовність людини вітчизняними мислителями пов'язується передусім не із зовнішнім, а з внутрішнім її світом, її душевними глибинами, найпотаємнішими, найінтимнішими сторонами людського буття; буття-з-Богом завжди є глибинно-внутрішнім, потаємно-інтимним життям душі. Піднятись до Бога – це означає ввійти в самих себе, більше того в глибину самих себе й самих себе перевершити.

Отже, пріоритетність практичних, моральних аспектів духу, розробка ідей "філософії серця", утвердження етичної цінності особистості, символічного антропоцентризму та ідеалу внутрішньої гармонії людини становить специфічну систему цінностей і традицій української духовності, де превалюючим є "софійний" вимір філософування, де сам термін "Софія" стає перетвореним витлумаченням філософії як мудрості – сукупного знання про світ і вчення про те, як людині потрібно жити в цьому світі, "жити в істині",

прямуючи до її найповнішого втілення, до морального ідеалу, до Бога, де сам Бог розуміється як сутнісна реалізація людського в людині, а “серце”, про яке йшлося у Сковороди та його наступників, розглядається як вищий прояв людської духовності, а звідси Божого в людині, а все це разом як найвищий прояв людської моральності – духовності. І процес самопізнання, як пізнання істини в собі, істинного себе, вітчизняні мислителі, спираючись на традиції східнохристиянської філософії, схильні розглядати не як гносеологічний процес богопізнання, а як онтологічний процес реального наближення людини до Бога, як втілення абсолютно досконалого, шляхом заглиблення у себе, знаходження його в глибинах свого власного єства. А результатом цього процесу постає не зміна навколишнього світу, а насамперед преображення людини, повернення її до глибинних основ свого існування.

Таким чином, саме історія релігійно-філософської та етичної думки виявляється чи не найбільш дотичною до сфери, де відтворюється розвиток духовності народу, де реконструюється дух нації. Усвідомлення цього спонукає звернутися насамперед до витоків, до давньоруської культури, в межах якої формувалась традиція вітчизняного філософування, закладались підвалини філософсько-етичного осмислення шляхів духовного самовизначення особистості.

РОЗДІЛ 3. ФОРМУВАННЯ ТРАДИЦІЇ КРЕАТИВНО-АНТРОПОЛОГІЧНОЇ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ІДЕЇ БОГОШУКАННЯ В УМОВАХ СТАНОВЛЕННЯ УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ.

3.1. Образ святості (Божественності) в контексті пошуку людського ідеалу (біля витоків української духовності).

Звернення до філософського осмислення морально-етичних засад людського буття в культурі Київської Русі потребує, на наш погляд, попереднього ознайомлення з міфологічним світоглядом стародавніх слов'ян, який виступає досить складною системою уявлень про світ і місце людини в цьому світі, як один з головних чинників, що безпосередньо впливає на формування світоглядного базису києворуської духовної культури, системи її моральних цінностей та ідеалів, що суттєво визначає специфіку української культури впродовж тисячолітньої історії.

Реконструкція й осмислення міфологічного світорозуміння києворусичів має незаперечне значення для дослідження проблем зародження й становлення світогляду, моральної культури як епохи Київської Русі, так і більш пізніх часів вітчизняної історії, бо "...без належного знання дохристиянських вірувань годі зрозуміти історію української культури та літератури, як давньої так і нової" [173, 9].

Давньоруська язичницька міфологія являла собою велетенський багатогранний масив поглядів, вірувань, обрядів, який склався в результаті нашарування багатовікової слов'янської передісторії. В епоху формування києворуської державності русичі знали не тільки поклоніння тому чи іншому божеству, а й створили систему міфологічного бачення світу, яка ввібрала в себе складний комплекс розуміння й специфічних тлумачень тих чи інших фактів та явищ навколишнього світу. Вони "будували", творили міф, котрий допомагав їм орієнтуватися в дійсності, давав пояснення походження світу, його сутності та місця самої людини в ньому.

Свідомість давніх русичів носила нероздільний характер. Без сумніву, в слов'янській міфології наявний релігійний елемент, але він не є визначальним – таким же чином міфологія увібрала в себе і накопичений пізнавальний досвід, і сформовані моральні уявлення родового суспільства та його художньо-естетичне світосприйняття.

Але головне в міфології, що, власне, робить її особливим видом світогляду, – це своєрідна світоперетворююча функція. Під міфом ми розуміємо продукт специфічного, "духовно-практичного освоєння світу людиною, що передбачав синкретичне уявлення про реальність, спрямоване на розгадку "останніх" підстав людського буття" [122, 16]. Саме тому корінь міфотворчості – це мрія і надія на підкорення сил природи і явищ життя людською волею. Способом реалізації цієї "мрії і надії" в міфології є олюднення сил природи в двох значеннях: по-перше, з огляду реалізації в міфологічних образах інтересів і потреб суспільної людини. І по-друге, з огляду їх персоніфікації за зразком і подобою суб'єкта родового ладу. Русичі не сприймали навколишній світ як "навколишній", вони відчували себе його невід'ємною частиною, були начебто безпосередньо включені в круговерть природних (космічних) процесів.

Ця включеність, прилучення людини до космосу знаходила своє закріплення в характерному для слов'янської міфологічної свідомості понятті святості. "Відчути себе частиною життя, живою клітиною величезного космічного океану, прийняти позитивний струмінь життєдайної енергії" [248, 36] – саме до цього прагне людська душа, втілюючись у тілесному людському організмі. Таким було поняття святості як творчої сили, що несла просвітлення, розвиток, енергію тіла й духу, такою була функція святкових богослужінь, які мали за мету насамперед очистити, просвітлити душу людини, принести радість, відновити душевну рівновагу.

Сенс життя індивіда в родовому суспільстві зумовлювався традиційними формами його належності до соціального цілого. Характерною рисою цього суспільства є своєрідна недиференційованість суспільного організму (роду,

племені), “розчиненість” індивіда в роді, яка робить саме рід єдиним активним суб’єктом соціальної дії і творчості. Оскільки присвячення свого життя богові має передумовою високу ступінь відчуженості людини від протиставлених їй сил, то слід відзначити, що такого відчуження язичницький світогляд ще не знає. Світ богів сприймається перш за все як “ряд”, “порядок, який вноситься древніми слов’янами в їх хаотичні уявлення про сили, що управляють космосом, порядок, який відтворює в специфічній формі “ряд” людського мікрокосму” [325, 76].

На сфері взаємин стародавніх слов’ян зі своїми богами позначилась міра поєднання протилежних ставлень до власного життя: пасивного перебування в “тепер”, що продовжується від народження до смерті, і активного творення власної (і світової) історії (в тій мірі, в якій можна взагалі говорити про “історію” в даному випадку, тому що в стародавніх уявленнях з їх циклічним і “острівним” часом ідея історії ще не набула свого оформлення).

У межах переходу від поклоніння природним силам до богів “духовного змісту” [98, 133] відбувається перше усвідомлення відмінності доцільно побудованої колективності від одиничності; в слов’янській міфології усвідомлення соціальності відбувається через культ Роду. Як своєрідна серцевина слов’янської міфології, цей культ був відправним пунктом розгортання різноманітних характеристик світу. Він певним чином замикав на собі інші світоглядні проблеми: уявлення про світовий порядок, про простір і час, про долю.

З культом Роду безпосередньо пов’язані уявлення про долю людини. Згідно з слов’янськими віруваннями, доля (щастя-нещастя) природжена. А оскільки вона природжена, то визначається вона не самою людиною, а Родом. Більш того, на ранніх етапах розвитку уявлень про долю вона уявляється не індивідуальною, а родовою долею. Про це ж говорить і Прокопій Кесарійський: “...у них (слов’ян. – О.М.) щастя та нещастя в житті вважається справою спільною”, і пов’язує це він із слов’янським “народоправством” [328, 297].

Від ідеї природженості долі слов'янська міфологія переходить до антропоморфного уявлення про долю як про окремі демонічні істоти, які визначають, зумовлюють її. З занепадом родової общини, з виникненням та розвитком батьківського права, яке стало симптомом загибелі общинно-родової організації, удача, особиста доля, успіх особистих справ починають відігравати визначальну роль. Саме уявлення про бога у слов'ян було невіддільне від уявлення про багатство, про сукупність усіх життєвих благ, долю (від "ділити") яких людина, за прадавніми уявленнями слов'янина, одержувала при сприянні відповідного божества.

І якшо, наприклад, доля як образ позачасового порядку у греків виступає як абсолютно позалюдська сила, змінити яку неможливо: герої античного міфу і античної літератури тому й герої, що мужньо зустрічають призначення; то слов'янин же перед боєм ще намагається увійти в спілку з богами, щоб змінити долю. У давньослов'янському світогляді доля особистості ще не протиставлена їй як незаперечний абсолют.

Взагалі, 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, зорієнтована на образ "дому", стикаючись і співіснуючи з потребою давньоруського суспільства в осмисленні простору історії, що відкривався, доповнюється засобами іншого рівня усвідомлення культурної реальності – засобами історіософії, взятої з погляду її універсалізму й культуроцентричності. Відтак, трансплантовані на грунт давньоруської культури, ці ідеї було залучено до формування специфічного східнослов'янського "міфу вітчизни", котрий і мав стати останнім щаблем космології східного слов'янства, її завершальним кроком.

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.

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 себе у зв’язку із смислами та системами цінностей оточуючого культурного простору, опануванням цінностями християнської культурної парадигми. У цьому плані важливо зазначити, що парадоксальність християнської внутрішньої космогонії душі полягає в тому, що її образ створений не за допомогою історичної метафористики, хоча саме “історія душі” (агіографія) є одним із найсуттєвіших надбань розуміння особи у християнстві, а за допомогою тих метафізичних метафор (“смерть” – “безсмертя”, “світло” – “темрява”, “верх” – “низ”), які були створені на тлі саме космологічної парадигми. Тому у розвитку східнослов’янської ментальності цілком природним було звернення до тих розгорнутих метафізичних метафор, що складали підґрунтя і самої слов’янської ментальності, і ментальності тих етносів, з якими слов’яни мали стосунки протягом всього середньовіччя і ще більшою мірою – в найдавніші часи.

Виходячи з вищесказаного, можна, на нашу думку, стверджувати, що в опануванні християнською парадигмою східнослов’янський світ пройшов

принаймні два етапи. Перший етап пов'язаний із становленням офіційної, політизованої християнської культури, яка набула свого поширення на рівні владних структур і була цілком безособовою. І другий етап – утвердження християнського світогляду у його особистісному вимірі. Причому, як зазначає Т.Голіченко, відсутність традиції метафізичного, тобто спрямованого на абсолютизацію мисленого подвоєння, опанування світом обумовила той факт, що "звертання до християнської "космогонії душі" на тлі східнослов'янської культури відбувалося у термінах гносису, тобто такої антропологічної парадигми, яку було зорієнтовано не на дискурсивно-логічний, а на інтуїтивно-герменевтичний тип осягнення світу" [113, 58].

У так званій східній моделі осмислення світу, до якої певною мірою тяжіє слов'янська ментальність, міфологічне уявлення про його космологічну розірваність, безпосереднє протиставлення хаосу та космосу, сил, які беруть участь у світобудові, стає своєрідною моделлю виразу самопочуття людської душі у світі, трагедійності самого світу, розуміння взаємної невлаштованості людини та світу. Одним з центральних мотивів, що визначає характер буття людини в світі, є мотив "мандрівництва", взагалі "шляху", що яскраво розвинувся на терені слов'янської міфології та культури.

Найважливіші міфологічні мотиви набули свого нового, розгорнутого звучання в результаті інтенсивного опанування східним слов'янством християнського світогляду в його візантійському варіанті. Це зумовило суттєве переоформлення космологічних мотивів із засобів опису, розуміння навколишнього світу на засоби опису внутрішніх станів душі в її богопізнанні. В цілому смислопороджувальна інтенція східнослов'янської культури спрямована на зосереджене занурення у світ людської душі, а осягнення шляхів цього самопізнання здійснюється за допомогою інтуїтивного самоспоглядання. Відтак "шлях" та "мандрування" розглядаються в контексті внутрішніх колізій душеспасіння.

Кола уявлень про шлях безпосередньо торкається низка символів, які пов'язані з ідеєю мандрування як такої діяльності, яка космогонічно окреслює

зовнішній природний ландшафт людської душі. “Мандрівність” в усіх культурах, починаючи з вавілонської (образ Гільгамеша) і закінчуючи високою значимістю “подорожування” українського філософа Григорія Сковороди, завжди набувала високого космогонічного звучання. Адже “мандрівник” – це той, “хто в дусі свого існування поєднує просторові та часові характеристики світу, його “шлях” пролягає безпосередньо на межі стичності цих двох реалій, які формують буття всесвіту. Тому модус діяльності “мандрівника” подібний до діяльності деміурга” [113, 66].

У контексті згаданої інтеріоризації мотиву “мандрування” та “шляху” в східнослов’янському світогляді стає зрозумілим генезис уявлення про “центричність” розташування фундаментальної основи буття, що притаманний слов’янському менталітету в цілому. Мається на увазі своєрідність слов’янської оригінальної космогонії, яка була зорієнтована на пошуки стаціонарної підвалини світу та інтеріоризації цього уявлення під впливом християнської космогонії душі. В плані типологічних порівнянь слід вказати на принципову відмінність західних традицій місіонерства (та пілігримства) від східнохристиянської традиції ходіння на прощу та прочанства, яке розглядалося як подвижництво. Так, перший тип культурної діяльності спрямований на охоплення та своєрідну космізацію зовнішнього простору. Другий – на осягнення гармонії із сакральним центром світу, який мислиться співпорядкованим із світом внутрішніх переживань. Шлях пілігрима простягується у світі, шлях прочанина зосереджений у себе, спрямований “до себе”. Відтак, спрямованість до інтимно-унікальної сутності людської душі “у середину” – у серце, до Бога – становить своєрідність генези мотиву “шляху” у східнослов’янській ментальності.

На прикладі мотиву “шляху” можна простежити досить цікаву еволюцію згадуваного нами мотиву “упорядкування” або “заповнення” світу як визначального уявлення космогенезу слов’янської міфології. Якщо поява світу повністю зорієнтована на зовнішнє оформлення образу світобудови, то інтеріоризація простору, яка є важливою рисою християнської космогонії душі,

зумовлює появу такої, наповненої глибоким змістом, протилежності “заповненості”, як “пустеля”. Пустеля в межах інтеріоризованого простору світу мислиться як єдино можливий простір людського буття. Якщо в межах міфологічного світогляду, зорієнтованого на предметно-просторове оформлення мотиву космогенезу, пустеля мислиться як чи не найідеальніша модель “небуття” (з нею може порівнятися лише “море”), то “в межах парадигми “космічної душі” “пустеля” виявляється чи не найадекватнішою моделлю повноти самозаглибленого мислення, адже тільки в незатемненому просторі пустелі стає можливим абсолютне прояснення людського духу, його піднесення до найвищої чистоти” [113, 68]. Тому один і той самий мотив “шляху” в різних світоглядних системах, які приходять на зміну одна одній, відіграє протилежну роль: в межах міфологічної парадигми заповнення “шлях” розглядається як зовнішнє накопичення предметного поля буття, в містичній християнській традиції “шлях до себе” осмислюється як максимальне випорожнення предметного змісту світу.

Таким чином, проблема самовизначення особистості, пошуку себе тісним чином пов’язана з реаліями життя родового суспільства. Місце і роль людини, її життєві пріоритети безпосередньо зумовлені невиділеністю людини з природи, недиференційованістю соціального цілого (роду, племені), до якого вона належала. Цим пояснюється і звернення автора до широкого кола проблем міфологічної свідомості – тому що проблеми морально-етичні ще не диференціювались з усього кола світоглядних проблем того часу, власне весь світ сприймався дуалістично, як своєрідне протистояння сил добра і зла, світлого і темного, білого і чорного тощо. Тому питання власного буття, власного становлення тісним чином пов’язуються з реаліями буття оточуючого світу, органічною складовою якого виступає людина. І тільки еволюція міфологічних уявлень, процес виділення людини з цілого (чи то природного, чи то соціального) в плані розуміння своєї цілісності, свого, хоча й відносного, суверенітету дає можливість для безпосереднього осмислення проблеми богошукання як проблеми пошуку себе в світлі визначеності відносин людина –

Бог, людина – моральний ідеал, система моральних цінностей, яких слід прагнути.

Процес універсалізації слов'янських уявлень про світ, поглиблення міжнародних контактів, що виявилися достатньо суттєвими для подальшого розвитку культури Давньої Русі, безумовно, сприяли поступовій переорієнтації світогляду з проблем космогонічних та космологічних на проблеми людини, сенсу її життя та її життєвого простору; сприяли формуванню літератури, яку, на думку Д.Ліхачова, можна розглядати "як літературу однієї теми й одного сюжету. Цей сюжет – світова історія, і ця тема – сенс людського життя" [244, 11].

Причому, слід зазначити, що ця еволюція відбувається під безпосереднім впливом на міфологічний світогляд проблематики християнської релігії, на шляху осмислення моральних цінностей християнства. Відбувається і певна трансформація самого міфу, зміна його традиційних функцій, людина починає "виділятися" з світу міфологічної свідомості. На особливості цього процесу звертає увагу, зокрема Ф.Х.Кессіді: "міф є щось неусвідомлене й об'єктивно дане для того, хто мислить міфологічно. Коли міф усвідомлюється, а його чуттєво-образна форма відокремлюється від ідеї, в ньому знайденої, – підривається безпосередня, буквальна віра в реальність образу, а міф починає переосмислюватись, стає засобом вираження зовсім не міфологічних, художньо-естетичних, релігійних, моральних, філософських та інших подібних ідей" [187, 55].

Архаїчний поділ буття на сакральну та мирську сфери поступово набуває нових форм, несумісних з язичницькими уявленнями: сакральне перестало бути лише функцією мирського, буденного. Відбувається поляризація сфери духовного життя і сфери матеріальних відносин, поляризація, що безпосередньо пролягає і через сферу буття особистості. Язичницькому поділові світу "по горизонталі", що допускав відносну єдність духовного і тілесного начал, християнство протиставляє абсолютний "вертикальний" поділ духовного і тілесного.

Дуалізм пронизує і сферу космо-етичного простору – міфологічна ідея “хаотичної затемненості” космосу, постійної боротьби космічності з хаотичним началом, що визначала характер слов’янської космологічної свідомості, виявилась найбільш придатною формою для освоєння слов’янством християнської ідеї морального подвоєння світу на світи Добра і Зла. Тобто саме підкреслення драматичної загостреності боротьби Добра із Злом стало однією з визначальних рис східнослов’янської рецепції християнської моральної доктрини.

Актуалізація сенсожиттєвої проблематики в культурі Давньої Русі тісним чином пов’язана з розвитком ранньоісторичної та моральної свідомості, особливістю якої стало те, що незавершена космологічна модель, орієнтована на сімейний, близький людині образ “дому” “співіснує з потребою давньоруського суспільства в осмисленні простору історії, що відкривається” [311, 133], що яскраво проявилось зокрема в “Слові про закон і благодать” митрополита Іларіона. 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.

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” [302, 99]. Тому в “Слові про закон і благодать” мислитель прагне обгрунтувати 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 в 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 ідольського мороку або “закону” і час “благодаті”, тобто епоха християнства: “Спершу закон, потім благодать, спершу тінь, потім істина” [172, 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 філософування проблем – проблема корпоративної та абсолютної моральності. Якщо до виконання першої можна примусити, то моральною людина 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 приходить 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” з Богом, котрий втілився у формі закону. Благодать віри в Христа не відміняє закону, 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: “Ітак, 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" [172, 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 візантійці 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".

На всьому доступному для огляду просторі вітчизняна історія постає перед Іларіоном всезростаючим нагромадженням удач та успіхів. У світі, як він уявляється мислителеві, панує добро. В дусі 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 добра, 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 доброчесності, 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 наступає з віддаленням сонячного променя" [291, 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 ідольській блукали... Помилував нас Бог, засяяло і в нас світло розуму, щоб спізнали Його за провіщенням” [172, 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.

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, минущий характер всього існуючого” [245, 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 [123, 78]. Світосприйняття Іларіона значною мірою зумовлює відсутність в “Слові” різкого антагоністичного протиставлення небесного земному. Як наслідок цієї загальносвітоглядної 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 настроям 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 обновив себе вірою і духом “хрещенням і благими ділами синами Богу і причастниками Христу стають” [172, 12].

Таким чином, розроблене християнством поняття суду втрачає в розумінні 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 і в 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” [311, 146], 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, відзначав 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’язує 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 “Слові”, як можна побачити, не розробляється конкретна програма морального вдосконалення, немає типових для проповідницької літератури повчальних прикладів. Творчості Іларіона чужі теми боротьби з плоттю, гріхом, пристрастями. Не окреслений навіть конкретний діапазон моральних якостей особистості, та образ її, однак, досить чітко проглядає. Він сконцентрований в одному релігійно-етичному понятті благодаті, як істини, свободи, світла, добра, втіленому в конкретному образі князя Володимира, реформатора, що починає з самого себе. Саме з Володимиром, якого Іларіон називає навіть Христом, пов’язується прилучення Русі до благодатного джерела вищої духовності: “не мертвих тілами воскресив, а нас, душею мертвих, від недуги ідолослужіння воскресив! Тобою ж бо до Бога наблизились і Христа-Життя – спізнали” [172, 22].

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 новозавітне 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 рівноправ'я і 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 раннього 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.

Світ, який оточує людину, природний світ одержує, таким чином, нові виміри; відношення до нього набуває морального забарвлення – все в природі підкоряється Творцеві, а тому є благом. А благом потрібно милуватися, споглядати його, прагнути прилучитись до нього. Створюється "новий у порівнянні з міфологічним образ світу, втілений в особливій системі знаків та символів" [388, 59]. Світ сприймається не лише як безпосередня даність, а й заданість, що визначається Божим задумом, який просвічує в ньому. Так

закладалися основи характерної для вітчизняної духовності ідеї софійності світу як властивої тварному світові причетності до свого ідеального першообразу – Софії. Філософія Київської Русі народжується на грунті усвідомленого прагнення осягнути прихований за несофійною оболонкою бування софійний грунт буття. Тим самим пізнання трансформується у процес розуміння, котре передбачає не стільки здобуття знання про світ, скільки виявлення в ньому божественного смислу. Весь світ виступає "книгою" – "символом прихованого, трансцендентної таємниці" [9, 202], що містить у собі премудрість Божу, яку людина покликана "прочитати"; пізнання зводиться до "богопізнання", котре мислиться насамперед як віднайдення смислу, який має Бог для людини. Характеризуючи такий погляд, типовий для середньовічної свідомості в цілому, Й.Хейзінга відзначає: "В зовнішній речі шукали "мораль", як тоді казали, інакше кажучи – урок, який там міститься, моральне значення, як найсуттєвіше з усього, що там було" [423, 253].

Філософ, у цьому контексті, мислився своєрідним посередником між Богом і людьми, що досягалося завдяки його прилученню до Божої премудрості через любомудріє. На цю особливість вказує зокрема С.Аверинцев: "для тих, хто переходив до "духовної віри, до невидимого Бога і до святоотцівських вчителів від культу Перуна і Волоса, віра набувала перш за все вигляду грамотності, книжності, любо-мудрія – любові до Премудрості-Софії" [6, 43]. Премудрість виступає найважливішою ланкою, що пов'язує людину з Богом. Цю ідею чітко висловив Максим Сповідник: "Для єднання з Богом у нас немає іншого посередника, окрім Премудрості". Ця думка близька й позиції Климента Смолятича, який, тлумачачи надзвичайно популярну на Русі IX притчу Соломонову акцентує увагу на догматі втілення Бога, уявляючи тим самим Премудрість як саморозкриття сокровенного Бога в людині і людстві. Ісус Христос, олюднений творчий Логос, на думку Климента, і є Премудрість, що реалізує єднання людського і божественного, забезпечуючи спілкування між ними.

З цього ж випливало відповідне розуміння місця книги, слова у системі цінностей києворуської культури. Книга несе не стільки радість пізнання, скільки духовне просвітлення від дотичності до вищих, непідвладних людському розуму цінностей духу. Слово в книзі не стільки розповідає про нескінченність реальності, як вказує на неї. Слово "мовчазне в найглибшій своїй основі: воно не стільки "висловлюється" про буття, скільки живе й пульсує в ньому. Замість того, щоб моделювати безкінечність реальності, воно актуалізує її своєю присутністю, означує й просякає її багатоманітністю своїх практичних застосувань" [261, 101].

Але книга, Св. Письмо не наділене в християнстві абсолютно вищим статусом, виступаючи лише засобом особистого спілкування з трансцендентним Богом. Євангельський текст – це запис про Христа, але "шлях, істина і життя" для християнина – сам Христос. Як відзначає С.Аверинцев, "не його вчення чи його "слово" як щось відмінне від його особистості, а його особистість як "Слово"" [9, 203]. Тому, подібно до давньоруського храму книга лише вказує на безмежність божественного, моральна причетність до якого може бути досягнутою не в слові, а в ділі передусім. Подвиг виплавлення "внутрішньої людини", звільнення себе від пут "вітхого Адама" – повернення до дійсно людської сутності – в системі філософських уявлень Київської Русі насамперед є проблемою вчинку, через який здійснюється "друге народження людини". Моральне вдосконалення шляхом "добрих справ" мислиться як наближення людини до Бога, і, навпаки, відступ від моральних заповідей, нероблення добра віддаляє людину від Бога, перешкоджає її прилученню до божественного.

Тому мудрість – це осягнення вищого, але не заради істини як такої, а в ім'я буттєвого входження до світу значущих подій, вищих життєвих цінностей. Мудрість – це не тільки, та й не стільки знання істини, але перш за все – "життя в істині". Вона не тільки слово, а й діло, не тільки керівництво до дії, а й сама дія, не стільки пізнавальний, скільки універсальний морально-етичний акт. Це, як підкреслюється в "Ізборнику Святослава" 1073 р.,

“мудростъное житие”. Мудрість спрямована не у зовнішній світ, але “через нього до оволодіння божественною істиною, що містить у собі таємницю сенсу людського буття” [119, 79]. Мудрість тим самим мислиться як розгадування таємниці власного “я”, осягнення божественного смислу і смислу особистого життя.

Не дивлячись на те, що в зазначених вище джерелах світ постає як такий, що відповідає премудрості Бога й функціонує згідно з її законом, подібна онтологічна настанова не тільки не обумовлювала пасивного, споглядального ставлення людини до світу, який не потребує ніяких змін і вдосконалень, а викликала розуміння необхідності спрямувати людську волю й потенції на саму людину, давала можливість усвідомити свою недосконалість, що відповідно, вимагало зусиль, спрямованих на власне моральне вдосконалення. Саме таким чином гносеологічні настанови впливали на характер і стиль життєдіяльності. Осягнення світу та втіленої в ньому премудрості Божої у цьому відношенні набувало особливої моральної цінності, оскільки служило меті самовдосконалення людини, “наближувало” її до Бога і переважно у цьому руслі життя індивіда набувало сенсу.

В умовах феодального роз’єднання Русі, що посилювалося, певного приглушення настроїв есхатологічного оптимізму особливо зростає значення моральних засад буття, що входять до тогочасної свідомості як певні позачасові, над-соціальні цінності “істинного світу”. Образом, що формує осереддя всього семантичного поля сакральної символіки і посідає чи не найголовніше місце у структурній ієрархії екзистенціалів культури середньовічної України, був образ святості (Божественності).

В онтологічному плані образ святості виявляє своєрідність середньовічної картини світу, який сприймається передусім дуалістично. І хоча, як ми вже відзначали, в духовній традиції стародавньої Русі прослідкується неоплатонічна тенденція розуміння Бога як іманентного природі, гармонізуючого начала, що наповнює собою все створене, проте глибоко вкорінена в свідомості середньовіччя “двоярусність образу світу” [8, 280]

проводила чітку межу між вічним і незмінним творцем та реально існуючими, минущими земними речами і явищами. Світ постає поділеним на дві ціннісно неоднакові частини, що протистоять одна одній, – світ небесний і земний, царство Боже і сфера діяльності диявола, “верх”, що в морально-етичному плані співвідноситься з поняттями добра, благородства, моральної досконалості й чистоти, та “низ”, що має відтінок несправедливості, неблагородства, моральної неповноцінності.

Будучи спрямованим на “світ дольній”, образ святості відразу ж стикається зі своєю альтернативою – образом гріха, бо онтологічний гріх є хиба, недосконалість у відношенні давньокиївського середньовіччя до світу земного: саме з огляду на святість він постає тут водночас як творіння Боже, що викликає благоговійний захват (Іларіон), і як осереддя гріха, що пригнічує й жахає (Феодосій Печерський, Кирило Туровський).

У світобаченні середньовічної людини світ дольній і світ горній є діаметрально протилежні: але водночас в ньому відображається прагнення до подолання постульованого дуалізму – світи постійно зводяться один до одного, утворюючи парадоксальну єдність того, що, здавалось, неможливе до поєднання, злитність того, що не піддається злиттю. В силу цього особливої актуальності набувають ті цінності, що опосередковують зв’язок двох протилежних планів буття, зв’язок земного і трансцендентного. Своєрідною зоною, в якій, на думку В.Горського, “сходяться в єднанні нез’єднувані протилежності, що складають картину світу, є сфера святості і святий як представник її” [120, 100]. Образ Христа як онтологічний та моральний взірець святості самим фактом свого втілення і праведного життя не роз’єднує, а поєднує небесну й земну реальність у свідомості Київської Русі.

Святий належить двом світам – земному й небесному, він виступає як центр, де зустрічаються Закон і Благодать. Життя та подвижництво його вершаться в земному житті; тут, на землі, відбувається і його чудотворна діяльність. В той же час в світі земного, тимчасового існування він є втіленням божественного, позачасового, не пов’язаного з минущими людськими реаліями

буття. І життя святого постає як своєрідна спроба здолати розрив між сущим і належним, невідповідність між світом ідеалів та реальним їх втіленням шляхом власного духовно-морального вдосконалення. Звідси ж і давно помічена схожість житій святих, яка пояснюється тим, що "автори їх описують ***не життя*** святого, а його ***святість***" [212, 178].

В образі святого, подвижника, аскета, з одного боку, відображається момент апофатичний – чужість його до світу дольнього, світу гріха, заперечення його. Саме неупередженість, позбавленість рабської прив'язаності до будь-якої земної речі, є однією з підвалин прилучення до Божої повноти й досконалості. Через причетність до цієї повноти людина долає свою смертність, підноситься над "вадами та плямами своєї природи й сягає святості і непорочності" (Еф.5:27). Або як про це говорить І.Сирін: "Без віддалення від світу ніхто не може наблизитися до Бога. Віддаленням же називаю я не переселення тілом, але усунення від мирських справ" [140, 686]. Але, з іншого боку, характеристика святого містить момент катафатичний, несе в собі позитивне начало – через заперечення світу цього стверджується реальність світу "іншого". Образ святості служить утвердженню, за словами П.Флоренського, "світової реальності через освячення останньої" [408, 152].

Слід зазначити, що аскетизм може грунтуватись на неприйнятті світу земного, будуватися здебільшого на основі негативного ставлення до дійсності. Але аскетизм можливий і як програма життєдіяльності, що спирається на радісне відчуття світоносної Божої правди й краси. У цьому випадку заперечення світу зла набуває не самодостатнього, а похідного характеру. Саме з такого світовідношення й народжується на грунті давньоруської духовності близький до палестинської традиції з її чуттям міри і духовної тактовності аскетизм, що не лише не заперечує, а ніби підживлює гуманістичне, оптимістичне, радісне начало, притаманне їй. Мабуть, зважаючи на це, Г.Федотов пише: "Перше і останнє враження, котре складається під час вивчення такої святості, – її світла мирність, відсутність радикалізму, граничних і різких відхилень від заповіданого старовиною християнського

ідеалу. У чернецтві майже не бачимо жорстокої аскези, практики самотортур. Пануюча аскеза руських святих – постування і трудництво” [396, 230].

В образі святості наче згладжуються характерні для свідомості Київської Русі полярні точки зору, пов’язані, з одного боку, зі спробами максимально гармонізувати картину світу, певною мірою перебільшивши роль доброго, світлого начала (Іларіон, Нестор, Іоан Екзарх Болгарський та ін.), а з другого – з досить поширеним поглядом, що утверджується під впливом ідей болгарського богомильства, в якому акцентується увага на прірві, котра розділяє два світи в християнському світогляді.

Через розробку образу святого стверджувалась моральна програма “добрих справ” – “це передусім молитва, милостиня, смирення, піст, бдіння, яке очищує людину від “скверни”” [148, 411], – в основі якої лежить ідеал смиренномудрія, а вищою метою проголошується любов до ближнього, і через нього – до Бога. Важливим чинником формування такої свідомості виступає образ святої людини – морального взірця праведного життя. Тому не дивно, що саме через нього до повсякденної моральної свідомості Київської Русі входить зібрання традиційних моральних чеснот. “Житіє” святого містить у собі саме “моральні парадигми” [197, 432].

Герой житія страждає від недосконалості світу, від недосконалості власної природи, від сил зла, що спокушають його, і через це страждання він може пройти тільки моральним шляхом. Зло тут мислиться, на відміну від Платона та неоплатоніків, не в самому тілесному, а в зіпсутості плоті, спричиненій гріхопадінням. Причина зла і гріха не в матерії, а в волі. Відповідно, мета християнського спасіння вбачається не стільки у звільненні душі від плоті, скільки в очищенні душі й у звільненні плоті від гріховності, преображенні її через “одуховлення”, “в набутті (в дусі ісихазму. – О.М.) нової й кращої енергії, котра дозволяє тілові разом з духом брати участь в житті” [311, 221].

Якщо в межах християнського віровчення емануючий у світ дух виявляє онтологічний контекст святості, то зустрічний рух світу-людини до духу актуалізує його моральнісний контекст. Шлях людини від гріховності до

святості – провідна тема переважної більшості творів агіографічного жанру. Перш за все це “свідоме будування власного життя за зразком земного подвигу Христа, вільна мука як наслідування Йому” [121, 121], це шлях, котрий піднімає людину по “лествиці” християнських доброчинностей, вихідною й головною з яких є смирення. Звертаючи свій погляд до Бога, людина відчувала себе безмірно приниженою, нікчемною, що стогне від болю й страждає в сльозах істотою. Та вона ж мислила себе і безмірно великою, бо безмежно вірила у своє спасіння в іншому житті й завдяки цій надії зберігала високу людську гідність. Ця суперечливість посилювалась впливом ще живих уявлень, сформованих у межах міфологічної свідомості. У своїй прилученості до божественного людина починала усвідомлювати, що вона – лише часткове здійснення нескінченного покликання людства. Свою дійсну сутність вона шукає в духовності, сприяючи пробудженню почуття власної гідності, усвідомлюючи себе особистістю, що наділена свободою волі й несе персональну відповідальність за свої дії, за преображення себе й світу, в якому вона існує.

У “Житії” здійснюється ідеальне перетворення життя, стверджується той світлий, прекрасний і чистий світ, що підноситься над повсякденністю та визначає ті орієнтири, якими людина має керуватися в своєму житті. Саме через образ святого здійснюється трансформація осмислення давньокиївської святості від онтологічного до морального її аспекту. Святість стверджувалась як “еталонний зразок” досконалості [27, 145], як вищий ідеал поведінки, хай недосяжний для більшості, але сама наявність якого в контексті культури того часу виступала суттєвим дійовим фактором формування суспільної моральності.

Святий – це “земний ангел і небесна людина” [3, 38], йому відводилась функція посередника між світом людей і трансцендентним світом. Якщо Христос являв собою ідеал святості по відношенню до світу в цілому, ідеал, існуючий в безмежному віддаленні, то святому відводиться аналогічна роль по відношенню до людини і соціального світу. В образі святості центр уваги

переноситься на особу носія святості – святого, який в межах земного світу уподібнюється Богові як втіленому сакральному началу в масштабах макрокосму.

Образ святості як втілення досконалості наповнюється сакральним змістом, виступаючи як ідеал праведного життя, де праведний вчинок є індивідуальним, навіть інтимним, бо зумовлений найпотаємнішими й найглибшими імпульсами серця, що походять з самого осереддя людського духу. Початкове значення святості як "зростання" набуває не стільки матеріально-предметного (що досить властиво міфологічному світогляду), скільки духовного характеру – воно сприймається як зростання в дусі, духовна творчість, як "випромінювання" в світ духу, своєрідний відсвіт світу горнього на світ дольній. Святий – це людина, яка містить у собі особливий різновид духовно-благодатного зростання, що іменується святістю. Світло тут, вказуючи на Боже походження дивовижних подій, чудес ("Бог є світло"), на зв'язок із самим джерелом світла, символізує таємниче спілкування "земної" святості зі святістю Святого (Христа), являє собою Боже домобудування у світі, у якому бере участь святий, "орган божественний". Називаючи святих "світильниками", автори "Києво-Печерського патерика" вказують на Боже походження цього сяяння: святий "благодаттю Божою світиться" [3, 57]. Освяченість цим світлом, що робить і подвижника джерелом Божественного сяяння, і є глибинною основою його святості.

Київська Русь сприйняла в цілому християнське розуміння святості. В той же час під впливом потужного шару міфологічних уявлень здійснюється переакцентація цього образу. У християнському світогляді увагу привертає не так характерний для нього порив до горнього світу, як прагнення встановити царство Боже тут, на землі, і для людини. Давньоруській культурі притаманне сподівання на те, що цей святий стан буде гранично наближений у просторі й часі, сподівання на чудо як прерогативу святості. Сутність чуда тут – не дивовижність події, що вражає своєю неузгодженістю з буденними уявленнями про світ, а її буттєвий сенс як свідоцтва онтологічної виправданості

божественного. У народному сприйнятті чуда головним уявляється прагматичний аспект – надприродне здатне захистити, звільнити від тягарів природного існування, навернути грішника на шлях праведний. У християнських святих русич “знову знаходив втрачених було спеціальних богів-покровителів” [290, 39].

Чудо, в його здатності нехтувати будь-якою твердо встановленою нормою, будь-яким правилом, є принципово ненормативним, як ненормативною є і сама святість. Людська святість як причетність до святості Творця, як відбиток Божої присутності у світі, як богообраність і гармонійна чистота людини в її цілісності не є результатом простого слідування законові як сукупності моральних норм. Святість – не стан, а спосіб буття, котрий не можна безапеляційно атрибутувати особі, це єдиноможлива і невідворотна відповідь на поклик єдинореального Сущого: “Не ви Мене вибрали, але Я вибрав вас” (Ів.15:16); це активність, яка зумовлює причетність людини до власного освячення, самопосвячення людини на служіння Богові, що доповнює посвячення людини Богом. Саме на морально-етичному та онтологічному грунті святості здійснюється своєрідний прорив за межі станово-корпоративної етики давньоруського суспільства й прилучення до абсолютних духовних цінностей. У своєму спів-бутті, спів-причетності до Бога людина формується як особистість, відповідальна за своє життя. Закладаються основи християнського персоналізму, орієнтованого на самоцінність особистості, який об’єктивно вступив у протиріччя з принципом ієрархізму та корпоративності, що зумовлював соціальний статус людини того часу.

Образ святого – це образ божественної сили в людині, яка приносить просвітлення власне як самому подвижникові, так і багатьом тим, хто з ним духовно контактує, прилучається до його святості (Божественності). Поведінка святого, що спочатку переважно постає як аномалія (оскільки розходиться з нормами звичайного повсякденного життя), стає новою ідеальною нормою групи, що неначе піднімається слідом за святими східцями святості. Виняток перетворюється на правило (його духовний досвід шляхом відповідної

інтерпретації адаптується до реалій “земного” життя) і зв’язок святого з соціальним оточенням відновлюється [Див.: 133, 95].

Хоча, з точки зору християнства, хрещення як духовне народження відкриває людині шлях до звільнення від влади гріха, в земному її існуванні його сила проявляється у властивих людині нахилах до порушення заповідей Божих. Тому життя людини постає як своєрідна арена боротьби із згубними гріховними нахилами на шляху обоження. Святий у цьому плані “втілював своїми моральними доброчесностями не лише мету, до якої має прагнути людина. Він демонструє й шлях, що його слід при цьому пройти” [123, 87].

З пізнанням істини християнства пов’язується “просвіщення” людини, що інтерпретується в межах цієї релігійної традиції перш за все як процес морального вдосконалення. Так, згідно з ученням одного з найавторитетніших отців церкви Василія Кесарійського, “просвіщення” – то є піднесення людини до її первинного стану, який вона втратила через гріхопадіння. Звідси і головне моральне завдання – “відновлення втраченої богоподібності через “просвіщення” або “просвітлення”” [121, 67].

Йдеться про сформоване під впливом ісихастських ідей, що поширювалися в Київській Русі через твори Псевдо-Діонисія Ареопагіта та інших представників східної патристики, прагнення через самозаглиблення у духовний світ “внутрішньої людини”, через самопізнання віднайти в собі Бога, досягти єднання з ним. Практика ісихазму, священної німотності, мовчання мислилась тут скоріше всього не як антитеза слову, а як засіб відтінити глибинну, принципово “невисловлену” суть буття, приховану в слові. Слово тут виступає у своїй сакральній функції засобу спілкування людини з незбагненним світом трансцендентного, сприймається як засіб інтимної, “сердечної” розмови з Богом, яка може відбуватись лише в мовчазному спілкуванні. У контексті морально-світоглядних орієнтацій “безмовність” постає як готовність “співпричетно сприймати все сутнє як чудесний, сповнений явного і прихованого смислу божественний дар” [261, 103-104].

В ісихазмі відобразився інтерес до внутрішнього життя людини та її емоційної сфери; він виявив глибоку зацікавленість до особистості людини, до її індивідуальних переживань та до душевних рухів і тілесних страждань, до "можливості реального, а не лише інтелектуального богоспілкування" [266, 294], що дає можливість говорити про екзистенційний характер світогляду Г.Палами. Суть його коротко можна висловити так: якщо не рятуєшся сам, то не врятує й Бог. Зате той, хто врятується, може Бога побачити не лише в майбутньому, як стверджує християнська традиція, а навіть зараз, оскільки досвід безпосереднього спілкування з Богом, досягнення "мисленого раю" як осяяння людини "божественним світлом" й причетність до "божественної енергії" актуалізується у сфері духовності людської особистості.

Людина не бажає зустрічі з Богом "в кінці часів", вона сьогодні шукає особистих контактів з ним. Істинне богопізнання полягає в спогляданні божественного світла, яке "вселяється" в людину. Пізнання тварного світу може дати лише відносне, "другорядне" знання надсвітової, божественної реальності. Бог же, у своїй абсолютній трансцендентності, не тотожний ні з чим тварним. Його можна пізнати лише в особистому – "віч-на-віч" – досвіді тому, хто вільно шукає цього досвіду в своєму "духовному розумінні", через серце, очищене в "монологічній молитві", яка є "згадуванням Бога", свідомою активністю людини.

Згідно з ученням Палами та близьких до нього вітчизняних мислителів, в тріаді "Бог – світло – людина", останній член є діяльним. Будучи послідовниками Ареопагіта, ісихасти останню складову "людина" по колу замикали на першу – "Бог". У цьому випадку людина є створеною і водночас творить себе, прямуючи до Бога. Апелюючи до людської цілісності, ісихастська "філософія людини", що виросла на грунті добре відомої на Русі давньохристиянської аскетичної традиції, де сам термін "ісихія" (спокій, безмовність) вказував на ідейний спосіб служіння Богові й означав стан повноти єднання з ним, зовсім не настроює некритично сприймати людину такою, якою вона є. Навпаки, тут висувається вимога найсуворішого

внутрішнього самоконтролю і методично обгрунтованого самотворення особистості. Увага до людини оберталась в цьому сенсі вишколеною тисячолітньою аскетичною практикою духовною вимогливістю. Тисячократні повторювання “Ісусової молитви” і більш складні прийоми духовної практики покликані були очистити свідомість від довільних “нечистих”, “блудних” помислів і “сформувати особливий спосіб внутрішнього життя, що б відповідав сприйняттю “божественної енергії”” [261, 107].

Образ святості в цьому контексті покликаний був об’єднати людей в їхньому устремлінні за межі наявного світу до світу трансцендентного як вищої цінності і мети людського життя. Для окремої людини святість означала особисту причетність до духовної всезагальності, яка досягається свідомим вибором свого шляху. У ролі провідника на шляху до спасіння й виступає святий. Спасіння можливе через причетність до Духу Святого, через обоження як прилучення людської природи до природи божественної. Природно, що богоподібність передбачає максимальну повноту, в межах доступних людині, божественних властивостей, доброчинностей. Передумову й основу її складає смирення, що мислиться насамперед як дійсна зміна духовної природи, а не зовнішнє підкорення, що залишає природу незмінною, як внутрішня робота людини над самою собою, звільнення себе від влади пристрастей, вільне підпорядкування душевної людини людині духовній. Смиренномудріє розглядалось як передумова і разом з тим вияв стяжання благодаті Святого Духу – заповітної мети кожного християнина, яка досягається тільки в міру обоження людини.

У розумінні смиренномудрія в духовній традиції Київської Русі знаходить своє відображення своєрідна етична позиція, згідно з якою, шлях, що веде до спасіння душі, очищення її від гріховності вбачається не в усамітненні, відособленні власного буття, не у відокремленості від світу. Навпаки, він “пролягає через покладання центру свого внутрішнього буття назовні, у світ “благодатної” реальності спілкування з іншими людьми і загальнолюдськими духовними цінностями, досягти чого вважалось можливим через любов до

ближнього” [119, 19-20]. Духовний стан світу, людини експлікується в першу чергу як перебування в мирі, злагоді, як дійсне, не обмежене особистими вподобаннями, неупереджене спілкування, котре й втілює християнську любов як специфічний спосіб буття святого – “Щоб ми були святі й непорочні перед Ним в любові” (Еф.1:4).

Якщо смиренномудріє складає одну з найважливіших підвалин системи моральних доброчинностей, то завершує цю систему любов. Істинна любов в контексті християнського вчення можлива лише на грунті смирення. Вона розглядається як дар Божий, що його одержує святий як винагороду за всі притаманні йому чесноти. Тому не випадково у “Києво-Печерському патерику” найважливішою ознакою святості монастиря вважається утвердження його як місця, де панує не лише помірність та смирення, а насамперед “божественна любов” [3, 94]. Закон любові до Бога через любов до ближнього стає визначальною максимою життя. Любов до Бога і ближнього свого в етиці, що базувалась на ідеалі святості, надає моральному законові давньоруської свідомості принципово анти-егоїстичного характеру. Для святого “залишення світу невіддільне від морального залучення до оточуючого, можливості ***спів-страждання*** й ***спів-радування*** йому” [261, 103].

Вищою метою проголошується благо ближнього. Етика любові передусім передбачає співчуття, розвинене відчуття власної причетності до роду людського, відповідальність за все, скоєне ним, прийняття на себе тягаря зла, вчиненого людством і готовність відповідати перед Богом від імені людства. Тому чудесне звільнення від сил зла, численні чудесні подвиги, здійснювані святими, сприймаються перш за все як акт божественного милосердя, як вияв необмеженої любові до людей. Любов – над усе, вона мірило всього. Вона вища від земної справедливості, зокрема й законів, що управляють життям і діяльністю людей. Так через етику святості і любові в культурі Київської Русі стверджується розуміння загальнолюдського характеру моральності.

Образ святості передбачав й певну просторово-часову характеристику, орієнтацію на певний пункт у просторі і часі. У світогляді давньоруського

суспільства одне з головних місць, власне, й відводиться сфері святості як вищій в ієрархії просторових зон, яка організовує земну периферію й спрямовує її за межі природного світу до іншого, Божественного плану буття. На основі віри в постійне "зростання" святих місць, можливість все більшого охоплення ними простору виникає соборний образ святості – Свята Русь, що інтегрує в собі моральні чесноти святості, як та вища мета, до якої слід прагнути.

Як у державних справах, так і у своєму самозаглибленні давньокиївські подвижники відчувають себе представниками певної соціально-духовної спільноти, світу "під знаком істинної віри" [5, 217]. Істинна вітчизна обов'язково вбирає в себе для них Руську землю як універсальну цілісність. "Свята Русь" ("земля святоруська") являє собою перший етнокультурний образ соборності. Об'єднує людей у єдине духовне ціле сама ідея спільної віри і моралі, яка в образі "Святої Русі" охоплює всю сукупність визначальних життєвих цінностей членів давньоруського суспільства – природних, соціальних, сімейних, духовних.

Отже, для середньовічної свідомості характерна орієнтація на певну "єдність", що поступово втрачає свою підпорядкованість природному, тілесному началу і знаходить таке начало в людській духовності, яка, врешті-решт, концентрується навколо головного регулятивно-етичного принципу – Бога. Оскільки регулятивний принцип середньовічного світу – "Бог, мислимий як вище благо й досконалість, то світ й усі його частини набувають морального забарвлення" [132, 296]. У середньовічній "моделі світу" немає етично нейтральних речей: всі вони співвіднесені з космічним конфліктом добра і зла й втягнуті у всесвітню історію спасіння. Те, що людині середньовічного суспільства здавалось єдиним, знаходило завершення в Божестві, і насправді уособлювало єдність – бо формувало моральний світ людей тієї епохи.

І давньоруська філософська думка в міру її пробудження, як зазначав зокрема Д.Чижевський, передусім "робить спробу усвідомити собі ***моральний*** світогляд християнства" [438, 25]. Саме в царині релігійного досвіду, на грунті моральних традицій ще міфологічної дохристиянської культури,

трансформованих згодом відповідними інтенціями Старого і Нового Завіту, складаються основні моральні вимоги, ціннісні орієнтації та ідеали давньоруського середньовіччя.

Монотеїстична християнська релігія внесла у світоглядну культуру Київської Русі тип морального ідеалу, принципово відмінний від того, який був властивий міфологічній свідомості. Найважливішим у цьому відношенні нам уявляється те, що в міфологічній свідомості співіснують, як правило, різноманітні ідеали і взірці, що мають частковий характер і не обов'язково пов'язані в єдину систему – хоча б тому, що здатні кожен по-своєму втілювати різні стадії розвитку даної міфології. Християнство ж, орієнтоване на єдине онтологічне начало, висуває і єдиний в основі своїй моральний ідеал, істотною особливістю якого є його загальнозначущість.

Суттєвим у даному відношенні є той факт, що моральний ідеал християнства, позначений невідомим язичництву гранично високим ступенем абстракції (триєдиність Бога), має разом з тим і гранично конкретну особистісну форму втілення (Ісус Христос). Відтак сприйняття цього ідеалу передбачає як наявність загальноприйнятих світоглядних схем, так і моральне переживання, що безпосередньо випливає з досвіду окремого індивіда. Так, наприклад, життя Феодосія Печерського являє собою зразок поведінки особистості, що кожним кроком своїм демонструвала живий зв'язок із Христом через служіння йому, через "упослідування" Христа, яке, на думку В.Горського, "передбачає життя, здійснюване на грунті здатності в безмежній різноманітності ситуацій знайти ту лінію поведінки, що відповідатиме ідеї Бога, втіленням якої був земний шлях Христа" [119, 20].

Цим, на думку деяких дослідників, пояснюється те, що православна етика передусім віддає перевагу саме ідеї "упослідування" (на відміну від католицько-протестантської традиції, що акцентує увагу на ідеї "уподібнення", імітації Христа). "Адже, – як вважає С.Зарин, – ідея "уподібнення" Христу є ніби підпорядкованою щодо ідеї "наслідування" Христа, від якої одержує свій справжній зміст, правильне пояснення й нормальне здійснення" [155, 69].

І якщо “уподібнення Христу” сприймалось людиною давньоруської доби як ознака “святості”, граничної межі, що досяжна для одинаків – обранців Божих, то “унаслідування Христа” визначало зміст повсякденного життєвого шляху, яким повинна йти кожна людина, що прагне реалізувати вищий сенсобуттєвий принцип – наблизитись до Бога, за образом і подобою якого вона створена.

Таким чином, слід відзначити, що образом, який в києворуській культурі відбивав уявлення про ту височину, якої має прагнути людина на шляху духовного зростання, був образ святості (Божественності). У цьому образі певним чином “знімаються” як характерні для міфологічної свідомості уявлення про святість як творчу силу, що несе просвітлення, розвиток, енергію тіла й духу, як результат прийняття позитивного струменю життєдайної енергії космосу, так і “благодать-святість” Іларіона, як світло Боже, носієм і спадкоємцем якого стає весь руський народ, так і поняття мудрості людської як знаку прилучення до Божественної Премудрості.

З найдавніших часів в особі святих народ не лише вшановував небесних охоронців, а й очікував від них життєвих орієнтирів, віднайдення сенсу свого особистого життя. В образі святості втілився той ідеал моральності, що його віками збирала й плекала свідомість нашого народу. Головними рисами цього ідеалу, утвердження якого значною мірою визначило напрям духовного розвитку впродовж усієї вітчизняної історії, є мудрість, милосердя, миролюбність, щирість, терпеливість, працелюбність, вінець його – Божественна любов, неосяжна і всеохоплююча.

Культ святих в історії вітчизняної духовності, яка тісним чином пов’язана з духовним досвідом ісихазму, сприяв осмисленню внутрішнього життя людини, шляхів індивідуального сходження до Бога, утвердженню свідомості людини як особистості. Співпадаючи з деякими тенденціями розвитку вітчизняної культури, ісихазм сприяв більш свідомому й послідовному їх вираженню, служив своєрідним каталізатором їх переростання в нову якість. Він націлював людину на досягнення її єднання з Богом через самопізнання,

самозаглиблення у внутрішній духовний світ. Розвинена ісихазмом концепція індивідуального спілкування з Богом, сприяючи висуненню на передній план особистісних якостей і заслуг людей, а не їх місця в суспільній ієрархії, акцентуючи увагу на бутті “внутрішньої людини”, як втіленні духовної досконалості й святості, спричинилася певною мірою до становлення передренесансних та реформаційно-ренесансних ідей в українській філософсько-етичній думці. Причому передвідродження, як ми побачимо далі, відобразивши “загальний інтерес до людини”, до її особистості з усіма її проявами-емоціями, духовними й матеріальними потребами, творчою енергією – в глибинних своїх основах не відірвалось від релігійних коренів середньовічної культури.

3.2. Трансформація змісту відношення людини до Бога як передумови її творчого самоусвідомлення в духовній культурі України ХУІ – ХУІІ ст.

Кінець XVI – початок XVII ст. можна розглядати як своєрідну межу, що кладе початок новій добі в історії філософської думки України, морально-етичних пошуків нашого народу. Тип візантійсько-слов'янської християнської філософії, що визначав зміст духовного життя України попереднього періоду, вимагав свого суттєвого переосмислення. На часі була істотна переорієнтація філософського мислення, звільнення його з-під диктату візантійського конфесійного універсалізму й прилучення до значно ширшого культурного контексту. Усвідомлення необхідності цього було тісним чином пов'язане з реаліями соціально-політичного й духовного життя. Так, включення України до складу Речі Посполитої створювало, з одного боку, можливості для більш тісного контакту з цінностями західноєвропейської культури, та з другого – було пов'язане з необхідністю в умовах католицької експансії зберегти свою духовність, вивівши її за межі вузьконаціонального традиціоналізму й православного консерватизму, і піднісши до рівня провідних культур того часу. Звідси і своєрідний, близький до утверджуваного епохою Відродження "синтетизм" української духовної культури, що особливо проявився в філософії, яка спиралась на античну спадщину та візантійську філософію й патристичні твори, на ідеї західноєвропейської схоластики, гуманізму й Реформації, а також на давньоруську духовну спадщину. Подібний, в цілому притаманний вітчизняній культурі синтетизм, позбавляв її середньовічної обмеженості, пов'язаної з консерватизмом і догматичністю теїстичного світогляду; в ньому проявилось прагнення включити до сфери свого розгляду всю різноманітну філософську спадщину багатьох століть, нічим себе не зв'язуючи й залишаючи відкритим шлях до власних висновків і рішень.

Переорієнтація зі Сходу на Захід, від візантійського полюсу культури до західноєвропейського, яка характерна для означеного періоду, була зумовлена як потребами оволодіння всіма багатствами культури, які були у західних

сусідів, так і неспроможністю візантійсько-грецької культури живити українську після занепаду Візантії. Причому ідеї, що приходять з Заходу не автоматично засвоюються, а творчо переосмислюються й трансформуються під дією “семантичного поля” української культури, сприяючи формуванню східнослов’янських версій реформаційної ідеології та ренесансно-гуманістичного світогляду. Ці два напрями не існували в українській культурі окремо й у “чистому” вигляді; явища, характерні для кожного з них, ніби співіснували в часі, переплітались, взаємопроникаючи і нашаровуючись одне на одне, що пояснюється як певною незрілістю вітчизняного Відродження і Реформації, так і їх існуванням та розвитком на одному хронологічному відрізку. Більш того, своєрідно поєднуючись в творчості вітчизняних мислителів того часу, вони стимулювали появу нових самобутніх ідей і концепцій.

Розвиток філософії Відродження, в тому числі і в її східнослов’янській версії відбувався на основі ідей гуманізму, які органічно влилися в філософію як її найважливіша складова і в яких знайшли своє відображення нові різнобічні запити людської особистості. Ранній український гуманізм (представниками якого були Ю. Дрогобич, Ст. Оріховський, П. Русин та ін.), що розвивався з кінця XV ст. у межах елітарної течії з характерним для неї витонченим інтелектуалізмом, переважно наднаціональним і позасповідним характером, подібно до так званого етико-філологічного, або громадянського гуманізму, що виник в Італії в кінці XIV – середині XV ст. з його улюбленим методом мовно-текстуальної критики Святого Письма та відкиданням історично вироблених форм і догматів ортодоксального християнства, зосереджується переважно на проблемах буття людської особистості, її самоутвердження у світі, проблемах моралі, розкриття власних творчих сил, досягнення гармонії людини і природи, земного і небесного, духовного й тілесного світів.

Гуманізм – це перенесення основної уваги на світ, на людину з її почуттями й земними прагненнями, що досить часто (а для вітчизняної

духовності, як правило) не передбачає заперечення релігійних цінностей, а пов'язане лише з запереченням закінченості й замкнутості середньовічної системи світогляду на потойбічному. Гуманістична епоха, не відкидаючи взагалі християнське вчення, розглядала моральні проблеми не з точки зору традиційних для нього тем гріхопадіння і спасіння, а з точки зору гідності людини, "її творчого ставлення до себе самої і до всього, що її оточувало" [243, 69]. Остання мислилась здатною піднятися до дійсно людського стану, а вищим здійсненням її гідності була "божественність", яка розумілась "не тільки як божественне походження, а й піднесення людини до того, за чиїм образом і подобою вона створена" [124, 47].

І термін "звільнення особистості", що означає те нове ставлення до людини, котре приніс з собою Ренесанс, в цьому контексті не слід розуміти таким чином, що середньовіччя тримало людину в полоні, скутою, поневоленою. Хоча середньовічна етика й "орієнтувала людину на життя, яке личить її стану, вчила не прив'язуватись до земних благ і не цінувати їх, задовольнятися своїм місцем у житті, визначеним Богом і покладати надію на досягнення вищого блага й щастя в загробному житті" [332, 157], середньовіччя в цілому має великі заслуги перед людиною – як член спільноти, стану вона одержала не тільки обов'язки, а й права. Порівняно з попереднім часом і попередніми правами середньовіччя прищепило людині повагу до самої себе і навіть самим обов'язкам людини по відношенню до держави й церкви надало характеру "служіння", священного й споконвічного обов'язку служити Богові.

У Святому Письмі і численних коментарях до нього містилось немало тверджень, що стимулювали пробудження свідомості людини як особистості. Вже самим актом втілення Бога в людину християнство відкрило їй можливість самій стати Богом, зробило людину найвищою цінністю у світі, а людяність – невід'ємною властивістю людини і людської культури. Людина є центром, вершиною світобудови та її межею, бо все у світі призначене для неї й підпорядковується їй як господарю, що фіксує принцип антропоцентризму. З ним пов'язаний і принцип персоналізму – поняття персони (іпостасі), що

постало внаслідок усвідомлення могутніх творчих здібностей людини – її праці, розуму, слова – було в епоху середньовіччя відчужене від неї й перенесене на Бога, але поступово воно стало поширюватися на сферу буття людини, немовби повертаючись до неї. При цьому за доби Відродження особливо підкреслювалася універсальність і неповторність людської індивідуальності, гармонійне поєднання всіх її зовнішніх і внутрішніх творчих здібностей. А за часів Реформації людина розглядалася переважно як духовна особистість.

Слід погодитись з М. Баргом, що "культура Відродження (і особливо це стосується його вітчизняного варіанту. – О.М.) при всіх запозиченнях язичницьких образів і символів залишалась в основі своїй християнською, хоча саме це християнство виявилось часом досить трансформованим" [27, 239] і що для неї однією з центральних проблем є проблема відношення людини й Бога, вирішувана, правда, вже не на основі характерного для середньовічного світогляду принципу теоцентризму, а антропоцентризму. У цьому зв'язку слід зазначити, що вітчизняний гуманізм в типологічному плані більш близький до практики північно-європейських гуманістів, у вченнях яких робилась спроба поєднати філософсько-етичні ідеї з ідеями релігійними, усунувши суперечності між ними. Північно-європейський та український варіанти гуманізму зближує також те, що їх ідеї розвивались у тісній єдності з ідеями Реформації. Гуманізм і Реформація – у багатьох випадках дві ворожі духовні течії даної епохи – на вітчизняному грунті розвивались значною мірою під одним і тим же кутом: вони хоча й з різних причин, націлювали зусилля людини на світ поцейбічний, що став фокусом її інтелектуальних зусиль і морально-етичних шукань. Своєрідним філософським опертям ідей гуманізму та Реформації були арістотелізм та неоплатонізм. Але якщо ренесансний напрям більшою мірою спирався на арістотелізм, то реформаційний – на неоплатонізм. Наділена божественним розумом і свободою волі людина здатна, на думку неоплатонізму, до пізнання творіння, яке в своєму найвищому прояві приводить до містичного споглядання творця і злиття з ним. І хоча призначення людини, з точки зору неоплатонізму, не земне, а небесне, споглядання і

насолода красою оточуючого людину світу не відволікає її від творця, а є формою сходження до нього. А в арістотелізмі (і відповідно в заснованій на його принципах ренесансній ідеології) справжня природа людини розкривається не в здатності її до містичного єднання з творцем, а в її земному призначенні, в активному діяльному житті, присвяченому суспільним цілям, яке ціниться вище, ніж тихе життя аскета. І якщо для неоплатонізму базисний феномен людської особистості полягає у "внутрішньому досвіді споглядання", тобто в поступовому сходженні душі до Бога, апофеозом якого є її преображення й обоження, для арістотелізму метою людини є моральна доброчесність, яка одна тільки робить людину щасливою, бо людська природа не може досягти в цьому світі чогось більш високого, ніж вона. Людина сама творець своєї долі, від її волі й розуму залежить весь її життєвий шлях. В силу цього вона може бути добродійною сама по собі, для цього не потрібне ні посередництво церкви, ні жертви Христа.

Українські гуманісти виступали за звеличення індивідуальності людини-творця історії, захищали гуманістичну ідею, яка проголошувала людину рівною Богові: людина "наділена найвищими чеснотами і може по-праву називатися божеством" [83, 41]. Лише в співдружності з розумною людською істотою, вважали вони, Бог може встановити справедливість на землі. І хоча від Бога залежить як саме існування, так і доброчинства людини, однак люди – не маріонетки в руках творця, а відповідальні його співробітники, без діяльності яких добро і справедливість у світі – немислимі [Див.: 298, 43].

В результаті був досягнутий зовсім не відомий раніше рівень самосвідомості людини як особистості, віри її у власні сили. У філософській культурі України цього періоду прослідкується особливо пожвавлений інтерес до внутрішнього, духовного життя людини, тут віє, за словами І.Франка, "свіжий, новочасний дух емансипації особистості людської з пут всемогутньої традиції" [414, 289].

Посилення вартісних критеріїв земного життя людини, з одного боку, та загострене усвідомлення людської тлінності – з другого, породжували питання

про сенс людського існування, про цінність часу, відведеного для життя людині, що приводило в етиці до вимоги найсуворішого ліку часу, а в загальному світобаченні – до кризи канонів, побудованих на абсолютах, до кристалізації понять мінливості, відносності умов людського існування. Проте з одних і тих же засновків в цих умовах вітчизняними мислителями робились різні висновки. В першому випадку із сентенції про марність всього мирського слідував заклик звернутись до неба, що в сфері індивідуальної свідомості поставало у формі зречення світу, мирської суєти і прагнення своїми індивідуальними чеснотами досягти богоподібності (І. Вишенський, Й. Княгиницький, Й. Почаївський). В другому випадку підкреслювалась надзвичайна важливість часу саме для мирських справ, тобто його дорогоцінність екзистенційна, а сенс людського буття вбачався в удосконаленні себе через активне життя й діяльність у світі, оскільки великий світ і людина (мікрокосм) ідентичні, бо є проявом Універсуму (Бога).

Зростаюча самосвідомість особистості, віра в безмежні можливості людської діяльності, пов’язане з цим радісне й просвітлене світосприйняття, що базується на пройнятій живим пантеїстичним струменем традиції неоплатонізму, сприяли виробленню нового, ренесансно-гуманістичного погляду на земний світ, який “більше не є “нікчемним відображенням” небесного, а стає добрим і прекрасним” [185, 18]. А природа віднині постає милостивою, осереддям краси, її призначення – служити людині, яка є її складовою й хранителем; людина ж призначена служити самій собі, тобто божественному в собі, і цим вона й проявляє свою любов до творця. Поняття “природа”, по суті, тільки замінило середньовічну ідею Бога, який втрачає свої антропоморфні, особистісні риси, постаючи як внутрішня щодо природи одухотворююча і перетворююча сила, як глибока внутрішня досконалість і справжня сутність світу, і врешті-решт, перетворюється на філософський абсолют, безособове духовне начало, що наповнює все й надає смислу існуючому. Бог в філософії Відродження на відміну від Бога схоластики вже не

вимагає жертв, аскези, самозречення, що гвалтують тілесну природу, бо природа – він сам.

Услід за Діонисієм Ареопагітом українські гуманісти поєднували апофатичне, негативне богослов'я, яке утверджувало безумовну невизначеність Бога в собі самому, з допущенням катафатичного або позитивного богослов'я про можливість сходження до пізнання Бога щаблями символів, божественних імен. У творах українських авторів широко використовується ключове поняття "Ареопагітик" – ієрархія, яке виражає онтологічну єдність буття й є співзвучним з поняттям початку. "Ієрархія – відповідність всього онтологічно вторинного своєму началу" [11, 76]. Завдяки їй світ постає як порядок, як структура, як законовідповідне співпідпорядкування чуттєвого і надчуттєвого, як ієрархія, що перебуває в позачасовій вічності. При цьому Бог, будучи трансцендентним, іманентизується в ієрархічному процесі.

Розвиваючись на традиціях вітчизняного вільнодумства попередніх епох і збагачуючись засвоєними, переосмисленими й асимільованими на українському грунті ідеями західноєвропейської Реформації, реформаційний рух в Україні наприкінці XVI – на початку XVII ст. набув значного розмаху. Особливою популярністю користувались ідеї антитринітаріїв та социніан, які залишили помітний слід у творчості Л. Зизанія, К. Т.-Ставровецького, П. Могили, І. Гізеля. І перші, і другі виходили з аріанського вчення, центральним пунктом якого було положення про походження Христа з несущого. Подібно до всього створеного з нічого син є творіння, нічим не подібне до Бога. Лише завдяки постійному вдосконаленню моральних якостей, служінню добру Христос піднявся до вершин божественності. Вітчизняних мислителів приваблював насамперед сам висновок який робився з цього, – про можливість для всіх людей стати "синами Божими" при умові, якщо вони будуть у всьому наслідувати Христа. Це означало, по суті, визнання права людини на особисте спасіння шляхом морально-духовного самовдосконалення.

Поширення реформаційних ідей в Україні певною мірою зумовлене і суголосністю духовних пошуків реформаторів духовним традиціям

православ'я, що проявлялося в зосередженні уваги не на зовнішній, а на внутрішній стороні віри, особистісному релігійному переживанні, у властивому для них спрямуванні людини "на пошуки сенсу життя, на переживання і внутрішнє осмислення біблійних істин з метою знаходження шляху власного спасіння, особистого шляху до Бога" [298, 131]. Притаманний для православ'я спосіб осягнення Бога шляхом містичного переживання його через мовчазне "розумне бачення" і "умное делание" передбачав самозосередження, індивідуальне проникнення в таємницю божественної сутності, що вело до реформаційної ідеї усунення церкви як посередника між Богом і людиною.

Виникнення реформаційних ідей значною мірою пов'язане з пошуком "істинного православ'я" та "істинного Бога", з прагненням до істинного прочитання священних текстів, що передбачало їх новий переклад із стародавньоєврейських оригіналів, здійснюваний, як правило, народною мовою. Вже за доби П. Могили з'являються спроби певної модернізації розуміння сенсу біблійних текстів і зароджується так зване послідовне Одкровення, за яким Бог сповіщав людям біблійні істини поступово, мірою їх розумового і морального визрівання впродовж історичного розвитку й у тих формах, які були приступні для їх сприйняття та розуміння. З таким тлумаченням біблійних істин було пов'язане й уявлення про те, що кожний народ (як і кожна людина) тією чи іншою мірою осягає єдиного істинного Бога і створений ним світ.

Класичний вираз в Україні ідеї гуманізму та Реформації знайшли в діяльності братств. Хоча реформаційні й гуманістичні концепції у братствах співіснували й перемішувалися, у їх співвідношенні можна помітити тяжіння до реформаційної ідеології, яке спостерігається здебільшого на першому, ранньому етапі їх діяльності. Ранньореформаційні гуманістичні ідеали знаходять своє втілення і у відстоюванні близькими до братств письменниками-полемістами (І. Вишенський, Хр. Філалет, М. Смотрицький, З. Копистенський та ін.) цінності людського буття, права кожної людини на пошук істини й духовну свободу. Як братчики, так і полемісти виступали не проти віри, а за

“істинну” віру, яку намагались всіляко зміцнювати шляхом повернення їй простоти і чистоти християнства апостольських часів; ідеалізуючи відносини в ранньохристиянських громадах, вони висували ідеї свободи, рівності, братерства. Подібно до протестантів, діячі братств, акцентували увагу на внутрішній релігійності, віддаючи їй перевагу перед зовнішньою благочестивістю. Віра людини, вважали вони, повинна бути не тілесною, грунтуватись не на обрядах і церемоніях, а на внутрішньому переконанні кожного віруючого і його індивідуальному духовному спілкуванні з Богом, яке не потребує посередництва.

Так, Л. Зизаній, критикуючи з раціоналістично-гуманістичних позицій християнський догмат про “гріховну” природу людини, стверджував, що вона зберегла свої духовні сили такими, якими вони були до гріхопадіння. Оскільки ж моральна природа людини цілком збереглась і після гріхопадіння, вона може врятувати себе сама, своїми власними силами, керуючись вільною волею, яка здатна обирати добре чи зле: самовладдям людина звертається до доброчесностей, так само як і до пороків, оскільки наділеним ним був спершу Адам від Бога.

З’ясовуючи природу Христа, Л. Зизаній (знаходячись, ймовірно, під певним впливом социніанства) робив наголос на людськості, людській природі “сина Божого”. В дусі Реформації олюднюючи Бога і обожнюючи людину, він вважає, що Христос не тільки не рівний Богові, а більш того – він земна істота, яка своїми добродійствами піднеслась до того, що в неї вселився Бог, який страждає і терпить разом з Христом. Таке тлумачення божественної природи було спрямоване перш за все на утвердження можливості для людини, наслідуючи Христа, своїми моральними вчинками, шляхом духовного самовдосконалення досягти рівня божественного.

Та найбільш яскраве втілення ранньореформаційні ідеї знайшли, на нашу думку, в творчості Івана Вишенського (1550-1620), філософський світогляд якого тісним чином пов’язаний з греко-візантійською й давньоруською духовною традицією. Зокрема в його творах знаходить своє відображення

характерна для монастирської ідеології “Києво-Печерського патерика”, творінь Феодосія Печерського, агіографічної літератури ідея “несумірності” Бога і світу, небесного і земного граду. Трансцендентному божественному світові як світові істини й добра, протистоїть, на думку мислителя, створений Богом з нічого, тимчасовий, нестійкий, неврівноважений, “гріховний” земний світ, що “лежить у злі” (1 Ів. 5:19), де панують жорстокість, сваволя, дух наживи, неправда, підкуп, зрада й насильство.

Та все ж, на відміну від неоплатоніків натуралістичного напрямку, які основну увагу звертали на розв’язання питання про співвідношення Бога і світу, І. Вишенський наголошував на проблемі відношення людини і Бога, на морально-етичних засадах людського буття. Спираючись на духовну традицію ісихазму, з його вченням про можливість сходження людини до Бога, її преображення та обоження шляхом надрозумового екстазу та споглядання, він зосереджує свою увагу на осмисленні самоцінності внутрішнього життя людської особистості, значимості емоційно-психологічної сфери її релігійного буття, шляхів особистісного спілкування з Богом та уподібнення йому. І оскільки для осягнення Бога не потрібні жодні допоміжні чинники (типу різних “раціоналістичних” доказів буття Бога, “силогізмів арістотелевих”), то й для єднання з Богом, прилучення до нього, зайве будь-яке посередництво – церковна ієрархія, зовнішня культова обрядовість тощо.

Розглядаючи людину як істоту подвійної природи, розмежовуючи в ній в дусі ранньої патристики “зовнішню” і “внутрішню” людину, І. Вишенський вбачає її справжню сутність у духовності, віддає перевагу “внутрішній” сутності людини як втіленню пов’язаного з Богом духовного начала в ній. Ідея українського філософа, згідно з якою, вічне, незмінне, божественне, істинне міститься в душі людини і людині належить відкрити його в собі у процесі набуття найвищого рівня духовності, перекликається з провідною для неоплатонізму й ісихазму концепцією субстанційної трансцендентності та іманентності божественного першоначала. Відповідно до цієї концепції, Бог, незважаючи на свою недосяжність і непізнаванність силами людського розуму,

присутній, проте, в людській душі, в серці людському у вигляді істини, доступної для осягнення духовним розумом, що зумовлювало взаємозалежність самопізнання й осягнення Бога.

Вічна істина перебуває не поза людиною, а в самій людині, вона може бути відкритою лише за умов досягнення вершин духовності, що, в свою чергу, передбачає самозаглиблення, самопізнання, моральне вдосконалення, здійснення "життя в істині". Тому основна вимога до людини, як її розуміє І. Вишенський, – пізнати себе й розкривши приховане в глибинах власного серця божественне начало, преобразитися. Причому, якщо для західних реформаторів духовне перетворення людини можливе лише через даровану Богом благодать, вітчизняні мислителі, в тому числі й І. Вишенський, не відкидаючи благодаті, наполягали на самовладності людської душі та можливості досягти обоження шляхом особистого цілеспрямованого духовного поступу. Саме людина за своїм сутнісним визначенням покликана "очиститись, і просвітитись, і прозріти Бога, і освятитись".

Прийти до Бога, на думку Вишенського, можна лише поборовши любов до мирського життя, до всього земного. Шлях богопізнання – це багатоступеневий шлях до очищення від бруду земного життя, це шлях аскетизму, завдяки якому можна збагнути "вічну правду" [90, 153], тобто поєднатися з Богом. Тільки за умови усамітнення, подолання своєї земної форми і спрямування всіх духовних сил до Бога можна увійти у внутрішній, духовний контакт з вищою істотою, при якому осяяний небесним світлом розум осягне справжній зміст слова Святого Письма і воно, випромінивши творчу енергію, отримавши життя і відтворивши себе у людській душі, уподібнить останню Богові. При цьому ум, знищивши в людині "стару", тобто прив'язану до земних бажань і пристрастей людину й "вдягнувшись", за висловом Вишенського, у "нову", духовну, людину, зійде "у серце".

Для осягнення Бога необхідно відкинути все зовнішнє, що не вміщується в безпосередній зв'язок між Богом і людиною, умовою богопізнання є простота, розуміння якої у Вишенського обумовлене патристичним усвідомленням

простоти трансцендентного: “Він сам ***простий*** і нескладний, і бажає, щоб ті душі, які приходять до нього, були ***прості*** і невинні” [90, 242]. “Зовнішній мудрості” протиставляється “внутрішня істина”, яка самоцінна, не потребує доказів і є результатом самопізнання та екстатичного осяяння ума, оновлення, перетворення зовнішньої людини у внутрішню і охоплення Божественним світлом всього людського єства.

Ідеальною можливістю для реалізації істинного способу життя і досягнення особистого спасіння, з точки зору українського мислителя, є євангельський шлях правди, подвигу, боротьби з собою і змістовна духовна праця, обрана ченцем. За переконанням Вишенського, в умовах пануючих у суспільстві розбрату, беззаконня, зради й падіння моралі, втрати ідеалів та історичної пам’яті цей шлях був найбільш надійним і найкоротшим для осягнення справжньої духовності, моральної чистоти, перебудови особистості на основі здобуття внутрішньої богоподібності, пробудження совісті внаслідок внутрішнього прийняття євангельського морального кодексу, а також для здійснення своєрідної можливості послужити своєму народові, захистити його перед Богом, спокутувати його гріхи своїм праведним життям. Віддалення в монастир і обрання чернечого життя в час, коли “град земний” переповнений беззаконням, насильством, несправедливістю й жорстокістю, є, на думку мислителя, своєрідним засобом здобуття незалежності і духовної свободи. Саме бажання незалежності й духовної свободи, намагання глибше пізнати суть православного вчення і проникнутися духом віри предків змусили Вишенського залишити рідну землю і податися до чернечої православної республіки на Афоні.

Водночас, Бог, за переконанням українського мислителя, нікого не примушує йти його шляхом, шляхом досягнення духовної досконалості й пізнання істини. Він дає людині можливість самостійно обирати собі той спосіб життя, який її влаштовує [345, 196]. На відміну від переосмисленого Лютером августинівського тлумачення божественної благодаті, згідно з яким без втручання останньої вільна воля людини здатна привести її лише до зла,

Вишенський, виходячи з характерної для духовної традиції Київської Русі ідеї людського самовладдя, вважає, що благодать як безпосереднє розкриття божественної істини в людині можлива лише як наслідок власних зусиль, спрямованих на своє моральне вдосконалення.

Ідейно близькими до філософсько-етичних поглядів І. Вишенського були "Вертоград душевний" Фікари, "Діоптра" Віталія з Дубна, "Алфавіт духовний" І. Копинського. Так, у "Діоптрі" Віталія з Дубна провідною є ідея, що духовність − вияв нескінченності в людині, прояв вічного, свободи, божественного й виявляє себе в формі самопізнання, самоспоглядання. Занурюючись в себе як світ духу, людина наближається до Бога. Лише через самопізнання вона може осягнути "божественну мудрість": "в істинному пізнанні самого себе полягає висота премудрості Христової, порівняно з якою всяке знання є невіданням" [93, 53]. Самопізнання зображується в "Діоптрі" як тривале піднесення до духовного, що вимагає не лише цілковитого зречення цінностей матеріального світу, а й тілесної людської природи, пристрастей, бажань, волі. Навчившись їх перемагати, людина одержує владу над собою, яка є найвищою владою на землі, здобутком якої стає внутрішній спокій, незворушність за будь-яких умов, "духовная сладость" і "на землі рай".

А І. Копинський говорить, що усвідомлення людиною своєї двонатурності висуває перед нею дилему – чому віддати перевагу: чи минущому, тлінному світові, з яким вона пов'язана тілом, чи своєму внутрішньому єству, розуму, безсмертному духові, яким вона подібна до Бога. Людина наділена свободою волі, сама має робити вибір і нести відповідальність за нього: "якщо трапляється що сумне, не іншого винним роби, а себе" [213, 23]. "Шлях плоті" – це відсутність миру й спокою в душі; фізична насолода й задоволення зв'язує душу й створює для неї постійний заколот. Тому автор радить читачеві обрати другий шлях, бо лише він, на його думку, приводить до пізнання Бога, єднання з ним, досягнення блаженства не лише на небі, а й тут, на землі. "Бо хто істинно пізнав себе, пізнав бога, і хто пізнав бога, пізнав і себе, з богом поєднався" [213, 7] .

Як альтернатива “гріховному” світові у Копинського постає світ вищий, божественний, який він називає ще “справжньою отчизною” або “віком непереможним”. Там, на думку філософа, справжній мир і спокій, радість і втіха, джерело розуму, там справжня краса. І в цьому розумінні вищої краси, яка вища за будь-яку гарність речей чи істот цього світу, точка зору Копинського подібна до поглядів візантійських богословів, які прекрасне вбачали в першоджерелі цього прекрасного – “прекрасний же й вищий за все прекрасне один єдинородний Бог” (Г. Нисський).

Великого значення в пізнанні прекрасного, Бога й прилучення до нього Копинський надає духовному розумові, який є важелем, що повертає діло людини із злого на добре, є “началом всякому благу”. І якщо розум є першоосновою волі, то лише тому, що завдяки розвинутому розумові людина може віднайти в собі спокій і мир, подібний до вищого, божественного ладу. “День і ніч шукай Благодателя, – пише Копинський, – шукай його в усьому світі, у всіх кінцях землі; шукай його в славі, багатстві, красі плотській, насолодах земних, шукай його в усіх тварях, але ніде його не знайдеш. Він увесь у тобі є, ти ж його не бачиш” [213, 40].

Концепція самопізнання знаходить у автора “Алфавіту духовного” своє логічне продовження в теорії “умного делания”, духовного поступування, яке включає в себе цілий комплекс послідовних етапів морального вдосконалення, самовіддану працю, що стає потребою й радістю, зречення та обмеження запитів тілесної природи, очищення й просвітлення розуму, самозаглиблення і, нарешті, “пізнання Бога” і єднання з ним. І тоді, як підкреслює Копинський, ще до воскресіння тіла після смерті, людина воскресає душею, набуває божественної благодаті, досягає царства небесного. Останнє так само, як і Бог, міститься в самій людині. Таке тлумачення дуже близьке і до “мисленого раю” ісихастів, і до того, про що згодом писав Сковорода, і до теорії умної молитви внутрішньої людини Д. Туптала.

Отже, як ми бачимо, проблема людини у творах І. Вишенського, Віталія з Дубна, І. Копинського вперше була сформульована як певна система

принципів, що давали її філософсько-етичне розв'язання, яке йшло не в напрямі реабілітації тілесного життя людини і переакцентування у співвідношенні земного і божественного на користь земного, як це було властиво гуманістам епохи Відродження. Навпаки, згадані мислителі, ототожнюючи Бога з духовною природою, приходили до його іманентизації, до твердження, що Бог знаходиться в самій людині як внутрішня людина, перебуваючи в її серці і душі.

Однак, особливо починаючи з XVII ст., у братському середовищі виникли не лише реформаційні, а й гуманістичні тенденції, представлені, насамперед, у творчості К. Т.-Ставровецького, К. Саковича, М. Смотрицького та ін. Вони відрізнялися від так званого раннього гуманізму початку XVI ст., який їм передував, тим, що розгорталися не лише на терені впливів інокультурних здобутків, їх засвоєння і розвитку, а й були вираженням глибинних рухів у власній, вітчизняній культурі.

У творчості Кирила-Транквіліона Ставровецького хоча й переважали гуманістичні мотиви, реформаційні теж були досить сильними. Розуміння Бога як творця, "премудрого художника й архітектора" поєднується тут з неоплатонівським визначенням його як еманативного, всюдисущого світового начала. Виходячи з апофатичної теології і широко опираючись на твори Діонисія, Транквіліон в тлумаченні божественних атрибутів відходить від традиційної християнської персоніфікації Бога і примітивних антропоморфних уявлень про нього; він вважав, що найбільш адекватним способом осмислення божественної сутності є послідовне заперечення щодо неї будь-яких властивостей, які передбачаються в речах навколишнього світу [Див.: 313, 258].

В той же час, не визнаючи субстанційної відмінності між Богом і світом, Ставровецький виразно схиляється до розуміння їх як єдності й тотожності. На думку мислителя, Бог – це найвища форма буття, якому притаманні нескінченність і безмежність й який все наповнює і пронизує. Джерелом такого розуміння Бога були як поширені ще за часів Київської Русі ідеї Псевдо-Діонисія Ареопагіта і представників східної патристики, так і уявлення

ісихастів, згідно з якими неосяжний за своєю сутністю Бог виявляє себе завдяки своїй енергії, діяльності, що проникає світ і виступає гарантом його єдності й гармонії. Саме тому Ставровецькому притаманне радісне і світле світосприйняття, що ріднить його з гуманістами доби Відродження. Уявлення про божество як джерело всього прекрасного доповнилось ренесансним ствердженням об'єктивної краси природи, створеної Богом заради людини. Адже людина, за твердженням Ставровецького, є "властителем і царем" всього сущого в світі.

Як ми бачимо, філософська концепція Ставровецького, що ґрунтувалась на неоплатонізмі, сприяла виробленню нового, ренесансно-гуманістичного погляду на земний світ, служила, говорячи словами Гегеля, "відновленню віри в цей наш світ". Тим самим, по суті, відбувалась переоцінка традиційних моральних цінностей, які значною мірою базувались на принципах середньовічного християнського аскетизму, і людина із пасивного спостерігача світу і природи перетворювалась в активне начало по відношенню до об'єктивної дійсності з неодмінним правом насолоджуватися красою світу та використовувати всі його блага.

Слідом за неоплатоніками Транквіліон відстоює ідею про серединне положення людини між тварним і божественним світами. Людина для нього є мікрокосм, в якому, як в малому світі вміщуються всі сторони та вади великого. Складаючись із божественного та природного начал – чуттєвого тіла та розуму, людина в діяльності своїй може керуватися почуттями – перетворюватися у тварину, та розумом – шляхом нескінченного самопізнання та самовдосконалення, "умного делания", важливим компонентом якого виступає і суспільно-корисна праця, піднімається до Бога. Навіть Христос як "двонатурная" сутність, посередник між Богом і людиною, виступає у Ставровецького головним чином як досконала й розумна людина. Сприяє утвердженню людської богоподібності й обстоюване Транквіліоном самовладдя особистості як риса, яка не тільки піднімає людину до рівня божественного, а й акцентує увагу на її власних людських "правах". Головне

полягає в тому, що вибір, на думку мислителя, нічим окрім самовладдя, вільної волі людини не передвизначений. На відміну від Бога, котрий “благ по естеству” і тому не може грішити, людина “блага по изволению”, тому здатна грішити .

Парадоксальність людської природи актуалізує для Ставровецького питання про природу зла. Відстоюючи положення про те, що світ добрий, наповнений гармонією й красою, Ставровецький, по суті, заперечував традиційне християнське уявлення про матеріальний світ, як тлінний, гріховний, що заслуговує лише на людську зневагу. В той же час у світі існує зло. І перед Транквіліоном, як і взагалі перед багатьма мислителями того часу постає проблема теодицеї. Щоб пояснити існуюче зло, він поряд з традиційними уявленнями про три світи – духовний (Бог, ангели й святі), видимий (природа) і малий (людина) – вводить поняття про четвертий світ – “мир злосливий”, який являє собою “життя злих свавільних людей”. І хоча весь матеріальний світ, по своїй суті, є добрим і досконалим, зло походить від тієї частини людей, які попали під вплив диявола, бо перебувають у полоні своїх пристрастей, і передусім сріблолюбства. У розгляді цього питання відчутний вплив на Транквіліона апокрифічної літератури, а також богомильства з його легендою про те, що Бог створив світ спільно з сатаною, що суттєво обмежує уявлення про всемогутність Бога, про Бога як абсолютне творче начало.

Власне, автор “Зерцала богословії” своєю теорією про “злосливий” світ прагнув довести несубстанційність зла. У філософському відношенні це означало певного роду його деонтологізацію, тобто перенесення проблеми зла із області онтології до сфери етики, моральної практики людського буття. І в цьому контексті існуючий світ з його несправедливостями, ворожнечею, прагненням до наживи й задоволенням тілесних потреб, втратою моральних орієнтирів і духовних цінностей сприймається ним як конкретне уособлення зла. З усвідомленням цього пов’язаний і його утопічний ідеал досконалого суспільства, який Транквіліон вбачає, як і представники Реформації, не в майбутньому, а в минулому. Він подібно до європейських реформаторів та І.

Вишенського ідеалізує демократичні засади раннього християнства. Саме тут, на його думку, існувала рівність людей, оскільки Бог створив людей рівними і дарував їм душу розумну й безсмертну. Та люди відступили від Бога і віддали свою душу дияволу й суспільство перетворилось на темний Вавілон, який повинен бути подоланий, а на зміну йому має прийти "просвітлений Сіон", "новий Єрусалим", "царство Боже", де знову будуть відновлені демократичні засади раннього християнства. Але досягнення цього ідеалу можливе лише за умови духовного преображення людської особистості на її шляху до божественної досконалості, пробудження в глибинах її серця "внутрішньої людини". Тема "Нового Єрусалиму" Транквіліона знайшла свій розвиток в творчості Д. Туптала, близька й співзвучна "горній республіці" Г. Сковороди з її рівністю людей і можливістю досягнення справжнього щастя.

Ще один представник гуманістичного напрямку в братському русі Касіян Сакович заперечує абсолютне передвизначення долі людини Богом і вважає її відповідальною за своє майбутнє через здійснені нею вчинки. У зв'язку з цим воля-вибір-вчинок як складові вчення про самовладдя душі приводять Саковича до висновку, що майбутнє визначається людиною, а не Богом. Але, здійснюючи повернення відчужених сутнісних сил людини, особливо її творчих потенцій самій людині, мислитель як і інші братські письменники, не стільки олюднює Бога, скільки підносить людину до Бога, надає їй божественних здатностей. Що ж стосується самого Бога, то Сакович відхиляє антропоморфні уявлення про нього. Разом з тим він виводить міркування про Бога із сфери дії логічної істинності і переводить у сферу моралі, підпорядковуючи етикетові. Бог виступає вже не стільки як творець, а як дійсний гарант збереження створеного, гарант законів, наданих ним природі.

Яскравим проявом тісного переплетіння ренесансно-гуманістичних та реформаційних ідей була діяльність заснованого у 1576 році князем К. Острозьким одноіменного культурно-освітнього центру. Якщо гуманісти, погляди яких формувались на основі синтезування здобутків східної і західної духовності, прагнучи усунути різку протилежність земного і небесного світу,

реабілітувати тілесність людини, прямували до розуміння самоцінності людини в гармонійній єдності її духовної й тілесної природи, до її обожування, то для острозьких книжників реформаційного спрямування характерне повернення до ранньохристиянських ідей розведення земного і небесного, видимого і невидимого, розмежування тлінної, тілесної і нетлінної, духовної природи людини, пошуки справжньої людської сутності передусім в духовності, піднесення "духовного" розуму і глибока переконаність у необхідності його повсякденного і повсякчасного удосконалення. Уже в давньоруських текстах духовний розум, або ум, був і одним із визначень Бога, і позначенням образу Божого в людині, і відображенням її вищих пізнавальних потенцій.

Однією з специфічних рис гуманістичних ідей в Україні було їх опертя на середньовічний неоплатонізм з його уявленням про трансцендентного і в той же час іманентного світові Бога, що присутній у ньому в усій своїй повноті, все наповнює собою й одушевляє. З одного боку, ця концепція полягала у максимальному піднесенні християнського Бога, віддаленні його від світу, а з іншого, – у наданні йому властивості невидимої присутності у світі для одухотворення й освячення плотського, матеріального, тобто для відкриття останньому можливості досягнення духовності, шляху до світла. І тим самим визнання певної гармонійності й пізнаваності створеного Богом світу, можливості прилучення людини до божественної сутності шляхом преображення й обоження. Наявність божественного начала в людській душі визначає високу цінність "внутрішньої" людини, пізнання якої стає найвищою метою людського самоутвердження, шляхом знаходження в собі Бога.

Слід зазначити, що цей ареопагітівський неоплатонізм в його українській рецепції вказував різні можливості для влаштування земного життя, різні шляхи спасіння: або через занурення в "океан" божественного світла, як у І. Вишенського, або через активну діяльність заради спільного блага, що вже свідчило про набуття цим неоплатонізмом ознак ренесансного антропоцентризму.

З точки зору мислителів Острозького культурно-освітнього центру, вищою метою буття людини є перетворення себе із старої, “вітхої” або “зовнішньої”, обтяженої гріхами й підвладної спокусам зовнішнього світу на “нову”, підпорядковану внутрішній, духовній суті нетлінну людину. Преображення людської особистості, на їх думку, здійснюється як шляхом глибокої внутрішньої перебудови, основаної на самозаглибленні й пошуках у собі Бога, або, іншими словами, через цілеспрямоване пробудження у собі голосу власної совісті й сумління; так і завдяки індивідуальному осмисленню Святого Письма, глибокому проникненню в його зміст, засвоєнню висловлених в писаннях істин і перетворенню їх у внутрішні переконання індивіда. В той же час у працях острозьких книжників все більше місце займає гуманістична ідея, згідно з якою одним з найбільш гідних засобів виявлення своєї внутрішньої божественної суті і любові до Бога є здійснення людиною високого земного призначення, яке полягає в її служінні самій собі, своїй внутрішній божественній суті, благу суспільства, свого народу, вірі предків, в максимальній реалізації фізичних і творчих можливостей людини, здобутті прижиттєвої слави з метою отримати земне безсмертя завдяки вдячній пам’яті нащадків, а також заслужити відповідне райське життя на тому світі. Перевага ними надається не подвижницьким вчинкам ченця, ізольованого від світу за монастирськими стінами (хоча й ця, близька до І.Вишенського тенденція, представлена в Острозькому культурно-освітньому центрі, перш за все діяльністю Й.Княгиницького, уявлення якого про сенс життя як служіння істині і життя в ній, як постійне моральне удосконалення й пошук у собі Бога, як набуття найвищого рівня духовності за допомогою власних вольових зусиль особи через молитви, подвиги та аскезу приводять його до віддалення від світу у монастир і заглиблення в себе), а добрим справам, які здійснюються у земному житті діяльною, творчою, суспільно активною особистістю. При цьому, на відміну від гуманістів, які великого значення надавали красі людського тіла, прагнучи до гармонії тілесного й духовного, острозькі книжники в дусі реформаційних уявлень акцентують увагу на духовній красі людини, на перше

місце ставлять земне самоствердження людини, наділеної свободою волі, здійснюване не через досягнення нею вузькоегоїстичних цілей, а шляхом набуття високого рівня духовності й служіння загальному добру.

На відміну від пануючого за доби середньовіччя уявлення про Бога як джерело вимог суворого аскетизму, зневажання людського життя й людської тілесної природи, Бог у ще одного представника гуманістичного напряму вітчизняної філософії, засновника Києво-Могилянської академії, Київського митрополита Петра Могили постає передусім у його всеблагості, безмежній любові до людини. Будучи найвищим добром, істиною, досконалістю й красою, Бог, на думку мислителя, відповідно до свого бажання, волі й божественної премудрості реалізував свій творчий задум у створеному ним світі. Як створений, світ, звичайно, протистоїть своєму Творцеві й не тотожний йому, але як втілення й реалізація Божого задуму, наслідок його діяльності, він несе в собі щось і від Бога, є причетним до нього: “все, створене богом, – говорить Могила, – за своєю природою досконалим і надзвичайно добрим є” [114, 366]. Думка про те, що доброта й краса світу є відображенням у ньому сутності його творця, як відзначає В.Нічик, закономірно випливала з розробленого ще в середньовіччі метафізичного вчення про божественні трансценденталії, згідно з якими Бог розуміється як єдине, істинне, добре. У Могили на задній план відходить уявлення про абсолютний розрив і протиставлення Бога та світу, які були властивими попередній добі й слугували ідеї зречення світу, й серед трансценденталій виділяються доброта, а також краса, доцільність, взаємна узгодженість усього створеного у світі [295, 177-178]. Бог, на думку Могили, створив світ не для того, щоб людина ставилась до нього з погордою й уникала його доброго й досконалого творіння. Проте він і не хотів, щоб захопившись принадами минущих речей, люди забули самого Творця й мету земного життя, яке веде до нього.

Кожна людина, будучи образом і подобою Бога, на думку Могили, є також іпостассю й неповторною духовною індивідуальністю. Виходячи з усталеної в українській культурі традиції, згідно з якою душа і внутрішня людина, її “Я” є

поняттями сумірними, Могила саме душу вважає носієм особистості, оскільки й Бог є персоною як дух, а людина стає нею через прилучення до Бога та його духовної природи. Завдання людини й полягає в тому, щоб якомога ближче наблизитися до Бога, уподібнитися йому, а для цього вона повинна стати "духовною людиною", у якої й тіло преображається, стає духовним, на відміну від "плотської людини", дух якої поневолений гріховною плоттю.

Духовними атрибутами людського буття, які роблять її причетною до Бога, Могила вважає також розум, "котрим людина Богові є подібною" [274, 637], а також самовладдя й безсмертя душі. Це дає можливість, на його думку, стверджувати, що "людина учасником є всього створеного і самого Бога" [274, 637]. Тобто на відміну від запозиченого від античної традиції ренесансного уявлення про єдність і спорідненість макрокосму та мікрокосму, особистісне самовизначення людини розглядається мислителем в її спорідненості й поєднаності з духовним Первнем, самим Богом. І як Христос, будучи Богом, має в собі щось від людини, так і людина, будучи створеною, має в своїй природі щось від Бога, й саме цим вона відрізняється від усього іншого, що існує в світі. Як Христос є незлитним поєднанням двох натур, так і людина не є одновимірною, а подвійною – зовнішньою і внутрішньою, тілесною й духовною, давньою та новою. Мета людського життя в цьому контексті постає як вимога якомога більше наблизитися до духовності, піднятися над своєю тілесною природою, бо саме в цей спосіб людина стає внутрішньою, новою й єднається з Христом.

Але людина, що живе у світі, внаслідок первородного гріха втратила первісну гармонію й стала внутрішньо суперечливою. Людині, говорить Могила, треба вийти з цієї внутрішньої розірваності, зібрати себе з розсіяння, сконцентрувати всі свої духовні прагнення, інтереси в одній точці, символом якої є серце людини. Серце – не частина людини, а центр її тілесності, душевності й духовності, осереддя її морального життя. Саме воно збирає людину в єдине ціле, будучи засадовим стосовно її здатності бути цілісністю. А далі воля й розум спрямовують цю цілісність до Бога й єднання з ним. Це

збирання себе й спрямовування до добра та істини є водночас і процесом творення людиною самої себе, своєї індивідуальності й разом з тим преображенням згідно з визначеними для себе моральними й духовними пріоритетами.

Одним із свідчень того, що суспільна свідомість в Україні XVII ст. вже досягла рівня, на якому стало можливим не лише засвоєння ідей Відродження та Реформації, а й виникнення оригінальних вітчизняних гуманістичних та реформаційних концепцій є творчість професора й ректора Києво-Могилянської академії, відомого культурного і громадського діяча Інокентія Гізеля (1600-1683), погляди якого суттєво вплинули на становлення філософських концепцій представників етико-гуманістичного напряму, перш за все Д.Туптала та Г.Сковороди.

Знаходячись під певним впливом социніанства, Гізель визнавав створення світу Богом та одночасно вважав, що в природі все відбувається згідно з притаманними їй принципами і законами, до яких певним чином пристосовується й сам Бог. У вітчизняного мислителя проглядає характерне для ренесансного гуманізму прагнення до зближення людини і природи, людини й Бога, земного і небесного. У своїй книзі “Мир з Богом людині”, яку він розглядав як своєрідну програму викорінення зла в тогочасному суспільстві, і яка за її реформаційний дух була засуджена як єретична і включена до індексу заборонених книг, Гізель констатує, що людина складається з двох начал – природного й божественного. Проте, на відміну від ортодоксальної християнської доктрини з її підкреслено аскетичним ігноруванням не лише плоті, а й розуму людини та на відміну від реформаторів етика українського мислителя не протиставляє ці начала, вважаючи, що і людський розум, і людська природа однаково спрямовані на благо, однаково призначені творити добро. Людина для Гізеля є не просто знаряддям Божого провидіння, а творцем свого щастя, володарем своєї долі, повноправним господарем своїх вчинків, чим вона уподібнюється “творчій активності Бога” [310, 294]. І що так само як і розуміння сутності людини як гармонійної єдності двох протилежних начал –

матеріального й ідеального, а також порівняння душі і її діяльності в тілі з божественною діяльністю у світі, свідчило про поступовий перехід українських мислителів на позиції ренесансного антропоцентризму, про трансформацію релігійно-аскетичного розуміння обоження в гуманістичне розуміння обожування людини.

Виходячи з персоналістичного бачення засад людського буття, Гізель вважає, що наділена свободою волі кожна людина несе відповідальність перед Богом і повинна сама спокутувати власні гріхи. Найголовнішим же критерієм оцінки людських дій, критерієм добра і зла, своєрідним осередком, що поєднує сенс життя людини, її моральність та раціональність, є совість: "Совість є знання самого себе, або розумне розмірковування про себе, що ним людина розмірковує чи потрібно їй щось робити, чи не потрібно, чи є добром чи злом те, що вона робить або зробила. Властивістю совісті є усвідомлювати та радити собі" [99, 1]. Важливо зазначити також, що Гізель одним з перших серед вітчизняних мислителів свого часу поставив природне право як один з критеріїв людської поведінки вище закону Божого.

Нарешті, утвердження самостійності мислення й довіра до розуму, з одного боку, та орієнтація на внутрішню релігійність та ігнорування зовнішньої побожності, приводять Гізеля до усвідомлення й обгрунтування автономії й самоцінності людської особистості як одного з головних гуманістично-реформаційних принципів, який сприяв утвердженню ідеалу "нової людини, вольової й активної, що звільняється від вузьких меж корпоративної свідомості й відданості офіційній етико-релігійній догмі" [404, 259].

Гуманістичні ідеї самоцінності людської особистості, утвердження високого достоїнства людини – вільного творця земного щастя знаходять своє відображення і в творчості інших професорів Києво-Могилянської академії, які, подібно до Арістотеля, вбачають вище блаженство не в чуттєвих насолодах і матеріальних благах, а в духовному задоволенні, яке здобуває людина в результаті виконання свого земного призначення. В той же час вони будують своє етичне вчення на осуді і навіть запереченні аскетизму й пустельництва,

пасивності й рабської покірності долі чи божественній волі в очікуванні цього блаженства. Земне призначення людини вони вбачають не тільки в самовдосконаленні, самоствердженні своєї особистості як духовної істоти, вищою формою життєдіяльності якої є життя споглядальне, а і в активній практичній діяльності, спрямованій на утвердження блага і добра в земному житті. У цьому контексті слід зазначити, що у своїх міркуваннях Т.Прокопович, М.Козачинський, Г.Кониський відходять від метафізичного розуміння добра як такого, що вбачає джерело всякого блага лише в Богові – абсолютному благові. Для них добром є те, що служить благові людини, узгоджується з оцінкою розуму та здорового глузду. Сутність добра в універсумі полягає, на думку С.Кулябки, в "узгодженості і гармонії" [314, 274] усіх благ. А сам Бог постає як гарант розумності світобудови, вища моральна сила, абсолютний розум, який встановлює мету людського життя і спрямовує людину до цієї мети.

Досягнення щастя – в руках діяльної, активної, цілеспрямованої людської особистості, яка вже не раб і навіть перед лицем божества сповнена гідності й свідомості своєї значимості у Всесвіті. Підкреслюючи, подібно до гуманістів епохи Відродження велич і достоїнства людини, Т.Прокопович говорить про її безкінечну досконалість: "Всі достоїнства, на частини розділені в природі, в ній одній зосередились, і вона є ніби другою, якщо не величиною, то повнотою досконалостей, рівною цілій природі" [329, 183]. І оскільки Бог створив природу такою, що не потребує нічийного втручання, а людина є частиною природи, то й вона у своїх діях полишена на саму себе. Людина така ж вільна, як і Бог – "Якщо деякі аргументи, здається, позбавляють людину свободи, то вони в однаковій мірі позбавляють свободи самого Бога" [314, 40]. Подібними твердженнями людині немов повертаються атрибути Бога, відчужені від неї й обожнені християнською релігією. Людина звеличується настільки, що їй приписується здатність судити про добро і зло, тлумачити на свій розсуд і Божі заповіді, і церковні настанови й "установления человеческие" (І.Гізель).

Тим самим відповідальність за земне життя, за досягнення щастя, яке є "найвищим добром і останньою метою людини" [314, 273], лягає на людський

розум – вищий критерій добра і зла, доброчесності і пороку. Воля людини вільна – вона сама вибирає свою долю, а розум є порадником її. Тому цілком залежить від людини життя доброчесне, адже саме завдяки доброчесності досяжним є вище благо й людське щастя. Доброчесність – в поміркованості, в "золотій середині" і кожна людина може й повинна у своєму житті визначити для себе цю середину і допоможе їй розум, а також виховання й навчання. Оскільки пристрасті, емоції природні для людини і самі по собі не є ні добрими, ні злими, бо в іншому випадку вона б не несла ніякої, в тому числі і моральної відповідальності за свої вчинки, то розумним і природним для людини (в дусі арістотелівської поміркованості) є ні придушення пристрастей, ні їх домінування над розумом: "Мудрець, – говорить Г.Кониський, – не придушує пристрастей, а керує ними і стримує" [314, 446].

Так як доброчесність, на думку професорів Києво-Могилянської академії, виражаючи моральнісну оцінку людини з точки зору дотримання нею загальноприйнятих моральних норм, є особистою заслугою і залежить від волі, розуму та виховання людини, а не від її станової, суспільної належності, то самій людині довірено завоювання щастя в земному житті і воно ніяк не залежить від втручання Бога. Саме доброчесність трактується професорами академії як моральний шлях, притаманний волі, який схиляє її до морально добрих вчинків і полягає в поміркованості у відношенні як до окремої людини, так і до суспільства. Властиві людині пристрасті й афекти тягнуть її то в одну, то в іншу крайність. Намагаючись дотримуватись золотої середини, людина вступає в конфлікт сама з собою, що стає джерелом її внутрішнього дискомфорту, невпевненості в собі. Такий дискомфорт культурою бароко, до якої прийнято відносити творчість професорів Києво-Могилянської академії, не заперечується, а навпаки, визнається необхідним елементом життя, який вносить в останнє боротьбу і рух, без чого життя не могло б існувати, а тим більше бути цікавим.

Слід зазначити, що в Україні, як і в інших слов'янських країнах, бароко поєднується з певними рисами ренесансного гуманізму й Просвітництва, що і

знайшло своє відображення в радісному, оптимістичному характері філософії професорів академії. У ній утверджується розуміння людини як гармонійної єдності, що виступає необхідною передумовою визнання права людини на саме повне сприйняття світу і активну, багатогранну в ньому діяльність. Знання підноситься в вищий етичний принцип, що визначає призначення людини в її земному бутті. Саме завдяки своєму розумові й знанням людина може досягти моральної досконалості, доброчесності як результату слідування загальноприйнятій моральній нормі, що не потребує Божого втручання й допомоги. Не Бог своїм промислом визначає характер людських дій і долю людини, а сама людина, по суті, формує образ Бога як вищого блага у відповідності із уже встановленими нею моральними нормами й ідеалами, які не може порушити навіть Бог, не може він їх і змінити, бо "Бог не може внутрішньо мінятись, і не може отримувати будь-яку нову досконалість" [314, 148], яка б не узгоджувалась з уже існуючими людськими уявленнями про нього. Тут розуміння Бога вітчизняними філософами перекликається, з одного боку, зі спробами його раціоналізації, які здійснювались в середньовічній схоластиці на основі філософії Арістотеля, а з другого, із характерною для епохи Відродження підміною ідеї Бога здоровим глуздом, який виступає основним критерієм добра і зла: "Доброта вчинку – це його певна узгодженість із здоровим глуздом; порочність же – це його неузгодженість із здоровим глуздом" [314, 470]. У межах такого філософського бачення утверджується велич людини, вона розглядається як творець своєї долі, від її волі й розуму залежить весь її життєвий шлях, але з іншого боку, знімається внутрішній трагізм і непередбачуваність глибинного відношення людини й Бога, що є характерним для етико-гуманістичного напряму вітчизняної філософської думки, відповідно заперечується і абсолютність духовних потенцій особистості, яка за своєю природою здатна стати Богом на шляху уподібнення його досконалостям.

Оскільки доброчесність не потребує вищої санкції – вона сама собі нагорода, то людина, яка усвідомлює себе доброчесною і виступає такою в очах

інших людей, тим самим одержує найвищу моральну нагороду (й насолоду) порівняно з морально недосконалими людьми. У цьому контексті слід зазначити, що хоча трактування доброчесності людини не як вродженого дару, а як набутої завдяки людським зусиллям і приводило до висновку, що людина може бути добродійною сама по собі, без посередництва Бога, в той же час це не дає, на нашу думку, достатніх підстав визнавати за ним "вирішальну роль в формуванні ментальності українського бароко" [142, 114], а в "досягненні доброчинності і ***доступної*** (виділено нами. – О.М.) міри досконалості" [142, 114] саму суть бароко.

Визначальною рисою бароко є його рухливість, динамізм в літературі і житті – це потреба руху, зміни, мандрівки, трагічного напруження: "в природі бароко знаходимо не стільки статику та гармонію, як напруження, боротьбу, рух" [437, 240], напруження і боротьбу, що розгортаються в самій людині. Тому творчістю професорів Києво-Могилянської академії (в якій дійсно досить відчутними є тенденції бароко, з переважанням проте все-таки ідеалів Просвітництва) з її життєстверджуючим пафосом внутрішньо гармонійної людської особистості-перетворювача світу, суспільного реформатора, не вичерпується зміст бароко, яке на відміну від Ренесансу чи Реформації є скоріше не ідейним напрямом, а стилем мислення, для якого характерними є контрасти й антитези, алегорії й символізм, разом з високою душевною експресією, нестерпно тривожним очікуванням великих прийдешніх звершень і перемін. Напевне, саме таке розуміння бароко давало можливість Д.Чижевському, не зв'язуючи себе певними хронологічними рамками, стверджувати, що "на Україні першим письменником, у якого знаходяться риси барокового стилю, можна вважати Івана Вишенського: його довгі періоди, паралелізми, сміливі антитези, стиль промовця чи, ліпше, пророка… могли б дозволити нам прилучити його твори до літератури Бароко, коли б джерела його стилістики не були зовсім інші: це Святе Письмо та Отці Церкви, найбільше, мабуть, Златоуст" [437, 243].

Ближчою духові бароко з його усвідомленням й глибоким переживанням трагізму людського буття й необхідності духовних шукань особистості видається творчість представників етико-гуманістичного напряму української філософської думки (до якого належав і Вишенський), які, виходячи з розуміння людини як суперечливої душевно-тілесної єдності й звеличуючи в ній духовне порівняно з тілесним, свій ідеал пов'язували з внутрішнім, духовним життям людини, самопізнанням, моральним вдосконаленням, завдяки яким людина може стати внутрішньо вільною, незалежною від зовнішніх обставин життя.

Своєрідним ідейним попередником Г.Сковороди, мислителем, в творчості якого барокові теми починають набувати суттєвого звучання, був Данило Туптало (1651-1709), який "мав надзвичайне значення для всієї православної Східної та Південної Європи" [245, 9]. Здобувши освіту в Києво-Могилянській академії, він немов повертається до способу філософування в Україні кінця XVI – початку XVII ст. Як і діячі братств та острозькі книжники Туптало звертається до характерного для раннього християнства протиставлення земного й небесного, видимого й невидимого, тілесної і духовної природи людини: "Подвійною є людина, внутрішня та зовнішня, тілесна та духовна. Зовнішня, тілесна – видима, внутрішня, духовна – невидима" [139, ч.6, 49]. Тіло як частина людини є тільки однією з її складових, а осердя людини, діяльний центр, що визначає її "людськість", міститься, на думку Туптала, в душі: "Я є внутрішня людина, зовнішня людина – не Я" [138, 113].

У контексті християнського вчення, що має неоплатонічне підґрунтя, мислитель розглядає подвійність як недолік, ознаку нестачі буття, що має бути подолана, оскільки подвійність є атрибутом тварного, єдність – божественного. Тому недосконалість людського буття, на його думку, долається у прагненні до єдності, яке виражається у вченні про людську особистість-іпостась, що є образом Божим: "Бог є дух безмежний, і душу створив людську безплотну, схожу на себе, самовладну, розумну, безсмертну, вічну" [138, 111]. Теза про людину як образ Божий звеличує її і в той же час підкреслює вади людської

природи, яка може й повинна бути вдосконаленою, адже сутність людини, на думку Туптала, в її потенції стати Богом. Ця потенційна можливість закладена у притаманних людині властивостях – розумі, свободі волі, які й роблять її особистістю, яка займає центральне місце у світі, “начальствує світові”.

Ідея про центральне положення людини в світі, що відіграє провідну роль в історії людства, відома ще з часів античності, де вона була сформульована в термінах мікрокосму, малого світу, тобто людини, та макрокосму, великого світу. Цей підхід, який знаходить свій розвиток в ренесансно-гуманістичних ідеях, зосереджує свою увагу на людині, піднявши її до рівня світу, та вважаючи, що все, що є у великому світі, є і у малому. На думку Туптала, поняття образ Божий та мікрокосм не є адекватними. Тварний світ, не будучи незалежною субстанцією, не може надавати повноти буття людині, хоча людина й продовжує залишатись мікрокосмом – іпостассю світу. Велич людини, запорука її особистісної самовизначеності не в її спорідненості зі світом, а в її причетності до Бога. Завдяки своїй особистісній природі, яка виражається в понятті образ Божий, людина підносить і власну тілесність, і матеріальність світу до божественного рівня шляхом уподібнення Богові. Уже закладені в душі атрибути її ідеальної природи та самовладдя підносять людину над всім тварним світом, і небесним і земним. Вона “має самовладну волю як і Бог, і тим самим більш подібною є Богу; бо як сам Бог робить, що хоче, так і людині дає самовладність, щоб робила що захоче” [139, ч.5, 133].

Душа як образ Бога є не тільки вмістилищем людських потенцій, а й умовою єднання з ним. Бог для Туптала є як трансцендентним та непізнаванним, так і іманентним людині. Їй не слід шукати Бога поза собою, він є в людині, необхідно тільки розкрити в собі божественне начало шляхом свідомого цілеспрямованого самовдосконалення. Оскільки душа є образом Бога, то осягнення Бога людиною здійснюється через самопізнання, так як прообраз може бути пізнаний через свій образ, виступає як осягнення нею своєї внутрішньої суті: “серце посудина мала, проте в ній вміщаються всі речі – і Бог, і ангел, життя і царства, град небесний та скарби благодатні” [139, ч.6, 50].

Розуміння Тупталом єднання з Богом шляхом самопізнання, інтенсивної роботи духу ріднить його з морально-практичним напрямом ранньохристиянської містики, для якого характерною була зосередженість навколо переживання образу Христа-Логоса, який є етичним ідеалом, прикладом страждання за кожну людину та вимагає наслідування й суттєвого емоційного напруження особистості, а саме самопізнання постає як "***засіб преображення й теозису***" [295, 229]. Як відзначає дослідник давньоцерковної містики П.Мінін: "в морально-практичній містиці ми переносимось в сферу полум'яного релігійного почуття, глибинних переживань захопленого серця, в царство "божественного світла", де в акті містичної любові-еросу здійснюється живе та благотворне спілкування людської душі з Христом... Центром духовного життя є божественна Особистість Христа, місце катарсису займає праксис – подвижництво, що включає в себе етичний момент благодіяння" [269, 361-362].

Оскільки єднання з Богом відбувається в самій людині, воно розглядається Тупталом як преображення, тобто перетворення зовнішньої людини на внутрішню. Процес преображення є подоланням подвійності людини як атрибуту тварного і набуттям нею божественного атрибуту єдності, в якому реалізується її покликання. Преображення або обоження постає як перетворення людської природи на основі розкриття в собі божественного начала, й носить у вітчизняного мислителя не гностичний, а етичний характер. Так як можливість обоження закладена в людську природу фактом земного життя Христа, осягнення Бога, богоуподібнення здійснюється як наслідування Христу в земному житті.

Христос відкриває шлях єднання з Богом для людства в цілому, проте кожна людина повинна ще раз відкрити цей шлях для себе самої, повторивши у власному житті подвиг Христа. Христос виступає у творах Туптала і символом єднання з Богом – Бог став людиною в особі Христа, значить, людина може стати Богом, і моральним ідеалом, з яким людина повинна весь час співвідносити свої вчинки, прагнути у всьому бути схожою на нього. Символ подібності Христу стає моральним імперативом Туптала, уподібнення йому не

є одноразовим актом, а покликанням і метою всього людського буття: “В тимчасовому цьому житті з’єднання з Богом шукати треба, щоб в майбутньому з ним і в ньому вічно бути” [139, ч.6, 61].

Розглядаючи єднання з Богом як чуттєво-емоційний процес – “З’єднатися з Христом можна нічим іншим як крайньою сердечною любов’ю” [138, 51] – Туптало надає в цьому плані великого значення серцю, яке породжує цю любов і є вмістилищем ума. Якщо діяльність, породжена умом, спрямована на зовнішні речі, якщо він не постає в серці, не зігрівається його теплотою – людина роздвоюється, втрачає завершеність і внутрішню гармонію, оскільки саме серце є гарантом “людяності” людини, її цілісності й індивідуальності. Для возз’єднання з Богом має значення не виконання правил і канонів (не “закон”), не зовнішня побожність, а внутрішнє напруження, “теплота духу”, яка не піддається вираженню в поняттях, і тільки така особиста готовність може викликати взаємність.

Спираючись на вітчизняні рецепції східних отців церкви та на оригінальні й перекладні твори українських мислителів (Віталія з Дубна, І. Копинського, П.Могили, І.Гізеля) й прагнучи до “з’ясування морально-християнського ідеалу” [470, 403], Туптало у відносинах людини і Бога наголошує на самоцінності саме людської особистості, розглядаючи Бога в дусі реформаційної ідеології, в його відношенні до людини. Єднання з Богом у вітчизняного мислителя хоча й передбачає спрямування до нього всього комплексу духовних потенцій людини, не носить характеру відмови від людської природи чи від людської особистості, а є умовою її обоження, преображення при збереженні власної унікальності. Відстоюючи унікальність особистості та її цілісність, Туптало говорить про преображення, піднесення не тільки душі, а й тіла до Бога, в результаті чого “людина буде складатись з душі і тіла прославленого” [137, 16]. Більше того, людина покликана до високої мети – не тільки власного індивідуального обоження, а й обоження всього тварного космосу. Саме в людині матеріальний світ може з’єднатись з божественною природою і отримати сенс свого буття.

Висновки. Таким чином, ідейні передумови формування нового погляду на людину й Бога в філософській думці України XVI-початку XVII ст., де тісним чином переплелись ренесансні та реформаційні цінності, слід шукати в попередній вітчизняній духовній історії, в якій активно переосмислюються основні принципи християнської моралі. В розділі зазначається, що уже в епоху Київської Русі, під впливом ідей ісихазму та неоплатонізму утверджується можливість особистісного прилучення людини до Бога, знаходження його в глибинах своєї душі, що в умовах панування релігійного світогляду було єдино можливим шляхом індивідуалізації духовного й морального життя особистості. Сприяв утвердженню свідомості людини як особистості і культ святих. І хоча в ньому природне й індивідуальне в людині відступало на задній план перед началом надприродним, проте саме в межах житійної літератури зароджується жанр біографії, утверджується гідність людини на її шляху до святості (Божественності).

У реформаційному напрямі української філософії разом з ідеєю трансцендентності Бога світові посилюється тенденція до ототожнення Бога з внутрішнім світом людини в формі ранньохристиянського патристичного вчення про зовнішню і внутрішню людину. Людина, як втілення тілесного й тлінного, завдяки своїй духовності, знаходить у собі нескінченне, вічне, а отже – Боже. Кожна людська особа як скінченне є тимчасовою, смертною, але разом з тим, неповторною, і неповторно в ній проявляє себе духовність, що є виявом Абсолюту, тобто виявом нескінченного у скінченній формі. Тому кожний індивід є самоцінним і свою самоцінність виявляє у діях і вчинках. Якщо через свою тілесність людина, на думку реформаторів, збивається на злі вчинки, які віддаляють її від пізнання своєї духовності, то шлях до Бога, до уподібнення йому, пролягає через власну духовність людини, через розгадку свого внутрішнього “я”, через вибудовування себе за найвищим божественним зразком.

Реформація в Україні спрямовувалась на переосмислення духовних засад людського буття, заперечення абсолютизації зовнішніх проявів релігійності,

утвердження самоцінності людської особистості в сфері її особистісного спілкування з Богом і в цьому відношенні за своїм прогресивним значенням наближена тут до Відродження. Ранньореформаційні ідеї значною мірою живилися гуманістично-раціоналістичною традицією, а сама реформаційна ідеологія була, по суті, чи не головним провідником ренесансно-гуманістичної європейської думки, новою формою власних, вітчизняних оригінальних філософських ідей.

Українські гуманісти, погляди яких формувались на грунті західноєвропейської і русько-візантійської традицій, прагнули зняти різку протилежність, розірваність земного і небесного світу, представити у гармонійній єдності духовну і тілесну природу людини, реабілітувати тілесність, визнавали самоцінність світу й оголошували талановиту, діяльну у цьому світі людину “другим богом”, обожнювали її. В результаті вольове й діяльне відношення до світу прийшло на зміну пасивно-споглядальному. В людині пробуджується жага пізнання і самопрояву, зростає значення ініціативності, таланту, індивідуальних здібностей. Формується новий тип особистості, яка починає усвідомлювати свою самоцінність й унікальність, прагне брати активну участь в суспільному житті, керуючись центральною для громадянського гуманізму ідеєю загального блага, яка виступає критерієм усіх моральних оцінок.

Проте слід визнати, що Ренесанс не тільки “відкрив”, себто знайшов людину, а й вирвав її з цілості матеріального та духовного всесвіту, одірвав її від вищого світу, ізолював її. І якщо для людини на початку цієї епохи здавалось “незносимим ігом” тяжіння над нею зовнішніх авторитетів, приписів, вимог, то людина наприкінці епохи почала почувати себе трохи ніяково в тій ізоляції від вищих цінностей, в яку вона була поставлена. Усього цього було досить, щоб прокинулось почуття життєвої нестійкості, “лабільності”, що передусім привело до усвідомлення потреби грунту, розуміння того, що людина не може вільно плавати в повітрі індивідуальної сваволі, розуміння, що саме лежало в основі культури бароко.

Бароко постало, принаймні почасти – під впливом стремління, відходячи від суб'єктивної сваволі людського індивіда, якому Ренесанс відкрив майже необмежене поле діяльності, досягнути якихось твердих підвалин, міцних основ індивідуального буття в ***надіндивідуальному***: цим шляхом бароко прийшло і до оновлення релігійного життя; від поставлення людини в центрі всесвіту ("антропоцентризму") Ренесансу бароко приходить знову до спорідненого з духом Середньовіччя "теоцентричного" світогляду, до духовних цінностей християнства. Вони саме здавались тепер тією основою, на якій можна вибудувати ту міцну, стабільну будову культури, що була ідеалом та мрією людини бароко, стомленої, внутрішньо виснаженої нестійкістю, непевністю, хитанням духовного світу Ренесансу.

Риси бароко притаманні творчості таких визначних українських мислителів як І.Вишенський, К.Т.-Ставровецький, П.Могила, І.Гізель, Д.Туптало, в творчості яких усвідомлюється складність та неоднозначність світу, неоднозначність та суперечливість самої людини. Виходячи з визнання подвійності людської природи, українські мислителі прагнуть досягти внутрішньої єдності й гармонії людини, її повноти й цілісності, подолати її розірваність, покладаючи надії на можливість духовного сходження й прилучення до сфери божественного, на духовне преображення й обоження людської особистості на шляху уподібнення Богові й наслідування морального подвигу Христа. Найбільш же яскравого й повного виразу дух бароко, на нашу думку, набув у Г.Сковороди з його трагічним гуманізмом, різким протиставленням "тлінності – вічності", зверненням до "безодні"; він знайшов своє певне втілення і в духовних пошуках М.Гоголя, П.Юркевича та інших вітчизняних мислителів.

РОЗДІЛ 4. ОБРАЗ БОГА ЯК ВІДОБРАЖЕННЯ ПОТРЕБИ АНТРОПОЛОГІЧНОЇ ПОВНОТИ В ФІЛОСОФІЇ УКРАЇНСЬКОГО БАРОКО ТА РОМАНТИЗМУ.

4.1. Спроба подолання саморозірваності людського буття у філософсько-етичній концепції Г. Сковороди.

Завершення доби українського бароко позначене появою Григорія Савича Сковороди (1722-1794), цієї “найцікавішої постаті українського духу” [441, 5]. Він з’являється перед нами як мислитель і письменник, в творчості якого, з одного боку, збігаються й схрещуються різноманітні лінії розвитку філософської думки України (репрезентованої насамперед творчістю мислителів XVI-першої половини XVII ст. – Віталія з Дубна, І.Копинського, Фікари, І.Вишенського, К.Т.-Ставровецького, Д.Туптала та професорів Києво-Могилянської академії, одним з кращих випускників якої був Сковорода), та який, з іншого боку, передхоплює чимало думок пізніших вітчизняних мислителів (М. Гоголь, П. Юркевич та ін.). Сковорода є останнім представником українського духовного бароко (Д.Чижевський), з другого боку – він український “передромантик” (В. Петров), тим самим поєднує в собі періоди духовної історії, що наклали на український дух найсильніший відбиток.

Зв’язок з ренесансними та реформаційними ідеями, усвідомлення “невпорядкованості” світу та неоднозначної й суперечливої природи людини, яка “почувається самотньо й незатишно” [142, 106], зумовлений цим драматизм, ба навіть трагізм світосприйняття, де людина відчуває себе залежною від могутніх і непереборних сил Всесвіту як динамічної нескінченності, погляд на світ як театр, де кожному відведено певну роль, метафоричність як домінантна особливість стилю мислення – ось притаманні бароковому мисленню риси, які знаходять своє відображення в творчості українського філософа. Добу бароко можна назвати добою кризи людських цінностей. Гірка практика ренесансного титанізму похитнула оптимістичну

віру у можливість підпорядкувати розумові мораль, і чим далі сягало раціональне пізнання природи, тим очевиднішою ставала безодня між могутністю інтелектуальної потенції і моральною недосконалістю, ба навіть жалюгідністю людини.

Бароко – це “трагічний гуманізм”, який усвідомлює складність та неоднозначність світу, неоднозначність та суперечливість самої людини, це стиль мислення й поведінки людей епохи, що розгубилась, що зневірилась у всьому успадкованому і разом з тим ще не знайшла грунту для нового символу віри.

“Людина бароко, – зазначає Д. Чижевський, – або втікає до усамітнення зі своїм Богом, або навпаки, кидається у вир політичної боротьби... займається планами поліпшення стану цілого людства” [438, 22]. Дійсно, якщо в епоху становлення національної держави наприкінці XVI – на початку XVII ст. устремління особистості були зорієнтовані на моральні ідеали героїчного борця за волю, то з XVIII ст. становище змінюється, “принцип індивідуалізму сповнюється новим моральним змістом – формується установка на... “життя приховане”, орієнтоване на сьогодення” [69, 254].

Сковорода прагнув спрямувати споконвіку притаманну українському духові, породжену “кордонною цивілізацією”, стихію вільної самодіяльності особистості за межі соціального – у сферу духовної реальності, яка свідомо протиставляється неприйнятній соціальній дійсності, зробивши на той час чи не найбільш реалістичний з огляду на потреби збереження і розвитку української духовності вибір.

Український мислитель не був ні свідомим соціальним борцем, ні релігійним реформатором (таким його, щоправда, вважав Д.Багалій). Основи його світобачення формувалися не як відображення масштабних об’єктивних суспільних процесів, а як суб’єктивний принцип духовного життя усамітненого індивіда, який на власній вірі зосередив всі свої душевні сили – уяву, думку, чуття та волю. І боротьба, яка ним ведеться, це боротьба внутрішня, напруженість її чисто духовна. У ньому самому відбувається безперервна,

духовна битва, в ньому самому борються одні духовні сили з іншими. Сковорода переживає напружену духовну боротьбу між двома різними життєвими нахилами [Див.: 22, 67]. Заявляли про себе і звичайні життєві потреби, з'являлись думки про вибір професії, про шлюб. Але їх, врешті-решт, відкинув він, як і протилежну їм форму – чернецтво; останнє не задовольняло його не в ідеї, а в тих негативних формах, в які воно тоді виродилося. Сам Сковорода говорить, що обрав "чернецтво", смисл якого вбачав "у відмові від усього непотрібного заради найпотрібнішого, у запереченні усіх примх заради збереження себе самого в цілості, в приборкуванні самолюбства, щоб зручніше було виконувати заповідь любові до ближнього, в шуканні слави Божої, а не слави людської" [198, 447]. Український мислитель, таким чином, "відмовляється від благ життя, не пізнавши їх" [476, 138], відкидає будь-який готовий зміст життя і, піддавши сумніву існуючі шляхи, вирішує перш за все залишитись з самим собою, оволодіти своїм "я" і створити собі таке життя, котре б цілковито витікало із ідеї його внутрішнього єства. Мислитель ставить перед собою своєрідне завдання: не себе втиснути в одне з існуючих вакантних місць життя, а створити собі такий стан життя, який би відповідав його природі. Вирішення його – стати творцем свого життя, покласти в основу свого зовнішнього самовизначення самовизначення внутрішнє. І все життя Сковороди в цьому контексті, на думку В. Ерна, постає як "***подвиг вільного шукання Істини й Досконалості***" [476, 36].

І якщо для вчителів Сковороди, професорів Києво-Могилянської академії з їх тяжінням до латинської духовної традиції та філософії арістотелізму було притаманним акцентування уваги на онтології та гносеології, то його філософія, яка розгортається в руслі греко-слов'янської традиції та філософії неоплатонізму, зосереджується на людинознавчій, етико-гуманістичній проблематиці. Причому, на відміну від домінуючої в тогочасній західноєвропейській думці тенденції до осягнення сутності людини через пізнання природи, український мислитель прагне насамперед з'ясувати сутність людини зсередини її. Філософія, на думку Сковороди, як специфічний спосіб

духовної діяльності, спрямований на усвідомлення граничних засад людського буття, – завжди є напруженим діалогом, під час якого відбувається зустріч різних смислів, розуміння сенсу життя людини. І діалог – не лише форма творів мислителя; діалогічним, по суті, було все його життя, сповнене пошуку шляхів досягнення людського щастя.

Філософія для Сковороди не просто знаряддя пізнання дійсності, – це, як і для українських мислителів домогилянської доби та в цілому греко-слов'янського типу культури, спосіб життя, який грунтується на шуканні істини й буття в істині, прокладанні шляхів преображення й теозису. Тому й сам філософ жив як вчив, і вчив як жив. Результатом філософування є не знання, а життя, яке будується відповідно до вимог щастя людського: "Філософія, або любомудріє прагне всіма вчинками своїми до того кінця: щоб дати життя духу нашому, благородство серцю, ясність думкам яко голові всього. Коли дух людини веселий, думки спокійні, серце мирне, то все світле, щасливе, блаженне. Це і є філософія" [198, 465].

Відстоюючи право кожної людини на щастя, Сковорода гостро відчував трагічну розірваність існуючого світу й шукав надійних духовних засад людського буття. У своєму екзистенційному досвіді, генетично-сутнісне ядро якого розташоване у смисловій формі вивільнення від всеосяжного панування абстрактно-логічного, природничо-наукового мислення над усіма вимірами людського життя, мислитель переживає якусь первинну надломленість буття, що веде до душевної хвороби, пекельної нудьги, яку він носить у своєму серці в той час, коли в Європі торжествуючий раціоналізм дійшов до теодицеї Лейбніца з її проголошенням нашого світу "кращим із можливих світів" і яка набуває загальнокосмічного звучання, сприймається як розірваність буттєвих основ людського існування, втрата людиною свого центру, поглиненість зовнішнім світом. Тому і його "звернення до начал" набуває характеру саморефлексії в дусі Паскаля: Сковорода прагне віднайти не імперативну форму свідомості, а пробудити самосвідомість людини в умовах, коли "весь світ спить" [356, 162]. В культурному просторі, позначеному відпадінням від

цілісності, посиленням фрагментарності й індивіда, і довкілля буття, філософ “знищує” їх рівність заради “розширення” людини до “початку і кінця”, що “є те ж саме, що бог, або вічність”, вміщує людину у сферу вічного творення, нескінченного самоперетворення. Перед спокусами існуючого світу він нагадує людині про необхідність не забувати про її покликання, про її духовні цінності, сенс буття. Своїми роздумами та своїм життям український мислитель розкриває драму людської культури, яка, на його думку, проявляється зокрема в сприйнятті світу як світу поза-собою, світу як об’єкта, світу як покладеного за людиною, чужого і навіть ворожого її духовним устремлінням. Так, Сковорода в “Наркіссі” пише про залізні сіті, клітки, якими “окутані” серця людей. Слід зазначити, що цієї теми значно пізніше, через призму поняття “об’єктивації”, торкається М. Бердяєв, який зокрема відзначає: “Феноменальний, емпіричний світ не є моя власність, він є екстеріоризований щодо мене, і він зовні чинить наді мною насильство” [52, 322]. У цьому світлі взаємозв’язок особи й об’єктивного світу стає нескінченним “вгрузанням” в його предметності, поглинанням світом людської суб’єктивності, призводить до втрати власного “я”, до розладу духовного життя особистості.

Але світ існуючий, за який болить серце мислителя, не ототожнюється Сковородою в субстанційному плані з реальним злом: зло є ***стан*** тварного світу. Не світ є злий, але “весь світ лежить у злі” (1 Ів.5:19). Тому завдання істинного преображення існуючого він вбачає не в тому, щоб зректися хибного, неістинного світу, а в зміні стану світу, в піднесенні його онтологічного рівня, відреченні від зла у цьому світі, від усього, що принижує людину, губить її духовність та особистість, заважає самопізнанню й самовираженню. Слід пам’ятати також, що в практиці християнської аскези поняття “світ” (“мир”) позначає пристрасті людини, які є “мертовне в душі повітря… безпутне бажання видимостей” [361, 153]. Та Сковорода вважає, що боротьба з пристрастями повинна бути не боротьбою за викорінення їх, а за їх преображення. Не зневажаючи почуття й переживання, говорить він, необхідно спрямувати душу в споріднену їй ділянку буття духовного – до її

одухотворення через облагородження почуттів. Вся справа тому полягає, зауважує Сковорода, в спрямованості переживання – спрямоване на-зовні, в бік зовнішньої об'єктивності, людське почуття веде до поглиненості душі світом, до "змирщення душі". Тобто почуття стає гріховною пристрастю. Спрямованість "***внутрішня*** є, навпаки, душевний чин, який веде до спасіння людини, бо він є ***переживання безумовного*** як кореня людського єства" [343, 148]. У цьому контексті преображення існуючого постає не як проста переміна ставлення до світу (його прийняття чи неприйняття), а як докорінна переміна суті як самого світу, надання йому нового буття, так і перш за все преображення, обоження самої людської сутності.

Світовий розлад сприймається Сковородою через призму незаспокоєності своєї власної душі, яка постійно жадає, постійно прагне втамування й насичення, яка постійно шукає, шукає істини й досконалості, шукає спокою. У бароковій літературі життя людини зображується як постійний рух, постійне шукання гармонії й досконалості, а сама вона – як подорожній, мандрівник, прочанин. Ці топоси шляху і мандрів взагалі характерні для вітчизняної культури й духовності, й знайшли своє відображення як в добароковій культурній спадщині, так і в подальшому розвитку духовної культури, насамперед у творчості Сковороди, Гоголя, Юркевича, Бердяєва. Слід зазначити, що метафора мандрів – нескінченного духовного руху людини, її свободи, її здатності перевершувати себе, "перейти межу" – була не тільки одним з найголовніших принципових морально-філософських уявлень Сковороди щодо суті людського буття. Саме шукання в умовах загострення проблеми етичного вибору, в ситуації моральної аномії, радикальної зміни світоглядних парадигм і смислоутворювальних ціннісних нормативів стає особливо значущим, набуває характеру своєрідного метафізичного принципу життя філософа: майже тридцятилітнє (1766-1794) мандрування Сковороди було не тільки фізичним, а й духовним. Його блукання "по лиці землі" – це горизонтальна проекція метафізичної вертикалі, позначена "неможливістю заспокоїтися ні на чому конечному, спрямованістю до безкінечного" [51, 218].

Мислитель, якого, на думку Д.Чижевського, можна віднести до представників “плюралістичної етики” переконаний, що справжня філософська творчість полягає не стільки в створенні системи, як у шуканні й показуванні дороги, у визнанні “величезної етичної цінності за індивідуумом, права кожної людини на власний індивідуальний етичний шлях” [438, 22]. Персоналістичний характер сковородинівської філософії позначений зорієнтованістю на те, що істина, яку треба завжди наново відкривати, більшою мірою є не пізнанням, а переживанням реальності індивідуальною, живою людською особистістю і усвідомленням того, що мудрець ніколи не закінчує шукання. Сковорода, за словами його учня й біографа М. Ковалинського, був “вседушним шукачем правди”, тобто невтомним ентузіастом, що вкладав усю душу в свої пошуки.

Український мислитель пристрасно шукає берега, шукає пристані, шукає “Петри”, яку вбачає насамперед в досягненні внутрішньої свободи, душевного спокою, незалежності від зовнішнього світу, що в свою чергу передбачає встановлення зв’язку зі світом безумовної, надприродної реальності, зв’язку з Богом, якого Сковорода розуміє досить неортодоксально. Бог у нього послідовно є один, Він – невидима духовна натура всього сутого, все вміщує і все наповнює. Саме тому Бог, на його думку, не може мати ні антропоморфних рис, ні іпостасей: “Трійця в одиниці і одиниця в трійці бути не може” [356, 153]. Цей єдиний Бог – іманентний, на відміну від трансцендентного Бога отців церкви, але не тотожний світові, лише являє собою внутрішню природу його; Він, маючи деякі спільні риси з платонівською світовою душею, є розлитий в універсумі дух, космічний розум, добро й краса.

“Коло”, “колесо” як символ вічності, повноти й досконалості є також одним з найважливіших для Сковороди символів божественного буття, який, на думку Д. Чижевського, ріднить його з німецькими містиками. У Сковороди образ кола, кільця є одним з центральних: “***Початок*** і ***кінець*** є те ж, що ***Бог,*** або ***вічність***” [358, 12]. І відповідно у А.Силезія: Бог – “початок, що шукає і знаходить свій кінець”. Цей образ позначає не тільки самого Бога, а й своєрідний шлях до Нього – світ відпадає, відходить від Бога і знаходить Його,

повертається до Нього, усе творіння повертається до Бога, зв'язуючи, таким чином, кінець з початком [Див.: 438, 56].

Тож у колі рухається і людська душа, але воно у вітчизняного філософа є переважно образом Бога. Коло – найбільш закінчена, замкнена форма, що в своєму кінці сама до себе, до свого початку повертається, і може бути символом життя, такого дійсного, абсолютного буття, яке в протилежність до всього конкретного й емпіричного – живе в собі, не потребуючи для себе нічого іншого, будучи саме своєю основою і єдиною можливою метою своїх устремлінь. Бог є початок та кінець, але водночас і центр того кола, в якім обертається все буття, та як кожний пункт кола зв'язаний променем з центром, так само й усі окремі елементи буття зв'язані з Богом.

Розуміння Бога у Сковороди є своєрідним неоплатонічним поєднанням катафатичної та апофатичної настанов щодо Абсолюту, яке проявляється в тому, що, з одного боку, Бога, вважає він, варто називати "натурою", правда натурою творчою, вічною, яка містить в собі первісний світ, тобто "***світ у його вічній ідеї***" [476, 262], а з іншого – "найвища істота властивого собі імені не має" [363, 328]. Мається на увазі, що Бог є єдність, яка не має частин та відмінностей у собі, й як таку "абсолютну" єдність його важко означити за допомогою понять. Бог Сковороди, і тут мислитель тяжіє до традиції платонізму, не стільки творець світу, а швидше влаштовувач усесвіту, художник, майстер космосу: "весь світ, немов машиністова хитрість годинниковий механізм на башті у русі утримує і, на зразок дбайливого батька, сам буттям є усякому створінню" [361, 146]. Бог присутній в речах, Він пронизує їх і світ постає прекрасним храмом премудрого Бога. Боже зерня, котре проростає викінченою гармонією космосу є, згідно з Сковородою, Премудрість Божа, яка "є не що інше, як найблаженніше лице Боже, таємно на серці написане, сила й правило усіх наших рухів і справ" [361, 148]. Премудрість-Софія інтерпретується мислителем як космічне начало, що є посередником між Богом та розмаїтим світом, основою моральності, захованим "малюнком" як першообразом існуючого, виявом ідеального боку буття світу,

ідеальних зв'язків у світі, його краси й гармонії, врешті-решт, його "софійного" характеру. Премудрість Божа постає у філософії Сковороди як "розмаїта премудрість", де Христос є не єдиним ликом Софії, як те ми маємо у християнській метафізиці, а тільки одним із багатьох образів і яка у власній зверненості до множинності світу виступає принципом єдності, одиничності, унікальності індивідуального буття [Див.: 394, 34].

Сковорода, як відзначає Д. Чижевський, "пройшов довгий шлях шукання Бога" [438, 76]. І в результаті глибокого духовного перелому (близько 1770 року) він остаточно обирає шлях особистісного розуміння Бога, відходу від зовнішніх форм боговшанування й звернення до внутрішнього містичного змісту первісного християнства: "Серце його досі поклонялося Богові, як раб, а відтоді полюбило його, як друг" [198, 463]. Сковорода не звертається до церкви як суспільного інституту, не йде в ченці, щоб строгістю послуху отримати владу над своїм бунтівним духом. Душевного зцілення шукає поза церковними стінами, в сокровенній, але особистій таємниці своєї "внутрішньої людини", а не в сокровенній, але вселенській таємниці космічного буття церкви. Він обирає шлях особистого "невтомного богошукання" [366, 313], йде не стежкою смиренності, а сміливого особистісного ствердження власної натури; він віддається філософії, любомудрію, шуканню мудрості. І цей шлях пройшов він з істинним благочестям і з "істинною закоханістю в невидиму Красу божественної Правди" [476, 329].

Сковороді потрібно було знайти себе, оскільки ключем до розгадування життя, як космічного, так і божественного, є людина, тому що всі питання і всі таємниці зосереджені для нього саме в ній – людина це мікрокосм, у ній метафізично є всесвіт, в ній є Бог. І тому: "що б то не було: справа, дія чи слово – все пусте, якщо воно не має сліду в самій людині" [364, 226]. Не розгадавши себе, не пізнавши своєї суті, людина не може нічого зрозуміти в оточуючому; розгадавши ж себе до кінця, людина проникає в найглибші таємниці. Антропологічний шлях осягнення всезагального закону існуючого через людину є, з погляду Сковороди, єдино правильним шляхом. І ця впевненість

грунтується на космічній природі “внутрішньої людини”, яка тотожна з “невидимою натурою” макрокосму.

Спираючись на ідеї східної патристики та вітчизняну духовну спадщину, Сковорода приходить до переконання, що людська природа не є статичним, замкненим у собі автономним утворенням, а в самому своєму існуванні визначається через зв’язок із Богом, подібно до образу якого людина створена. Преображення і є процесом наростання цієї подібності, який передбачає свідоме спрямування на його здійснення всієї волі, розуму, почуттів та інших духовних потенцій особистості. Занурюючись в глибини свого духовного єства, аж до глибин сердечних, людина пізнає саму себе й водночас розкриває свою внутрішню божественну природу, зливаючись з нею. Засобом преображення, обоження людини, її безперервного духовного росту у Сковороди виступає самопізнання: “А ти про одне піклуйся, – говорить мислитель, – пізнати себе. Як ти станеш місцем Богу, не чуючи нетлінного голосу його? Як можеш чути, не пізнавши Бога? Як пізнаєш, не відшукавши його? Як відшукаєш, не відшукавши себе самого?” [364, 225].

Розробляючи концепцію самопізнання і духовного преображення людини, Г.Сковорода, з одного боку, розвиває свої ідеї в напрямі, суголосному німецькій містиці (М.Екгарт, Я.Беме), з якою був добре обізнаний, а з іншого – спирається на досвід осмислення цієї проблеми українськими книжниками кінця XVI – початку XVII ст. (зокрема І.Вишенським, діячами братств та Острозького культурно-освітнього центру). Адже останні вважали, що преображення застарілої (“вітхої”) людини на нову можливе лише за умов подолання в процесі самопізнання своєї земної форми, входження у внутрішній духовний контакт з вищою істиною, під час якого осяяний божественним світлом розум людини усвідомлює свою справжню, божественну сутність.

Шлях самопізнання, тобто шлях всередину себе до Бога в собі, вважає Сковорода, починається з умовного розділення всього існуючого навпіл “мечем духовним”, тобто набуття вміння розрізняти “смертне” та “вічне”, “плоть” і “дух”, щоб через пізнання двоєдиності осягнути справжню єдність

божественної дійсності. Весь світ, таким чином, складається із двох натур, “одна – видима, друга – невидима. Видима натура називається твар, а невидима – Бог. Оця невидима натура, або Бог, проникає і утримує усе створіння, усюди і завжди був, є і буде” [361, 145]. Лише невидиму натуру називає Сковорода істинним буттям, розуміючи істинність не як логічну (відповідність людських понять зовнішнім речам) і не як метафізичну (відповідність речей поняттям і архетипам у божественному розумі), оскільки Бог, невидима натура є не понад світом, не за його межами, а в ньому самому. Істина, таким чином, онтологізується, перебуваючи в самому сутому як його невидима духовна сутність. “Чи може що-небудь буття своє, окрім нього мати? Чи не він є буттям всьому? – ставить риторичне запитання мислитель. – Він в дереві є істинним деревом, в траві – травою, в музиці – музикою, в будинку – будинком, в тілі нашім земнім новим є тілом і осередком, або головою його. Він усім є у всьому, тому що істина є господня, господь же, дух і Бог – все одне є” [360, 165]. Як можна бачити із сказаного, це не є традиційний спіритуалістичний дуалізм – тіла і душі, а скоріше дуалізм онтологічний, морально-етичний в дусі платонізуючого християнства, дуалізм видимої дійсності й невидимого духу, царства земного і небесного, Божого, тлінного і вічного, зла і блага [472, 92].

Для характеристики цього відношення між видимим та невидимим, істинним та неістинним, внутрішнім та зовнішнім, що є заразом найбільша різниця і найтісніша нерозривність Сковорода знаходить відповідну формулу у христології – обидва світи зв’язані між собою так само, як обидві природи – людська і божественна в Христі. Вони – “без змішання, але й без розділення” зв’язані, сполучені одна з одною.

Не лише у великому світі, а й у малому світі, в мікрокосмі, в людині є два єства, стверджує мислитель: “Є тіло земляне і є ***тіло духовне***, приховане, сокровенне, вічне” [360, 175]. І хоча саме людська особистість є центром його роздумів, Сковорода, на відміну від гуманістів і подібно до реформаторів, не заперечуючи реальності тілесного в людині, рішуче підкреслює, що справжньою людина не зможе стати доти, доки не збагне, що “кров і плоть

ніщо”, а істинну людину утворює невидиме, духовне її начало. Зрозуміло, не через своє матеріальне, тілесне буття, що для Сковороди є лише “трупом”, “тінню”, “брудом”, людина має своє центральне значення у світі, а тому, що людська істота є подвійна, складається з “зовнішності” тіла і поверхні душі та з захованої в її сердечних глибинах “правдивої”, “внутрішньої”, “дійсної” людини. Отже, філософ розрізняє зовнішню, тілесну і внутрішню, істинну людину; істинна людина не пов’язана з зовнішньою, тілесною людиною, однак затаєна в ній, і вона поряд із Богом є метою містичного і метафізичного пізнання як самопізнання. Тому пізнати Бога – значить пізнати самого себе, служити Богові – значить служити собі самому: “Одна праця в обох цих – пізнати себе і збагнути Бога, пізнати і збагнути дійсну людину... Адже істинна людина і Бог тотожні” [360, 172].

Умовою можливості єднання з Богом, набуття істотою преображеного серця є первинна вкоріненість божого єства в людській натурі. Бог є одвічно присутнім всередині людини; завдання останньої полягає лише в своєрідній актуалізації божественного, пробудженні божественного “зародка” в глибинах людської душі. Кожна людська істота несе в собі “іскру Божу”. Бог не тільки є прихованим у людській душі – Він є її джерелом, істинним корінням. Саме в цьому значенні вітчизняний мислитель тлумачить євангельський вислів про царство Боже, яке знаходиться в серці людини. Сковорода шукав Бога в самій людині, у її серці, і навіть саме існування Бога певною мірою ставив у залежність від духовного життя людини, на що в свій час вказував В.Ерн: “всі думки Сковороди про Бога завжди заломлюються через його вчення про внутрішню людину. Так же як до світу, Сковорода йде і до Бога від людини; альфою та омегою всієї його метафізики є внутрішній досвід” [476, 269].

Якщо божественне життя проникає в усі природні явища, говорить Сковорода, то воно присутнє і в самій людській істоті, міститься в її серці, живе в прихованій глибині її душі. Треба лише через самопізнання віднайти в собі “Божу іскру”, осягнути Бога в собі, зняти затьмарююче покривало усякої зовнішності. “Хочеш збагнути правду? – запитує Сковорода. – Пізнай царство

Боже. Хочеш збагнути царство? Пізнай себе самого... Знай, що довіку не пізнаєш нічого божественного, поки насамперед не пізнаєш самого себе” [360, 172]. Бог є вічність. Збагнути ж вічність може тільки той, хто “насамперед прозирне в приховану в тілі своїм вічність і вигорне ніби іскру з попелу свого” [356, 137].

Самопізнання, підкреслює мислитель, є міст, по якому треба рухатись. Цей рух душі, рух до самопізнання пов’язаний у Сковороди не стільки з переміною бачення світу, але головним чином – з переміною самого себе, що свідчить про вихід його філософської концепції за межі Просвітництва XVIII ст. В акті цілісного самопізнання, коли людина поринає в глибини духу, розбурхана стихія душевних пристрастей, говорить мислитель, нараз збирається в один могутній потік, що лине вгору в єдиному пориві божественної Любові. Пізнавальний акт стає актом нового буття, творенням нової – просвітленої й преображеної людини за найвищою міркою. Таким чином, в імперативі “Пізнай себе” прихований інший імператив: стань собою, видобудь свою духовну сутність, віднайди в собі і роздмухай приховану в серці твоєму божественну іскру, здійсни своє призначення. Тому мета самопізнання – утворити нову, духовну особистість: “Пізнати себе самого, і знайти себе самого, і знайти людину – все це одне значить” [360, 159], – говорить Сковорода. Заглиблюючись в себе, відкриваючи в собі “внутрішню” людину, царство Софії, світ символів-ідей, людина відкриває доступ до безумовного, до Бога, до “Джерела вогняного”. І сама вона в процесі самопізнання перетворюється у таке джерело: “У що хто влюбився, в те і перетворився” [360, 154].

Таким чином, висхідна і нисхідна лінії пізнання сходяться. Богопізнання і пізнання справжньої людини здійснюється як самопізнання, що через зачерствілу оболонку зовнішньої людини проникає аж до її, у ній затаєного ядра, себто аж до її серця. Серце як осереддя духовного життя людини, як рушійна сила її преображення, на думку Сковороди, в найбільшій мірі спроможне прокласти шлях до сприйняття повноти людської особистості. Серце є втіленням внутрішньої, досконалої, повної людини, позаяк воно є

“корінь і сутність”, і “кожен є тим, чим є його серце”. Основою всьому в людині є її серце; “серце наше і є істинною людиною” [360, 171]. Тотожність внутрішньої людини і Бога Сковорода розкриває зокрема через зв’язок між глибиною або безміром серця і божественною безоднею. Серце – це “безодня, ширша усіх вод та небес!.. Все охоплюєш і вміщуєш, а тебе ніщо не вміщує” [360, 168], – говорить він. Як би глибоко людина не пізнала себе, вона не може пізнати всю глибину свого серця. У цю глибину і безмір людського серця може проникнути лише Бог завдяки своїй неосяжності. Підтвердження такої думки Сковорода знаходить у Св. Письмі, де в одному з Псалмів говориться: “Прикликає безодня безодню” (Пс. 42:8). Інакше кажучи, тільки у цій безодні людина може поєднатися з Богом, де обоження відбувається не ціною втрати своєї індивідуальності, а через уподібнення своєї особи Божественній іпостасі.

Таким чином, на думку Сковороди, кожна людина має прагнути до самопізнання, бо найкоротший шлях до Бога – через власне “серце”, через відкриття в ньому “образу Божого”. Український мислитель, опираючись на традиції східнохристиянської філософії, розуміє акт самопізнання не як гносеологічний, а онтологічний, морально-етичний процес реального наближення людини до Бога шляхом заглиблення в себе. І результатом цього процесу стає не зміна навколишнього світу, а преображення людини, обоження її. У процесі самопізнання людина розкриває саму себе, дійсну, “внутрішню” людину в собі, повертається до глибинних основ свого існування; вона набуває нове божественне серце, в певному сенсі стає Христом.

Коли дійсна, “внутрішня” людина, говорить Сковорода, є “своєму батькові силою та єством рівна” [360, 191], то звідси випливає основне морально-етичне завдання людини – досягнути стану, де б дійсна людина звільнилася від своєї зовнішності та стала рівна “своєму батькові”, Богові, – це є шлях обоження. Шлях обоження, на думку Сковороди, є парадоксальний шлях “пасивної активності”. Через те, що людина має в своєму єстві божественне зерно, чинність суб’єкта має бути спрямована на усунення перепон, перешкод для вільного вияву цього єства. Тому шлях обоження йде, за Сковородою, дивним

чином через спустошення душі, через самозменшення, самоприниження (самоприниження Христа). “Наслідування Христа” полягає в символічному ході за ним по шляху через розп’яття та смерть до воскресіння: “ніхто не може народитися з Христом, якщо раніше з ним не помре” [22, 84]. Символіка смерті – це й є самоприниження, самозречення, самонегація. “Зовнішня” людина має вмерти. Це вмирання “зовнішньої” людини є “очищення душі”, царство Боже. Сам феномен жертви тлумачиться Сковородою переважно в платонічному дусі, як піднесення істини через відкидання “шелухи”. Вбивство душі, роздертя серця, жертва себе самому тому не має іншого значення, як – дати вільний вихід обоженій, божественній людині – “новій”, або “внутрішній” людині. Внутрішня людина сама вийде на поверхню, не закрита нічим стороннім. Перемога внутрішньої людини над зовнішньою є “другі народини” людини, є власне, “утворення” людини, не тлінної, а вічної, не зовнішньої і всім видної, а внутрішньої і сокровенної, бо її існування як “зовнішня людина”, вважає мислитель, було в дійсності лише ілюзорним існуванням. Вдруге народитися – значить знайти в собі те, що ніколи бути не починало і ніколи бути не перестане, бо воно божественне. Інакше кажучи – “знайти в нашому попелі заховану іскру божества” [359, 365], коли в людині бере гору над її зовнішньою натурою “чисте серце”, “глибоке серце”, що “приймає в себе зерно вічності”.

Друге народження або преображення – звільнення людини від тягаря “обниклого” світу і відкриття нової істини, знаходження чудового царства Божого, яке міститься в її глибині. Преображення є поверненням людини додому, до самої себе і тому Сковорода не раз розповідає євангельську притчу про блудного сина, який пішов у світи в пошуках того, чого не міг розгледіти у власному домі, витлумачуючи її як життєву дорогу такого повернення.

Ідея “внутрішньої” людини означає в етиці Сковороди завдання людини “преобразитися” в дійсну, істинну людину. Істинна людина – це “божественна людина”, це людина оновлена. Метафізичне пізнання цієї божественної людини сприяє перетворенню старої (“вітхої”) людини в нову. І “хто пізнав нетлінну й істинну людину, – говорить мислитель, – не вмирає, і смерть над ним не

владна” [360, 191]. Сковорода, використовуючи символіко-метафоричне тлумачення містичних знаків, яке базується на Біблії, стверджує, що “справжня людина” – “сонце”, бо вона випромінює світло, необхідне для життя. Така людина є цілісною, повною, “в повноті буття”, яке визначається атрибутами Бога, і якого якраз і не вистачає “зовнішній” людині. Дійсна людина, говорить він, є Христос, або, що те саме сам Бог. Усі люди тотожні у Христі, не тільки образово, але і справді, дійсно та реально [Див.: 441, 106]. У філософа єдність людей у Христі постає як їхня єдність у Логосі, Софії, тобто як реальність божественної “ідеї” у всякій людині. Логос індивідуальний у своєму людському бутті, але разом з тим він “вселюдський”. “Істинна людина”, відзначає у цьому зв’язку В. Зеньковський, в кожному з нас “є запорукою нашої індивідуальності, однак вона вже невіддільна від “небесної людини” – від Господа” [158, т.1, 74].

Слід відзначити, що подібно до західноєвропейських реформаторів, Сковорода розглядає Христа не як викупну жертву, принесену за гріхи людства, а як моральний ідеал, взірець духовної досконалості і приклад терплячості, милосердя й любові. Христос для українського мислителя виявляється далеким від євангельського боговтілення в особі Боголюдини-Христа, що дає підстави В.Малахову вести мову про “певний рефлекс детеїзації Христа.., що ніколи не сягає визначеності єретичного сповідування” [260, 105]. Христос є для Сковороди символом ідеальної внутрішньої людини. Показовою щодо цього є аналогія між Епікуром та Христом, до якої вдається мислитель в “Саду...”. Епікур для нього – зразок істинно філософського життя, який не лише теоретизував у філософії, а жив як філософ, практично втілюючи життя в істині. І цим він уподібнюється боголюдині, що не лише несла людям істину про сенс життя, а й сама протягом всього свого земного віку залишалась непохитно вірною цій істині. Для Сковороди, таким чином, найвища мудрість – “філософувати у Христі”; Христос та істина тотожні. Тут істина виступає як “сутність екзистенційного порядку, тобто як власне існування в-істині” [394, 20]. Багато хто шукає Христа “в єдиноначалах кесаря Августа”, “в величних будинках, на церемоніальних столах”, але “якщо спершу не знайдеш його

всередині себе, – говорить Сковорода, – марно шукати будеш в інших місцях” [363, 350]. Хто пізнав себе, вважає філософ, той взнав і Христа, а взнавши його, ми і перетворюємось в нього, цебто нищимо в собі все мертвенне, тлінне. Діставшись до самого осередку свого серця, ми знаходимо там богочоловіка. Внутрішня людина – це божественне в людині, ідеальна форма людського єства, котру можна знайти в “тайниках” свого серця, є образ Божий, який існує вічно. Всі особисті форми окремих людських істот містяться в єдності досконалої та єдиної людини Ісуса Христа. Ця людина вже не створена Богом, а народжена Ним. Він – Його Син Єдинородний. Існування Бога, Христа – запорука обоження людської особистості, бо якщо в “порядку онтологічному ***немає*** внутрішньої людини, то вся мораль, яка має на меті її досягнення, марна й безглузда” [476, 289].

Христос, його життя, на думку Сковороди, є найглибший символ світу, який виступає своєрідним метафізичним зв’язком видимого і невидимого. Людину піднято у цьому символі до рівня Бога, а Бог побачив себе як людину. Мислитель долає відчуження Бога і людини, підносячи людину до божества, зближуючи їх на основі духовності. Через моральне самовдосконалення і самопізнання людина відкриває в собі внутрішню, істинну людину, досягає царства Божого, яке в самій людині, стає сином Божим. Христологія, таким чином, набуває вирішального значення у розумінні людини та зовнішнього світу. “Є глибока і багатозначна аналогія між самосвідомістю Христа і самосвідомістю людини, – скаже пізніше М. Бердяєв, розвиваючи ідеї релігійно-філософського напряму, основоположником якого у вітчизняній традиції був Сковорода. – Лише одкровення про Христа дає ключ до розкриття таємниці людської самосвідомості” і тільки людина є “джерелом пізнання таємниці і сенсу світу” [54; 297, 293].

На думку Сковороди, душа людини зв’язана з Богом безпосередньо, оскільки Бог та істинна або внутрішня людина є те саме. І тому для їхнього спілкування не потрібна жодна проміжна ланка. Через те і процес внутрішнього преображення людини, згідно з українським філософом, не потребує

посередництва церкви. В людині існує потенційний, божественний прообраз, який актуально реалізується преображенням, тобто та жарина, за висловом Сковороди, що має бути роздмухана людиною й преобразити саму людину в сонце, у вогняне джерело.

Самопізнання, як ми бачимо, у Сковороди є не просто набуттям знання, а насамперед зміною природи людини, життєвим, творчим процесом, який концентрує в суб'єкті енергію саморозвитку. Самопізнання в цьому плані є самотворенням, яке розглядається як дія сили, що живиться з божественного джерела. Преображення людини в пізнанні є розкриття душі людини, знайдення присутності в душі Бога у вигляді його творчої сили любові. Заповіді Божі є приписи, виконуючи які ми йдемо прямою дорогою до Отчого дому і здобуваємо скарби внутрішньої людини. Те ж, що безпосередньо єднає людину з Богом, говорить Сковорода, що повертає її до самого центру її внутрішнього єства, є любов. Якщо людина шукає життєвої повноти і міцності, то було ж сказано, і на цьому наголошує філософ: "Я – дорога, і правда, і життя" (Ів. 14:6). На любові побудовано союз між Богом та людьми, вона "той невидимий вогонь, яким серце палає до Бога та його волі, а тому й сам Бог є любов" [22, 437]. Життя є любов Бога, любов до Бога і любов у Бозі. Через те у Сковороди філософія стає саме філо-софією, любо-мудрістю.

Але щоб любов справді могла здійснити позитивний зв'язок двох натур і послужити мостом між ними, вважає мислитель, треба, щоб відсвіти божественної природи були присутні в натурі тварній. Глибинний смисл цього положення він обґрунтовує у своєму творі "Наркісс". Коли міфічний Нарцис споглядає в струмку себе самого, то для Сковороди у воді відображається не лише обмежена, конкретна людська особа, навпаки, через свою смерть від кохання Нарцис долає себе самого і в цей спосіб наближається до власної, закладеної в його серці, божественної основи: "О серце морське! О чиста безодня! Джерело святе. Тебе єдине люблю. Зникаю в тобі і преображаюся" [360, 156]. Людина преображена, на думку Сковороди, охоплюється силою божественного Еросу, спрямованого до своєї вічної ідеї, яка дивиться на неї

новим творінням. Але ця закоханість не є егоїстичною. Нарцис любить не себе, а приховану в собі Божу істину. Таким чином, ця любов своїм об'єктом має Боже, вічне, а не своє, людське, тлінне.

Вчення Сковороди про любов як силу, що підносить емпіричну людину до її вічної ідеї, сутній в Бозі, є оригінальною і глибокою переробкою вчення Платона про Ерос в дусі біблійної антропології. Це є справжнім синтезом конкретного індивідуалізму Біблії, в якій людська особистість посідає першорядне місце та дещо абстрактним універсалізмом античного мислителя. Метафізичні властивості платонової ідеї – вічність, божественність, красу і благість – Сковорода переносить на неповторну людську особистість, і платонічне явище еросу і філософської закоханості стає для нього перш за все внутрішнім фактом духовного життя. Предмет любові, вважає український мислитель, знаходиться не зовні, а всередині людини. Це сама людина, її внутрішня сутність, таємниче й неосяжне зерно її духовної індивідуальності. Закоханість Платона перетворюється тут на самозакоханість, в любов до своєї істинної, внутрішньої сутності.

Метафізичний Ерос мислителя постає і у формі любові до Біблії: Сковорода іменує останню "коханкою", до якої прийшов у тридцятилітньому віці. Духовні висоти, що їх сягає людина за свого "другого народження", за Сковородою, даються їй через осягнення "божественного" в собі і в "біблії", в символічному світі. Через пізнання себе, говорить мислитель, ми проникаємо в сокровенний смисл Біблії, через неї ми проникаємо глибше в себе. У тому й іншому випадку за зовнішнім для нас стоїть одне – вічне, вище буття. Біблія – це "поле слідів Божих", що знаходять своє відображення в символі. Символи, чіпляючись один за одний, підносять людський розум до повноти божественної істини. Біблія, на думку Сковороди, в її істинному значенні, поза буквальним змістом (який є "вздор историальний") – це "сходинки" до Бога. Символи й алегорії цієї книги мають допомогти людині в самопізнанні, у відкритті своєї справжньої природи.

Символ є сутнісним виявом самої надприродної реальності, яка пізнається

тільки в переживанні: “***символ є сама ця реальність у її з’яві***” [343, 144]. Екзистенційно-герменевтичне освоєння “символічного світу” мислиться Сковородою як найголовніший шлях еротичного сходження людини до “невидимої” натури, де екзегет – філософ, котрий осягає певні метафізичні істини, перш за все шляхом інтерпретації тексту “символічного світу”, де особистісний герменевтичний досвід звільняє мислителя від будь-якого авторитету, окрім самого Христа. Здобуваючи мудрість самопізнання, прямуючи, згідно з переконаннями Сковороди, до надконфесійного релігійно-філософського світогляду, він мусить “привітатися” з древнім язичеським філософом, “побесідувати” з “отцями вселенськими”, щоб, нарешті, увійти “до священного храму біблії” [362, 440]. Тож антична і християнська мисленнєві традиції на терені сковородинівської метафізики, витриманої в дусі бароко, представляючи собою своєрідний синтез традиційних образів античної міфології і християнства, постають рядоположними і вступають у діалог як рівноправні. Це пов’язано з тим, що зняття абсолютності Христового втілення, інтерпретованого Сковородою як “розутілення”, має своїм зворотним боком явище множинності “втілень” Слова в античних філософах, старозаповітних пророках, власне у всякому, хто “воскрес”, преобразився, пізнав “істинну людину”.

У цьому плані творчість самого мислителя постає як персоналістична інтерпретація “символічного світу”, де символ виступає як знаряддя пізнання внутрішнього буття, в якому, згідно з Платоном, він відрізняє дійсне від ще більш дійсного. Так, завдання проникнути в серце, найглибинніший шар духовного життя, неосяжну й потаємну безодню людських думок, що є фрагментом Софії, Логосу, Христа, втіленням істинної людини, внутрішнім словом, що є “дзеркалом і образом Слова Божого” [94, т.1, 389], стає можливим здійснити завдяки метафізичному зв’язку видимого й невидимого, що передбачає символ. Завдяки символіко-алегоричному методу Сковорода дошукується у біблійних текстах відповідного божественній натурі ідеалу

людських взаємин, використовує христологію як своєрідну антропологію, що опосередковує людський дух у його конечності з божественною безкінечністю.

Символізм Сковороди, таким чином, логічно витікає із його антропологізму; антропологізм є істинним джерелом його символізму. Людина є центр і мале "все" світу, говорить мислитель, всі загадки й розгадки в ній. Кожна людина є "міра речей" в метафізичній та морально-етичній сфері. Бо в безодні людського єства безпосередньо відбивається безодня божественного буття. "Коли хочемо виміряти небо, землю і моря, маємо наперед виміряти себе самих – власною нашою мірою. А якщо нашої внутрішньої міри не знайдемо, то чим можемо виміряти? А як не виміряємо наперед себе, то що за користь знати міру інших створінь? Та чи й можливо це?" [360, 167]. Міра повинна бути внутрішньо абсолютною, тобто в собі самодостатньою, цільною і вона повинна бути цілковито власною нашою, тобто наскрізь внутрішньою, в усіх частинах своїх доступною для нашого внутрішнього досвіду. Це і є символ, вважає мислитель; в символі немає нічого ні внутрішнього, ні зовнішнього, є одне лише цілісне.

Людина внутрішня, вічна, нетлінна, говорить Сковорода, – божественна ідея людини, сутня в Бозі. Це людина сокровенна, створена за образом та подобою Божою. Біблія сповнена цією сокровенною людиною, і тому в свою чергу Біблія є початок і кінець, Альфа і Омега внутрішньої людини: "Людина є біблії кінець і центр і гавань" [360, 167]. Тому розгадування біблійної символіки, пізнання дійсного, під зовнішністю захованого, сенсу – є для українського філософа одне з найвищих релігійних та етичних завдань, "гностичне" завдання людини, і навіть її призначення. У ставленні до Христа звідси випливає пафос напруженого інтелектуально-духовного самодопитування, віднайдення самої суті, що її втілює його образ. Слід відзначити, що подібна духовна налаштованість у цілісному контексті сковородинівського кордоцентричного світовідношення відновлювала на свій кшталт істотну грань самого основоположного поняття релігійності як благоговійного духовного вникання, в-мислювання у таємницю буття.

Своєрідним критерієм істинності результатів самопізнання є, на думку Сковороди, щастя, що виникло як наслідок відповідності діяльності людини божественній моделі, “невидимій натурі”, яка таємниче розлившись по всіх членах складеного з людей політичного корпусу, робить його творцем, мирним і щасливим. Фундаментальним принципом для Сковороди тут є ідея Бога як блага; щастя ж він розглядає перш за все як стан незалежності та душевного спокою, що досягається шляхом звільнення від тиску навколишнього світу і подолання бентежних пристрастей, злої волі всередині людини. Щастя – це мудрість. Точніше, це здійснення нашого істинного буття в істинному Бутті, тобто в Бозі, це акт сходження до себе істинного і водночас творення себе істинного. Як і у пізнанні, у моралі ми збочуємо на “мирські” шляхи, чіпляємося за зовнішню оболонку, за поверхову багатоманітність, а втрачаємо ядро і суть. Лише в собі, в глибині свого серця і у відданості божественному началу, що є в нас, треба шукати щастя: “Царство боже всередині нас. Щастя в серці, серце в любові, любов же в законі вічного” [361, 144]. Щастя – це “веселість”, яка є виявом “здоров’я гармонійної душі”, “мир душевний”. У певному розумінні шлях до щастя через самовіддачу і творення цілісної “внутрішньої людини”, запропонований Сковородою, виконує в культурі й етиці функцію іконопису: він настільки ж тотожний релігійному просвітленому дійству, як і благоговінню перед усякою неповторністю. І тут Сковорода виступає попередником А.Швейцера з його благоговінням перед життям. Справжнє щастя – незалежне від зовнішніх факторів буття і тому може стати надбанням кожної людини. “Щастя наше всередині нас... нехай ніхто не очікує щастя ні від високих наук, ні від поважних посад, ні від багатства. Немає його ніде. Воно залежить від серця, серце від миру, мир від звання, звання від Бога. Тут кінець: не йди далі” [362, 439]. Справжній мир, говорить Сковорода, приніс на землю Христос. Хто його збагне, той не може вже до нього не прагнути. “Хто не шукає миру, видно, що не розуміє безцінної ціни його, а ***відкрити*** його і гаряче ***шукати*** його... є два крила святого духу” [363, 341]. Отже, найвище й

єдине щастя – в душевному мирі; мир душевний в сродності, в слідуванні своїй природі.

Слід зазначити, що Сковорода одним з перших у новій філософії говорить про “цілісну людину”, про той цілісний дух, в якому окремі емпіричні елементи душевного життя (почуття, воля, розум) ставляться в гармонійний зв’язок з ноуменальною єдністю і з метафізичними властивостями людської особистості. В пошуках цієї жаданої цілісності Сковорода в етиці приходить до глибокого формулювання принципу “сродності”. Принцип сродності є принципом відповідності тому вищому, розумному і справедливому началу, що визначає сенс людського буття. Завдання людини Сковорода вбачає в тому, щоб шляхом самопізнання розкрити свої природні нахили і здібності, відповідно до яких обрати собі певний вид діяльності, свій “ідеал”. Таким чином людина зможе розкрити себе як особистість, як “істинна” людина, а отже, і знайти в собі Бога. Ця сродність і є виявом в людині вічного, “іскри Божої”: “Природа і сродность значить природжене боже благовоління і таємний закон його” [362, 433]. Отож, найперше завдання самопізнання – пізнати свою природу, вслухатись в себе, зрозуміти, що саме мені, а не комусь іншому, потрібно і сміливо визначитись у житті згідно з істинними потягами свого духу. Тільки в покликаності, в натхненному й щирому виконанні повелінь свого духу людина може і повинна здобути своє блаженство. Ніщо зовнішнє не повинно стримувати її. Бідність, хвороба, фізична немічність, розбіжність із звичаями та суспільною думкою, все це ніщо перед щастям бути самою собою, тобто бути істинною людиною. Морально-етичне завдання кожної людини, говорить Сковорода, – цілком індивідуальне. Треба йти своїм “власним” шляхом, мати на оці ”власні” цілі і, прагнучи цього, кожна людина досягає чогось, що є загально добрим та загально цінним. Люди, таким чином, не просто не однакові, не рівні один одному, але є одночасно рівні та нерівні між собою. “Рівності рівній”, тобто рівності зовнішній, мислитель протиставляє “рівність нерівну”, тобто внутрішню. “Менший посуд менше

має, але в тому є рівний більшому, що однаково є повний” [362, 435], – говорить Сковорода.

Таким чином, у філософії Сковороди “принцип “сродності” й злагоди з усім сущим було доведено до повного визнання суверенності іншої особистості” [401, 225]. І його вчення про Софію-Премудрість, конституюючи благу розмаїтість буття, наділяє ознаками вищої вартості людську індивідуальність, рефлексовану із живого досвіду, перш за все, трудівника, майстра своєї справи: хлібороба, воїна, філософа чи когось іншого. У природній причетності всякої людини до парадигми певної справи – ролі на вселенському “театрі” – філософ вбачав правдиву людську мудрість, софійність, екзистенціальну вкоріненість у бутті, – адже сам Бог є властиво майстром, поетом, ритором, що витворює із аморфної матерії добротну поему світобудови [Див.: 358; 18-19, 30-31].

Причому, сродна праця, що відповідає визначеним Богом нахилам, є не лише можливою, а й легко здійснюваною: “Хвала блаженному Богу за те, що потрібне зробив неважким, а важке непотрібним” [361, 144]. Сковорода рішуче звільняє людину од відчуття важкості, надмірності її призначення, її життєвих завдань, – відчуття, що нагромаджувалося в історії релігійного духу (досить згадати феномен протестантської етики і її втілення, зокрема, у сучасника Сковороди І.Канта). Український мислитель наново відроджує справді євангельську здатність, євангельський хист вбачати екзистенційну правду в одухотвореній легкості життєставлення і поєднувати таке бачення з глибинним етосом вдячності. Згода з природою дарує людині веселість духу, самовдосконалення і той душевний спокій, який приносить їй насолоду не своїми наслідками, а самим процесом. Але з іншого боку, “несродність”, персоналістська неузгодженість людської волі із Божим промислом, є ухилянням від Буття до небуття, відтак гріхом, оскільки, якщо кожного згідно з його природою Благо (тут відчувається вплив Платона, який, за висловом О. Лосєва, поставав істотною “проблемою” для цього “прекрасного мислителя XVIII ст.” [251, 8]) наділяє відповідними здібностями, то збочення, зміна,

ухиляння та відмова від тих благих якостей, котрі даровані кожному Благом, не гідні виправдання. Тому відповідність життя людини моральному ідеалові, що обґрунтовував Сковорода, визначається не тільки властивостями, що є "сродними" для людини, а й тим, наскільки вона виявиться здатною збагнути ці властивості та перебудувати своє життя відповідно до них.

Отже, у філософії Сковороди ми бачимо не пасивне й аскетичне покликання відгородженого від світу монастирськими стінами ченця, близьке і зрозуміле Іванові Вишенському, а своєрідний заклик до зверненої до себе і світу творчої активності. Людина пізнає не для того, щоб знати, а щоб істинно бути. Людина, яка здобуває в глибинах своєї душі нетлінну вічну людину, здобуває і світ, і Бога в абсолютній єдності з собою. Шлях до абсолютної єдності з Богом – пролягає через людину. А тому поза набуттям себе немає і не може бути здобуття, пізнання світу і Бога. Сфінкс, який приховує в собі всі світові таємниці, знаходиться в серці людини, і скільки б людина не ганялась за видимістю, за "зовнішністю", скільки б не вимірювала і не вивчала її, праця її буде марною, якщо вона не знайде Бога в собі.

Людина не закорінена в землю, вона, переконаний мислитель, спрямована духом до Бога. Зняти з очей облуду видимого світу, скинути зовнішні й внутрішні скріпи, зректись вітхого, земного, явного, речовинного, конечного, зодягнутись у чисті шати внутрішнього, утаєного, вічного, жадливо проникнути у первісну природу, знайти себе там – у цьому пафос людського існування. Тільки звільнившись від тягаря зовнішності людина може осягнути істинну реальність в її життєвому вимірі шляхом особистого преображення. Живий стає живим, осягаючи живе. Саме "оживлення людини", її обоження піднімає людину на рівень досконалого буття, де істинна людина рівна Богові як втіленню цілісності, краси, добра, правди, розуму, вищої досконалості. Власне, покликання людини в цьому контексті – стати Богом: "Що радісніше для святого духу, як не те, щоб нам всім стати богом" [355, 275]. Бог Сковороди є ідеєю людини, метою, якої вона повинна прагнути досягти, "іскрою Божою", яку слід розпалити в серці своєму.

У Сковороди моральне завдання кожної людини носить абсолютно-особистісний характер. А її особисте життя постає як унікальна відповідь (і відповідальність) на дар Бога жити. Звідси – не соборний пафос жертовності, а ствердження індивідуального місця в бутті і вищості Того, хто об'єднує. Не норма підпорядковує собі дії людини, а пафос горіння і преображення на шляху до шуканого ідеалу. Звідси і важлива роль серця як осереддя духовного життя людини, як рушійної сили, що визначає шлях преображення особистості; воно є осереддям божественного в людині, органом самопізнання і тією силою, що проводить людину шляхом самовдосконалення.

Як ми бачимо, в творчості Сковороди знаходять свого подальшого розвитку ідеї релігійно-гуманістичного напряму української думки з його опорою на неоплатонізм і тяжінням до "внутрішнього християнства", до біблійної герменевтики та "філософії серця" з її деабсолютизацією раціоналістичних форм світогляду, що можливо давали більше знань, але не могли надати реальності більшого сенсу. І хоча в творчості українського мислителя знаходить своє своєрідне продовження тенденція Ренесансу щодо розуміння особистості як індивідуальності, але на відміну від ренесансного гуманізму барокова свідомість вбачає буття людини не в ній самій, а в ідеї Бога, до якого треба намагатись сходити, відшукуючи його в глибинах свого власного серця.

Через самопізнання себе, говорить Сковорода, ми приходимо до Бога, а від нього знову повертаємось до себе, перетвореного і воскреслого. Людина, досягши найвищого щабля самопізнання, повертається обличчям до іншої людини, як самоцінності, тоді й досягає щастя. Природа бо справжнього щастя, вважає філософ, така, що, здобувши його, людина хоче мати якнайбільше співпричетних у цьому. Тому й шлях до досконалості це не шлях замкненого в собі егоїста, а шлях людини, відкритої для інших людей і світу. У цьому контексті кожен крок людини в бік досконалості через прилучення до "джерела вогняного" любові та світла, є кроком цілого людства на шляху преображення,на шляху до "нової землі не мертвих, а живих людей".

4.2. Колізії “мертвого” і “живого” в людині з погляду релігійно-етичного досвіду М.Гоголя.

Близькою духові бароко з його суперечливістю, парадоксальністю, усвідомленням слабкості й безпорадності людини перед світом одночасно з розумінням її величі та сили духу, була творчість Миколи Гоголя, який в своїх творах, як і у своєму житті, шукав шляхів набуття людиною адекватних її призначенню духовних засад власного існування. Слід у цьому зв’язку, на нашу думку, погодитись з В.Малаховим, що Гоголь належить не до тих мислителів, заслуга яких полягає в більш або менш удалій спробі “зняття” нагромаджених суперечностей, скоріше він належить до тієї когорти творців культури, котрі “здатні вмістити в свою душу весь тягар таких суперечностей і не зігнутися під ним, достовірно втілити його у створюваних ними творах. Коли існуюче розв’язання “клятих проблем” раптом чомусь перестає задовольняти, люди неминуче звертаються до витоків, де ці проблеми подані у первісній, нічим не згладженій формі” [257, 56].

За відсутності у Миколи Гоголя завершеної системи філософсько-естетичних чи релігійно-етичних ідей, немає підстав заперечувати цілісність його світогляду, свідченням чого є наявність основних, стрижневих тем, які визначають напрями його духовних пошуків. Як зізнається сам мислитель, предмет його роздумів був завжди один: “предмет у мене був – життя...” [102, 445] або, якщо спробувати словами самого Гоголя конкретизувати його, то “діло моє, про яке передусім має думати кожна людина... – душа і тривке тіло життя” [103, 299], жива душа (екзистенція) в її повноті й достовірності. Теми, як ми бачимо, співзвучні виразним тенденціям, притаманним українській релігійно-філофській традиції з її спрямуванням до пізнання духовної сутності людини.

Звернення до людської душі для Гоголя, особливо на ранніх етапах його творчості, було пов’язане із прагненням, яке співпадало з тенденціями німецького романтизму, протистояти пануючому в світі і людині раціоналізмові

і процесові секуляризації, результатом яких були відчутні вже в епоху Гоголя духовне збіднення, “гординя розуму” та “омертвіння” людської душі. Ще болісніше, ніж Достоєвський, відзначав у цьому зв’язку Л.Шестов, він “відчував над собою й усім світом страшну владу чистого розуму, тих ідей, котрі створила “нормальна”, звичайна людина...” [459, 51].

Загальна неправда сучасного йому життя, з одного боку, та захоплення ідеями романтизму з його “прагненням до безкінечного” та “невдоволенням усім конечним” [46, 256], з іншого, сприяли формуванню в свідомості письменника прагнення охопити неосяжне, повернути колесо історії у бік “доброчесності” та більш високого стилю життя. Це зумовило зародження ще в юнацькій свідомості, під час перебування в старших класах Ніжинського ліцею, центральної для його моральної свідомості ідеї про необхідність послужити людям, інтересам правди і добра, ідеї “служіння”: “Думка про службу мене ніколи не полишала” [102, 459], – пізніше визнавав сам М.Гоголь.

Спочатку служіння він розумів як “службу державну”. Але з часом у Гоголя складається більш високе, дещо ідеалізоване поняття служіння як “життєвої ниви”, на якій можна було б якнайкраще застосувати свої здібності. І він приходить до висновку, що на будь-якому місці можна зробити багато доброго, якщо діяльність пройнята вірністю обов’язку, відданістю моральному ідеалові, любов’ю до людини, до батьківщини, котрій можна бути корисним і в літературній справі.

На першому етапі творчої еволюції М.Гоголя починає складатися його філософсько-антропологічна концепція, в основі якої – естетичне вчення про людину. Причому, естетичне тут представляє не просто одну із предметних областей, а розглядається як спосіб бачення, фундаментальна основа свідомості, світоглядний підхід до розгляду та критики сучасності; естетизм, якщо проводити паралель з С.К’єркегором, як перша форма духовної самосвідомості людини, прототипом котрого служить романтична душа. Поет створює прекрасне, вважав Гоголь, а краса приводить до утвердження добра. Романтична установка свідомості вимагала визнати красу найвищим благом,

найвищою істиною (ототожнити, таким чином, естетичне та моральне), а насолоду красою – найвищим життєвим принципом. Та, екзистенційно апробуючи естетичну теорію, повіряючи її своєю творчістю, Гоголь врешті-решт дійшов висновку про певну позаморальність естетичного. Так, герой оповідання "Ніч перед Різдвом" Вакула відрікається від матері в ім'я любові до Оксани. Виняткової сили та ідейної вагомості досягає зречення Андрієм ("Тарас Бульба") Вітчизни, віри заради красуні-полячки. Слова Андрія: "Вітчизна є те, чого шукає душа наша, що для неї наймиліше", по суті, є виразом естетичного позаморального, де знімаються всі моральні категорії.

Вже в Петербурзький період творчості мислителя романтична віра в гармонію краси й добра відгукується різким дисонансом усвідомлюваного протиріччя між величчю створеного людиною і нікчемністю самої людини, дисонансом, який звучить зокрема в одній із ранніх статей Гоголя "Про архітектуру теперішнього часу". Так, письменник говорить про духовний занепад тогочасного суспільства: "...бажання так розкидані по всьому, знання є настільки енциклопедичними, що ми ніяк не можемо зосередити на одному якомусь предметі наших думок і від того мимоволі перетворюємо всі наші творіння на дрібниці і на чарівні іграшки. Ми маємо дивний дар робити все нікчемним" [105, 66]. Чому ж, запитує в зв'язку з цим М.Гоголь, ми, чиї здібності так щиро розвинулись, хто найкраще розуміє природу в усіх її проявах, чому ми не створюємо нічого досконалого? Причина цього, на думку мислителя, в занепаді цільності в душі сучасної людини. Пройшли ті віки, з жалем говорить Гоголь, коли полум'яна віра спрямовувала всі думки, всі уми, всі дії до єдиного. А "як тільки, – продовжує він, – ентузіазм середніх віків згас і думка людська розпалась і спрямувалась на безліч різних цілей, як тільки єдність і цілість одного зникла – разом з тим зникла і велич" [105, 58]. Справа, на думку письменника, в занепаді ентузіазму, тобто того естетичного натхнення, котре збирає сили духу і спрямовує до однієї мети.

Проблема розірваності людської особистості, трагізму існування людини проходить через всю творчість Гоголя, знаходить своє відображення перш за

все в критиці ницості (“пошлости”) людської. Причому, це поняття ним пов’язується не тільки з зовнішнім образом людини та притаманними йому негативними рисами, а й із її внутрішнім світом та необхідністю його естетичної та морально-етичної оцінки. Авторська увага тут зосереджена на контрасті того, що приховано в кожній людині і її зовнішньою нікчемністю. У ницості нас відштовхує в першу чергу самовдоволення, заспокоєність, “заперечення усіх глибин і вершин” [267, 62], “остаточне утвердження на низинній площині” [45, 158], безтурботне занурення у свій нікчемний маленький світ; при тому, що людина призначена до того, щоб йти вперед, духовно зростати. У ницості висвітлюється протиріччя між наявним в кожній, навіть нікчемній людині “поетичним вогнем”, “незайманими силами”, котрі не породжені зовнішнім життям та цивілізацією, а живуть в душі людини споконвіку і покликані спрямовувати її до прекрасного – краси й добра, та її зовнішньою порожнечею, “омертвінням” душі людської, оповитої дріб’язковими потягами і пристрастями. Ницість стає трагічним знаком спустошення людських душ через спокусу “цінностями” матеріального світу, знаком викривлення людської душі, нікчемності її рухів при наявності інших сил, здатних піднести людину до духовних висот. Гоголь не перший відчув це, але саме він зосередив увагу на цьому контрасті і, за словами Д. Мережковського, розпочав боротьбу з вічним злом, “безсмертною ницістю людською”, за вічне благо, битву людини з чортом; саме він започаткував тему “ницості ницої людини” [103, 292], людини, яка вирішивши жити тільки в рамках емпіричного існування, втрачає себе, перетворюється на “мертву душу”. Ця песимістична картина сучасного йому життя викликає у Гоголя прагнення “оживити душі, роздмухати у людини жар у душі, де він починає згасати, показати, що прекрасна душа є природно-прекрасна мета для людини” [438, 132]. Серед останніх слів, сказаних Гоголем перед смертю, були: “Будьте не мертві, а живі душі!” Це ж гасло було своєрідною життєвою програмою видатного мислителя.

Для Гоголя викриття негативних рис людської природи не було самоціллю, а скоріше пов'язувалось із прагненням очистити майданчик для прийдешнього духовного будівництва. І знаряддям цієї відповідальної справи у нього виступає "видимий світові" сміх, з яким пов'язана його віра в силу естетичних переживань і можливість використати їх для позитивного морального впливу на людей. Але віра в ідеї естетичного гуманізму, якими жила епоха Гоголя, віра в те, що "через мистецтво можна досягти преображення життя" [51, 114], була підірвана для нього тоді, коли постановка "Ревізора" показала всю утопічність очікувань, що театральна вистава може мати реальний моральний (а не тільки естетичний – як художній твір) вплив.

В результаті глибокої творчої та в цілому духовної кризи Гоголь приходить до розуміння того, що любов до краси (яка домінувала на першому етапі його творчості) не повинна існувати у відриві від любові до добра. Момент рішучого піднесення до етичної точки зору позначений у "Розв'язці "Ревізора"" усвідомленням того, що уже не до естетичної насолоди комедією, що пора потурбуватись про те, щоб насправді наше життя, котре звикли ми вважати комедією, та не скінчилось трагедією.

Усвідомлюючи пріоритети тогочасного суспільства, Гоголь відзначає в його духовній сфері тенденції, які відповідають душевному станові самого письменника: "Все чогось шукає, не назовні, а в собі. Питання моральні взяли перевагу і над політичними, і над науковими, і над всякими іншими питаннями... Думка про побудову як себе, так і інших стає загальною" [102, 455].

У такий час, як добре розуміє Гоголь, зростає відповідальність письменника перед читаючою публікою. Від нього чекають правдивого відображення позитивного ідеалу, як своєрідного морального орієнтиру розвитку суспільства. Завдання мистецтва в цьому контексті полягає у піднесенні людини до вершин духовно-практичної діяльності; воно покликане преображати душу людини, пробуджувати до творчості, визначальний момент якої Гоголь вбачає тепер в релігійно-моральному началі.

У 1836-1840-х роках Гоголь відзначає “великий перелом” [106, 49] в собі, позначений розумінням того, що писати про вищі почуття людини не можна на основі тільки уяви, що потрібно містити в собі самому хоча б невелику частку цього, тобто й самому “треба стати кращим” [102, 443]. Мислитель переконаний, що будь-яка істина тільки тоді має право бути проголошеною, коли стала екзистенційною, особистісною для письменника, в решті випадків потрібне “утримання від творчості”. Переворот цей послужив початком діяльності, спрямованої на самовиховання і самовдосконалення, без свідомого здійснення якої він не мислив подальшого розвитку себе і як письменника, і як людини. Гоголь ставить перед собою завдання глибше усвідомити свою всезагальну людську природу, пізнати “природу людини взагалі і душу людини взагалі”, і на цьому шляху, як відзначає пізніше в “Авторській сповіді”, він “прийшов до Христа, побачивши, що в ньому ключ до душі людини” [102, 443]. Причому в Христі його вразила насамперед мудрість людська й небачене доти знання душі, і тільки потім він поклонився йому як божеству.

Гоголь звертається до праць отців та святих і подвижників християнської віри, в них “плекає свій життєвий ідеал, у них шукає шлях до внутрішнього вдосконалення і до поступового духовного сходження” [434, 59]. Він занурюється в себе, в свої переживання, віддається релігійному життю в собі, прагне закріпити живе відчуття Бога і до кінця усвідомити залежність свою від Бога. У цей час у листі до О.Й.Смирнової звучать слова, які відображають його внутрішній стан: “***Душа*** захопила мене усього, і я побачив надто ясно, що без устремління моєї душі до її вищої досконалості не в змозі я був спрямувати жодної своєї здібності, жодної сторони свого розуму на благо і на користь своїм побратимам, і без цього виховання душевного усяка праця моя буде лише відносно блискучою, але марною по суті своїй” [107, 434].

Всупереч досить поширеним в дев’ятнадцятому столітті просвітницьким уявленням, Гоголь вважає, що саме душа, а не розум утворює осереддя людської сутності; тут серце постає як “ключ до “господарства душі”, її мандрівок у вічність, сферу добра й краси” [401, 99]. Чи не найстрашнішою

загрозою в цьому зв'язку йому видається "гордість розуму. Ніколи, – зауважував Гоголь, – ще не зростала вона до такої сили, як в дев'ятнадцятому столітті" [103, 413]. Орієнтації на вдосконалення розуму людини він протиставляє започатковану в українській духовній традиції ідею повноти людського життя, ідею "просвітлення" душі, преображення людини. "Розум, – пише Гоголь, – йде наперед, коли йдуть наперед усі моральні сили в людині, і стоїть непорушно й навіть іде назад, коли не підносяться моральні сили" [103, 414]. "Освіта", таким чином, повинна спрямовуватись на "висвітлення" душі людської, на просвітлення "чорноти душевної", сприяти моральному вдосконаленню. Не інших, у відриві від самопросвіти та вдосконалення, і не себе – без спрямованості на інших, а в неподільності першого і другого.

Гоголь починає перегляд поглядів на людей з самого себе, через свій екзистенційний досвід, оскільки християнство, на його думку, може увійти у світ тільки через особистість. Преображення світу починається з преображення людини, і щоб поліпшити світ, виправити його, потрібно над усе взятися за господарство душі людської, визволити людину від хвороби смерті її душі. До Бога, продовжує Гоголь, не можна прийти повз людей; треба починати "прямо з себе, а не з загальної справи. Виховай перш за все себе..." [108, 107], – звертається він у своєму листі до М.М.Язикова. Болісно розмірковуючи над метафізичними проблемами зла, він доходить висновку, що зло й брехня глибші від переходу соціальних форм і мають свою реальність у самій глибині життя. Зовнішні реформи можуть бути ідеальними, говорить письменник, але не сприяти "загальній справі", – завжди і всюди важлива людина, особистість. Ключ до світу, до життя лежить у власній душі людини; бо "там закон всього і всьому: знайди тільки спершу ключ до своєї власної душі; коли ж знайдеш, тоді цим же самим ключем відімкнеш душі усіх" [103, 248].

Природно, що на цьому шляху він будує і перебудовує себе як людину, шукає можливостей очищення від духовної заскорузлості, оновлення своєї душі та її вдосконалення. У цьому прагненні знайти для самого себе шлях до нового життя, до духовної досконалості Гоголь починає шукати у своїх близьких

друзів вказівки на власні недоліки та вади і, обравши дорогу боротьби “з мертвими душами – чужими і своєю власною” [77, 91], шлях самоочищення, він стає максималістом, як по відношенню до себе, так і по відношенню до інших. Гоголь приходить до переконання, що “християнин завжди йде вперед”, він не може вдовольнитися тимчасовими “досягненнями”, так як перед ним сяє ідеал, який постійно кличе до себе. Ненаситне прагнення йти все далі й далі грунтується у нього на близькому до Паскалевого усвідомленні своєї нікчемності, з одного боку, і божественного призначення людини, з іншого. “Я люблю добро, – пише Гоголь, – я шукаю його та палаю ним, але я не люблю моєї мерзенності...” [103, 296].

Занурення у внутрішній світ своєї душі у Гоголя пов’язується з своєрідною переоцінкою існуючих суспільних цінностей, перш за все критичного ставлення до пануючого в світі зачарування благами, речами “зовнішнього світу”; коли людина – невільник власного буття та чуттєвих примітивно-естетичних насолод, а душа її “спить”. Рішуче протиставляючи зовнішнє і внутрішнє життя, Гоголь підкреслює, що треба мати “непорушний якір”, бо всі речі на світі приречені на загибель, людина мусить мати всередині “центр, на який спершись, могла б вона подолати й самі страждання і горе життя” [107, 196]. Таким центром, на думку мислителя, є Бог, в якому впевненість і міцність, сам смисл людського існування, бо “хто з Богом, той дивиться світло вперед і є вже в теперішньому творцем блискучого майбутнього” [103, 313]. Бог же вказує людині і “своє місце” у світі, на якому вона може йому послужити. Втрата зв’язку з цим центром – утрата мети життя, свого божественного призначення. А віддача себе зовнішньому світові, пов’язування своєї долі з об’єктами цього світу – “саме і є утрата Центру, і водночас – утрата самого себе” [439, 94]. Оскільки, як вважає Гоголь, “зовнішнє життя поза Богом, внутрішнє життя у Бозі” [107, 196], то пізнання Бога – це самопізнання: треба, заглиблюючись у себе, спитати й дізнатись, які в нас приховані грані корисні й потрібні світові; бо “немає непотрібної ланки у світі” [107, 196].

Потреба активно сприяти духовному преображенню людини і світу

посилюється у Гоголя з усвідомленням наростаючих процесів спустошення, здрібнення, “омертвіння” сучасного йому суспільства. Саме йому належать досить гострі й сумні роздуми про людство та його захоплення, про те, що “багато хто зараз тільки і мріє про те, щоб змінити все людство” [103, 411], та, що сучасна людина “все людство готова обійняти, як брата, а брата не обійме” [103, 411]. Такими ж гострими є роздуми мислителя про те, що “людство теперішнього віку закохалось в чистоту і красу свою” [103, 412], що візьме під сумнів сучасна людина “серце людини, котру кілька років знала, правду, засумнівається в Богові, але не візьме під сумнів свій розум” [103, 414]. І від того “незрозумілою тугою вже запалала земля; все черствішим і черствішим стає життя; все дрібнішає та міліє... могила всюди” [103, 416]. Ці роздуми про любов до дальнього замість любові до ближнього, всезагальне здрібнення та занепад духовності торкаються найболючіших тем того часу, вони зрозумілі й сучасній людині.

Але поряд з болісною думою про те, як заплуталось людство на своїх шляхах до Бога, у Гоголя весь час звучить і позитивний мотив – віра в те, що через повернення до Христа людство і кожна людина зможе знайти нові сили. Взагалі, слід сказати, що саме пафос творення визначав у письменника і зміст естетичної критики минулого та сучасності; він же стверджується і в релігійно-етичний період: не тільки показати неправду в житті, але і шлях до божественної правди, до здійснення її на землі. Розкрити людині “всю глибину її дійсної мерзенності” і вказати “тут же ясно, як день” кожному шляхи до прекрасного і піднесеного – завдання художника і моралiста, але таке ж одвічне завдання християнського вчення. Людина, згідно з цим, повинна “все спрямовувати на добро, – навіть і те, що зіпсувала людина і перетворила на зло” [103, 277].

Слід також відзначити, що перелом, пережитий Гоголем, дійсно торкався в ньому перш за все духовних глибин, духовної сфери і зовсім не вимагав цілковитого розриву з попереднім життям. Більше того, він вважав, що позитивний ідеал людини, щоб не бути умоглядним, повинен виростати із самої

дійсності, із такої, якою вона є. І в цьому плані він висловлює свою принципову незгоду з позицією деяких представників радикальної російської інтелігенції, зокрема В.Бєлінського, в якій відображається готовність пожертвувати теперішнім, інтересами і прагненнями реальних живих людей заради "світлого майбутнього". На його думку, в ім'я майбутнього треба не відвертатись від теперішнього, а працювати в ньому: "Через те й уся біда наша, – писав Гоголь, – що ми не дивимося у теперішнє, а дивимося в майбутнє. Через те і біда вся, що як тільки, вдивившись у теперішнє, помітимо ми, що одне в ньому гірке і сумне, інше просто бридке або ж робиться не так, хоч би як нам хотілося, ми махнемо на все рукою і давай витріщати очі в майбутнє... Дрібницю забули! Позабували всі, що шляхи й дороги до цього ***світлого*** майбутнього приховані саме в цьому ***темному*** і ***заплутаному*** теперішньому, якого ніхто не хоче впізнавати" [103, 320].

Для Гоголя ж сам процес шукання та реалізації ідеалу – це не вихід за межі існуючої реальності, "не заперечення, а утвердження світу" [267, 167], прагнення саму реальність зробити відповідною до вимог позитивного ідеалу, або іншими словами, ліквідувати той розрив між мрією та дійсністю, ідеалом і реальністю, який він так гостро відчував ще в Петербурзький період своєї творчості. І саме звернення Гоголя до релігії пов'язується з прагненням повернутися до світського життя, побудувати його на вищих велiннях совісті. Все прекрасне, добре, святе, що є в душі людини, повинне втілюватись у її справах, повинне реалізовуватись в дійсності, ставати дійсно прекрасним та добрим.

Відкриття, які робив для себе Гоголь, "найглибинніші одкровення, добуті шляхом особистих, безумовно тяжких, страждань" [77, 86], зумовили надзвичайну потребу викласти своє "позитивне" відчуття світу, свою віру у можливість загального преображення, що і здійснилось виданням книги "Вибрані місця із листування з друзями" (1847), книги, яка за пізнішим визнанням письменника, стала своєрідним ключем до всієї його творчості, та на

жаль, за словами М.Бердяєва, “не зрозуміли релігійної муки.., туги його” [36, 30], вираженої в ній.

Особливого значення Гоголь надавав новому розумінню людської душі, шляхам особистості в її духовному зростанні. В умовах, коли на думку письменника, “диявол виступає уже без маски”, тобто як чиста злоба, яку не можна звести тільки до неосвіченості та душевних пристрастей, коли, за словами В.Зеньковського, “релігійне відчуття навислої над світом трагедії спалює його душу” [163, 60], Гоголь вважає за необхідне своєю книгою показати “ідеал можливості робити добро, тому що є багато істинно доброзичливих людей, котрі стомились від боротьби і засмутились думкою, що нічого не можна зробити” [108, 223]. Ця можливість робити добро, на думку мислителя, закладена в самій людині, в усвідомленні тієї величезної сили свободи, якою вона наділена по відношенню до своєї природи, свого емпіричного складу. Динамізм, який іде з глибини духовного життя, вважає він, здатний творити чудеса з людською душею. Із свого раннього поклоніння перед естетичними силами душі Гоголь виніс глибоке переконання в творчій могутності естетичних переживань, у їх здатності до преображення людини, спрямування її до високого і величного, до звільнення від усього дріб’язкового. Кожній людині притаманний “ліризм, який спрямовує вперед не тільки одних поетів, а й непоетів, підносячи їх до стану, доступного тільки поетам, і роблячи таким чином і непоетів поетами” [107, 279], – це своєрідний апофеоз естетичних рухів в душі, на основі якого Гоголь прагнув побудувати і свою релігійно-романтичну мрію про преображення людей, про преображення всього життя, “перетворення непоетів в поетів” (а поет сприймається в цьому контексті як вища стадія розвитку душі людини). Таким чином, “спрямовуюча сила душі”, якщо вона спалахує любов’ю до добра, наділена творчим динамізмом; звідси думка Гоголя, що “кожна людина вимагає ліричного звернення до себе”, що кожна людина потребує того, щоб її закликали до руху “вперед”.

Своєрідним закликом до релігійно-моральної активності і стають листи та

праці Миколи Гоголя. Людина повинна пробудитись від душевного сну, говорить мислитель, відмовитись від пасивного очікування кращої долі та стати активним творцем свого особистого життя. Бог, на думку Гоголя, очікує від людей не стільки молитов, скільки реальних справ, котрі і є по суті своїй істинна молитва та істинне богослужіння; діяльність в миру на користь людям і є угодною Богові справою. “Молитва, – пише в своєму листі до матері М.Гоголь, – свята справа, але пам’ятайте, що вона нікчемна, якщо не підкріплена святими справами. Молитви справ, а не молитви слів вимагає від нас Ісус” [107, 101]. Молитва, на думку мислителя, є не чим іншим як процесом мобілізації духовних сил і здатності людини до здійснення найважливіших справ. Суспільне покликання людини, з погляду Гоголя, співпадає з Божественним покликанням. І тут підпорядкування волі Божій розглядається ним як прояв моральної свободи людини. Відносно цього він категорично заявляє, що чинити слід, узгоджуючи свої дії з тим, що про нас скаже Бог, а не люди: “Хай загине ця облудна, що заводить людину в безодню і приводить до погибелі філософія: ***зважати на те, що скажуть люди!*** З нею і людям не догодиш і Бога втратиш навіки… щасливий же той, хто узгоджує своє життя з тим, що скаже Бог, зробиться потім милим усім людям” [109, 223].

Діючи цілеспрямовано і з розумінням “свого місця” і призначення у світі, розвиваючи свої здібності, людина живе “в Бозі”, життям внутрішнім. Гоголь, як уже зазначалось, протиставляє йому життя “зовнішнє”, без Бога, коли немає духовної зібраності і зосередженості у справах, коли людина під дією пристрасних бажань підкоряється стихії життя. “Внутрішнє” життя зовсім не означає у Гоголя замикання в собі; це є життя, цілковито спрямоване на користь ближнім, коли людина, забувши про себе, починає жити для інших. При зосередженні усіх зусиль на виконанні обов’язку в такому його розумінні у людини не залишається бажань, які б не співпадали з її божественним покликанням, переконаний Гоголь, і її воля зіллється з волею Всевишнього. І в цьому полягає щастя людини. Воно залежить від нас самих, говорить письменник, від виконання наших обов’язків, від нашої здатності будувати

його на любові до Бога, на засадах вічності, а не там, де його звичайно бачать (багатство, чини, здоров'я та ін.); тільки тоді щастя стане можливим. Пізнаючи себе, ми знаходимо душевний спокій, що досягається доброчесністю й мудрістю, яку мислитель розуміє як поєднання віри та любові, що вносить гармонію в людське існування – із всім світом, з іншими людьми, і допомагає збагнути сокровенну божественну суть буття, оволодіти божественною істиною, в якій таємниця людського буття взагалі, власного "я" зокрема.

Як ми бачимо, релігійний погляд Гоголя спрямований до світу, а мирський – до Бога. Його вчення розгортається в своєму спрямуванні то від світу до Бога, то від Бога до світу. Але зосередженість на одному з крайніх полюсів без спрямування до другого не властива позиції мислителя, який вважав, що Закон Христовий можна запровадити всюди і виконувати, перебуваючи в усякому званні. І в монастирі, переконаний він, той же світ оточує людину, тобто немає такої ниви і місця, на якому людина могла б відійти від світу. Але й перебування в світі без спрямованості до Бога Гоголь не приймає.

У вченні Гоголя, як ми бачимо, виражаються не тільки "благородні мрії" про преображення існуючого, але вони узгоджуються із потребою морального активізму, що врешті-решт і зумовило його неоднозначне ставлення до конфесійного розмежування в християнстві, "симпатії" до протестантизму, про які він сам писав в одному із своїх листів: "я прийшов до Христа радше ***протестантським,*** ніж ***католицьким*** шляхом" [108, 214]. Протестантизм імпонував Гоголю перш за все своїм активізмом, прагненням запровадити вищі релігійні та моральні приписи в земному житті, особистісним ставленням до Ісуса Христа та почуттям особистої відповідальності за все, що ми робимо. Певною мірою саме це сприяло осмисленню ним проблем моралі в тісному зв'язку з релігійними проблемами у його прагненні зробити мораль більш дієвою силою в боротьбі проти зла. У протестантизмі, що приваблювало Гоголя, Бог у якості пильної совісті в людині спонукає до дії, до боротьби із злом, до утвердження добра в світі. Мислитель розуміє протестантизм як войовничу доброчесність під знаменом Христа, яка вступає в бій з моральним

злом. Ця тема звучить і у самого Гоголя: “Покликані у світ ми не для свят і банкетів. На битву ми сюди покликані” [103, 368].

Зрозуміло, ми не можемо беззастережно називати Гоголя протестантом; взагалі тут слід, на нашу думку, погодитись з В.Зеньковським в тому, що це питання не було принциповим для українського мислителя: “центр тяжіння в його релігійних шляхах знаходився в іншій сфері, в проблемі релігійного преображення життя, складності чого не пов’язані з конфесійними особливостями католицизму чи православ’я” [159, 144]. Ми можемо додати – і протестантизму.

Крім того, тут відчутний дух романтизму, що живе в душі Гоголя, з його утвердженням повноти людського життя та культурної універсальності. Так, наприклад, знайшовши в протестантизмі новоєвропейські принципи гідності і моральної самосвідомості особистості, мислитель спрямовує їх проти середньовічно-католицької приниженості мирянина перед церковно-служителем; а знайшовши в протестантизмі однобічність і фанатизм, він стає в цьому питанні на бік католицизму, захищаючи цілісність і єдність. “Однобічна людина, – говорить Гоголь з цього приводу, – не може бути істинним християнином: вона може бути лише фанатиком. Однобічність в думках свідчить тільки про те, що людина ще на шляху до християнства, але не досягла його, тому що християнство дає вже багатобічність розуму” [103, 277]. Мислителя дуже приваблювала в протестантизмі спрямованість до очищення та оновлення душі; в той же час, на відміну від протестантизму, для якого характерна замкнутість на індивідуальному світі, зайнятість собою, своїм спасінням, для Гоголя – широта суспільних проблем, самовіддача, присвячення всього себе виконанню суспільного обов’язку, сходження від індивідуальної самосвідомості до самосвідомості народу.

Внутрішньо приймаючи існуючу, історичну православну церкву, Гоголь в той же час вважає, що вона сама повинна пройти шлях преображення, стати втіленням ідеї братерства та дійсної соборності. Істинному християнинові, на думку письменника, недостатньо бути в церкві, треба вмістити її в себе:

“Церква наша повинна святитись в нас, а не в словах наших. Ми повинні бути церквою нашою і ми ж повинні проголосити правду її” [103, 245]. Виходячи з цього, він шлях до Бога вбачав у цілокупності соборного дійства, у всенародному і всецерковному єднанні, – енергію якого він і прагнув пробудити своєю літературно-художньою й морально-проповідницькою діяльністю.

Взагалі, релігія Гоголя соборна, люди в ній брати, які живуть один для одного, зв’язані відповідальністю за спільну справу. Тільки через живий духовний зв’язок та братерську любов, підкреслює письменник, зокрема в статті “Світле воскресіння”, стає досяжним індивідуальне і загальне моральне пробудження й оновлення суспільного життя. Сам пафос релігії, яку він проповідує, базується на любові: “Без любові до Бога, – говорить Гоголь, – ніхто не врятується… Один Христос приніс і сповістив нам таємницю, що в любові до братів своїх здобуваємо любов до Бога. Варто лише полюбити їх так, як наказав Христос, і сама собою вийде в результаті любов до Бога самого. Ідіть же в світ і здобудьте спершу любов до братів” [103, 299-300]. Тобто любов до Бога для Гоголя – перш за все – любов до ближніх, до батьківщини, породжувана біллю за її страждання. Цілісність, згуртована всезагальність (усі разом!) – духовний принцип, який відігравав дуже важливу роль у гоголівському баченні світу. Цілісність протистоїть хаосу, розколам в суспільстві і відкритій ненависті між людьми.

У цьому ж плані осмислюються такі поняття християнської моралі як аскетизм та чернецтво. Ми вже говорили про те, що у Гоголя християнський аскетизм, по суті, дуже близький до “мирського аскетизму” протестантизму з усвідомленням місця кожної людини в цьому світі, на якому вона реалізує своє божественне призначення не заради особистого спасіння, а для громадянського блага. Це поняття у Гоголя пов’язане також з темою “праведного господарювання”.

Символ чернецтва досить часто використовується мислителем у своїй творчості, зокрема в одному з листів до М.М.Язикова він пише: “Немає кращої

долі на світі, як звання ченця” [107, 34]. Чернецтво для нього – символ безперечної відданості людини своєму обов’язкові, до чого він закликав кожного на світський ниві. Уподібнення ченцеві – не те ж, що перетворення на ченця і істинне чернече життя – не те ж саме, що життя монастирське. Християнське віддалення від світу з метою спасіння своєї душі перетворюється у Гоголя на повернення і занурення у світ. Саме чернече усамітнення має для нього сенс не лише як шлях до подолання духовно-моральнісної недосконалості, не заради однієї лише “небесної вітчизни”, а й земної.

Тема духовного преображення, служіння добру, красі, правді складає зміст не тільки особистих шукань Миколи Гоголя – “він болісно шукав Бога і з мукою вірив, що Його знайшов” [77, 91] – та його морально-проповідницької діяльності, а набуває і свого образного втілення. Власне, художня “побудова” цього періоду тісним чином пов’язана з його особистим духовним будівництвом, з усвідомленням того, що лише екзистенційна творчість письменника, його особистісне “буття-в-істині” здатне викликати екзистенційне сприйняття авторської істини читачем. Центральна для Гоголя тема преображення “мертвої душі” в “душу живу” виливається на сторінки його поеми з досить показовою назвою – “Мертві душі”. Тут саме поняття “мертвої душі” пов’язується не тільки з сюжетною лінією, і навіть не з спрямованістю душі до “зовнішнього життя”, її духовною тілесністю, а з уявленнями про мертвість душі, підґрунтям яких, ймовірно, стала східнохристиянська містика, до якої в останні роки життя звертався Гоголь. У цьому зв’язку можна навести слова св.Григорія Палами : “Знай... що і у душі є смерть, хоча вона безсмертна за єством своїм… чому і Господь мертвими назвав тих, хто жив згідно з духом світу суєтного. Бо відокремлення Бога від душі є смерть душі” [141, 278]. Дійсно, як ми бачимо, як для представника ісихазму, так і для М.Гоголя пізнього періоду його творчості смерть душі розглядається насамперед в контексті її відірваності від Бога.

У своїй поемі Гоголь і прагнув показати процес преображення “мертвої душі” на її шляху до Бога, і зрозумілою тут стає оцінка ним першого тому

“Мертвих душ”, який є тільки “ґанок того палацу, котрий в мені будується” [107, 46]. А в ідеалі, в своєму завершеному вигляді цей твір мав сприяти моральному відродженню батьківщини, письменникові уявлялася така книжка, прочитавши яку, світ запроменився б красою довершеності, й вічне, безгрішне плем’я “зацарювало б на оновленій землі”.

Пробудження і відродження душі – у моральнісному плані необхідний процес, але, як розуміє Гоголь, він залежить від свідомого вибору самої людини. І торкаючись теми своєї поеми автор говорить, що велике преображення душ не відбувається відразу, а починається з малого, з того, що може здаватися і не зв’язаним безпосередньо з кінцевою метою цього руху. У Гоголя розвиток символізується дорогою. Причому, це не тільки дорога, що пролягла містами й селами, але й дорога як символ життєвого шляху людини і всього народу, і “шлях до морально-духовного вдосконалення індивіда і суспільства, і сходження щаблями “лествиці” до божественної премудрості, і піднесення до Бога, здійснюване кожним окремо й усіма разом” [237, 28].

У другому томі “Мертвих душ” уже є начерки поступового пробудження “омертвілої” душі героя. Чічіков починає відчувати, що “не так” іде, що “далеко відхилився” від прямого шляху. Муразов підштовхує його стати на іншу дорогу: “… подумайте не про мертві душі, а про свою живу душу, та й з Богом на іншу дорогу”. І він погоджується. Критичний, перехідний стан його душі Гоголем порівнюється з розібраною будівлею, яка розібрана для того, щоб з неї ж будувати нове, але це будівництво нового ще не розпочиналось.

Перший крок гоголівського героя безпосередньо не пов’язаний з вибором діяльності, яка б розгорталася в сфері душеспасіння, хоча він і слідує важливій для самого письменника заповіді – виконання обов’язку “на своєму місці”. Пафос оновлення приводить його до думки про “доброго господаря” – це і є “інший шлях” героя. На перший погляд, здається, що у цьому виборі мало такого, що ріднило б його з ідеєю духовного преображення. Складність полягає в узгодженні чистоти релігійного ідеалу з повнотою життєвого його змісту, в можливості ліквідації прірви, що розділяє спокусу багатством (Чічіков) та

піднесеність самопожертви (Христос).

Цю проблему, на нашу думку, слід розглядати в контексті господарської етики Гоголя, яка, як ми відзначали, багато в чому дотична до протестантської, але при більш близькому розгляді можна побачити, що напрям, який він надає господарській етиці, різко розходиться з протестантським індивідуалізмом. Цей напрям можна означити як "загальна справа", про яку так часто згадує мислитель, розуміючи під нею преображення самого кореня роз'єднання людей і ворожнечі між ними. "Працювати не для себе, а для Бога" – своєрідний заклик до неприйняття соціально-економічного індивідуалізму, котрий руйнує єдність спільного життя, відокремлює людей один від одного, утверджуючи егоїзм. Саме на грунті "неправедного господарства", тобто господарства, яке орієнтується на особисті інтереси, і народжується "спокуса багатством" та скутість духу. Гоголь же утверджує ідею служіння Богові через правильне і розумне господарювання, виходячи з того, що всі люди "наймити" у свого господаря, Бога. Якщо всі люди "наймити", то немає ніякої власності (бо все належить Богові), немає і не повинно бути місця і для утилітарного підходу до господарювання. Своєрідною спробою втілення ідеї "праведного господарювання" у Гоголя виступає образ "ідеального поміщика", для якого основними приписами практичної діяльності стають: бути батьком по відношенню до своїх селян, любити господарство, обробляти землю в поті чола свого не для себе, не для особистої користі, а щоб жити за Божим законом.

У світлі вищесказаного мрія гоголівського героя стати "добрим господарем" не видається банальною та обивательською. Оскільки, як відзначає В.Зеньковський, у перетворенні господарської активності в "праведне господарювання" полягає "основне і найперше завдання християнського Преображення життя" [159, 191].

На жаль, мислителеві не судилось реалізувати свій "Левіафан", свій задум створення "дійсно прекрасної людини", реального духовного преображення героя "Мертвих душ", – намітились тільки перші кроки до цього, – і він дуже гостро переживав цю життєву драму, тому що життя його героїв це його

особисте духовне життя, – “історія моєї власної душі” [103, 292], – писав мислитель. Вже зміст та образи збережених глав 2 тому поеми, доповнені роздумами Гоголя про людину в кінці “Вибраних місць...” дають підставу бачити задум твору як зображення діалектичного розвитку буття людини – шляху від емпіричного буття-в-світі до духовного буття-в-собі, екзистенціального буття. Він працював над подальшими частинами поеми, ділився своїми планами: в подальших частинах “Мертвих душ” виступає “людина уже не дрібними рисами свого характеру, не ницістю та дивацтвами, а усією глибиною своєї природи і багатим розмаїттям внутрішніх сил, в ній закладених” [109, 382].

Гоголь покладав великі надії на свою поему в плані її преображаючого, морально-релігійного впливу на людей. І це є підтвердженням того, що він ніколи не відрікався від своєї віри в силу мистецтва, був вірним ідеї гармонії краси й добра, але вже не на емпіричному, а можна сказати, метафізичному рівні. Більше того, на думку Гоголя, завдання всезагального преображення людини і світу вимагає переосмислення місця й ролі мистецтва в його реалізації. Воно, вважає письменник, покликане “спрямовувати душу вгору”, “підносити все в перл творіння”, прокладати “невидимі східці до Христа”. З визнанням значення естетичних переживань в людині у процесі її духовного піднесення пов’язане і шукання Гоголем не просто моральнісної краси, а “майже небесної краси норовів. Без цього не захистити ні самого мистецтва, ні усього святого, чому воно слугує підніжжям” [107, 384].

В одній з перших статей “Вибраних місць...” ми зустрічаємось з міфологемою філософії Гоголя: образ Жінки асоціюється з образом Вічної Краси, яка несе з собою у світ “владу чистоти душевної”, призначення якої в світі бачиться автором не в самототожності краси добру, а в покликанні “творити добро” в людях, в мовчазному зверненні до кожного “стати кращим”, не у розпачливій втечі від розпусного світу, а в повсякденній і всюдисущій присутності в ньому. Оцінюючи естетичне з досягнутої тепер точки зору, Гоголь намагається осягнути в красі божественне начало. “Пригадай тільки, –

пише він в “Роздумах про Божественну літургію”, – і збери у пам’яті все найпрекрасніше, що ти бачив на землі і чим захоплювався, і уяви собі тільки те, що тому воно було найпрекраснішим, що було відображенням великої небесної краси… І піднесеться душа твоя сама собою до джерела і лона вічної краси” [111, 54]. Краса мислиться як присутність Бога на землі, необхідна умова всього сущого, запорука розвитку і самовдосконалення; втіленням абсолютної Краси, гармонії Всесвіту і має стати преображена, жива людська душа, і якщо Гоголь і не говорив словами Ф.Достоєвського – “краса врятує світ”, то він “все-таки вдивлявся саме в цю перспективу” [163, 56].

У мистецтві, освітленому релігійним світлом, Гоголь вбачає як знаряддя утвердження “ладу душевного”, так і інструмент гармонізації міжлюдських стосунків, переходу від загальної ворожнечі та войовничого егоїзму до утвердження відносин братерства та взаємоповаги, оскільки воно сприяє внесенню “в душу гармонії й ладу”, у ньому “сховані зерна творення, а не руйнування” [109, 37]. А ці риси є втіленням дійсної життєвої мудрості, яка підноситься і над умом, як природним даром, який формується, на думку Гоголя, в процесі обробки зовнішнього матеріалу, так і над розумом, який є завоюванням самої людини, яка формує себе. Той, хто має ум і розум, вважав мислитель, може набути мудрості не інакше як підносячи свою душу “до голубиної незлобивості і прибираючи все усередині себе до найбільшої чистоти, щоб прийняти цю небесну гостю, котра лякається жител, де не прийшло до ладу душевне господарство і немає повної згоди в усьому” [103, 265]. Мудрість, у розумінні Гоголя, є вищим ступенем в осягненні як земного, так і небесного життя, до якого як до своєї мети має спрямовуватись земне життя. Поняття небесного життя при всьому його релігійному змісті у мислителя забарвлюється в релігійно-етичні і, навіть, естетичні фарби, тому і сама мудрість сприймається більшою мірою як морально-практична здатність людини йти шляхом до небесного – своєрідного метафізичного єднання краси й добра.

У найнікчемнішій душі, переконаний мислитель, живе поетичний вогонь, який закритий і звичайно не виявляє себе. Заповненість душі житейською суєтою, відсутність “потреби пробудитися від віковічного сну”, переконання людини, що її “сон, її життя і її “загальний світ” є єдина, остання і остаточна реальність” [459, 107], домінанта “зовнішнього” над “внутрішнім” не дає можливості прислухатися до того, що відбувається всередині нас. Людина, котра живе тільки в рамках повсякденного, емпіричного буття, втрачає саму себе, перетворюється на “мертву душу”; неправдиве, мерзенне, нице в людині виявляється Гоголем через категорію “ницості ницої людини”. Не усвідомивши сенсу свого життя, не оволодівши своєю прихованою внутрішньою сутністю, людина не вийде за межі ницого, емпіричного існування. У межових ситуаціях смерті, страждання, хвороби, приниження, кохання, повсякденної боротьби із злом, із спокусами та утиском “зовнішнього світу” та в повсякчасній боротьбі з самою собою за себе саму гине в людині, за висловом Гоголя, “існуватель” внаслідок прозріння самої себе в середині себе. Вона приходить до усвідомлення себе і світу навколо себе, до свого істинного буття в трансценденції – до Бога; цей стан людини термінологічно означений Гоголем як “жива душа”. Тому метою його життя і вчення було: “оживити душі, роздмухати божественний жар у душі”. Треба сказати, що поняття “душа” тут у Гоголя в контексті сучасної філософії може бути співвіднесене з поняттям “екзистенції”, яка, наприклад В.Шинкаруком визначається, як “те в моїм єстві, яке виходить за межі всіх моїх бувань (“присутностей”), як “не це”, а “ось те”, яке тотожне моїй самості в усіх буваннях і трансцендентне (“потойбічне”) кожному з них і всім їм разом” [401, 29].

У творчості Гоголя звучить непереборна віра в духовну велич кожної людини, вся вона пронизана вірою в людину, сповнена пошуком краси людської. Якщо вона придавлена, відсунута життям, говорить мислитель, то все одно вона зберігається в душі, як потенційна основа преображення людей. У цьому розумінні Гоголь, – по-своєму, на свій лад, – “прокладає шлях для християнського персоналізму” [164, 417]. Кожна людина, як і суспільство в

цілому, може (і повинна) через страждання, які випали на її долю, прийти до співстраждання і, зрештою, – до справжньої любові, проповідником якої і був письменник. Релігія Гоголя – це не релігія туги, абсолютизованого аскетизму, а релігія радості, радості за людину, яка зростає (а якщо не зростає – то буде зростати – він переконаний в цьому) в чеснотах своїх, поступово вдосконалює свою душу, сприяє її преображенню, у своєму поступі до Бога. "Бог – є найвища радість, – говорить Гоголь у рукописі своєї праці "Правило житія в світі", – а тому ми повинні також бути світлими і веселими. Веселими саме тоді, коли все спрямовується проти нас, щоб нас збентежити і засмутити" [110, 377]. І в творчості вітчизняного мислителя, і в самому християнстві скорбота поєднується з радістю духу, печаль уживається з життєрадісним сміхом і перемагається ним, згідно з словом Писання: "Блаженні засмучені зараз, бо втішитесь ви" (Лук.6:21).

Віра в людину, в здатність її до преображення себе і світу, у можливість її самореалізації не в світі "мертвих", а в світі "живих" душ в своїй трансцендентальній спрямованості до вищого, духовно досконалого, як ми бачили, тісним чином пов'язана з найважливішим для Гоголя питанням, питанням про Бога, яке є "для нього самого питанням життя і смерті, питанням його власного, особистого і загального… всесвітнього спасіння" [267, 164]. Бог для нього ніколи не був логічним поняттям, що потребує доказу й раціонального виправдання, Бог є жива сутність, жива особистість, живий образ, що завжди в серці мислителя. М.Гоголь вірив в людей, вірив у їхню духовну чуйність, у їхню здатність відірватись від усього суєтного для життя в Бозі, в гармонії добра й краси, заради інших, "жити як християни".

Проте, у духовному досвіді Гоголя з надзвичайною силою звучали і ноти глибокого трагізму, суголосні духові українського бароко, що намітили болісній антагонізм, який з такою силою потім відродився у Достоєвського та Розанова, в етико-релігійних розвідках філософів "Срібного віку", зокрема в творчості Л.Шестова та М.Бердяєва.

4.3. Морально-етичні виміри ідеї Бога у філософії людини П.Юркевича.

Усвідомлення недостатності винятково раціоналістичного пояснення сутності людської особистості, сенсу її буття, пошук нових філософських засад для створення цілісного вчення про людину, в якому наперед виходила б внутрішня природа “я” особистості, що прагне індивідуальної досконалості, звернення до серця, яке позначає первісну єдність і яким охоплюється цілісність особистості, є характерним для творчості Памфіла Даниловича Юркевича (1826-1874). Саме з його іменем пов’язується вступ вітчизняної філософії у добу духовної зрілості; він, рухаючись в руслі академічного філософування, створив самобутнє філософське вчення, яке було на рівні сучасної йому західноєвропейської філософії й водночас є цілком оригінальним, узасадниченим глибокими національними традиціями. Поява у філософському житті того часу постаті такого масштабу свідчила саме “про те, що “київська” філософія подолала свою місцеву обмеженість і гармонійно вписалася до загальносвітового філософського контексту” [478, XII].

Формування філософсько-етичних поглядів Юркевича відбувається в епоху, коли, за словами мислителя, прийшла до занепаду не тільки віра в Бога, але й сама філософія. Причин такого занепаду, на його думку, багато. Однією з них було негативне, упереджене ставлення до філософії з боку існуючої влади, заборона її викладання в університетах Росії з середини XIX століття, коли вона “знайшла притулок, головним чином, в духовних академіях” [51, 68]. Примітно в цьому зв’язку, що в 1861 році, коли після десятирічного вигнання філософія повернулася до університетів, випускник Київської духовної академії професор П.Юркевич, який, за визнанням В.Зеньковського, “був набагато вищим свого часу” [158, т.1, 321], виявився єдиним фахівцем, здатним без попереднього закордонного відрядження очолити кафедру філософії Московського університету.

З іншого боку, причиною занепаду філософії було поширення філософських ідей “наївного реалізму”, котрий звернувся до дослідного знання, до конкретно-наукових завдань, а не до великих загадок життя. І Юркевич першим серед сучасників, як відзначає М.Лук, виступив проти спроб антропологічного матеріалізму замінити філософське пояснення людини природничо-науковим, зробити внутрішній світ людини наскрізь прозорим, до кінця зрозумілим для науки, внести в сферу духовного життя прозаїчну розсудливість. Він переконливо довів, що “відмовляючись від метафізичних принципів про єдність світу, ми не в змозі осягнути природу духовних явищ” [375, 146].

Завдання філософії український мислитель пов’язував перш за все з розробкою фундаментальних проблем людського буття з позицій всезагальних духовних цінностей; вбачав її місію в служінні вищим духовним потребам і запитам людства, ідеалам вічного і величного. Важливою рисою філософського світогляду Юркевича, яка ріднить його з попередньою традицією вітчизняного філософування, є зорієнтованість на проблеми насамперед практичної, моральної філософії з її питаннями людського буття і призначення людини в світі, мети її існування в їх зв’язку з позадосвідними моральними цінностями. Він, за словами Г.Шпета, бачив обов’язок філософії в чарівній величі оточуючих її теоретичний шлях моральних обріях – “його ***завжди*** надихала ***цілісна*** філософія, саме через завершальні її моменти ***морального*** достоїнства... Моральне, “практичне” мало для нього значення не тільки пріоритету інтересу та важливості, але й примушувало його розв’язувати і теоретичні проблеми філософії” [473, 608].

Поставивши в центр своїх філософських студій людину в її повноті й універсальності, Юркевич вів інтенсивний пошук шляхів подолання однобічності як антропологічного матеріалізму, так і винятково раціоналістичного пояснення суті людської особистості, сенсу її буття, яке сформувалося в новоєвропейській філософській традиції. “Марно ми намагалися б, йдучи за Гегелем, – говорить в цьому зв’язку Юркевич, – увійти

нарешті до світу думки” [481, 62]. Ця традиція, позначена домінуванням раціоналізму, була, на думку вітчизняного філософа, непридатною для з’ясування цілісності людини, – не просто індивідуальності, а особистої цілісності, на яку – як основну мету філософських змагань – орієнтувався не тільки Юркевич, а весь персоналістичний струмінь філософської думки, який почав складатися в духовній культурі кінця XIX століття й який “значною мірою був перехоплений у Юркевичевому пошуку” [375, 64]. Український мислитель випередив персоналістів і у відмові від утверджуваного просвітниками культу всезагального, пов’язаної з переорієнтацією на постулювання унікальної вартості індивідуального буття. У цьому позначився певний вплив романтичного типу культури з його ідеалом “вільної людини, ворожої будь-якій обмеженості, тяжінню до системності” [69, 244] та зорієнтованістю на суб’єктивну сферу людської почуттєвості, духовності, моральності; в межах цього типу культури, на думку В.Горського, значною мірою і “розвивається професійно-філософське знання, найяскравіше репрезентоване у філософії П.Юркевича” [401, 206]. Метафізичний зміст епохи романтизму був позначений поверненням від просвітницького образу природного світла розуму (як культурної основи історичного поступу людства) до “темряви” життя, непідвладного розумові та цілераціональній поведінці [401, 73], поверненням до “таємничості світу” [64, 272], виходом із забуття повноти людського життя та його культурної універсальності.

Філософія Юркевича прагне піднестись у височінь цілісного світоспоглядання і марно, говорить філософ, радити їй “не підноситися у цю метафізичну височінь безумовної Божественної ідеї” [481, 72] – вона не може залишатися у межах часткового дослідження й певного кола явищ, тому що “лише на висоті загального й цілісного споглядання філософія стає врівень із звичайною людською свідомістю, яка так неухильно спрямована до вічного й Божественного” [481, 72]. Філософія й повинна, вважає Юркевич, з’ясувати й обгрунтувати те світоспоглядання, зародки якого знаходяться у кожній

людській душі й яке “з необхідністю передбачається релігійним та моральнісним життям людства” [481, 10].

Серед філософів, у творчості яких Юркевич шукав підгрунтя свого світоспоглядання, філософського осмислення проблеми людської особистості та її відношення до надіндивідуальних вартостей, слід в першу чергу назвати Платона і Канта. Як писав Г.Шпет з цього приводу, “філософським опертям Юркевича був платонізм, а правилом, на якому так тонко відгострилися його думки, була “Критика” Канта” [473, 605]. Ставлення до названих мислителів у нього було неоднаковим, але обидва вони безперечно відіграли свою роль у становленні світогляду українського філософа, його духовних пошуках.

Та, врешті-решт, критика сучасних Юркевичеві форм матеріалізму та трансцендентального ідеалізму Канта схилила терези ваг на користь ідеалізму платонічного типу. Треба визнати, що взагалі платонізм як певна філософська традиція значною мірою вплинув на розвиток вітчизняної ідеалістичної філософії XIX століття, він же є стрижнем філософування українського мислителя. Але, визнаючи істинність основоположень платонізму, Юркевич в той же час добре усвідомлює його обмеженість; неприйнятним для нього є пафос всезагальності, який панує у платонівській філософії й не дає можливості задовільно пояснити ані таємницю індивідуального людського буття, ані буття Абсолюту. З цього випливає його власна філософська програма, що полягає у “переробці платонізму в дусі особистісного (теїстичного) розуміння абсолюту” [96, 603]. І реалізація якої призводить до розмежування з панлогізмом Гегеля (як абстрактним ідеалізмом) і з пантеїстично-безособовим ідеалізмом Платона. Зазначимо у цьому зв’язку, що згодом учень Юркевича В.Соловйов в “Читаннях про Боголюдство” вкаже на безособовий характер божественного начала у Платона як щонайістотнішу обмеженість його філософського вчення [Див.: 371, 56-74]. Юркевич прагне побудувати метафізичну концепцію, яка б поєднувала вчення про ідеї як загальні первообрази, що втілюють у собі можливе буття, з ідеєю активності Абсолюту; платонівське вчення про благо з християнською ідеєю творця.

Розглядаючи трактування поняття ідеї у філософії від Платона до Гегеля, Юркевич формує своє уявлення про ідею як про реальний неприхований факт існування вищого Блага, про який філософія може мислити й на який може вказати, але не може осягнути без духовного зору самим тільки простим діалектичним або апріорним тлумаченням його змісту. У зв'язку з цим саму сутність людського духу він визначає згідно зі своїми метафізичними принципами як здатність ставити свій дійсний розвиток у залежність від ідеї: не тільки діяти, але й "покладати собі ідеал діяльності кращої й досконалішої" [480, 168]. Цю властивість мислитель визначає як Логос і вважає, що розвиток, прогрес, цивілізація взагалі знаходять свої психологічні основи у постійній залежності емпірично-існуючого духу від вимог Логосу, або ідей. Отже, саме цим зумовлене поступове піднесення вселюдського духу до його вищих форм – моральної свідомості та релігійного світорозуміння. Цей висновок Юркевича, до речі, особливо відзначав В.Соловйов, який вважав безперечною заслугою погляд на світове буття, як таке, що тяжіє до надприродної царини вічного, істинно-сущого.

Подібно до того, відзначає Юркевич, як у мисленні безліч понять сягають своєї вищої думки, так і світ ідей сягає вищої єдності й цілісності. Цією безумовною першоєдністю, яка містить у собі всю ідеальну багатоманітність, є ідея Блага, або "***Благо*** як остання мета буття й мислення, як та сутність, в якій безпосередньо усе дійсне є розумним й усе розумне є дійсним" [481, 24-25]. Ідея верховного Блага як єдності моральної довершеності й щастя породжує, погоджується у цьому із Кантом Юркевич, віру в Бога як призвідника гармонії між моральною гідністю людини й цілковитим задоволенням її чуттєво-духовних потреб. Бог, говорить вітчизняний мислитель, це безумовна дійсність і діяльність, форма форм і мета світу, й тому він – Благо, джерело всього дійсного й усього доцільного у світі явищ. І найчистіша християнська моральність, відзначає Юркевич, вказує людині на благо, яке вона має знайти у Бозі: "радість або світлий настрій духу нині, надія у майбутньому, блаженство у вічності – такими є стани, що нерозлучні з цією моральною діяльністю" [480,

196]. Коли людина проймається у своїй думці та діяльності ідеєю, ідеєю блага зокрема, відзначає мислитель, вона відривається від безпосереднього зв'язку з оточуючим її середовищем і підноситься до усвідомлення світу й ладу божественного; людина вносить в своє убоге існування божественне світло й божественне життя. Попри свою обмеженість, вона "підноситься на ступінь помічника Божого в оздобленні й удосконаленні світу, в утворенні його згідно з ідеєю істини, добра й краси" [481, 24].

Тому питання про основу та мету світу, про ставлення світу та людини до Бога, говорить Юркевич, бентежать з непереборною енергією загальнолюдську свідомість раніше й перш за будь-яку науку; вони виникають у свідомості з необхідністю не тимчасового інтересу, а як завдання суто духовні, що торкаються споконвічних потреб людства. Ці питання, на думку українського філософа, і визначають сам зміст філософії, її зорієнтованість в бік напруженого устремління до сердечних і любовних потреб та мотивів самого життя. Й у трактатах про серце, про дух людини, про розум і досвід, про значення миру, про матеріалізм і завдання філософії П.Юркевич розвиває своє специфічне поняття і науку про людину, як вільну, індивідуальну, конкретну і відповідальну істоту. Отже, як відзначає С.Ярмусь, "центральною проблемою у філософії Юркевича була Найвища Правда, а втім правда про індивідуальну людську істоту й людину взагалі, і відношення людини до тих вартостей, які виходять поза межі емпіричного світу" [491, 28]. Для нього, на думку Д.Чижевського, "проблема антропологічна є центральною та основною як це було, напр., і для Сковороди або Гоголя" [438, 189].

Віддаючи належне впливу на антропологічні побудови Юркевича з боку європейської філософської традиції, все-таки визначальним чинником у цьому плані слід визнати основоположення християнського світосприйняття, орієнтацію на неоплатонічно (елемент ідеї) – патристичну (елемент серця) традицію. У цьому контексті осягнення ідеї людини, виявлення її сутності для нього передбачало розгляд феномену людини в тому смисловому контурі, у якому розкривається її зв'язок з Богом, реалізується причетність до Абсолюту.

Осягнення сутності людини, на думку Юркевича, має здійснюватись насамперед шляхом осмислення образу Божого в людині, яке в свою чергу передбачає розгляд індивідуальності як втіленої богообразності. Богообразності – як чогось вкоріненого в сутнісну тканину єства людського, в чому прихована розгадка людської особистості. У нього питання богообразності розглядається не стільки в онтологічній, а скоріше в етико-телеологічній площині. При цьому з'ясування ідеї особистості потребує заглиблення в її осереддя, що пов'язується з символом серця. Таким чином, якщо німецькі етики (представники німецької класичної філософії) встановлюють прямий зв'язок між розумністю людини взагалі та розумністю абсолюту взагалі, то Юркевич розв'язує уже наступне завдання – пошук Божого світла в собі, або пошук вільного спілкування з вищою моральністю через серце.

Спираючись на авторитет Святого Письма, П.Юркевич, за словами відомого дослідника його творчості А.Абрамова, створив "цілу філософсько-антропологічну концепцію про серце як фундаментально-визначальну основу людини і її життя (фізичного, моральнісного і духовного)" [2, 32]. Заглиблюючись у символіку "серця", представлену в біблійних писаннях, вітчизняний мислитель виявляє смислову поліфонію, внутрішній пласт якої він піддає "розкодуванню", створюючи тим самим свою філософську антропологію серця. Юркевич обстоює погляд на серце як осереддя духовного життя, яке визначає сутність людської особистості. Такий погляд органічно пов'язаний із започаткованою ще з часів Київської Русі традицією християнської філософії, яка яскраво виявляється у попередній історії української духовності, починаючи з філософсько-етичних творів Княжої доби, продовжуючи поняттям про серце як чисто філософський концепт у творах Кирила Транквіліона-Ставровецького та філософічним поняттям про серце як орган найвищого духовного значення у творчості Г.Сковороди. У цілому, як відзначає Д.Чижевський, ""філософія серця" (Юркевич) є характеристична для української думки" [438, 22]. З іншого боку, ця ідея справить величезний вплив на подальший розвиток вітчизняної філософії, перш за все релігійної філософії

кінця XIX – початку XX століття “з її критикою західноєвропейського раціоналістичного панлогізму та вченням про цілісність людського духу” [478, IX].

Погляд на роль серця як осереддя душевного й духовного життя людини Юркевич протиставляє досить поширеним, зв’язаним з філософією Просвітництва теоріям, які ототожнюють духовну діяльність людини із діяльністю розумовою: “Мислення не вичерпує всієї повноти духовного людського життя так само, як досконалість мислення ще не позначає всіх досконалостей людського духу” [486, 84], – вважає він. І далі: “Древо пізнання не є древо життя, а для духу його життя уявляється чимось більш дорогоцінним, ніж його знання” [486, 91]. І це особливе, своєрідне життя духу, яке не піддається математичним визначенням, має найбільше відношення саме до серця людини. Юркевич переконаний, що абсолютизація раціонального начала в людині, заперечення значущості її внутрішнього світу чи намагання зробити його наскрізь прозорим для науки неминуче веде до формалізму і догматизму, до перетворення людини на іграшку чужих її єству зовнішніх сил. У межах світогляду, побудованого на таких засадах, переконаний він, індивідуальне життя втрачає свій внутрішній сенс.

Зрозуміло, і це визнає Юркевич, розум відіграє суттєву роль в нашій поведінці, але його правила і приписи можуть набути морального сенсу лише тоді, коли ми живемо і діємо згідно зі своїм моральним призначенням. Людині властиві не правила, не думки про моральну діяльність, а самі прагнення до неї, відзначає філософ. Розум же, на його думку, усвідомлюючи моральні чини, порівнюючи їх, узагальнюючи, дає загальні моральні закони про те, що людині належить робити, загальні моральні правила й приписи та загальні ідеї, в яких ми усвідомлюємо існуючий моральний лад у світі й людині. Ідеї розуму скеровують моральну діяльність людини, вони “відкривають нашій свідомості моральну царину навіть і тоді, коли у нашому серці вичерпалось джерело моральності і коли через це нам буває не під силу вступити до цієї царини” [486, 111]. Однак, наказовість розуму, говорить Юркевич, не всеосяжна і має

свою межу в тому, що вона можлива лише як така, що звернена до “живої одухотвореної людини”, а не спричиняє моральні вчинки автоматично.

Закон сам по собі, відзначає мислитель, не може бути принципом моральної поведінки, оскільки розум є “вершина, а не коріння духовного життя людини”. Він, як говорить Юркевич, є керуюча та пануюча частина душі, але не є сила породжувальна; він є “правило, що обіймає такий зміст моральнісного світу, який народжується з найглибшого єства духу й у своєму безпосередньому вигляді або у першому й ***головному*** явленні є любов до добра” [486, 111]. Український філософ вважає, що думку про значення начал і загальних правил розуму в моральній області найбільш адекватно можна виразити за допомогою євангельського образу: для живої – а не лишень уявної – моральної поведінки потрібні каганець і олива (Див.: Мт.25:1-10). “Мірою того, як у серці людини вичерпується олива любові, каганець згасає, моральнісні принципи та ідеї тьмяніють і зрештою зникають із свідомості” [486, 112], – говорить Юркевич.

Зрозуміло, вищесказане не означає, що Юркевич протиставляє біблійне вчення абстрактному знанню розуму. Йдеться скоріше про те, аби “наново спонукати завдання мислення і тим, кінець кінцем, і філософію скерувати на начало біблійної істини” [317, 92]. Завдання, які має розв’язувати людське мислення, походять, зрештою, зі схильності серця. Якщо філософськими засобами здійснити осягнення царства ідей виявляється неможливим, то справа, розпочата в царині філософського розуму, завершується, на думку філософа, за межами його завдяки укоріненому в глибинах людської душі усвідомленню добра. “Ця ідея добра найпростіша й найзрозуміліша, – говорить український мислитель, – найпервинніша у дусі – кидає несподіване світло на цей бік світоспоглядання, який розкривається засобами індукції. ***Те, що може бути (ідея), переходить до того, що є (дійсність), через те, що мусить бути***” [485, 258]. Отже, остаточним виправданням дійсності стає ідея добра. Пошук істини добра для Юркевича не обмежується самим лише процесом пізнання і мислення, а відбувається як здійснення добра з щирої душі і від щирого серця.

Оскільки, виходячи з цього контексту, він прагне залучити всю дійсність людини до здійснення добра, український філософ і бере з поглибленою прихильністю серце за вихідний пункт свого філософування. Слід зазначити, що ідея Юркевича про універсальність добра, яке витікає з природи серця, буде пізніше розвинута В.Соловйовим в контексті метафізики всеєдності. “Добро, – писав російський філософ, – визначає мій вибір на свою користь всією безкінечністю свого позитивного змісту” [Цит. за: 375, 110].

Саме в серці, цій найглибшій глибині єства людського, непідвладній пізнанню, лежить, на думку Юркевича, ключ до розуміння людини як образу Божого, як особистості. Причому, серце спрямоване як вглиб, так і назовні людини, виступаючи своєрідним гарантом її цілісності. Тобто воно набуває значення центру, “середини”, а не тільки “глибини”. Роль серця інтегруюча, воно опосередковує в людині не тільки тілесне й духовне, але й свідоме та несвідоме, дискурсивне та інтуїтивне тощо, забезпечуючи повноту, цілісність людської духовної істоти. У Р.Пітча читаємо, що Юркевичеве “серце є сукупність усієї особистісної дійсності людини... під серцем він розуміє той орган, що в духовному житті людини репрезентує первісну силу душі, для якої жодного іншого відповідного визначення не існує. Поняття, як-от: уява, свідомість, розум і т.д. – дають змогу зрозуміти лише певні аспекти людського життя, але не людину в її тілесній і духовній цілісності” [317, 92]. Серце – не тільки гарант цілісності – воно визначає і власне індивідуальність людини, її своєрідність та неповторність, яка проявляється перш за все в її почуттях: “в людській душі є щось первинне й просте, є ***захована людина серця***, є ***глибиновість*** серця, якого майбутні рухи не можуть бути обчислені згідно з загальними й необхідними умовами й законами душевного життя” [486, 97].

Серце в міркуваннях Юркевича позначає первісну єдність, сутність якої є незбагненною, якої “таємниці знає тільки розум божественний” [488, 342]. Серце розглядається як осередок, глибинний виток індивідуальності людини, її унікальності. Саме серцем, на думку українського філософа, охоплюється цілісність особистості, саме в серці людини, вважає він, міститься основа того,

що уявлення, почуття і вчинки набувають тієї особливості, в якій виражається душа цієї, а не іншої людини, й набувають такого особистісного, приватно-визначеного спрямування, за силою котрого вони суть прояви не загальної духовної істоти, а окремої живої, конкретної людини.

Тут Юркевич утверджує характерний для персоналістичної філософії, біля витоків якої він стояв, пафос особистості як верховної цінності, самоцінності. Погоджуючись із Кантом, що “людина, мислима у своїй ідеальній моральнісній досконалості, є кінцева мета творіння” [479, 342], він розвиває це положення в контексті своєї філософської антропології. Лише дух людини з його прагненням істини, добра й богоподібності, відзначає філософ, є метою існуючого, все інше, “зовнішній лад співжиття, держава, церква – є лише засобами, що повинні освячувати себе правдивим служінням людині, якій прийшов послужити сам Син Божий” [482, 21-22]. Людина є предметом обрання Бога, вона створена ним як одинична й особлива особистість. І цей образ творіння цілком відповідає призначенню людини, котра, “як істота безсмертна, не зникає у роді, а має власне особисте існування у часі й вічності” [486, 96].

Для Юркевича людина – носій ідеї особистого духу, позаяк людський дух не родовий, а особистий, не пов’язаний непереборними потягами, а вільний. Людський дух, вважає вітчизняний мислитель, є своєю власною ідеєю, а не ідеєю роду; завдяки цьому людина здатна до індивідуального розвитку, до вільного обрання й вільної постановки мети життя та діяльності. Як богоподібна вона розвивається під моральними ідеями, а не тільки під фізичними спонуками. Свій союз з родом людина визначає, говорить Юркевич, хоч і на фізичних підставах, все ж “моральнісними стосунками правди й любові” [480, 159].

Життя серця кожної людини різне, відмінне від іншого, забарвлене індивідуально. Все, що входить до душі, переробляється згідно з настроєм серця, і діяльність душі може викликати лише таку поведінку, що є згідна з сердечним настроєм людини. У серці людини – основа того, що її життєві

прояви мають такий характер, як має її душа, і що вони мають особистісне забарвлення, що ми визнаємо їх як вирази “***окремої*** живої дійсно існуючої людини” [486, 89].

Звідси зрозумілим є те, що весь пафос “Серця...” спрямований проти раціоналістичних спроб звести сутність душі, увесь духовний світ людини до мислення, оскільки у такому випадку, на думку Юркевича, знімається сама проблема людської індивідуальності, а залишається абстрактна людина, котра ніде ніколи не існувала, якесь колективне “ми”, а не індивідуальне “я”.

Світ, як система життєвих явищ, сповнених краси й знаменності, на думку філософа, існує й відкривається перш за все для глибинового серця й звідси вже для розуміючого мислення. Завдання, які розв’язує мислення, походять у своїй останній підставі не з впливів зовнішнього світу, а з потягів й непереборних вимог серця. Тільки істина, яка падає на серце, вважає Юркевич, стає нашим благом, внутрішнім скарбом людини. Саме за цей сердечний скарб, а не за абстрактну думку, людина може вступити у боротьбу з обставинами й людьми: “тільки для серця можливі подвиг і самовідданість” [486, 93].

Прагнучи знайти основу моральної поведінки людини, український мислитель приходить до висновку, що закон для душевних діяльностей не покладається силою розуму, а даний людині, як готовий, незмінюваний, Богом заснований лад духовно-моральнісного життя людини й людства, шлях морального вдосконалення особистості на основі заповідей любові і справедливості, які викарбувані в глибиновому серці людському.

Згідно з Юркевичем, той факт, що серце є найглибшою основою душевного життя, обгрунтовується релігійним переживанням. Самосвідомість людини, вважає філософ, показує їй в її душевному житті таку першопричину, котра несе в собі всю безмежність буття, і глибше якої вона уже нічого не бачить. Це – серце. Цим він пояснює, що в релігійному почутті людина звертається не до Бога, котрий знаходиться над нею, а до Бога, який знаходиться в її серці, якого вона віднаходить в його глибинах. Таке розуміння

серця ріднить Юркевича із Сковородою, свідчить про екзистенціальну спрямованість його творчості.

Як ми вже відзначали, центральною проблемою філософської антропології Юркевича є проблема людини, її сутності, осягнення її призначення та мети існування. І в цьому плані філософія серця є своєрідним ключем до осмислення цього питання в контексті глибинної діалектики божественного і людського.

Саме через призму поняття обоження, преображення людини вітчизняний філософ розглядає проблему особистості. Мається на увазі те, що відповідно до православного вчення, на якому базується філософія Юркевича, усяка індивідуальність в дійсності є лише особою, а не особистістю, хоча в особі вже присутні зачатки особистості. За влучним висловом С.Хоружого, "особистість – те, чим не є людина, чого вона позбавлена, чого їй бракує – і що вона бажала б отримати, чим вона хотіла б стати. Особистість – істина і здійснення людини" [426, 67]. Тобто, особистість для людини не факт – це акт, процес, предмет прагнення, а не володіння.

Однією з особливостей розуміння Юркевичем проблеми особистості полягає в тому, що в цьому понятті він вбачає перш за все моральну основу, акцентує увагу на тому, що особистість для людини є предметом прагнення до досконалості, предметом уподібнення Богові, і в цьому плані знаходженням себе в Богові і Бога в собі. В означеному контексті зрозумілим є вислів філософа: "Хоч би що ми пізнавали й хоч би чого ми прагнули, ми пізнаємо лише Бога, ми прагнемо завжди лише Бога; наша свобода є блаженна необхідність шукати й любити лише Бога" [481, 37]. Юркевич мав на меті показати, що таємниця людської особистості, її бажання, почуття, дії полягають саме в серці, в цій "доглибиновій істотності". Не випадково тлумачення серця в світлі визначення особистості Г.Шпет вважав "чи не найвитонченішою думкою Юркевича" [473, 634]. Пізнати особистість, знайти своє дійсне "я" – значить заглибитись в глибину свого серця, вважає український філософ.

Юркевич добре розуміє, що змістовна наповненість поняття особистості не буде вичерпаною, якщо її розглядати поза проблемою відношення

божественного й людського. Тобто, на його думку, людина стає особистістю тільки в процесі набуття рис, притаманних Богові, коли вона наближається до нього, коли реалізується прагнення людини, духу людського “до довершеності, до блага, до Бога” [486, 82]. Сходження можливе лише як особистісне залучення до сакрального, як плекання в собі духовно-сутнісного, вічного. Головна мотивація сходження: бути, а не мати. А це є шляхом прилучення до божественного.

Але, як зазначає Юркевич, духовне сходження людини до Особистості, її обоження неможливе, якщо “не припустити божественного світоправління, якщо не визнати, що й несвідомі рухи світу речей мають моральнісне значення, мають сенс і вартість для цілей духу. Прагнення людини до самовдосконалення містило б у собі внутрішнє протиріччя, якби воно не супроводжувалося вірою, що зовнішні обставини, які змінюють її характер, нахили, пристрасті, думки й наміри, залежать од волі святого Бога” [479, 362] і що світ призначений для буття й зберігається у ньому щонайвищим розумом згідно з тими безумовними ідеями, які становлять сутність людського духу як моральної особистості.

Як ми бачимо, вихідним пунктом і разом з тим кінцевою метою міркувань Юркевича є ідея досконалої людини. У нього ми знаходимо: “чуттєвість, розумність, здатність до вдосконалення складають зміст поняття “людина”” [487, 79]. У світлі східнохристиянського світосприйняття, до якого тяжіє філософ, людина, знаючи своє високе походження та гідність свого безсмертного духу, прагне виправдати своє призначення. Послідовне розгортання ідеї досконалості людини приводить до питання про призначення людини, сенсу її життя, що знаходить своє відображення в ідеї обоження, яке Юркевичем розуміється як моральнісно-онтологічний акт, завдяки якому тільки й можливе преображення людської природи. Ідея обоження, слід зазначити, є здобутком патристичної традиції в християнстві. Найбільш рельєфного виразу вона набула у відомому вислові Василія Великого: “Людина є твар, що отримала повеління стати Богом”. Ця проблема академічною філософією, представником якої був Юркевич, розглядається як предикат спасіння. Тобто,

саме в обоженні полягає спасіння людини: “Бог став людиною, щоб людина стала Богом”.

Власне процес спасіння людини український філософ розглядає крізь призму її морального вдосконалення. Відповідно й ідея обоження розгортається у нього в формі морального сполучення з Богом, яке досягається завдяки уподібненню його властивостям, його чеснотам. Виходячи з цього, мету людини, на думку Юркевича, можна сформулювати як “розкриття божественної ідеї в свідомості й моральній діяльності своїй, благо та вдосконалення” [484, 253]. Людина призначена, вважає він, проявити себе в образі Божому справами мудрості, правди, любові і святості. Цими “рисами безсмертя вона повинна закарбувати своє мізерне земне існування. Вона повинна бути досконалою, як досконалий її Отець Небесний” [487, 10]. Тобто, в самій ідеї обоження Юркевич виділяє насамперед морально-етичний аспект.

Обоження в розумінні Юркевича – це причетність до божественної досконалості. І цих досконалостей можна досягти, перш за все шляхом уподібнення своєї “моральної особистості” Божественній Іпостасі, тобто шляхом включення в Особистість. У зв’язку з цим слід відзначити, що в основі такого розуміння лежить неоплатонічна ідея причетності. В світлі неоплатонічних уявлень, які знаходять своє відображення в творчості вітчизняного мислителя, власне причетність мислиться як внутрішня, глибинна співвіднесеність між образом і першообразом, де сам Бог “є ідеалом або першообразом для розвитку й удосконалення” [485, 245]. Ідея причетності стає запорукою того, що в людині онтологічно закладена можливість постійного прагнення, постійного удосконалення. Іншими словами, в конечній істоті викликає її до життя, й до життя морального, ідея нескінченності, що дає підстави розглядати людину як унікальну істоту, здатну необмежено перевершувати саму себе.

Дійсно, на думку Юркевича, духу людському в глибинних його основах притаманне постійне тяжіння до безумовного, абсолютного. Тобто, в якій би формі не виражався Абсолют, людина прагне до нього, прагне актуалізувати в

собі, в своїй конечності ідею нескінченності, вічності, прагне доповнити, вірніше наповнити, своє буття тим, що знаходиться за межами її існування, що знаходиться поза цим феноменальним світом. Особистість людини, говорить філософ, “шукає опори твердої, непорушної, поза мінливими предметами тутешнього світу” [487, 207]. І лише задовольняючи цю потребу, відзначає Юркевич, вона може остаточно викорінити у своєму дусі все низьке й негідне, все, що породжує тривоги й нещастя. Людина, котра знаходить опертя в Бозі, “дістає міць, чесноту й досконалість, відповідні до гідності своєї природи й незламні жодними випадковостями життя” [479, 360]. Без прагнення до безумовного, абсолютного, що складає глибинний стрижень її морального життя, вважає український мислитель, людина втрачає власне статус людини, статус особистості.

Споконвічні потреби в релігійній вірі, вважає Юркевич, обов’язково приводять людство до того чи іншого поняття Бога. Він розглядає в цьому зв’язку розвиток філософії як дедалі “адекватніший вираз інтересів і прагнень вселюдської свідомості в міру того, як вона узагальнює стихійні уявлення людського духу про духовно-потаємну сутність дійсності до поняття єдиного ідеального начала” [478, 163]. Сягаючи цілісного сприйняття світу як духовного єства, філософія визнає і визначає ідею Бога, говорить Юркевич.

На думку мислителя, виникнення ідеї Бога та позитивний зміст релігійних вірувань неможливо пояснити ні почуттям страху, ні устремлінням людини до щастя, ні шуканням користі, ні усвідомленням залежності від зовнішнього світу, ні егоїстичними пориваннями. Вплив цих факторів, на його думку, поширюється лише до певних меж, за якими вступатимуть в дію інші причини і чинники. Прагнучи відшукати справжні духовні першоджерела релігії, Юркевич звертається до особливостей та властивостей людської душі, до того, що робить людину істотою індивідуальною, осібною, моральною. Мислитель впевнений, що релігійна свідомість людства починає свій розвиток із душевного життя індивіда, із його невичерпної таємничої глибини. Релігія, отже утверджується на містичному грунті духовного людського єства, на

глибокій “за-душевній” суттєвості, а саме – в серці людини. Людська душа одвічно плекає зародки і зерна релігійних та моральних явищ, нахили до віри у невидиме й вічне. Ідея духовного розвитку людства, на думку Юркевича, полягає у розгортанні цих “зародків”, виявленні глибинних, за-душевних поривань до Блага, до Бога. Серце як “доглибна істотність, яка ніколи не вичерпується явищами мислення”, стає для філософа таємним охоронцем і джерелом зачатків і нахилів до віри, моральнісно-духовним джерелом діяльності людської душі. У серці, “його ***глибиновості***, неприступній аналізові, завжди лишається, – переконаний Юркевич, – джерело нового життя, нових порухів і прагнень, які сягають поза межі конечних форм душі й роблять її придатною для вічності” [486, 99]. Таємничість, незбагненність, з якої походять людські вчинки, і яка проблематизує саму обгрунтованість моральних норм та цінностей, все ж є принципово необхідною. Як відзначає В.Малахов: “Для етичної точки зору важливо саме те, що людина є таїна, котра не зводиться до якої б то не було “поцейбічності”. Усунувши цю онтологічну передумову, надзвичайно важко утримати фундаментальні ідеї свободи волі та гідності людської особистості” [256, 116].

Наше серце, на думку Юркевича, має усю безпосередність буття, первісно поставленого Богом. Воно є атрибутом і гарантом божественного в людській сутності, бо людина зводить усі кінці й початки існуючого до Бога й тому, що її самосвідомість показує в душевнім житті таку першу причину, глибше якої вона нічого не бачила – це є її серце. Ідеальна, божественна сутність буття відкривається насамперед людському серцю, а вже потім стає предметом теоретичних міркувань. Нарешті, серце, відзначає філософ, як осереддя всіх інших моральних станів людини народжує й плекає “найвищу таємничу любов до Бога”. Як моральна істота, говорить Юркевич, людина має вірити у буття того самого надчуттєвого світу, визнання якого з боку чистого розуму вважається за наслідок неминучої ілюзії. “Прагнення людини до щастя й переважно до щастя, як до вираження гідності й досконалості, прагнення до моральнісного замирення й довершеності, нарешті, питання про начало й мету

існування – ось носії, хранителі й вихователі релігійного почуття в людині" [479, 357], – відзначає у цьому зв'язку мислитель. І ще: "Наші моральнісні потреби, – говорить він, – самі по собі породжують у нас віру в Бога, який сприяє нашому моральнісному вдосконаленню й диктує нашій волі все добре й священне" [479, 316]. Таким чином, Юркевич приходить до висновку, що, з одного боку, занурення в божественні глибини людського серця є запорукою моральних вчинків людської особистості, з іншого, самі моральні устремління людини викликають у неї потребу в міцному духовному оперті, приводять її до Бога. Причому, Юркевич має на увазі не віру в Бога філософів, в Бога як поняття чи ідею, а в Бога незбагненного, в Бога як Таїну, якого людина не в змозі підпорядкувати своєму раціональному аналізу. Якби людина знала Бога цілком, як вона знає властивості трикутника, говорить мислитель, то разом з цим зруйнувалися б самі підвалини релігійності й моральності. Такий, "цілковито знаний нам, Бог був би... ідол, істота цілковито прозора, яка відсилала б нашу думку далі себе" [479, 317-318]. Не задовольняючись спекулятивною правдою християнства, він прагне, щоб божественна правда була мотивуючою й рушійною силою всього людського існування. Тому що не до абстрактного Бога звертається людина в своєму релігійному почутті, не перед цим Богом вона виливає свою скорботу. "Серце людини підноситься у вірі й молитві до такої істоти, яка може слухати її ридання і полегшувати її страждання" [479, 317-318], – вважає Юркевич. Для вселюдської свідомості, відзначає філософ, союз "між людською душею й Богом" є чимось близьким і безпосереднім. Більше того, релігійність, для якої "все добре не тільки добре, але й священне" [483, 225], є джерелом почуттів "людяності", що надає людському родові особливого, вищого значення серед інших живих істот.

Саме такий Бог, на думку Юркевича, створив і умови для людського поступу, "створив наш дух здатним не до простого фізичного або тварного зростання і зміцнення у силі, але й до вільного подвигу правди й любові та до торжества над тваринними потягами чуттєвості й самолюбності; у цьому полягає остання умова моральної свободи людини" [486, 105]. При цьому

філософ наполягає на необхідності для людини многотрудного й поступового вдосконалення. Тому він не визнає “хворобливе явлення містицизму, який хоче обминути всі конечні умови нашого духовного розвитку, який хоче сягнути останньої мети одразу й безпосередньо” [486, 98]. Юркевич намагається окреслити шлях послідовного сходження людини до Бога; згідно з його поглядом: “Торжествувати над пристрастями, прагнути моральної свободи, досягати досконалості, гідної нашої природи, пізнавати істину, – ось драбина, якою людина піднімається до свого призначення” [486, 98].

Слід зазначити, що для представників академічної філософії, зокрема й для Юркевича, як ми бачимо, єднання з Богом не є неоплатонічним зануренням в Єдине, тобто досягненням стану споглядання його, не є також інтелектуальним єднанням між суб’єктом, який пізнає й істиною, що пізнається, а є наближенням до бездоганної Божественної Особистості. При цьому це наближення відбувається через уподібнення людської природи властивостям Бога. В той же час, що важливо, обоження людини як процес, спрямований до Божественної досконалості, розглядається Юркевичем як такий, що реалізується в умовах реального, феноменального світу, де воно постає як взаємодія божественної благодаті і вільної волі людини.

У зв’язку з цим важливою видається думка філософа про те, що “моральність не є низкою правил, а є життям, і до того ж цілком нормальним” [480, 214-215]. Тобто, саме життя людини є своєрідним розгортанням божественної досконалості, своєрідною ілюстрацією духовного поступу людства до обоження, духовного оновлення та спасіння. Історія людства, вказує український мислитель, розпочинається безпосереднім життям осіб у існуючих спільнотах роду чи племені. Невиокремленість людини з цієї спільноти зумовлює те, що її моральністю стають звичаї племені, її знанням – авторитет старших, щастя й нещастя племені вона відносить до себе, немовби певний дух цього цілого є її безпосереднім духом. Будь-яка дитина, зазначає Юркевич, свою духовну еволюцію започатковує міфологічною свідомістю. Людина розпочинає свій “моральнісний розвиток з рухів серця, яке скрізь

воліло б бачити благо, щастя, солодку гру життя, скрізь хотіло б зустрічати істоти радісні, що зігрівають одна одну теплом любові, що пов'язані дружбою та взаємним співчуттям. Лише у цій формі **здійсненого всезагального щастя**, – підкреслює мислитель, – світ видається їй чимось вартим існування" [480, 207].

Ідеєю, яка дисонує і в той же час ще яскравіше висвічує значення ідеї здійсненого всезагального щастя, є ідея гріховності людини. Згідно з християнським вченням, з якого виходить Юркевич, людина є не тільки істотою, створеною за образом і подобою Божою, але вона є також істотою, на якій лежить знак гріхопадіння, відпадіння від Бога. У контексті власне антропологічних міркувань ця проблема може бути сформульована у вигляді питання: "Чи зберігся образ Божий в людині після її падіння?" Український мислитель схильний позитивно вирішувати це питання; він вважає, що з гріхопадінням не втрачений образ Божий в людині (хоча він і спотворений), запорукою чого є притаманні єству людини ідеї Бога, творчості і свободи. Сама ідея гріха сприймається ним як факт відхилення людини від вкладеної в неї норми, що саме по собі не виключає можливості для людини досягти дійсного існування через преображення та обоження; потребує "оновлення людина, щоби вона була в змозі виконувати заповіді любові" [487, 10].

Людина – не злий дух, завжди руйнівний, говорить Юркевич, так само як вона й не світлий ангел. Природна потреба самозбереження може розвинутися в ній до граничної межі, продовжує він, й обернутись на егоїзм, байдужий до правди й любові, який заради своєї користі приносить у жертву чуже щастя. Але ці егоїстичні прагнення, на думку українського мислителя, не вичерпують собою всіх душевних проявів: "людина все ж таки лишається людиною, вона віднаходить людство передовсім у собі, у своїх поняттях і мимовільних сердечних порухах, як і у своїй долі, що надто сильно пов'язала її з іншими, з родом" [480, 213]. І в ній завжди лишається, вважає філософ, духовна можливість співчуття, поваги до інших і, врешті-решт, любові. Любові, що "може все" [482, 9], що зв'язує земне з небесним, смертне з безсмертним,

конечне з нескінченним, – любові, що завжди вабить людину до добра й краси, до безсмертя й богоподібності. Усі зв'язки світу, всі його рухи, говорить Юркевич, "збігаються в істині у цей зв'язок любові, у цей рух до доброго, прекрасного й божественного" [481, 23].

У межах академічного філософування український мислитель прагне знайти відповідь на питання про наявність у душі умов для безкорисливих вчинків і відшукати правила їх моральної оцінки. Він відстоює ту принципову позицію, що людина покликана робити добро вільно: "добро є добро, коли воно є свобідне, а не твориться з примусу, із необхідності, із інтересу" [438, 193]. Чим же тоді можна пояснити, запитує Юркевич, що людина чинить справедливо тоді, коли поряд немає стороннього спостерігача? Чому вона чинить по справедливості й тоді, коли від зробленого не має ніякої особистої користі? Серце людини любить добро, говорить філософ, як око любить споглядати прекрасне видовище й залюбки спиняється на ньому. У людині, на його думку, закладено "***метафізичну*** засаду любові до добра як головного моральнісного акту, коли воно навчає, що людина створена за подобою Божою. Як кожна діяльність у світі зумовлюється певною натурою речі, так і богоподібній натурі людського духу притаманні діла богоподібні" [486, 104-105].

Моральнісні вчинки можливі для людини, вважає філософ, оскільки вона є вільною. Взагалі, без свободи, підкреслює Юркевич, без благородних поривань, без розвитку вищого погляду на світ і життя людина не є людиною. Ця свобода проявляє себе в явищах душі самопризначенням її до діяльності. Наприклад, діла правди людина може чинити й з необхідності; у такому випадку вони мають значення тільки правниче, а не моральнісне. Коли ж ті самі діла правди людина чинить вільно, із любові або від серця, тоді ці діла, як такі, що "випливають із любові, із серця, дістануть високу моральнісну ціну" [486, 106].

Отже, в цьому випадку вчинок людини грунтується не на особистій користі чи відповідності до обставин, а тільки з любові до добра. І саме любов є, на думку Юркевича, джерелом усіх істинно моральнісних вчинків. Тому

зовсім не випадково, вважає він, що у всього людства панує переконання, що “моральнісна вартість вчинку визначається лише мірою вільної любові серця до добра, задля якого він учиняється” [486, 106]; решта ж, чим зумовлюється ще понад те такий вчинок, а саме майстерність або вміння, яке передбачає зрілість і досвідченість, – глибоке й правильне міркування, яке доводить наявність розвиненого розуму, – все це поціновується в учинку як фізична міць, яка, без благодаті любові, здатна втілюватися у найнегідніших діях.

Царина людської моральності, на думку Юркевича, відкривається саме тим фактом, що людина дає оцінку здійсненим вчинкам. Більше того, моральність передбачає самооцінку вчинків, а значить, і наявність в людини сумління. Останнє не притаманне тваринному світові, але, вважає український філософ, людина без нього немислима. Навіть тоді, коли вчинки зумовлені обставинами, вони обов’язково оцінюються відповідно до категорії сумління. Порівнюючи свій вчинок з тим, як би в подібному випадку діяв інший, людина тим самим оцінює, “вимагає від свого вчинку загальнолюдської вартості” [480, 185], й з цього погляду розглядає його як заслугу чи провину, незалежно від того, вірить вона в свою свободу чи ні. Без ідеї осудності, на думку Юркевича, людина взагалі не може діяти, бо “у факті ***осудності*** – у тому, що ми ***судимо*** людину за її вчинки, – приховане так зване начало ***людяності***” [480, 186].

При виборі дії, зазначає Юркевич, єдино прийнятним для людини повинен бути не критерій розумності, а критерій любові і справедливості. Причому, справедливість розглядається ним як одна із головних чеснот, яка перетворює прагнення насолоди, спільне для людини і тварини, для добродія і злочинця, на вчинок, який має моральну вартість. Тому не випадково Юркевич вважає, що при зіткненні протилежних бажань та інтересів людина має звертатись саме до моральнісних вимог справедливості, яка вкаже їй, де й коли її бажання є законними, де й коли вони суперечать благові її ближнього й загальному благові. За умови вищого морального розвитку людина, на думку українського філософа, підлягає ще заповіді любові, яка спонукає її жертвувати своїми особистими вигодами для блага інших. Саме у справедливості й любові, вважає

Юркевич, “полягають найміцніші умови для встановлення миру між людьми, для заснування загальної товариськості й братерства між ними” [483, 222].

Тут ми торкнулись ще однієї грані філософської антропології Юркевича – проблема обоження, морального зростання людини ним розглядається в тісному зв’язку із здійсненням ідеї “миру з ближніми як умови християнського співжиття”. Власне тут філософ керується двоєдиною природою євангельської заповіді любові, яка передбачає, з одного боку, для людини любити Бога усім серцем своїм – ця сфера безпосередньо пов’язана з процесом її преображення й оновлення. Але, з іншого боку, цей процес передбачає і спрямованість заповіді любові по відношенню до інших людей, реалізацію її в сфері безпосереднього моральнісного життя. Потреби людини настільки різноманітні, а її призначення, вказане Богом, настільки величне й вимагає велетенських зусиль, говорить Юркевич, що “тільки у мирі й живому союзі з іншими людьми, тільки у людстві, де вона працює для всіх і всі для неї, може вона стати тим, ким вона має бути згідно з волею Божою” [483, 223-224]. Заповідь любові по мірі свого утвердження в духовному житті людини, на думку мислителя, набуває певних моральнісних форм, якими є: “справедливість, чесність, рішучість на жертвування, віддавання переваги благові загального щастя перед особистим та ін.” [486, 113].

Єдність усього людства в одній вірі і одній думці, під одним законом, в одному благові, в одній досконалості, – це, вважає український мислитель, – найвища мета роду людського. Уся поведінка, всі вчинки людини по відношенню до ближнього мають керуватися вірою в те, що людство покликане до єдності під одним, єдиним Богом: “Хто перевів цю віру з простої думки у живий зміст свого духу, з голови у серце, – той, на думку філософа, – у кожній людині зобачить ***свого***, близького, знайомого, рідного, брата” [483, 229]. У такому моральнісному стані людина знімає перепони, які відділяли її та її близьких, продовжує Юркевич, поважає людську гідність у кожній особі, стає здатною жертвувати, прощати й охоплювати своєю любов’ю й у такий спосіб – словом, прикладом, щирою порадою, безкорисливою послугою – вносити мир і

єдність у серця й у взаємини людей. Мир між людьми вимагає також, відзначає мислитель, як своєї необхідної умови, щоб “людина була замирена з самою собою, або щоби вона мала внутрішній душевний мир, який досягається самовладанням, перемогою над пристрастями, послухом голосу сумління, а надто діяльною відданістю волі Божій” [483, 227].

Але у своєму прагненні до єднання, застерігає Юркевич, людина не повинна втрачати себе, свою індивідуальність. Взагалі, доки людина домагається своїх інтересів у межах справедливості, доти, на думку філософа, ці інтереси мають поважатися й верствою й цілою нацією. “Що ціле є більшим, ніж його частина, – продовжує Юркевич, – це ***завжди*** правильно; але не ***завжди*** правильно, що інтереси верстви є вищими, ніж інтереси окремої особи. Окрема людина може чинити згідно з вимогами обов’язку, честі й справедливості, й навпаки, верства може зрадити ці моральні вимоги” [480, 201].

На що в такому випадку повинна спиратися людина у прагненні знайти гармонію між своїми і загальними інтересами? Такі правила й закони, переконаний Юркевич, людина знаходить у самій собі, у божественних глибинах свого серця. І коли вона чинить згідно з цими правилами, то вона переконана, що її діяльність перебуває у гармонії з загальним благом решти людей.

Висновки. Таким чином, в умовах, коли на зміну оптимістичному ренесансному світосприйняттю приходить трагічне усвідомлення того, що людина не є центром світу, організованого згідно з законами розуму та гармонії, що вона залежна від зовнішніх сил природи, умов свого існування, не контрольованих ні розумом, ні волею, у філософії представників українського бароко та романтизму, насамперед Г.Сковороди, М.Гоголя та П.Юркевича просвітницька експансія в світ під гаслом всесилля розуму замінюється своєю протилежністю – сповненим духу романтизму поглибленим овнутрішненням людини, зверненням до її цілісності, до світу її почуттів. Саме тут знаходить своє відображення і подальший розвиток етично-релігійна домінанта

українського світогляду, де моральні переживання базуються не на раціональному пізнанні, не на свідомості обов'язку, а на прагненні до Бога як ідеалу або першообразу для розвитку й удосконалення, на живій любові як безпосередньому потягові серця.

У розділі підкреслюється, що в культурному просторі, позначеному відпадінням від цілісності, посиленням фрагментарності й індивіда, і довкілля буття, виходячи з барокового усвідомлення хиткості людського життя Сковорода прагнув здолати двоїстість людини, утверджуючи можливість духовного сходження й прилучення до сфери божественного, а багатий арсенал асоціативних засобів бароко сприяв перенесенню акцентів з життя у мрію, із щоденних людських пристрастей у світ вічних істин і цінностей. Замість антропоцентризму Ренесансу утверджувалось персоналістичне світобачення з характерним для нього зосередженням на духовно-етичних пошуках, досягненні ідеалу справжньої, "істинної" людини. Шлях до світу горнього пролягає через пізнання "внутрішньої людини", бо саме "внутрішня людина" є справжньою людиною, "надлюдиною", "Боголюдиною" і власне Ісусом Христом, через знаходження в людських сердечних глибинах божественної сутності, аби на наступній сходинці "вгору" будувати себе за духовними законами. Саме "внутрішня людина" містить таємницю небесної людини, яка, на відміну від "зовнішньої", земної має ознаки божественності і цілісності; в ній закладена найвища премудрість, що дає таємничий творчий імпульс для саморозвитку, саморозкриття людиною своєї справжньої, божественної суті.

Своєрідне продовження сковородинівського бачення людини, на думку дисертанта, знаходимо в самостійній, оригінальній "філософії душі" М.Гоголя, який гостро відчував трагічну розірваність існуючого світу та душі людської, що відвернулась від Бога, і в руслі екзистенційно-персоналістичної традиції переосмислює ідеї естетичного гуманізму та етики, зміст романтичної віри в гармонію краси й добра, поглиблює вчення про внутрішній, душевний світ людини, етичний плюралізм та цінність християнської культури, визначаючи подальший поступ вітчизняної думки до християнського гуманізму, що бачить

у кожній людині, бодай найогиднішій і ницій, образ Божий. Наслідуючи вчення Г. Сковороди про “серце” як суму активностей живої душі та прокладаючи шлях до цілісного вчення про людину, він наповнив глибоким змістом поняття власної філософсько-антропологічної концепції – “жива душа”, “мертва душа”: людина – це просвіток буття, який насичений існуванням, спрямованим до надіндивідуальних вартостей, до Бога.

Ідея Блага або Бога як джерело всього дійсного й усього доцільного, як ідеал і першообраз існуючого постає як уособлення вищої єдності й цілісності, яка містить в собі всю ідеальну багатоманітність, у філософській антропології П.Юркевича. Працюючи в рамках академічного філософування, розкривши однобічність, одномірність раціоналізму як єдиної моделі розвитку та осмислення оточуючого світу і людини, він звертається до цілісної філософії, яка, на його думку, тільки й може привести людину до осягнення всієї повноти власного життя.

Гарантом цілісності людської особистості і її прилучення, причетності до Бога, його знаходження в собі, є її серце, як осереддя душевного й духовного життя. Серце виступає такою першопричиною в душевному житті, котра несе в собі безмежність буття; тут людина звертається до Бога, в сердечних глибинах вона знаходить своє дійсне ”я”. Удосконалення людини, її обоження та преображення здійснюється шляхом прилучення до досконалостей Бога, шляхом слідування моральному законові як Богом заснованому ладові моральнісно-духовного життя людини й людства, даного в серці як щонайглибшому боці людського духу.

Отже, як ми бачимо, конкретна, духовна і вічна вартість кожної людини – унікального індивіда – та її творче призначення й відношення до тих вартостей, які виходять поза межі емпіричного світу, до Бога стали найвищим зацікавленням вітчизняних мислителів. Безсумнівно, що пафос особистості, особистісного первня, будучи відмітною рисою їх світопереживання, в той же час характеризує українську філософську традицію, як момент своєрідного заломлення християнського переживання світу. Не тільки так званою

філософією серця, а всім персоналістично-християнським складом мислення з притаманним йому пафосом особистості, потужною екзистенційною наснагою свого інтелектуального пошуку він виростає з етнічно виразно окреслених архетипів “народного світогляду” (Д.Чижевський) і органічно продовжує в цій площині духовну традицію, започатковану в культурі Київської Русі, продовжувану філософами ХУІ-ХУІІ століть й, врешті, утверджувану й закріплену у творчості Г.Сковороди, М.Гоголя та П.Юркевича, які, відстоюючи пріоритети практично-етичної, гуманістичної традиції вітчизняного філософування, передхопили екзистенційні та персоналістські віяння пізнішої (перш за все вітчизняної) духовності з їх переорієнтацією на особистісні виміри людського.

РОЗДІЛ 5. РОЗВИТОК ІДЕЇ БОГОШУКАННЯ В ТВОРЧОСТІ ПРЕДСТАВНИКІВ КИЇВСЬКОЇ ШКОЛИ ЕКЗИСТЕНЦІЙНОЇ ФІЛОСОФІЇ.

5.1. Особливості тлумачення взаємозв'язку віри та свободи у філософії Л.Шестова.

Нагальна потреба нового, відмінного від чисто раціоналістичного способу пояснення людини й світу, способу, що спирається не лише на зовнішні чинники, а перш за все на почуття, вірування, врешті, на людську духовність, тяжіє до релігійної свідомості, сподіваючись відшукати в ній підґрунтя для подолання крайнощів раціоналізму, знаходить своє вираження й обґрунтування в творчості визначних представників київської школи екзистенційної філософії кінця XIX – початку XX ст., насамперед, Лева Шестова та Миколи Бердяєва. Їх погляди тісним чином пов'язані з особливостями того напряму в європейській та вітчизняній філософській думці, що набув особливого розвитку з другої половини XIX століття. Його прибічники проголосили необхідність переоцінки цінностей класичної філософії, відмови від її традиційної проблематики. Витлумачення людини як засобу для "світового духу", абсолютизація загально-абстрактного на шкоду індивідуально-конкретному, особистісному викликали, зокрема у представників екзистенційної філософії, прямо протилежне прагнення – звернутися до проблем "живого", "конкретного" людського існування, пізнавати буття із людини і через людину, заглиблюючись в її внутрішній, духовний досвід і духовне життя, в світ людської духовності, яка є індивідуальним, унікальним, ***персональним*** феноменом.

Взагалі наявність у Києві в кінці XIX – на початку XX ст. потужної і водночас оригінальної екзистенційної думки можна вважати визнаним в сучасній філософській літературі фактом (про що мова вже йшла, зокрема, в першому розділі). Але прагнучи знайти відповідь на питання про її витоки, І.Бичко, наприклад, вважає сумнівним прагнення відшукати їх в російській культурі. Адже, за свідченням багатьох російських дослідників, російська

культура була істотно неспівзвучною зі свободо-духовними підставами, якими живиться екзистенційна філософія. На відміну від Західної (Київської) Русі, яка “мала всі передумови, із яких на Заході в той час виростали перші паростки свободи” і яка “в принципі жила спільним життям із Заходом...” (Г.Федотов), Північно-Східна Русь (Московія) була країною східної культури, культури “християнізованого татарського царства” (М.Бердяєв), в межах якої формувався особливий, московський тип руської людини, який в психологічному плані представляв собою сплав північного великороса з кочовим степовиком, вилитим у формі йосифлянського православ’я, де послух – вища чеснота. Духовний світ цього психологічного типу істотно спрощується – він приймає на віру низку догматів, визнаючи за основу обряд як періодичну повторюваність узаконених жестів, поклонів, словесних формул, що пов’язують живе життя, не дають йому розпадатись, перетворюватись у хаос. Зрозуміло, що в цьому світі не могло бути місця свободі і весь процес історичного розвитку тут став прямою протилежністю західноєвропейському: це був розвиток від свободи до рабства. Рабство диктувалось не примхою влади, а новим національним завданням: створенням імперії на слабкому економічному базисі, що потребувало залізної дисципліни, напруження всіх сил. Є підстави думати, що народ свідомо чи несвідомо зробив цей вибір між національною могутністю та свободою (Г.Федотов).

Отже, почавши формуватися на угро-фінській етнічній базі під впливом колоністів-русичів на віддаленій від центру Київської держави її периферії, майбутні московити внаслідок татаро-монгольського завоювання (“союзу з Ордою” – С.Половинкін) потрапляють (майже на 250 років) до сфери потужного державно-політичного і культурного впливу монгольського завоювання. Тут і сформувався той тип культури, який Бердяєв визначав як “безмисленну” і “безсловесну”, а Федотов – “йосифлянсько-домостроєвську”, тобто – “абсолютно несумірну з будь-яким виявом екзистенційності” [268, 37]. Таким чином, слід визнати, що історично, географічно й антропологічно Росія є

євразійською, а не європейською (як Київська Русь і її історичний спадкоємець – Україна) країною, у російської культури східне коріння.

Україна ж (як і Білорусь), опинившись зрештою у складі Литви (у 1365р. після битви на Синіх водах татаро-монголи остаточно вигнані з Києва), лишилася в зоні тяжіння європейської (західної) культури. І, якщо вже за києворуської доби ми зустрічаємо тут екзистенційні мотиви (наприклад, у "Слові про закон і благодать" Іларіона), то після перекладу на староукраїнську книжну мову "корпусу Ареопагітики" у 1371 році (а з цього твору починається у XIII ст. екзистенційно-діалектична, містична лінія Й.Екгарта в німецькій філософії, Г.Сузо, Й.Таулера, Я.Беме та ін., яких Бердяєв вважає предтечами західноєвропейського екзистенційного духу), ці мотиви стають домінуючими в творчості українських мислителів ХУ-ХУІІ ст. (полемісти, діячі братських шкіл, викладачі Києво-Могилянського колегіуму).

Таким чином, культура України (Західної Русі) і Русі Московської (східної) на цей час сформувалися як принципово відмінні між собою. Але, з приєднанням України до Московії починає швидко зростати вплив української культури на менш розвинуту московську. "Українізація" великоруської духовної культури, яка почалася за Олексія Михайловича, за визнанням М.Трубецького, стала мостом до європеїзації. І саме цей зростаючий вплив української культури на російську ніс у собі разом з "європеїзацією" російської культури через її "українізацію" і "*екзистенціалізацію*" цієї культури [268, 38].

Саме тут і слід, на думку І.Бичка, шукати відповідь на питання про джерела появи в російській культурі кінця XIX ст. абсолютно чужої її "йосифлянсько-домостроєвському" ядру і тому нової для неї складової – екзистенційності. І цей подвиг здійснив видатний український (хоча і російськомовний) письменник і мислитель Микола Гоголь.

Екзистенційна україноментальність гоголівської творчості формувалася в процесі його знайомства з екзистенційно-кордоцентричною творчістю мислителів українського бароко ХУІІ-ХУІІІ ст., в руслі того, що йшло від Іоаникія Галятовського, Дмитра Туптала та Григорія Сковороди. Ці риси й

особливості складають у комплексі той унікальний для російської літератури до Гоголя і абсолютно чужий їй художній феномен, що його відомий московський дослідник гоголівської творчості Ю.Барабаш визначає поняттям “гоголівське бароко”: гоголівське бароко увірвалося в усталений російський літературний просторінь як “чужорідне космічне тіло в усталену систему світових орбіт та ієрархій” [25, 86-87].

За переконанням І.Бичка, і екзистенційна тематика вривається “як космічне тіло у російський культурний просторінь” від української бароково-кордоцентричної, екзистенційно-персоналістичної традиції, представленої Гоголем, програму якої він відверто проголосив у своїх по суті передсмертних “Вибраних місцях із листування з друзями”. Гоголь зіштовхнув російську літературу, культуру в цілому, з питомого для неї шляху початку XIX ст. на новий для неї шлях, що привів її до творчості Ф.Достоєвського, Л.Толстого, А.Чехова, до “срібного віку” початку XX ст., до київської екзистенційної школи.

Представники екзистенційної філософії, зокрема київської школи екзистенційного філософування, роблять наголос на ***існуванні*** як на вихідному визначенні людини, що пояснювалося реакцією на раціоналістичне тлумачення людської істоти, домінуюче в новій філософії від Декарта до Гегеля. Відкидаючи пануючі в історії філософії принципи раціоналізму, вони звертаються в своїй творчості до інтуїтивних, емоційно-вольових способів освоєння духовного світу людини; визнаючи роль соціальних та природничих наук у пізнанні окремих сторін людського буття, заперечують значення наукових методів для філософського пізнання специфіки життя людини, яка проявляється в її екзистенції, в її індивідуально-неповторному існуванні.

Так, уже в першій своїй книзі “Шекспір та його критик Брандес” Л.Шестов звертається до теми, яка надалі стане своєрідним лейтмотивом його філософської творчості – відстояти онтологічну гідність людини, її здатність, більш того покликання бути не пасивною, такою, що підкоряється самодостатній владі “необхідності”, зависаючої над людиною роком “випадку”,

а вільною, що творить світи, істотою. Тому мислитель і піддає гострій критиці претензії раціонального знання (чи то у формі позитивної науки, чи науки філософської) підпорядкувати собі життєпрояви людської особистості, "пояснити" її, тобто вписати в коло тих понять, категорій, ідей, котрими остання оперує. Він нападає на "об'єктивну науку", яка думає скасувати питання "для чого?" (які безпосередньо торкаються сенсожиттєвих орієнтацій особистості) своєю відповіддю на питання "чому?" (яке передбачає насамперед встановлення причинних зв'язків в існуючій дійсності). Якщо питання "для чого?" незакономірні, помилкові, зайві, то на що тоді перетворюється внутрішній світ людини? – запитує Шестов. У такому випадку чи не є хибним і все життя людини і чи не має "наукове право" на існування тільки те в її житті, що є в ньому спільного з існуванням зовнішнього світу? На ці питання представники науки відповіли позитивно, вважає філософ: так, все особисте, все індивідуальне – неправда; так, все часткове, все одиничне має право на існування лише постільки, поскільки воно може стати загальним, над-особовим.

Безособове зовнішнього світу, продовжує вітчизняний мислитель, наука нав'язала і світові внутрішньому. А поряд з тим як дійсність відходила у сферу абстракцій, абстракції займали місце дійсності. Фактично, предметом наукового дослідження стає не реальна дійсність, а система тих понять, яка її замінює. Формується, на думку філософа, специфічна форма відношення вченого до дійсності: "здатність не відчувати в живому життя, прирівнювати живе до мертвого" [466, 57]. Всі сторони душевної діяльності, таким чином, принижуються, зводяться практично до однієї – навчившись бачити далеко, вчений "втрачає здатність вдивлятись у глибочінь".

Наука повновладна, і це слід безумовно визнати, в своїй чітко визначеній області; тут вона самодержавна, тут вона панує над усіма "чому?", які стосуються закономірностей зовнішнього світу. Але коли вона хоче, прагнучи утвердити претензії свого абсолютного володарювання, заволодіти і всіма внутрішніми переживаннями людини, коли вона хоче скасувати всі питання

про ціль і сенс та замінити їх питаннями причинної послідовності, то тут вона, на думку Шестова, уже втручається до чужої області, на котру не має ніяких прав. Вона у своїх зазіханнях посягнула навіть на святая святих: Бог разом з моральністю був урочисто втиснутий до ланцюга явищ природи. Причому, Бога спіткала більш сумна доля, ніж моральність. Цій останній, говорить мислитель, було дозволено продовжувати своє існування, як такій, що виправдала своє минуле й майбутнє здоровими посиланнями на суспільну користь, що вона приносить. Бога ж з "інтелігентного" кола вигнали цілковито і залишили його лише для народу, недостатньо освіченого, щоб коритися такій абстрактній силі, як "моральні почуття".

Шестова турбує перш за все те, що означений ним "науковий" погляд на світ стає домінуючим, починає безпосередньо визначати ціннісні орієнтації особистості. Замість того, щоб піти назустріч всьому, що дається нам у житті, всій його повноті і через велике горе прийти до великого щастя, щоб самій стати у боротьбі за краще гідною цього кращого, людина шукає спокою і заколисуючих пісень мрійливої філософії. Якщо філософія, продовжує Шестов, є наукою про життя – то тільки пройшовши через життя, можна говорити про нього. У кабінеті можна досліджувати мертві явища. Людину ж можна зрозуміти лише живучи всім її життям, опускаючись з нею в усі безодні її страждань – аж до жаху відчаю, і піднімаючись до вищих захоплень художньої творчості і любові.

Не відкинути життя, як додаток до зовнішніх явищ, що тільки ними і визначається, а поставити життя попереду всього, в ньому вбачати початок, – в цьому вбачає Шестов своє завдання. Цьому ж завданню підпорядкована його боротьба проти "випадковості" людського буття. Цю непримириму боротьбу він веде уже в своїй першій книзі, спираючись і по-своєму витлумачуючи творчість В.Шекспіра, котрий, за його більш пізнім визнанням, був його "першим учителем філософії". Саме від нього Шестов "почув таке загадкове й незбагненне, а разом з тим таке грізне й тривожне: час вийшов зі своєї колії. Що можна робити, що можна зробити перед лицем часу, що вийшов з колії,

перед лицем тих жахів буття, котрі відкриваються перед людиною (Шекспіром), разом з часом викинутої з колії?” [466, 23-24], – запитує Шестов.

Це найвеличніше й найважче питання знаходиться поза сферою філософії й науки, котрі збирають і узагальнюють лише видимі, зовнішні факти. Трагедія відбувається у глибині людської душі, куди не доходить ні одне людське око. Трагедія в душі самого Шекспіра змусила його поставити собі це велике й страшне питання.

На місце “випадку”, який є для вченого корелятом “причини і наслідку” у Шекспіра приходить закон нашого внутрішнього світу. І цей закон викликаний не естетичною потребою в моральному наркозі, а глибинним, що винесене із доступної лише великому генієві сфери спостереження переконанням, що саме так і відбувається в ***дійсності***. Там, де для нас хаос, випадок, безглузда боротьба мертвої, байдужої але безкінечно могутньої сили з живою, відчуваючою але немічною людиною (тобто, де для нас область безглуздого трагізму), – там поет бачить осмислений процес духовного розвитку. Під видимими усім муками він відкриває невидиме нікому завдання життя.

Так, Гамлет зносить трагедію не тому, що він заплутався в сітях сліпої долі, котра веде його до “безумства, злочину, страждань і смерті”, – Гамлетові його трагедія була необхідна. Його “загнала в трагедію” розумна необхідність (так вважає Шестов, бо як ми побачимо далі, саме необхідність, яких би форм вона не набувала, стане найстрашнішим, найлютішим ворогом філософа). Потрібно вистраждати свою досконалість, свій розвиток. Щастя, безтурботність тільки приспали Гамлета. Тепер, звертається до нього Шестов в особі Шекспіра, “тобі потрібно проснутись. Удар розбудить тебе. Не приймай запевнень, що ти даремно кориш себе. Твої муки – твій духовний ріст” [466, 86]. Навчитись страждати – це шлях до того, щоб навчитись жити. Поки зв’язок часів не буде відновлений, не можна, не потрібно жити. І Гамлет знає, що зв’язок розірвався не поза ним, а в ньому самому.

Шестов вважає, таким чином, що особиста трагедія є осмисленою. Людина повинна вистраждати свій розвиток, повинна очиститись і загартуватись в

горнилі горя й мук, – і таке горе, такі муки виправдані, не “випадкові”: в цьому сенс трагедії, в цьому суб’єктивний сенс життя. Це, як вважає Р.Іванов-Розумник, шлях “апології трагедії” [166, 179]. Тому, замість того, щоб проклинати долю, людина, зрозумівши зміст її “неосяжних книг”, які в даному випадку безпосередньо асоціювались Шестовим з творчістю Шекспіра, благословить доцільність пануючого над людиною закону. У “Королі Лірі”, зокрема, поет проголошує цей закон осмисленості явищ морального світу: випадку немає, якщо трагедія Ліра не виявилась випадком. І ми услід за Шекспіром починаємо бачити в людському житті школу, де ми ростемо і вдосконалюємось, а не в’язницю, де нас піддають тортурам.

На думку Р.Іванова-Розумника, книга “Шекспір і його критик Брандес” характеризує собою своєрідну епоху “розумної дійсності” [166, 197] для Шестова. Він приходить до переконання, що під видимими жахами прихований невидимий ріст людської душі, немає випадку, є лише доцільність, немає безглуздого трагізму, є одна розумна необхідність, що немає у людини злої волі, що всі шукають кращого і все зводиться лише до того, наскільки людина ***може*** бути доброю, бо ніхто не бажає бути поганим, злочинним; що всі звинувачення по відношенню до життя походять лише від нашого невміння збагнути завдання долі.

Якщо в своїй першій книзі Шестов підносить на п’єдестал представника ідеї “добра”, “обов’язку”, “моральної величі” – Брута, який шукає вічних ідеалів, то вже в наступних його роботах Брути – безкінечно нещасні люди, котрі пожертвували автономному добру життям, своїм і чужим. Тепер, як говорить філософ, “мораль тільки кивнула своєму вірнопідданому (Бруту. – О.М.), і він все забув і почав готуватись до жертвоприношення, зрозуміло людського. Мораль у цьому випадку значно вимогливіша, – продовжує Шестов, – ніж звичайні язичницькі боги… Моралі подавай людей, і не одного, а багатьох, і не першого стрічного, а найближчу й найдорожчу тобі істоту – батька, матір, сина, друга” [451, 183].

Люди шукають виправдання в “добрі”, тобто у виконанні “обов’язку”, в моральній величі, у боротьбі за істину, справедливість, в слідуванні ідеалам і виконанні загальнообов’язкових етичних норм, – але все це “добро” разом узяте не в силах виправдати ні однієї з незліченних драм, котрими переповнене життя, переконаний філософ. Не випадковим є у цьому зв’язку його звернення у передмові до своєї наступної книги “Добро у вченні гр. Толстого і Ф.Ніцше (Філософія і проповідь)” до відомих слів В.Бєлінського із його листа до В.Боткіна, котрі значною мірою вплинули на актуалізацію гуманістичної проблематики в творчості вітчизняних письменників та філософів, перш за все Ф.Достоєвського: “Якби мені вдалося зійти на верхній щабель розвитку – я й там би попросив вас дати мені відповідь за всі жертви умов життя та історії, за всі жертви випадковостей, забобонів, інквізиції Філіпа II тощо; інакше я з верхньої сходинки кидаюся сторч униз. Я не хочу щастя й задарма, якщо не буду спокійний за кожного з моїх братів по крові” [32, 22-23].

Як і Бєлінський, Шестов притягає до відповідальності за жертви історії і випадку як умоглядну філософію, так і всі освячувані нею витончені форми ненависної йому необхідності: мораль, науку, традиційну релігію, загальноприйняті “вічні” істини та ідеї. Зміст і дух “загальних ідей” імперсональний і обов’язковий; загальнообов’язковість постає для Шестова не тільки як щось нелюдське, а й антилюдське, оскільки, на його думку, наглухо замуровує душу і свободу людини в системі добре обгрунтованих висновків та імперативів. “Влада ідей”, особливо піднесених (а піднесеність, вважає Шестов, – невід’ємний атрибут світоглядів), постає для філософа як всепроникаюча, витончена у своїй підступності й найміцніша сила, яка заважає осягненню людиною питань життя. Традиційна філософія, підкреслює Шестов, просто-таки оспівує загальне та всезагальне, а значить, раціоналізоване, усереднене, “нормальне”, – словом, все, що височить як якийсь суворий і всевладний закон, як незаперечна необхідність, над бурхливою стихією індивідуальності й одиничності, тобто конкретним людським життям. Мова тут іде, як відзначає Н.Мотрошилова, про боротьбу Шестова “проти філософії, оптимістично

орієнтованої виключно на розумного, “нормального”, спрямованого до науки пізнаючого суб’єкта – “що відключається” від своїх пристрастей, переваг, словом, своєї суб’єктивності – про вікове її невір’я, навіть презирство, нехтування по відношенню до усіх “відхилень” від ідеалу стовідсоткової раціональності – до болю, страждання, інтуїції, безсвідомого, тобто, до всіх можливостей і здібностей людини, крім розумних, пізнавальних, і до всіх людей, що не вміють чи не бажають “робити себе” за образом та подобою розуму” [280, 139].

Тому у якості попередньої умови набуття свого істинного (з точки зору Шестова) вигляду філософія повинна була відкрито заявити про свою рішучу та безкомпромісну боротьбу з усім тим, що в усі часи тільки заважало людині прориватись до того, до чого вона прагнула. Вона повинна оголосити війну або принаймні декларувати свою свободу від самодостатньої об’єктивності, логіки, автономних, тобто незалежних від індивіда, етичних і наукових норм та законів, від знання, яке символізує даність і насилля як загальних ідей так і матеріального світу: “Філософія ж, яка не наважується піднятись над автономним знанням і автономною етикою, філософія, яка безвільно й безпорадно схиляється перед матеріальними та ідеальним даностями, котрі відкриває розум, і яка віддає на поталу “єдине на потребу”, не приводить людину до істини, а навіки від істини відводить” [452, 336]. Будучи самопроявом свободи і спонтанності, філософія повинна охоплювати невідоме, але не в знанні, а в реальних життєвих ситуаціях та актах: “...філософія повинна залишити спроби відшукати вічні істини. Її завдання – навчити людину жити у невідомості, ту людину, котра більш за все боїться невідомості і ховається від неї за різноманітними догматами. Коротше кажучи: завдання філософії не заспокоювати, а турбувати людей” [451, 52].

Завдання філософії, таким чином, не в тому, щоб навчити нас смиренності й покірності законам необхідності; вона повинна бути не холодним розумуванням. Метою філософії має стати “людська особистість.., людські переживання нинішнього, а не майбутнього” [166, 255]. Мабуть, вважає

Шестов, прийшов час не заперечувати страждання, як певну фіктивну дійсність, від котрої можна, як хрестом від чорта, звільнитися магічним словом “її не повинно бути”, а прийняти їх, визнати і, можливо, нарешті, зрозуміти й поважати! Наука ж до цього часу вміла тільки відвертатись від усього страшного в житті, немов його зовсім не існувало, і протиставляти йому ідеали, “наче ідеали і є справжня реальність” [456 240].

В основі шестовської “філософії трагедії” лежить переконання в неусувній трагічності людського життя. Ідеалізм та позитивізм, філософія буденності намагаються відвести людину із сфери трагічного у сферу безликих, байдужих до всього істин. Філософія ж трагедії відкриває перед нею новий вимір мислення – покинутості, самотності, зоставленості Богом. Для самого Шестова відречення від ідеалізму було звільненням від “влади пізнання”, відновленням справжнього, персоналістичного смислу філософування. Причому, у нього філософія трагедії постає не у якості літературно-театрального жанру, а як прийняття всерйоз “жаху” й “абсурду” за найсуттєвіші передумови людського існування. У 30-х роках минулого століття філософію, яка будувалась на цих засновках, стануть називати екзистенціальною, і сам Шестов пізніше зарахує себе до її представників. Але на початку століття потрібна була неабияка сміливість, щоб виступити проти самоочевидностей, заповіданих раціоналістичною філософією віку дев’ятнадцятого. Прикладом такої сміливості для Шестова послужив творець “Заратустри”, філософ трагічної долі Ф.Ніцше.

У Ф.Ніцше, як і у Л.Толстого, вважає Шестов, душевний переворот був пов’язаний з усвідомленням великої події, що “Бог вмер”, або “Бог – є добро”, як говорить Толстой, запевняючи, що в цьому сутність християнства. Підтвердженням того, що Толстой і Ніцше виходили багато в чому з близької точки зору, на думку філософа, можуть служити слова німецького мислителя: “Кращий спосіб розпочати день: прокинувшись подумати, чи не можна в цей день порадувати чим-небудь хоч би одну людину. Якщо це зможе стати, заміною релігійних звичок, люди тільки виграють від такої заміни” [293, 44].

Або ще: “у світу далеко недостатньо любові й доброти, щоб дарувати їх ще й фантастичним істотам” [294, 310]. Але якщо у випадку з Ніцше це приводить, врешті-решт, до необхідності переоцінки усіх цінностей, яким він був відданий до цього, то для Толстого стає формою своєрідного духовного заспокоєння й проповіді.

Шестов розглядає духовні шукання названих мислителів, зокрема, через призму відповідності своєрідним критеріям “філософії” та “проповіді”, трагедії і буденності. Сенс усієї філософії “Війни і миру” в цьому контексті полягає в тому, що людське життя знаходиться за межами, поставленими нам всією сукупністю присутніх в мові абстрактних слів. Толстой тут – “філософ у найкращому і найблагороднішому сенсі цього слова” [455, 76], бо він говорить про життя, зображує життя з усіх найзагадковіших та найпотаємніших боків його.

Уся творча діяльність Толстого була викликана потребою зрозуміти життя, тобто саме тією потребою, котра зумовила появу самої філософії. Але життя, з його “клятими”, вічними проблемами примусило, як вважає Шестов, великого письменника перейти від справи, яка стала нестерпно тяжкою, філософії (яка вимагає занурення в самі глибини людського буття) до більш легкого, як йому здається, простого й утішливого заняття – проповіді. Щоб знайти опертя, лиш би врятуватись від сумнівів, відійти від життя, котре відкриває їй безмежні жахи буття, людина готова багато що забути, багато чим пожертвувати. І Толстой, на думку Шестова, пожертвував самим життям, підмінивши його абстрактними ідеями. Толстой прийшов до проповіді, до проповіді того самого добра, котре безсиле виправдати життя. Він став проповідником самовдосконалення, моральності, обов’язку, фізичної праці, доброчесності. Але основна властивість проповіді та, що вона не здатна вирішити нестерпні, фундаментальні питання ні теоретично, ні практично. Толстовська проповідь добра, мабуть, лише здатна на якийсь час врятувати, точніше, відгородити її власного автора від пекельних проблем. Тут тільки, говорить Шестов, виявила себе на перший погляд парадоксальна обставина, що проповідь, з її видимим

пафосом “вести й рятувати”, як зрештою і багато інших видів духовної діяльності людини, не має й не шукає мети поза самою собою.

Не тільки Толстому, а й Ніцше, вважає Шестов, в кінці свого життєвого шляху не вдалося уникнути проповіді. Його “надлюдина” так же дає йому “право” закликати і повчати, як “добро”, іменем якого брав вершити моральний суд Толстой. І Ніцше, котрий знав, що він “бідна жертовна тварина”, лише “прикрашав себе високими чеснотами Надлюдини”. Він відчував, що “пропав”, що настав “кінець, зовсім кінець” – і говорив: “Якщо є Бог, то як же винесу я думку, що цей Бог – не я” [455, 207].

Добро Толстим ототожнюється з Богом, тобто поза добром немає мети для людини. Бог підміняться добром, а добро – братерською любов’ю до людей. Такий різновид віри, слушно зауважує Шестов, не виключав, взагалі кажучи, цілковитого атеїзму, цілковитого безвір’я і веде обов’язково до прагнення знищувати, душити, давити інших людей в ім’я якого-небудь принципу, котрий встановлюється в якості обов’язкового. Позиція Толстого в цьому здається Шестову досить близькою позиції Канта: Толстого, на його думку, приваблює в творчості кенігсберзького мислителя категоричний імператив, який в даному випадку означає обов’язок служити добру, як добру. Тепер для Толстого цей принцип стає особливо дорогим – “служити добру” для нього – це не тільки тягар, а звільнення від тягаря. І крім того, це дає йому, окрім багатьох обов’язків, ще ***право*** вимагати від інших людей, щоб вони робили те, що він робить, щоб вони жили так, як він живе.

Досить часто, говорить Шестов, моралісти вважали за необхідне самого Бога робити покровителем добра або навіть, як ми бачимо у Толстого, ототожнювати добро з Богом. Очевидно, іронізує філософ, добро моралістів саме по собі здавалось не дуже привабливим, а люди приймали його тільки із страху викликати проти себе гнів всемогутньої істоти. Тим самим, здобувалась абсолютна підпора для існування моралі, але з іншого боку, сам Бог зводився до рівня морального принципу, сформульованого самою людиною.

Толстой хоче, щоб його вчення прийняли як закон. І він погрожує людям усім запасом вироблених традиційною мораллю погроз, він хоче присоромити, залякати, нажахати їх – тільки б вони виконували правила. Це рятує його від тяжких снів. Але в інших, – не без долі іронії говорить Шестов, – інші сни. І їм режим Толстого нічого дати не може. "Яке ж право має він, – запитує з цього приводу вітчизняний філософ, – називати свою моральність Богом і закривати шлях тим, хто шукає справжнього Бога" [455, 138].

І Ніцше, на думку Шестова, був у "добра", у толстовського добра і, можливо, це найболісніша сторінка його життєвої повісті. І він хотів "любов'ю до ближніх" заповнити своє існування, закритись від грізних привидів, що відвідували його. І ось що із цього вийшло – добро сказало йому: "ви утікаєте до ближнього від самих себе і хочете з цього ще й свою доброчесність зробити, та я наскрізь бачу ваше самозречення" [293, 43]. Ніцше, як і Толстой, підійшов до моралі з надією, що вона всемогутня, що вона замінить йому Бога, що від такої заміни людство тільки виграє. Він шукав в моралі "божественні сліди" та не знайшов. Вона там виявилась безсилою, де люди були вправі очікувати від неї прояву сили.

Ніцше відкинув вимоги моралі, відмовився вчити людей любові і співчуттю тому, що зрозумів на своєму власному досвіді, що любов та співчуття нічого принести не можуть і що завдання філософії в іншому: "не пропагувати любов до ближнього і співчуття, а ***упоратись з цими почуттями, відповісти на питання, котрі вони ставлять***" [455, 180-181]. "Горе тим люблячим, у котрих немає нічого окрім співчуття" [293, 64], – вигукує Заратустра і в цьому Шестов вбачає розгадку того, що називають "жорстокістю" Ніцше. Німецький філософ звертається до людей, для яких, як і для нього, співчуття не доброчесність, не ідеал, котрі, говорячи його словами, "уже минули цей ідеал, тому що досягли його". Його звернення – до людей, які не можуть задовольнятися тим, що вони доброчесні, бо вміють співчувати. Для Ніцше ясно, що "добрі" співчувають нещасним лише-для того, щоб не думати про їх долю, щоб не шукати, щоб не боротись, та й щоб бути "доброчесними".

Звідси ж і його ненависть до “слабких” – не за їх нещастя й невдачі, а за готовність прийняти “співчуття”, яке їм пропонують. Тим самим, вважає Ніцше, вони вступають у змову проти життя, щоб забути про свої нещастя, здійснюючи найстрашніший із злочинів, зраду великому ділу.

Ніцше потрібно було знайти щось, що б було вище співчуття. Його не задовольняє формула “добро-братерська любов-Бог”, бо її прийняття означало б для нього відняти у Бога його святі атрибути – всемогутності, всевідання тощо і піднести до рівня божества бідне й слабке людське почуття, котре вміє там допомагати, де і без його допомоги можна обійтись, і пасує у тих випадках, коли існує особливо нагальна потреба в допомозі.

Німецький філософ з усією гостротою відчував, що “добро” не може врятувати його; як і будь-який принцип воно здатне лише вимагати, примушувати, давити. Людський розум, людська мудрість, людська мораль, які привласнили собі право остаточного й останнього слова, говорили йому: ти роздавлений, ти загинув, тобі немає спасіння, у тебе немає надії. Ніцше ж відчув, що всі метафізичні та моральні ідеї для нього повністю перестали існувати, тим часом як обмовлене “я” (котре добро вимагало підпорядкувати його волі), розрісшись до нечуваних, колосальних розмірів, затулило від нього увесь світ.

Отже, хай увесь світ загине, Ніцше, а разом з ним, як відзначає Шестов, і підпільна людина Ф.Достоєвського, не відмовиться від своїх прав і не проміняє їх на “ідеали” співчуття та решту подібних благ, спеціально для неї створених філософією та мораллю. Для Достоєвського це було страшною істиною, яку він з жахом і соромом наважувався висловлювати від імені героїв своїх романів. У Ніцше це “нова й найвеличніша “декларація прав”, заради якої і була ним здійснена вся підземна робота” [456, 235].

Саме глибоке внутрішнє потрясіння, переконаний Шестов, може привести до переоцінки цінностей, котра характерна як для Ніцше, так і для Достоєвського. Якби не каторга в одного (Достоєвського) і не жахлива хвороба у іншого (Ніцше), вони, переконаний філософ, і не здогадались би, як не

здогадується більшість людей, що у них руки й ноги зв'язані ланцюгами. Вони б писали добродумні твори, в яких би описували красу світу і піднесеність покірних необхідності душ. Але втрачений ґрунт кладе початок усякому сумніву і "хто раз втратив спокій, ніколи не знайде його знову" [451, 140].

Ось, коли виявляється, що ідеалізм не витримав натиску дійсності, коли людина перед лицем своїх найстрашніших ворогів вперше у житті відчуває ту "дивну самотність, із якої її не в силах вивести ні одне найвідданіше й любляче серце. ***Саме тут і починається філософія трагедії***" [456, 86-87], і мораль трагедії, що протистоїть моралі буденності. Й на питання чи дійсно людям потрібні такі випробування і чи не заважають вони бачити істину? – Шестов відповідає: "Адже, можливо, що буденне життя серед буденних людей і дає філософію буденності! А хто може поручитись, що саме така філософія потрібна людям? Можливо, щоб здобути істину, потрібно насамперед звільнитись від усякої буденності?" [445, 91]. Це не просто запитання – це глибоке переконання вітчизняного мислителя. Для нього філософія трагедії є правда; філософія буденності є неправда, її істина неправдива, "добро" її аморальне. Позитивізм говорить про це відкрито, він хоче влаштувати людство, створити твердий ґрунт (і в теорії, і на практиці), вигнати із життя все проблематичне. Та й ідеалізм, особливо кантівський ідеалізм, прагне закріпити буденність, створює систему ідей та норм, за допомогою яких організовується пізнання, моральність, взагалі життя людське.

Філософія трагедії, як відзначає Шестов, знаходиться в принциповій ворожнечі з філософією буденності. Істинна (з точки зору Шестова) філософія, власне кажучи, тільки й може бути філософією трагедії. Не випадково романи Достоєвського і книги Ніцше тільки й говорять що про "людей трагедії" та їх питання. "Ніцше та Достоєвський, як і Гоголь, самі були найпотворнішими (в шестовському розумінні – найтрагічнішими. – О.М.) людьми, які не мали буденних надій. Вони намагались знайти своє там, де ніхто не шукає, де, за загальним переконанням, немає й не може бути нічого, окрім вічної пітьми й хаосу... Там, – говорить Шестов, – можливо, кожна підпільна людина має таке

ж значення, що й увесь світ, там, можливо, люди трагедії і знайдуть те, що шукали... Люди буденності не захочуть переступати в гонитві за таким ймовірним “може бути” фатальну риску” [456, 245].

Тут Шестов немов відкриває перед нами нові горизонти, якийсь просвіток, можливість нової творчості, трагічної істини, трагічного добра, трагічної краси. Це, як говорить Бердяєв у статті “Трагедія і буденність”, уже “бунт проти буденності, боротьба за право підпільної, трагічної людини. Перш за все і більш всього це бунт проти “природи”, “проти законів” її, проти необхідності” [47, 262]. Буденні ідеї тільки закріплюють слабкість людини, примиряють її із залежністю, угамовують усякий “бунт”, що заважає людству влаштуватись, заспокоїтись. Моральний ідеалізм, який проголошує суверенність “добра”, на думку Шестова, і є тим найяскравішим проявом владолюбної буденності.

І Ніцше втікав від буденності, його життєве завдання полягало саме в тому, щоб вийти за межі тих областей, куди його заганяли традиції науки та моралі. Звідси його ненависть до науки, яка знайшла свій вираз зокрема у боротьбі з філософськими системами і відраза до моралі, що дала формулу “по той бік добра і зла”. І людська наука, яка пристосувалась до середнього, буденного життя, і людська мораль, яка виправдовує, звеличує, підносить до рівня закону норми, що дають опертя посередності, для нього виявляються хибними.

Близьке до цього, на думку Шестова, і запитання Івана Карамазова: “для чого пізнавати це чортове добро і зло, коли це стільки коштує?” Чортове добро і зло – адже далі людська сміливість йти не може. Адже всі людські надії, і не тільки ті, котрі в книгах, але й ті, що в серцях людей, жили й тримались до цього часу вірою, що заради добра над злом нічим не страшно пожертвувати. І “нараз невідомо звідки з’являється людина і відкрито, майже безбоязно... посилає до чорта те, перед чим усі народи усіх часів падали ниць!” [456, 122] – вигукує Шестов.

Коли людині загрожує неминуча загибель, коли перед нею розкривається прірва, коли її полишає остання надія, з неї, говорить Шестов, несподівано

спадають усі обтяжливі обов'язки по відношенню до людей, людства, до майбутнього, цивілізації, прогресу і замість всього цього гостро постає питання про її самотню, нікчемну, непомітну особистість. Підпільна людина Достоєвського, а з нею і Шестов, поставлене раніше запитання ще більш загострює: "Чи світові провалитись, чи мені чаю не пити? Я скажу, що світові провалитись, а щоб мені чай пити". Так говорить людина трагедії. Тим гірше, що існує "добро", "прогрес" тощо – я їх закликаю до відповідальності перед ***моєю*** долею. І мова тут йде, як підкреслює М.Бердяєв, не про звичайний "егоїзм", коли людина своїм інтересам віддає перевагу перед інтересами інших. І питання про "чай" – філософське, етичне і релігійно-метафізичне прокляте питання. Якщо кожна індивідуальна людська істота не буде вічно жити, не буде уготовлена їй найбільша радість, сила і досконалість, то "хай буде проклята прийдешня радість, сила і досконалість безособового світу, – майбутнього людства" [47, 259].

Таким чином, філософія трагедії Л.Шестова, на думку Бердяєва, знаменує собою перехід від безсилого, буденного "добра" до трансцендентної сили, тобто до Бога. Життя відчуває потребу не в моральній, буденній санкції, а в трансцендентній; "тільки така санкція може вистояти перед судом бунтівної індивідуальності, трагічного досвіду" [47, 263]. Ніякі гармонії, ніякі ідеї, говорив у свій час Ф.Достоєвський, ніяка любов чи прощення, словом, нічого із того, що від найдавніших до нинішніх часів придумували мудреці, не може виправдати безглуздість і недоладність в долі окремої людини. Існуванням "морального закону" не можна виправдати сльозинку замученої дитини і соромно говорити про етичні норми людській істоті, що збожеволіла від трагічних жахів життя. Аморально говорити про "добро", зауважує Шестов, перед лицем трагедії, тут вже потрібне щось вище, ніж "добро".

Можливо, людині і не дано знайти те, що вона шукає. Але на шляху до вічної істини вона звільняється від багатьох забобонів, що тяжіють над нею, і відкриває нові, ширші горизонти. І в цьому контексті формулу Ніцше "по той бік добра і зла" Шестов вважає важливим, величезним кроком вперед, бо, на

його думку, німецький філософ був одним із перших, хто насмілився прямо і відкрито протестувати проти виключної вимогливості добра, яке бажало, щоб, всупереч всьому безкінечному розмаїттю справжнього життя, люди визнавали його “початком і кінцем усього”. Правда, тут відзначає філософ, Ніцше бачив одне тільки погане в “добрі” і недогледів в ньому добре, відступивши тим самим від своєї формули ***amor fati***. Але, якби Ніцше виявився справедливим, ми б не зрозуміли про що він говорить. Нам “потрібно бути свідками тієї ворожнечі, тієї ненависті, тієї відрази, того страху перед “добром”, котрий був у Ніцше, щоб зрозуміти саму можливість його вчення, щоб визнати законними відомі настрої і дозволити їм перейти до свідомості, як принцип. Добро-братерська любов-Бог, – ми знаємо тепер із досвіду Ніцше, – не є Бог... Ніцше відкрив шлях. Потрібно шукати того, що вище співчуття, вище добра. Потрібно шукати Бога” [455, 208-209].

Шлях Шестова від філософії трагедії до філософії віри пролягає через досвід “безпідставності” – тієї, що дає почуття падіння, польоту, зависання, тієї, що зливає захоплення й жах в одне ціле, тієї, що примушує говорити “я – один, – а вони всі” і дає філософу, як це не дивно, почуття впевненості, деяку гарантію знаходження шляху й манить до ґрунту безкінечно глибокого, закладеного в самих надрах життя.

Вістря шестовської “безпідставності” було спрямоване перш за все проти самодостатньої влади загальноприйнятого й самоочевидного, проти мислення, котре вбачає величезне безглуздя у всьому, що несе на собі відбиток несподіваності, свободи, почину, що шукає й бажає не пасивного буття, а творчого, нічим не зв’язаного і не визначуваного роблення. Раціоналістично-теїстична метафізика панує над умами тому, вважає Шестов, що людина шукає не свободи, а гарантованого благополуччя, не особистого спілкування з Богом, а підпорядкування разом з усіма надійному і зрозумілому законові, забезпечення свого життя визначеним, усталеним, надійним моральним світопорядком і готова принести в жертву “навіть велику й останню істину за... міцність і визначеність” [453, 298] свого буття.

Буденність панує над людиною всюди, де вона все ще покладається на свої сили і намагається влаштуватись на землі, пристосуватись, змиритись з владою самодостатньої необхідності. Вона закінчується лише там, говорить Шестов, де починається відчай, де розум показує з усією очевидністю, що людина стоїть перед неможливим, що все закінчено і назавжди, що будь-яка подальша боротьба марна, тобто там і тоді, коли людина переживає своє повне безсилля. Поки людина відчуває грунт під ногами, вона не насмілюється відмовити в покірності розумові та моралі. У відчаї, безнадійності, страхіттях дійсності людське життя перероджується і набуває нових сил, що приводять її до неіснуючих для інших людей джерел істини, тут вперше виникає у людини віра.

Перший крок до Богів – це готовність подолати хоча б подумки той тягар, те тяжіння до центру, до ґрунту, до постійного й сталого, з котрим люди так зжились, що вбачають в цьому не тільки свою природу, але й природу усього живого. Тільки забувши “закони”, що так міцно прив’язали нас до обмеженого буття, і здобувши “беззаконня”, як “першу і найістотнішу умову життя”, ми можемо піднятись над людськими істинами і людським добром. Щоб піднестись, необхідно втратити ґрунт під ногами. Усім можна пожертвувати, скаже пізніше Шестов, “щоб знайти Бога” [459, 324]. І насамперед нашими вічними й нематеріальними істинами, які “позитивна філософія” за їх нематеріальність й удавану вічність поставила на місце Бога.

Дійти до Бога, переконаний філософ, може тільки “ось ця людина” – та одинична, випадкова, непомітна, але жива людина, котру до цього часу філософія так старанно і методично виштовхувала заодно з усім “емпіричним” світом за межі “свідомості взагалі”. Остання істина народжується в найглибшій таємниці і самотності. Вона не тільки не вимагає, вона не допускає присутності сторонніх, вона не виносить доказів, і більш за все боїться того, чим живуть звичайні емпіричні істини, – визнання людського і остаточної санкції. І потрібне надприродне напруження, вважає Шестов, щоб людина насмілилась протиставити себе усьому світові, всій природі і навіть останній очевидності:

“все” не рахується зі мною, але і я не рахуюсь з “усім”. Абсолютна самотність за самою своєю природою є передумовою і початком преображення людської душі. Тільки людина, що загубилась у вічності й покинута на саму себе і свій незмірний відчай, котрий, за словами Шестова, “багато чому навчає”, здатна спрямувати свій погляд до останньої істини; чим більше відривається душа від світу, тим більше стає вона здатною шукати й осягати Творця свого.

Немов вивіряє вищезгадану проблему Шестов, звернувшись до Толстого, але вже не як до пророка “добра”, а до мислителя, що “руйнує й створює світи”. Жах смерті, що його переживає великий письменник в періоди духовних криз, приводить до глибокого відчаю – світ гине, все загинуло, я сам загинув, немає Бога. Але із цього ж народжується новий світ, віра в себе, в Бога. Чим більше, говорить Шестов, він відчуває себе пропащим, тим більше він саме той грішник, котрий уже врятований жертвою Христа. П’єр-Толстой (так у Шестова. – О.М.) зруйнував і знову створив світ. І став жити в новому, так несподівано створеному світі, де замість людських планів, цілей, марноти буденного життя приходить віра в живого, якого завжди можна відчувати, Бога. Нове переживання символізують слова Толстого, котрі близькі й Шестову: “Бог є те, без чого жити не можна. Знати Бога і жити – одне і те ж. Бог є життя. Живи, шукаючи Бога, і тоді не буде життя без Бога”. І робить з цього висновок: “Віра є знання сенсу життя, внаслідок якого людина не знищує себе, а живе. Віра є сила життя” [452, 122].

У цьому зв’язку слід відзначити, на наш погляд, несправедливість звинувачень на адресу Шестова з боку його сучасників у песимізмі й скептицизмі. Він зовсім не був співцем людської нікчемності, безнадійності, безвиході, а вбачав у цих, дійсно людських станах запоруку майбутньої “індивідуальної творчості”, якої вимагає від людини її природа. “Творчість з нічого” – це тема, що стосується, як нам підказують твори мислителя, не тільки Бога. І людина, здобувши віру, отримує необмежені можливості перед лицем Бога, для котрого, як пізніше скаже Шестов, “немає нічого неможливого”. Його звернення до страждань і жахів людського буття зв’язане з вірою і надією, що

світ міг би “бути кращим” і “людині слід було б бути розумнішою, красивішою, добрішою, обдарованішою, багатшою. Невже бажати цього, – запитує мислитель, – значить ризикувати, що тобі пришиють ярлик песиміста?” [463, 179-180].

Але, з іншого боку, справедливо й те, що тільки пройшовши через страждання, людина може пробудитись до дійсного життя. Тому Шестова приваблює перш за все людина, котра не вдовольняється вигодами рівного, помірного, обивательського благополуччя, а та, котрій надокучили долини, яка не боїться дивитись у прірву і – головне – у якої нічого не залишилось у житті, крім метафізичної потреби, людина, яка повзе на вершини, навіть не питаючи про те, що чекає її там. Йому ближчою є людина, котра “хоче бути сильною, багатою і вільною... хоче бути царем в світі... і доки в її словах, – говорить Шестов, – ми чуємо знайомі звуки заклику до боротьби (за неможливе. – О.М.), доки в очах її горить вогонь непохитної, відчайдушної рішучості – ми зрозуміємо її” [460, 192-193].

Предмет, що цілковито захопив Шестова, це віра, звільнена від метафізичних замісників, віра без якої б то не було впевненості, без запевнень і доказів, без гарантій і торгів, віра в свободі, в сумніві і страхові, яка волає із безодні богопокинутості і ризикує заперечувати самого Бога. Початок такої премудрості – страх Божий, якому в людському житті протистоїть інстинктивна жага знайти, хай ціною будь-яких жертвоприношень, надійного, визначеного, обґрунтованого Бога, що забезпечує загальний благоустрій.

І дійсно, ця тенденція знайти потрібного людині Бога, тобто прагнення підвести його під вироблені людським розумом засади, має досить глибокі корені й значне поширення. І скільки б не говорили про Бога, висловлює свій жаль Шестов, це не біблійний Бог, котрий створив небо і землю й людину за образом та подобою своєю, котрий і любить, і хоче, і хвилюється, і шкодує, і сперечається з людиною, й навіть інколи поступається людині в суперечці, бо розум “із властивою йому самовпевненістю, тоном, що не допускає заперечень,

заявляє, що такий Бог не був би найдосконалішою і навіть просто досконалою істотою, а тому Він зовсім і не Бог” [459, 13].

Парадокс, котрий відкривається нам в історії духовних шукань людства полягає в тому, як відзначає філософ, що людина готова повірити у Бога тільки тоді, коли Бог підкориться її, людському розумові і обмежить свою вічну сваволю виробленими буденною практикою нормами. Це якоюсь мірою пов’язане зі страхом перед свободою і звідси – приховане в глибинах нашої душі бажання навіть Богові поставити хоча б які-небудь межі, зупинити його творче життя, його право повелівати. Людині здається, що і Богові краще не повелівати, а скорятися, що навіть воля Бога, якщо її не підпорядкувати якомусь “земному” началу, перетвориться на сваволю, на каприз.

Вже стародавні греки, вважає Шестов, боялись довірити таємницю світу Богові, не довідавшись спершу, чи відповідає він вимогам, що їх пред’являє розум. Доречно тут згадати запитання Сократа в Евтифроні: “чи тому добро добре, що його люблять боги, чи тому боги люблять добро, що воно добре?” Визнавши правильність другого варіанту відповіді, античний мислитель заявив, що існують норми, принципи для розпізнавання добра і зла. Ці норми відомі людському розумові. І перш ніж прийняти богів, ми ставимо собі запитання: чи підкоряються боги тому, що наш розум визнає за добре, чи не підкоряються. Якщо не підкоряються, то вони не боги, не справжні боги. **Potestas clavium**, право зв’язувати і вирішувати, згідно з ученням Сократа, належить не мешканцям неба, а жителям землі, ключі від царства небесного “***зберігаються не на небі, а на землі***” [454, 53].

Платон також сам усе готує для майбутнього життя, неначе побоюючись, що якщо богам буде залишена хоч найменша доля свободи, вони занапастять усі його справи: “Перший закон наш і наше перше правило стосовно богів буде полягати в тому, що зобов’яжемо визнати наших громадян, на словах або в творах, що Бог не є творцем всього, що він є тільки творцем доброго” [318, 160]. І вже у “Федоні” він висловлює переконання в тому, що той, хто буде судити “там”, буде керуватись принципами та законами, виробленими нами

тут. Справедливість одна на небі й на землі, і головне ми знаємо в чому вона полягає.

У такому випадку – головне завдання людини в житті бути доброю. І, оскільки з іншого боку, божевіллям є ставити перед собою недосяжне з точки зору розуму завдання, то слід визнати, що людина, по-перше, знає дуже чітко, що таке добро в цьому житті, по-друге, якщо забажає, зможе виконати вимоги, що їх пред'являє їй добро, тобто бути доброю. Доброчесність, як остання мета, як сенс і зміст життя, як сама собі нагорода, власне, на думку Шестова, і стає тим сурогатом, котрий "повинен був замінити Бога" [454, 28]. Мало бути просто моральною людиною, відзначав у цьому зв'язку Платон, необхідно усвідомлювати себе такою. Необхідно чітко знати, що значить бути добрим, і необхідно також чітко усвідомлювати, що ти до цього доброго причетний, бо тільки цей засіб захищає від нападу злих. Недарма Ніцше говорив, що мораль була сиреною, яка приваблювала солодким співом усіх філософів. Бо, що може бути солодшим від переконання у своїх перевагах над іншими людьми.

На думку Шестова, ідеї Сократа та Платона через творчість Арістотеля, котрий усунув з філософії своїх попередників усе проблематичне, заглушивши тугу невизначеності, і проспівав "величний гімн торжествуючому, впевненому в собі знанню", справили суттєвий вплив на схоластику. Як говорить вітчизняний мислитель, середньовічна філософія, замість того, щоб прагнути розкріпачити зв'язану гріхом пізнання волю, слідуючи за греками, робила все, що було в її силах, щоб позбавити людину можливості повернутись до первісної свободи. У цьому зв'язку Шестов звертається зокрема до суперечки між Бл.Августином та Пелагієм. Якщо Августин вбачав єдину можливість спасіння людини у благодаті, в надприродному, в чудодійній силі Христа і вбачав у прагненні людини своїми силами вирватись із тих тісних меж, в котрі замкнені смертні людські істоти, початок найстрашнішого гріха – боговідступництва, то Пелагій – будував всі свої надії на доброчесності, на закладених в природі людській началах, вважаючи, що людина може бути безгрішною і слідувати заповідям Христа, якщо цього захоче. Пелагію, так же

як і Сократу, здавалось, що стерти різницю між добрими та злими (визнавши усіх грішниками і довіривши справу спасіння виключно рукам Божим), значить знищити і релігію, і самого Бога. Адже єдина перевага в цьому житті для хорошої людини – це усвідомлення, що вона є кращою від інших – і це хочуть відняти. Її хочуть змусити думати, що всі її справи марні, що гріх Адама передався їй у спадок (Пелагій же, виходячи із принципу "справедливості", вважав, що гріх ліг лише на першу людину), що вже за самою своєю природою вона заражена такою страшною хворобою, боротись з якою у людини немає сил.

Хоча офіційно католицизм і відкинув пелагіанство, та, насправді, історична перемога була не за Августином, а за Пелагієм; світ погоджувався існувати без Бога, але не міг існувати без "закону". Утвердився принцип, який вітчизняний мислитель називає "нервом католицизму" – Бог дає неодмінно свою благодать тому, хто робить усе, що в його силах. Він знаходить свій вираз, зокрема і у Фоми Аквінського, котрий вважає, що об'єктивний людський досвід є підтвердженням того, що розумний порядок панує у всесвіті, що останнє начало, вічна таємниця, хоча й невідома нам, але знаходиться у цілковитій відповідності й повній гармонії з тією правдою, яку ми вже здобули. Людина так глибоко проникла в останні цілі творця, дещо спрощує думку Фоми Л.Шестов, що може з переконаністю передбачити навіть те, що нас очікує в майбутньому житті. Істина і справедливість всюди одна, і людина за своє життя може, якщо захоче, точно знати, що вона має зробити, щоб врятуватись. Людина, тим самим, говорить Шестов, хоче не піднятись до Бога, вона хоче примусити Бога спуститись до себе, стати таким, яким він уявляється нашому слабкому й обмеженому розумові.

Серед мислителів, які виступили проти людської сваволі, спрямованої на те, щоб підпорядкувати Бога виробленим людьми принципам та нормам, поставити на його місце витвір своїх рук (вірніше, голови), був Мартін Лютер. Мало з ким Шестов відчував таку духовну близькість, як з цим німецьким

мислителем, чия боротьба за віру була такою близькою його особистій боротьбі.

Лютер виступав проти твердинь, за якими заховався розум. Твердині ж ці не що інше як “задоволення самим собою” і “доброчесність”, котра не чекає собі ніякої нагороди, бо сама є найвища нагорода, найвище благо, або блаженство, про яке сповістив людям Сократ. І складається парадоксальна ситуація, відзначає Шестов, що не церква, на підставі влади, яка їй належить, визначає, що є розумним, і що є моральним, а навпаки, норми розумності та моралі, проголошені Сократом, є обов’язковими для католицької церкви. Людина, отже, виходить із твердого переконання, що справедливий і добрий Бог не стане вимагати від неї нічого неможливого й тому, хто робить все що може, Бог неодмінно дарує благодать. Тобто, таким чином, сенс і головне завдання людського життя зводиться до того, щоб “здійснити в межах наших сил певне моральне завдання”. У слідуванні законові, тобто у виконанні певних вимог людина вбачає можливість досягнення доброчесності і запоруку майбутнього спасіння, тим самим не покладаючись на волю Божу, а воліючи диктувати свою. Бог дав людині закон, якому вона повинна слідувати, але людина, яка слідує законові, уже, незалежно від божого бажання, забезпечує своє спасіння. Звичайно той, хто шукає праведності, рано чи пізно знаходить її. Уже саме те, що вона шукає, досить швидко переконує людину в її особливих заслугах та обдарованнях. Навряд чи знайдеться хоча б один проповідник, відзначає у цьому зв’язку Шестов, котрий би не прагнув поставити себе над натовпом і котрий, усвідомлюючи своє право на цю зверхність, не знаходив би духовного задоволення. Саме Ніцше та Толстой, на думку Шестова, особливо відчували, як високо цінується “праведність” людьми і якою нікчемною вона є перед Богом. Ніцше прийшов до формули “по той бік добра і зла”, Толстой в останніх своїх творах тільки й говорить про те, як мучило його і заважало йому жити постійне прагнення до праведності й бажання почувати себе вищим і кращим від інших.

Лютер також спочатку виходив із вимог закону, вважаючи, що вже саме слідування йому дає людині переконання в своїй праведності, в реальній перевазі над іншими людьми. Але після довгих мандрів і спроб знайти себе на шляху служіння законові, він несподівано відкриває, що закон не рятує, що він не захищає від прірви, що він лише тонка павутина, яка до певного часу приховує від людей безодню загибелі. Законом людина не рятується, закон тільки принижує людину, в ньому немає своєї цілющої сили. Закон може лише викрити нашу слабкість і наше безсилля, котре марно ми прикриваємо видимістю гордості за свої справи. Перед Лютером, врешті-решт, постала дилема – або слідувати законові, вважаючи, що у своїй гордині, у цьому внутрішньому усвідомленні своєї правоти, своєї моральної переваги є сутність людського життя в Бозі; або, якщо це можливо, чи, що ще гірше, якщо не в цьому сутність життя в Бозі, то розтоптати в багнюці свою хибну віру.

Закон, на думку Шестова, виступає у ролі Божого молоту, котрий б'є не по людині, а по її вірі в те, що вдосконалюючись морально, вона може досягти тієї доброчесності, яка не вимагає ніякої собі нагороди, бо сама є вже блаженством. Він спрямований проти зарозумілості, котра, оволодівши душею людини, довела її до того, що вона готова переносити все, що їй пошле доля, і ще в цій своїй здатності знаходити своє вище благо. Молот повинен зламати людську гординю, щоб перетворена на ніщо людина "зневірилась у своїх силах, у справедливості та справах" [452, 451]. Тільки віра, тобто готовність вирватись із кола тих ідей, якими живе людина, здатна привести її до Бога, котрий є джерелом усіх законів, сам будучи нічим не зв'язаний. Бо є великий Творець, який із нічого створює все, говорить Лютер.

На думку М. Лютера, чим більше пропаща людина робить для свого спасіння, тим вірніше вона йде до загибелі і тільки той, хто віддається волі Божій, яка стоїть по той бік усіх законів, що їх диктують мораль та розум, може причаститись до останньої істини. Там же, де істина, там немає і не може бути примусу: там живе свобода. Перед лицем Творця, переконаний Шестов, немає законів, немає "ти повинен", немає примусу, всі ланцюги спадають з людини –

злочини перестають існувати. Перед лицем Творця в людині оживає справжня, створена Богом свобода, “свобода, яка є нічим не обмежена, безмежна можливість – як свобода самого творця” [461, 435].

Як вважає Шестов, вчення Лютера можна звести до формули Ніцше – “по той бік добра і зла”. Віра Лютера і, можливо, усяка справжня смілива віра починається тільки тоді, коли людина наважується переступити фатальну риску, покладену нам розумом та добром. Відмовитись від постулатів – нічого не вимагати – тільки приймати. Справа віри, врешті-решт, вважає філософ, не в тому, щоб виправляти грішника і слабку людину. Наші гріхи, наша слабкість настільки великі, що ніякими зусиллями ми не в змозі чогось досягти, подібно до того, як не в наших силах викликати до життя небуття. “Віра, по суті своїй, ні з нашим знанням, ні з нашими моральними почуттями нічого спільного не має... Щоб добитись віри – необхідно звільнитись і від знань і від моральних ідеалів. Здійснити це людині не дано” [464, 245], – визнає Шестов, не припиняючи все ж шукати шляхів людини до віри. І не стомлюючись повторювати, що неможливо повністю зрозуміти, неможливо повірити і все-таки необхідно прийняти цей неймовірний парадокс, це таїнство прилучення до “***абсолютно*** невідомого”, такого невідомого, де допустимо, що Бог може вимагати від людини неможливого, – тобто де немає місця не тільки законам моральним, але й будь-яким іншим законам. Це та область, продовжує Шестов, котру, мабуть, незалежно від Лютера відкрив Ніцше – область, що знаходиться по той бік добра і зла й будь-якої “усталеної завжди собі рівної істини”. Та область, де жив Толстой зі своїми героями, і де панує підпільна людина Достоєвського, де намагається подолати смерть душі Гоголь, де розривається у Шекспіра зв’язок часів.

Це область, ми можемо додати, в якій розгортаються перипетії духовних шукань відомого датського мислителя С.К’єркегора, філософія якого, на думку Шестова, знаходиться у спадкоємному зв’язку з **Sola fide** М.Лютера; бо вбачає завдання людини не в тому, щоб прийняти й здійснити в житті істини розуму, а в тому, щоб “силою віри розсіяти ці істини: іншими словами відректись від

дерева пізнання і повернутись до дерева життя” [457, 220]. З іншого боку, сам Шестов визнавав близькість своїх поглядів до переконань К’єркегора, з ідеями якого в кінці 20-х років його переконав ознайомитись Е.Гуссерль. Так, наприклад, у лютому 1929 року він писав: “Читаю потроху із К’єркегора, дійсно знаходжу спільне... Інколи здається, що він читав “Апофеоз безпідставності” чи я читав його книги” [26, 26]. Або ще в листі до Б.Шлецера: “Ні один із письменників мені не був таким близьким, як К’єркегор, – ні один, наскільки я знаю, так пристрасно і самовіддано не шукав у Св. Письмі відповіді на свої питання” [26, 121].

Безумовно, у нас немає підстав говорити про безпосередній вплив К’єркегора на філософію Шестова, оскільки на час знайомства з творчістю датського мислителя Шестов уже, можна сказати, підводив підсумки своєї філософської діяльності, але з іншого боку, необхідно визнати, що знайомство з К’єркегором, як нам здається, змусило самого Шестова ще раз “перевірити” міцність своїх переконань і дало можливість викласти своє кредо в контексті пережитого датським мислителем духовного досвіду. Відштовхування від гегелівського всерозуміння, протиставлення епічному зневажанню Духом “нещасної свідомості” абсолютного значення індивіда, відхід від Гегеля до одинокого мислителя Йова, відчай як початок філософії, усунення етичного абсурдом віри – всі к’єркегорівські теми близькі й зрозумілі Шестову. Його безкінечно захоплює внутрішня боротьба, яка роздирає самого К’єркегора, його роздвоєність між Авраамом, який іде сам не знаючи куди, і Сократом, який вимагає від людини, щоб вона знала, куди йде.

Поки людина розраховує на підтримку “загального”, погоджується з К’єркегором вітчизняний філософ, поки вона боїться втратити ґрунт під ногами, поки вона покладається на істини розуму і свої чесноти вона вся знаходиться під владою свого найстрашнішого ворога, котрим для нього виступає розум, що претендує на абсолютне панування, в полоні чудовиська, за словами Лютера, не знищивши якого, людина не може жити. І екзистенціальна філософія не тільки К’єркегора, а й самого Шестова є в цьому контексті велика

остання “боротьба людини з загадковим і таємничим чудовиськом, якому вдалось переконати людину в тому, що і тимчасове, і вічне її благо залежить виключно від її готовності скоритись істинам, що звільнились від Бога” [457, 183].

Розумові з його недосконалими істинами, вважає Шестов (і тут він на боці К’єркегора), потрібно протиставити Абсурд з його відчаєм з приводу тих спустошень, які внесли у всесвіт незалежні від волі Божої істини. Від них, переконаний мислитель, пішов гріх – спасіння ж від гріха не в пізнанні неминучості всього, що відбувається, і не в доброчесності, котра, усвідомивши неминучість, “добровільно” їй скоряється, а у вірі в Бога, для якого все можливо, який все створив своєю волею і перед лицем якого все нестворене є лише жалюгідне й пусте ніщо. Сократівська доброчесність не рятує людину від гріха. Доброчесна людина, як говорить К’єркегор, лицар покірності. Несвідомо вона, замість того, щоб шукати “єдиного на потребу”, віддає себе у владу “всезагальних і необхідних суджень”, до яких так “жадібно прагне розум” і, услід за розумом, покірна йому етика. Зняти гріх з людини, викорінити його може не той, хто чекає допомоги і захисту від розуму й моралі, а “Той, за словом якого розслабленому повертаються сили, тобто Той, для якого немає нічого неможливого” [457, 98].

Сам гріх, вважає Шестов, який прагне до самостійного оригінального витлумачення оповіді про гріхопадіння в дусі своєї філософії, не в тому, що вийшло з-під рук Творця; гріх, порок, вада в нашому знанні. Перша людина злякалась нічим не обмеженої волі Творця, вважає мислитель, побачила в ній таку страшну для нас сваволю і стала шукати захисту від Бога в пізнанні, котре, як сповістив спокусник, урівнювало її з Богом, тобто ставило її й Бога у рівну залежність від вічних, нестворених істин. І це “знання” позбавило людину найдорогоціннішого дару Бога – свободи. Бо свобода не в можливості вибору між добром і злом; свобода є сила і влада не допускати зло у світ. Вільна людина могла не дозволити злу увійти у світ, а тепер – вона може лише “вибирати” між злом, котре їй непідвладне, і добром, котре їй також

непідвладне. “Плоди з дерева пізнання принесли людині, – на думку вітчизняного мислителя, – саме вміння розрізняти добро і зло та обов’язок підкорятись законам добра. Над світом запанував безособовий і байдужий до всього закон, в добровільній покірності якому і смертні й безсмертні боги мають знаходити своє вище задоволення” [452, 441].

Розум з його прагненням до необхідних істин та добро з його категоричними вимогами – це те, що, на думку Шестова, принесли плоди з забороненого дерева. Від цих плодів людина знесиліла і втратила здатність бачити у своєму безсиллі нещастя, втратила бажання боротись з ним. Після падіння прийшов до людини і страх, страх перед Ніщо, який приспав людський дух, паралізував людську волю. І поки людина покладається на розум і знання, котрі він приносить, права Ніщо й права Необхідності гарантовані самоочевидностями, подолати які людині не дано і подолати які вона навіть і не сміє наважуватись. Тому тільки К’єркегор і “йшов до Йова, – говорить Шестов, – звертався до Абсурду й жадав Віри, що таким чином він міг надіятись підірвати неприступні твердині, за якими спекулятивна думка сховала всеруйнуюче Ніщо” [457, 88].

К’єркегор, як відзначає Шестов, з безкінечно пристрасним напруженням рвався до Абсурду, він усією душею був разом з Йовом, але, в той же час, не міг розвіяти чар Гегеля, не міг думати, що для Бога можливе не закінчується там, де за людським розумінням, усі можливості закінчуються. До того ж шлях до Абсурду виявився перегороджений етикою, довелось не тільки розум, а й етичне усунути, бо поки воно стоїть на шляху, не можна прорватись до Абсурду. “Етичне”, з котрим люди пов’язують все, що є найзначнішого, найпотрібнішого, найціннішого в житті, прийшло зі своїм “ти повинен” на захист безглуздої й сліпої Необхідності. Етика (те, що повинно бути), говорить Шестов, покриває собою Необхідність – там, де людина не може, вона не має права і бажати і чим абсолютнішим та непереборним є “неможливо”, тим грізнішим і невблаганнішим є “належне”. Довічне, нестворене “етичне”, на думку мислителя, нічого не може дати людині, та воно вміє вимагати. І навіть

так: чим менше воно може дати, тим більше воно вимагає. Над самим Богом височить глухе й тому до всього байдуже етичне зі своїм невблаганним “ти повинен”: ти повинен бути незмінним і християнство, що з цього виходить, “має своїм завданням здійснення на землі “етичного”” [457, 141-142].

Етичне, відзначає Шестов, горде своїм безсиллям, забороняє людині думати про Бога, для якого все можливо. І з усього того, що пов’язувалось у людей з уявленням про Бога, одне лише “ти повинен” і збереглось для сучасної людини. Бог сам уже для багатьох перестав існувати, але “ти повинен” пережило й Бога. Тому й християнство перетворилось, на думку філософа, тільки у вчення, тільки у повчання і внаслідок цього воно зовсім “не пішло далі Сократа”, духовні запити якого відповідають найсуворішим вимогам моралі.

Але етичне та його дари, на думку Шестова, не є найвище. Перед лицем жахів, що випали на долю Йова, безпорадна любов та безсиле милосердя повинні самі усвідомити свою нікчемність і звернутись до іншого начала – до Бога, до Бога, для якого немає нічого неможливого. Друзі Йова, вважає К’єркегор, винні у найбільшому гріху – в бажанні своїми жалюгідними, людськими засобами упоратись з тим, що потребує іншого задоволення. Якщо етичне є вище, то Йов, як і Авраам, не тільки пропаща, а й осуджена людина. І навпаки, якщо Йов правий, якщо Йов врятований, то у світі є вище начало, і “етичне” має зайняти своє скромне місце й підкоритись релігійному. Це, зрозуміло, не означає, що К’єркегор проповідував “аморальність”. Але “найблагородніша мораль, – відзначає у цьому зв’язку Шестов, – якщо вона стає “вищим”, перетворюється на “чортове добро і зло”” [461, 427]. Крім того, під “усуненням етичного” датський мислитель мав на увазі не заперечення нормативної етики; тут мова йде скоріше про позбавлення її безумовного характеру (“підвішування”, “винесення за дужки”), бо вона своєю усередненою всезагальністю перегороджує людині шлях до найбільших можливостей. Першою формою духовної самосвідомості людини є, згідно з К’єркегором, естетизм, прототипом якого виступає романтична душа. Етична позиція – друга форма духовної самосвідомості, яка спрямовує людину до самої себе як істоти

відповідальної; та лише шляхом відчаю в собі людина відкривається абсурдній можливості віри – третьої, вищої форми духовної самосвідомості. “Віра, – за словами К’єркегора, – є парадокс, що окрема людина стоїть вище загального” [457, 265]. Мова йде не про “суб’єктивізм”, не про “індивідуалізм”, в якому часто звинувачували філософію датського мислителя, а про онтологічний персоналізм, що складає основу екзистенційної філософії. “З екзистенційної точки зору, – писав Бердяєв, – суспільство є частина особистості, її соціальна сторона, як і космос є частина особистості, її космічна сторона” [48, 15]. У цьому персоналістичному пафосі Бердяєв близько підходить і до основної теми Шестова: “Особистість є істота розумна, але вона не визначається розумом, і її не можна визначити як носія розуму. Розум сам по собі не особистий, а універсальний, загальний, безособовий розум. Морально-розумна природа людини у Канта є безособова, загальна природа. Грецьке розуміння людини як розумної істоти не підходить для персоналістичної філософії” [48, 15].

Усім єством своїм Шестов, як і К’єркегор, відчував надзвичайну дилему: щоб знайти Бога, потрібно подолати розум і усунути етичне. Поки розум панує над буттям – Йову не повернуться його діти, якщо “етичне” є вище – Авраам пропав, якщо умоглядна філософія, яка поставила над біблійним Богом свою божественність (поняття) вірна, то доведеться услід за Гегелем визнати, що все дійсне розумне і жахи існування неминучі. І тільки у “пітьмі віри” повертається людині її справжня свобода. Не та свобода, яка, за словами Шестова, радісно гармоніює зі “святою необхідністю”, свобода, яка вибирає між добром і злом, свобода, уже сама ідея якої передбачає вторгнення зла в життя, котра для філософа знаменує собою граничну зв’язаність, що бере свій початок від плодів забороненого дерева, – а та створена свобода, котра породжує біблійне “добро зело” і велику обіцянку “не буде для вас нічого неможливого”. Тільки під покровом Абсурду, переконаний К’єркегор, неможливе стає можливим.

І саме тоді, відзначає Шестов, коли етичне, озираючись, як йому належить згідно з його природою, на розумне, промовляє свій остаточний і останній присуд, коли всі “можливості” для етичного закінчуються, релігійне

починається. Релігійне, говорить філософ, живе поза і над сферою “загального”. Воно не оберігається ніякими законами, воно не рахується з тим, що наше мислення знаходить можливим і неможливим, так само, як і з тим, що етика проголошує дозволеним і обов’язковим. І К’єркегор надії свої пов’язував не з можливостями, котрі відкриваються розумом, і не з нагородами, обіцяними етикою; датський мислитель звертається не до розуму і моралі, які вимагають покірності, а до Абсурду й Віри, які благословляють сміливе прагнення лицаря віри. Тільки тут, відзначає Шестов, розпочинається відчайдушна боротьба за можливість, вона ж є, згідно з відомими словами Паскаля, проривом “від Бога філософів до Бога Авраама, Бога Ісаака, Бога Якова”.

Віра, говорить Шестов, дана людині не для того, щоб підтримувати претензії розуму на панування у всесвіті, а для того, щоб людина сама стала господарем у створеному для неї Творцем світі. Віра веде нас через те, що розум відкидає як Абсурд, до того, що той же розум ототожнює з неіснуючим. Розум, продовжує філософ, вчить людину скорятися, віра дає їй владу повелівати. Умоглядна філософія, на думку Шестова, прирікає нас на рабство, екзистенційна ж філософія прагне прорватися через встановлені розумом очевидності до свободи, при умові якої все неможливе стає дійсним. Екзистенційна філософія є філософія **de profundis** (із глибини. – О.М.). “***Вона не питає, не допитує, а волає, збагачуючи мислення абсолютно чужим і незбагненним для філософії умоглядної виміром. Вона чекає відповіді не від нашого розуміння, не від бачення - а від Бога.*** Від Бога, для якого немає нічого неможливого, котрий тримає в руках усі істини, котрий владний і над нинішнім, і над минулим, і над майбутнім” [461, 423]. Саме у вірі, у голосінні Йова, у жахах життя К’єркегора знаходить екзистенційна філософія той новий вимір, який відриває її від філософії умоглядної й дає підстави говорити про неї як про філософію біблійного одкровення. Така остаточна назва екзистенційної філософії Шестова, яку він видобув із “філософії смерті” Толстого, із “філософії каторги” Достоєвського, із “філософії трагедії” Ніцше й із “філософії відчаю та абсурду” К’єркегора.

Але в жахах життя, у відчаї, в трагедії висвітлюється в той же час і якась одвічна, корінна екзистенційна “помилка” людини, пов’язана з її падінням. Гріхопадіння людини Шестов розглядає як результат переляку, страху перед Ніщо. Страх цей, на його думку, нашіптує людині сам розум, який вселяє в її душу недовіру до божественної свободи і бажає стати на місце Бога. Розум змушує людину віддати перевагу його надійній необхідності і гарантованому привілею правоти в розрізненні добра і зла перед таємничою, нічим не обґрунтованою, парадоксальною свободою віри.

Людям потрібен не Бог, їм потрібні гарантії. Хто дасть їм гарантії, той і стане Богом, – так розумів сутність католицизму Ф.Достоєвський в легенді про Великого Інквізитора, про це ж оповідає, на думку Шестова, і біблійна історія гріхопадіння людини. Бог, говорить Великий Інквізитор, надав людям право благословляти його іменем те, що вони самі зроблять і придумають. Бог, у його загальноприйнятому традиційному вираженні, є тільки “найвища санкція установленого людьми порядку. Якщо Він претендує на більше, Його потрібно відкинути” [454, 55].

Шестов не раз підкреслював також, що у Ніцше мова йде про “смерть Бога” саме як принцип моралістичної метафізики. Крайній нігілізм по відношенню до вищих метафізичних цінностей, вісником якого усвідомлював себе німецький філософ, був лише зворотнім боком платонівського нігілізму по відношенню до цінностей живої людини і множинного світу, котрим пронизана вся європейська метафізика.

Коли людина, перш ніж звернутись до Бога, починає допитуватись: а який це Бог і чи відповідає Він тим уявленням про верховну істоту, котрі вона собі створила, – вона, вважає Шестов, знову повторює злочин Адама, хоча і думає, що таким чином реалізує свою свободу. Людина перевіряє Бога тим “знанням”, котре принесли їй плоди з забороненого дерева, не підозрюючи навіть, що її страх, що всі її побоювання знаменують собою втрату свободи: “вільна людина не боїться, вільна людина не запитує, не озирається – тому її ставлення до Бога

виражається не в знанні, а у вірі. Віра і є та свобода, котру Творець вдихнув в людину разом з життям” [461, 430].

Знання й доброчесність, вважає Шестов, паралізували волю людини і привели її до тієї скутості духу, яка в безсиллі й покірності, у слідуванні законові вбачає свою досконалість. Людина повинна пробудитись від тієї непритомності, в якій знаходиться її свобода і наважитись мислити в тих категоріях, в яких вона живе. Потрібні особливі душевні переживання, відзначає філософ, щоб наша, заснула в надприродному оціпенінні душа, відчула в собі сили для останньої і великої боротьби з марою. Потрібно, говорить він, забувши заповіти еллінства, його мудрість і його прагнення до заспокоєння душі знову навчитись жахатись, плакати, проклинати, втрачати останню надію і знову знаходити її, бо “віра приходить тільки після тих тяжких випробувань, котрі спопеляють людську душу” [464, 175]. Потрібно в любові до Бога дійти до самозабуття, підкреслює філософ, – інакше ти будеш належати землі, але в той же час він говорить, що “любов до Бога абсолютно несумісна із зневагою до себе” [454, 144].

Й існування людини мислиться Шестовим як початок, що не має кінця, як відкритість до нескінченності, як безкінечна можливість і можливість безкінечності. Тому розум, який стверджує, що влада Бога обмежена і Бог не може вийти за межі, поставлені йому самою природою, – викликає ненависть у Шестова. Для Бога все можливо, стверджує філософ, і дорога для віри відкривається лише тоді, “коли людина не може відкрити ніякої можливості. Бог значить, що все можливо, що все можливо – значить Бог” [457, 20-21].

Досвід віри відкриває новий вимір мислення, розсуває горизонти свідомості, виводячи її за межі “немислимості абсурду” до можливості глибинного переживання безмірної надії. Коли людина стикається з диханням Божим, говорить Шестов, приходить кінець всезагальним правилам, з цього моменту починаються нічим не обмежені можливості, які виключають будь-яке людське передбачення. Так, коли Мойсей стояв на горі віч-на-віч з Богом, не було закону, коли він зійшов з гори – він став керувати за допомогою закону.

Там, де Бог – там немає законів, там свобода. І де немає свободи, говорить Шестов, там немає Бога.

Бог не править, не "панує" – це власні предикації людського розуму, які неправомірно перенесені ним на іншу сутність. Ось чому, відзначає Шестов, неправильно говорити про відношення людини до Бога як про відношення залежності: "відношення людини до Бога є свобода" [452, 582]. Це, на думку Шестова, мав на увазі й Ф.Достоєвський, коли вимагав перед лицем "двічі по два чотири", кам'яних стін та інших "неможливостей", щоб йому (вірніше, його "підпільній людині") був гарантований його "каприз" і необхідність підкоритись "даному" переживав як страшний наслідок первородного гріха. Такий же сенс, вважає Шестов, має і вчення Ніцше про "мораль панів і мораль рабів". Під зовнішнім атеїзмом Ніцше приховане нестримне прагнення до свободи невинної людини, котра давала імена усім речам і над усіма речами панувала. Самому Шестову, мабуть, є ближчими роздуми Д.Скота та В.Оккама, а також М.Лютера про Бога, який знаходиться по той бік протиріччя і підстави, як і по той бік добра і зла. Бог, на думку мислителя, – поза межами розрізнення добра і зла, поза підпорядкуванням розумові, істині й добру; сама істина й добро є лише тим, що покладає Бог. В цьому питанні свою позицію Шестов протиставляє переконанням Канта, як до речі також Спінози та Сократа, котрі, на його думку, мріяли "про внутрішню необхідність, яка б зв'язувала як Бога, так і людину в її метафізичній свободі. І Богові не можна все могти – головним чином Богові не можна могти ***хотіти*** всього, що завгодно" [464, 85].

Бог же Св. Письма, до якого звертається Шестов, не зв'язаний ніякими правилами, ніякими законами: Він джерело всіх правил і всіх законів. Він володар над усіма правилами та законами. Ця думка, набуваючи у нього все більшої гостроти доходила до сміливого й зухвалого твердження, що основне начало божественної сутності – це нічим не обмежене, що нічим не пояснюється і нізвідки не виводиться, свавілля. Але "по той бік добра і зла", там, де закінчуються можливості розуму і вступають в свої права абсурд та віра, – сваволя співпадає із свободою, вважає Шестов. Вона не страшна, вона

милостива, як дивно це не звучить для нас: “вона не гармоніює з необхідностями, не визнає за ними святості – вона сама свята” [461, 432]. Тому свобода – не є здатність вибирати між добром і злом, як прийнято зазвичай думати, свобода – це можливість. Свобода ж як можливість вибору між добром і злом є поневолена гріхом свобода, яка пропустила у світ зло й безсила вигнати його із життя. Таким чином, вважає Шестов, чим більше закріплюється людина в переконанні, що її спасіння пов’язане із знанням і з умінням розрізняти добро і зло, тим глибше проростає й сильніше вкорінюється в неї гріх.

Для Бога не існують, вважає філософ, ні моральні санкції, ні розумні підстави, він не потребує, як смертні, підстави, підтримки, грунту. Безгрунтовність, говорить філософ, – основний, найпринадніший і найнезбагненніший привілей божественного. А оскільки ми повинні “прагнути до того, щоб у нас було те, що є у Бога” і Бог є остаточна мета наших устремлінь, то відчайдушна “боротьба віри за можливість” рано чи пізно приведе нас “до свободи не тільки від моральних оцінок, а й від вічних істин розуму”. Бо людина “міра речей, вона покликана законодавствувати, як необмежений монарх, і усякому твердженню має право протиставити твердження прямо протилежне” [459, 180]. Істина ж і добро, плоди з забороненого дерева, вважає Шестов, – для обмежених істот, для вигнанців із раю. “Знаю, – зізнається він, – що здійснити на землі цей ідеал свободи від істини і добра неможливо – вірніше всього, і не потрібно. Але передчувати остаточну свободу людині дано” [459, 226].

До того ж сам Бог, говорить Шестов, завжди вимагає від нас неможливого, і в цьому Його головна відмінність від людей. Або, може, навпаки, говорить мислитель, – недарма ж сказано, що людина створена за образом і подобою Божою, – “не відмінність, а схожість з людиною. Людина згадує про Бога, коли хоче неможливого. За можливим вона звертається до людей” [452, 657]. Саме віра в Бога, для якого немає нічого неможливого, переконаний Шестов, здатна повернути людей до божественного “добро зело”, повернути їм свободу, яка є

не свобода вибору між добром і злом, а “свобода творити добро, так як творить добро Той, Хто за своїм образом та подобою створив людину” [452, 595]. Там, де сонце світить і грішникам і праведникам, по той бік розуму і пізнання, по той бік добра і зла, там, “***де закінчується примус***, скутий Парменід (як і будь-яка людина. – О.М.), причастившись до Таємниці вічно сутнього і ***вічно повеліваючого,*** здобуває знову первісну свободу, – висловлює своє переконання Шестов, – і заговорить не як силуваний істиною, а як той, що владу має” [452, 408].

Шестова перш за все цікавив ***живий*** Бог і ***жива*** людина, і можливість, реальність їх зустрічі, їх спів-участі в спів-бутті. І на задній план відступала проблема власне конфесійного віднесення як самого Бога, так і людини, котра його знайшла. Можна, мабуть, сказати, що його Бог, який стоїть по той бік добра і зла, не вписується в існуючі віросповідні відмінності, хоча безумовним авторитетом у ділах віри для вітчизняного філософа була Біблія. Не позбавленими підстав у цьому зв’язку видаються звинувачення, зокрема з боку С.Булгакова, в неортодоксальності поглядів Шестова, в його прихильності до Старого Завіту порівняно з Завітом Новим. Та, власне, до неортодоксальності Шестов і прагнув; для нього поставити Бога в які-небудь границі значило просто його усунути. В той же час йому, на наш погляд, ближчим є старозавітний принцип єдиного Бога, який творить все з нічого. Бога, для якого немає нічого неможливого, що опосередковано визнається ним у листі до С.Булгакова: “Для мене протилежності між Старим і Новим Завітом завжди здавались уявними. Коли Христа запитали (Марк. 12:29), яка перша з усіх заповідей, він відповів: “Слухай Ізраїль”, а в “Апокаліпсисі” (2:7): “перемагаючому дам вкусити з дерева життя”. “Знання” долається, щира істина – “Господь Бог наш є Бог єдиний” – в обох завітах проголошується ця звістка, яка одна тільки й дає сили дивитись в очі жахам життя” [26, 193].

У творчості Шестова яскраво виражений примат особистої віри над усіма можливими формами її ідеологічного закріплення. Так, визнавав філософ, і релігія, як і держава, наука, мораль мають дуже велику цінність. Але тільки до

тих пір, поки вони не претендують на престол абсолютного. Навіть релігія, відзначав він, якою б піднесеною і глибокою вона не була, в кращому випадку є тільки посудина, схованка, “ризи для абсолютного”. І потрібно вміти відрізняти святиню від риз, в які вона одягнена.

Бог Шестова – це Творець, який творить все з нічого, для якого немає нічого неможливого. За цим, на нашу думку, прихована віра у безмежні творчі потенції самої людини, яка не є, вірніше, не повинна бути стороннім спостерігачем, “матеріалом” для божественної творчості. Шестов був переконаний, що віра і “пігмаліонівська нестримна пристрасть” відкривають перед людиною шлях до неможливого, дарують їй силу творчості, співтворчості з Богом. Метафізичний Бог Шестова, як і людина, яка здобула віру в нього, має нічим не обмежену могутність роблення, яка надає світові нескінченну множинність можливого.

При “потойбічній” (в плані переоцінки існуючих цінностей) орієнтації ціннісних настанов Шестова, він бореться за “поцейбічну” самореалізацію людини й образ Христа тому мислиться ним в контексті jubere (права людини повелівати, а не підкорятись) і саме надприродне втручання, вважає він, знадобилось тільки для того, що потрібно було підтримати людину в її устремлінні до самоствердження. Бог став людиною для того, щоб людина, яка завагалась у своєму початковому рішенні (це знайшло свій вираз і в еллінській філософії), знову утвердилась в ньому.

Призначення людини, з точки зору Шестова, не в заспокоєнні, не в пристосуванні і підкоренні життєвим обставинам і владі “необхідності”, а у вічному русі, в безкінечному пошуку: “Чи наближаємося ми до Бога, – говорить він, – чи віддаляємось, чи стаємо ми кращими чи гіршими за наших далеких та близьких предків – від шукань, від боротьби нам не дано відмовитись... Людині не можна зупинитись, не можна перестати шукати” [452, 651]. Саме віра в Бога, для якого немає нічого неможливого, переконаний Шестов, здатна повернути людині свободу, яка є не свободою вибору між добром і злом з її похвалами та осудом, а свободою творити добро, як творить добро той, хто за своїм образом

та подобою створив людину. Віра дана людині не для того, щоб підтримувати претензії розуму на панування у всесвіті, а для того, щоб вона сама стала господарем у створеному для неї Творцем світі; віра дає їй владу повелівати і творити, спів-творити з Богом.

5.2. Діалектика божественного і людського в персоналізмі М. Бердяєва.

Боротьба з кризою духовності, невпинне відстоювання цінностей вільного духу, творчого призначення людини стало лейтмотивом творчих шукань М. Бердяєва. Численні роботи філософа не утворюють собою якої-небудь закінченої системи з розробленим понятійним апаратом. Філософські роздуми Бердяєва немов пропущені через особисті почуття й переживання. Йому властива романтична духовна установка – зосередженість на своїх переживаннях і шуканнях, жага безкомпромісного ідеалу. І як би не змінювались політичні симпатії й філософські захоплення Бердяєва протягом життя, яких би впливів не зазнавав він у ході свого розвитку, центральною темою його думки була людина, її свобода, її доля, сенс і мета існування. До такої філософії Бердяєв йшов усе своє життя, а складалась вона не без відчутного впливу з боку І. Канта. На вітчизняного мислителя особливо глибокий і виключно важливий за своїми наслідками вплив справило кантівське вчення про людину як самоціль і про її свободу. Він проголошує положення німецького філософа про абсолютну цінність людини вічним моральним законом, який потрібно покласти в основу усієї моральності. Із цього закону, вказував Бердяєв, слід вивести і ним виправдати весь її зміст. “Весь мій подальший виклад, – писав він, – буде спробою розкрити і обгрунтувати етичний принцип людської особистості, як самоцілі і абсолютної цінності” [63, 105].

Однак, намічена Бердяєвим концепція в основних своїх рисах далеко не в усьому укладається в кантівські парадигми; вона зазнає на собі впливу з боку інших ідейних детермінант, перш за все філософії Ф. Ніцше та християнства, що мали вирішальне значення для наступної еволюції поглядів філософа. В результаті ідея особистості набуває персоналістичних та спіритуалістичних рис, принцип самоцілі трансформується в принцип індивідуалізму. А саму моральну проблему він визначає як проблему обгрунтування і захисту “етичного

індивідуалізму”, що відкриває можливість розгляду особистості “спіритуалістично, тобто як носія абсолютного духовного начала” [63, 115].

Тут сильним є вплив Ніцше, заслугу якого Бердяєв вбачає у виступі проти міщанської моралі й тих етичних теорій, що шукають найвищої етичної санкції не в “я”, а в суспільній думці, суспільному благополуччі, пристосуванні до середовища, чим німецький мислитель розчищав грунт для більш вірної постановки моральної проблеми, про яку забула “остання людина” у своїй гонитві за дрібними доброчесностями та дрібним благополуччям. Близьким до бердяєвської позиції є і прагнення Ніцше до “позитивної” моральності: не до заперечення і пригнічення “я”, а до утвердження і здійснення “я”, його права на самовизначення, безкінечний розвиток, прагнення сили й досконалості. І тут у Бердяєва багато точок зіткнення з Ніцше.

Бердяєв вважав ніцшеанську ідею “надлюдини” незаперечною етичною істиною. Він писав: “Людина не лише має право, а навіть повинна стати “надлюдиною”” [63, 124]. Але Ніцше, відзначає він, не доходить до розуміння метафізичної сутності, мислить утвердження й здійснення “я” у формах дарвінівської боротьби за існування, тоді як для цього необхідно постулювати над-емпіричний світ. У свою чергу Кантові, з його точки зору, бракує розуміння необхідності “сильної” індивідуальності. Взяті разом, вони взаємно доповнюють один одного і згладжують свою однобічність: “Кант закладає філософську основу етичного індивідуалізму для визнання людини самоціллю і безумовною цінністю; Ніцше переборює міщанські елементи кантівської практичної моралі і готує вільну мораль майбутнього, мораль сильної людської індивідуальності” [63, 126].

В той же час не можна не відзначити прагнення Бердяєва наповнити ідею особистості релігійним змістом, узгодити її з християнським ученням про людину, бо єдиний спосіб піднести етику над дріб’язковістю і ницістю життя, це – установити зв’язок моральної проблеми з основними проблемами метафізики. Він у цьому контексті стверджує, що, як парадоксально це не звучить, індивідуалізм Ніцше є близьким до ідеальної сутності християнства.

Центральна ідея, яку християнство внесло в розвиток людства, є ідея абсолютної цінності людини, як образу і подоби Божої, і моральної рівноцінності людей перед Богом. Але в чому, на думку Бердяєва, полягає величезна заслуга християнства, – що воно разом з тим "зрозуміло моральну проблему, як проблему ***внутрішню***, проблему відношення людського духу до Бога" [63, 126].

Людина свята й недоторканна, відзначає Бердяєв, не в ім'я свого випадкового емпіричного змісту, вона свята й недоторканна, як носій духовного начала. В "індивідуальному", в людській особистості необхідно поважати "універсальне", тобто єдину духовну природу, яка багатоманітно й індивідуально проявляється в емпіричному світі. Моральність є перш за все внутрішнім відношенням людини до самої себе, шуканням і здійсненням свого духовного "я"; моральність як відношення людини до людини є безумовним визнанням в кожній людині її духовного "я" і безумовною повагою до її прав. Людина вшановує і в іншій людині свого Бога. І тому моральний рівень людської особистості вимірюється ступенем її наповненості універсальним життям й універсальними інтересами.

Людська особистість, відзначає філософ, своєрідна й індивідуальна, у своєму прагненні до досконалості завжди тяжіє до однієї і тієї ж точки, до Верховного Блага, в якому з'єднуються усі цінності, в якому об'єднується індивідуальне духовне "я" з універсальним духовним "я". Не випадковою у цьому зв'язку видається характеристика Бердяєвим своєї метафізики як поєднання "***спіритуалістичного індивідуалізму та етичного пантеїзму***". Останній етап на довгому шляху самоздійснення особистості, писав він, "ми маємо мислити, як сполучення індивідуального "я" з "я" універсальним, тобто згідно з більш звичною термінологією, як злиття людини з Божеством" [63, 113].

Причому, приходить до висновку Бердяєв, людське "я" не повинне ні перед чим схиляти своєї гордої голови, , крім свого ж власного ідеалу досконалості, свого Бога, перед яким воно тільки й відповідальне. Людське "я"

стоїть вище суду інших людей, суду суспільства і навіть усього буття, тому що єдиним суддею є той моральний закон, що складає істинну сутність “я”, що це “я” вільно визначає. Печать свободи, як головної умови поваги до людини й духу, лежить на усьому тому, що відповідає “я”, що витікає із його внутрішнього єства. Свобода не негативне, а позитивне поняття, підкреслює мислитель, вона синонім всієї внутрішньої духовної творчості людської особистості.

Виходячи з того, що моральна проблема є проблема індивідуалізму, проблема особистості, Бердяєв вважає, що індивідуалізм потрібно метафізично перебороти й прийти до універсалізму, вірніше, індивідуалізм та універсалізм мають гармонійно поєднатися в одному світогляді. Це, зокрема, знаходить своє відображення в його прагненні зробити здавалось неможливе – об’єднати в єдиній системі індивідуалізм Ніцше та християнське вчення. Він проводить лінію від ніцшеанської “надлюдини” до ідеї Бога, правда, ще значною мірою забарвленого у тон вищого морального ідеалу, ідеалу вдосконалення людини. Людина має стати “надлюдиною”, заявляє він, оскільки надлюдина є шлях від людини до Бога. Під ідею “надлюдини”, таким чином підводиться релігійно-етична основа і здійснюється своєрідний синтез протилежних, з точки зору християнства, за своєю суттю, елементів в єдину концепцію особистості. “Наша точка зору, – писав Бердяєв, – є синтез ідей “боголюдини” та “людинобога”” [63, 127].

Гідність і покликання особистості філософ вбачає в тому, щоб визнати за вище й надлюдське тільки внутрішнє, іманентне нашій природі, якусь духовну субстанцію, з якою кожен внутрішньо зв’язаний найінтимнішими, індивідуальними нитками, в ім’я якої лише й можна побачити брата в іншій людині і поєднатись у гармонійне ціле. Людство має зорганізуватись не ззовні, примусом, шляхом пристосування людської особистості до людського суспільства, а зсередини, вільно, шляхом самочинного, що йде із самої глибини людини, втілення в життя надлюдського.

Відношення зв'язаної множинності до єдиного, а до цього, на думку Бердяєва, зводиться уся суть буття, розв'язується звільненням всієї множинності за образом абсолютної свободи Єдиного. Людство повинно, переконаний Бердяєв, творчим зусиллям звільнити себе і світ. Свобода людської особистості, її права мають абсолютне, трансцендентне значення. Боротьба за свободу і право, таким чином, забарвлюється в колір вічності; в свободі ми "торкаємось світів інших". Свобода вища за щастя, вища за облаштування життя, вища світу, це "цінність безмежна і ні перед чим вона не може схилитись, оскільки Єдине Найвище є абсолютна свобода" [47, 187] .

Ми можемо, таким чином, спостерігати еволюцію Бердяєва від індивідуалізму ніцшеанського спрямування до персоналізму, що вже характерно для "Етичної проблеми в світлі філософського ідеалізму" і більш чітко проявляється в статтях збірника "Sub specie aeternitatis".

Так, Бердяєв вважає, що людина – мета, а не засіб, лице її має значення абсолютне. Це істина велика, відзначає він, та не остання, не остаточна істина. Бо людина, яка відкидає надлюдські цінності, яка не бажає поклонитись святим храмам, вічним книгам, великим іменам, прекрасним речам, яка не благоговіє перед красою й благородством, перед мудрістю, перед вічністю, що відкривається в світовій історії, людина, яка обожнила себе, визнала "людське" своєю останньою святинею, є небуттям, пустотою й міщанством.

Сповнена змісту, відзначає Бердяєв у цьому зв'язку, тільки воля цілеспрямована, "***спрямована на те, що вище і більше від неї, воля ж, спрямована на себе, замкнута в своїй людській обмеженості, яка стверджує тільки себе - беззмістовна й пуста, веде до небуття***" [47, 424]. Воля людська лише тоді безкінечно змістовна й повна, коли має своєю об'єктивною метою світову всеєдність, повноту й гармонію вселюдського життя, коли вона пізнала, знайшла Бога в собі і над собою й зажадала Його. На шляху людському, переконаний мислитель, людина виростає не в самовдоволену, що сама себе обожнює, міщанську "над-людину", – вона піднімається до Бога, боже в собі

плекає, до Божества прилучається і тому стає досконалою, благородною й вічною.

Але спроба знаходження й філософського обгрунтування абсолютної цінності особистості в її персоналістичній єдності й гармонії з Богом вступає, і це гостро відчував Бердяєв, у конфлікт з реальним становищем людини періоду революційних потрясінь початку XX століття. “Страшне й огидне – це роздроблення й розірваність сучасної душі, ця втрата індивідуальності” [47, 400], – писав він, усвідомлюючи глибину трагізму людського буття. Трансцендентальна метафізика, в напрямі якої об’єктивно йшов Бердяєв, є філософією трагедії, вона повинна відкинути позитивізм, у широкому розумінні цього слова, і звернутись до трагічного досвіду Ніцше й Достоєвського. Він солідаризується з Шестовим у боротьбі проти буденності й позитивізму, що її приховує, під яким він розуміє такий умонастрій, при якому кладеться межа людським устремлінням і переживанням й цією межею створюється міцність і стійкість. Не випадково, що вістря його критики спрямоване проти кантівського ідеалізму, як філософії буденності, оскільки, на думку вітчизняного мислителя, він створює систему раціональних ідей і норм, котрі покликані зміцнити порядок у житті й утвердити буденну піднесеність. Всі ці ідеї закривають далекі горизонти, закріплюють людину в обмеженому світі, стримують усі безмірні устремління. Звідси і заклик Бердяєва: “З Кантом потрібно боротись. Кант дуже небезпечний, в ньому закладене насіння самої безнадійної і разом з тим найміцнішої філософії буденності” [47, 267].

Необхідно звільнити людську індивідуальність від обов’язкового добра, від норм, від приписів розуму, від підпорядкування чужим, абстрактним цілям, і тоді лише може бути вірно поставлена моральна проблема і може розпочатись істинна творчість добра, котре уже не відступить і не поблякне, не буде прокляте перед жахом трагедії. Настав час, говорить Бердяєв, не суду добра над людьми, а суду людського над добром, і це суд Божий. Добро має виправдатись, але буденне добро, владне й давляче нас – мабуть, не може бути

виправдане, повинне поступитись місцем “добру трагічному, не добру – Богу, а Богові – добру” [47, 274].

Тут вітчизняний мислитель підходить до осереддя як християнської етики, так і етики взагалі, суть якого він формулює так: “чи може бути ідея добра ціллю людського життя і джерелом усіх життєвих оцінок?” [45, 101]. Як свідчить історія, етика охоче погоджується прийняти за свою основу верховну ідею добра і в цьому вбачає свою специфічність. Але як тільки ідея добра, як верховна, покладена в основу етики, вважає він, етика стає законницькою і нормативною.

Заслугу християнства в цьому зв’язку Бердяєв вбачає в тому, що воно в своїх первісних судженнях не тільки взяло під сумнів те, що ідея добра є верховною в житті, але і різко протиставило свою мораль моралі, заснованій на ідеї добра і нормі добра. В основі християнства (треба зазначити, що філософ тут має на увазі не історичне християнство, котре, за його визнанням, також грішило фарисейством і захопленням законницькою мораллю, а “істинне”, “справжнє” християнство) лежить не абстрактна і завжди безсила ідея добра, що неминуче є нормою і законом по відношенню до людини, а жива істота, особистість, особисте відношення людини до Бога і ближнього. Християнство поставило “людину вище за ідею добра і тим самим здійснило найбільшу революцію в історії людства, яку, – визнає він, – християнське людство не в силах було повністю прийняти” [45, 101].

Ідея добра, переконаний Бердяєв, як і будь-яка ідея, повинна схилитись і поступитись, коли приходить людина, людина як Боже творіння і дитя Боже. Людина успадкує вічність, від закону ж нічого не залишиться. Так здійснює Євангеліє, як основа етики спокути, любові й благодаті, прорив від моралі нашого світу, світу пропащого й заснованого на розрізненні добра і зла, до моралі потойбічної, протилежної законові цього світу, моралі райської. Євангельська етика, на думку мислителя, заснована на бутті, а не на нормі, вона віддає перевагу життю над законом. Конкретне буття, жива істота вища для неї від будь-якої абстрактної ідеї, вища від ідеї добра. Євангельське добро й

полягає в тому, щоб не вважати добро верховним началом життя, а вважати людину таким началом. Субота для людини, а не людина для суботи – ось суть великої моральної революції. “Субота” для нього і є абстрактне добро, ідея, норма, страх нечистоти. Але “Син Людський Господь і суботі” (Мт. 12:8).

Добро, вважає філософ, є інтимне відношення людської істоти до надлюдського начала, що живе в ній. Добро абсолютне, для кожного воно полягає у виконанні свого індивідуального, єдиного у світі призначення, в утвердженні своєї трансцендентної індивідуальності, у досягненні абсолютної повноти вічного буття. І ця абсолютність добра не перешкоджає, а скоріше зобов’язує заперечувати однакові для усіх моральні норми. Є стільки ж шляхів вирішення моральної проблеми, скільки індивідуальностей у світі, хоча здійснюється цими шляхами одне й те ж саме абсолютне добро – повнота й свобода трансцендентного буття. І слід особливо зазначити, говорить Бердяєв, що добро не є закон розуму, а воля живої істоти, завжди індивідуальної. Завдання утвердження добра в своєму житті є чисто творче індивідуальне завдання, треба індивідуально творити добро, а не по-ремісницьки виконувати наказ розуму чи чогось іншого. Втілення добра не є підкорення “законові”, даному ззовні, “нормам” тощо, це самоствердження у вищому трансцендентному сенсі шляхом творчих вільних зусиль. Таким чином, як бачимо, відбувається поступове звільнення автора від спершу значного впливу кантіанства, хоча за його пізнішим визначенням “інтерес до Канта, до Фіхте, до німецького ідеалізму сприяв підвищенню нашого культурно-філософського рівня і став мостом до вищих форм філософської свідомості” [60, 23]. Він дійсно еволюціонував від світу ідеалізму, який до цього визнавав плодотворним у справі ранньої критики марксизму й позитивізму, до усвідомлення його “нетворчого” характеру, до визнання того, що ідеалізм не виводить нас із “царства ілюзіонізму”, а навіть закріплює його, визнає лише норми, ідеї, стани свідомості, а не буття. І через “індивідуалістичне узагальнення і декадентський розрив”, через “романтичну нудьгу” Бердяєв переходить до нового обгрунтування поставлених на початку проблем; переходить від ідеалістичних

абстракцій до містичних реальностей. Його містика, як розрив границь суб'єктивізму, подолання людського єднання з надлюдською реальністю, тяжіє до релігії, тобто до "певного взаємовідношення з містичними реальностями світу, містика хоче бути зрячою, збагнути сенс світу" [47, 3].

Релігія потрібна людині, вважає Бердяєв, оскільки без неї вона не може упоратися з трагічними проблемами, поставленими таємницями буття. Притаманний людині хворобливий суб'єктивізм та індивідуалізм по-новому має перейти до об'єктивізму й універсалізму. Особисте начало повстало із глибини світового буття з небувалою силою, породжує небувале зло та й небувале добро повинне від нього народитись. "***Закон***, згідно з яким жити треба, – Бердяєв практично дослівно наводить відомі слова П. Юркевича, – написаний в серцях людей, у містичній глибині серця" [43, 154], і тільки релігійне відродження допоможе розібрати ці божественні письмена.

Істинна релігія до якої прагнув Бердяєв, вимагає вільного уподібнення Богові. І якщо язичницьке спасіння є відшуканням допомоги і здійсненням природних бажань, язичницьке відношення до Божества є юридичним договором з ним, угодою, то дійсно християнське спасіння є благодатною зміною людини, досягненням досконалості, здійсненням богоподібності. Вища, богоподібна природа людини кличе її не до благополуччя і пристосування до вимог язичницької суспільності і родового начала, а до досконалості, не до життя вдоволеного, а життя істинного. Тому відношення людини до Божества не може бути юридичним договором, у Бога не можна вимолити прощення й благополуччя. Бог не може бути ображений людиною, не може її строго кажучи ні прощати, ні карати. Христос відкрив істину про боголюдськість, про богосинівство, про богоподібність людини і закликав людей до того, щоб вони були досконалими, як досконалим є Отець їх небесний. І Бог "не є уже Сила, якої слід боятись, яка може карати й милувати, у котрої потрібно кривавим жертвоприношенням домагатися благополуччя життя. Бог хоче лише досконалості дітей своїх, і вони самі хочуть цієї досконалості, цієї подібності отцю своєму" [37, 281-282]. Воля Бога, продовжує Бердяєв, в тому, щоб людина

була досконала як Отець небесний, подібна йому, а зовсім не в тому, щоб людина підкорялась його формальній волі. Ось чому гріх повинен бути знищений, а не прощений, знищений заради досконалості. Людина сама, усвідомлюючи свою богоподібну природу, визнає себе негідною прощення і прагне стати досконалою. Смисл Христової жертви – не у викупі гріха, не в умилостивленні Бога Отця, а в чудесній зміні людської природи до божественної досконалості.

Лише християнство, відзначає у цьому зв'язку Бердяєв, визнає абсолютне значення за людиною і її вічною долею і ні в чому її не розчиняє, нічому не підкоряє. Тільки християнство поставило любов та свободу вище за будь-який закон і долі індивідуальної людини надало абсолютного сенсу й значення. І глибока самосвідомість людини є християнською самосвідомістю; у глибині своєї самосвідомості людина знаходить Христа, – вирішення загадки своєї природи. Та християнська свідомість, вважає філософ, має бути очищеною від історичних викривлень, від однобічностей аскетичної моралі і свідомість особистості повинна бути відмежованою від свідомості безособового роду. Тільки нове й вічне християнство, пророком якого Бердяєв себе вважає, долає відношення до Бога, як до ідола, пізнає "в Ньому людина абсолютне джерело свого прагнення до ***божественної досконалості***, а в Христі одвічно здійснену, божественну людськість" [37, 298].

В історичному християнстві, відзначає Бердяєв, немає вже творчих сил, воно безсиле преобразити землю, плоть світу, воно носить однобічний і обмежений характер антитези і не вміщує усіх багатств буття. Перемога християнства в історії була не стільки перемогою християнства над цим світом, скільки пристосуванням до цього світу, перемогою цього світу над християнством. Християнство торжествувало лише як індивідуальний релігійний настрій, лише як шлях індивідуального спасіння і в очищеному, безкомпромісному своєму вигляді створювало ідеал аскетичної, чернечої, відокремленої від світу, святості. Цим безкровним, але страшним жертвам, говорить філософ, настав час покласти релігійний край і цим "краєм" може

бути тільки повніша, нова релігійна свідомість, яка остаточно “пізнає Бога, Отця нашого, безкінечно люблячого, – Свобододателя, і відкине Бога жорстокого, мучителя людей” [43, XXXI]. Полярно протилежний аскетизмові – полюс “нової релігійної свідомості”, напрям, який було сформовано на основі Релігійно-філософських зібрань, стверджує повноту буття, освячує культуру, веде до нового, преображеного світу, але відкриття цього полюсу, усвідомлює своє завдання Бердяєв, “вимагає релігійної творчості, творчої вільної любові, а не жертв та страждань” [47, 284].

В основі нового світоспоглядання, говорить Бердяєв, лежить подвиг не негативний (моральна жертва, катування себе стражданнями), а позитивний, творчість світлих образів, звільнення від обмеженості й рабства тутешнього світу, обоження людського в Бозі. Релігія для нього є вихід із трагедії і мук непримиримих протилежностей, початок єднання землі і неба, плоті й духу, людства й Божества, особистості й універсуму. І не в аскетичній помірності чи гедоністичному задоволенні справа, а в тому, щоб бути ***особистістю***, утверджувати своє ***містичне я*** в божественному космосі. Всяке буття особистості марне, якщо воно не має своїм об’єктом буття універсального, світової всеєдності. Якщо немає Бога, як всеєдиного, відзначає Бердяєв (і тут відчувається вплив на нього філософії всеєдності В. Соловйова), повного й гармонійного буття, якщо “Бог не є моя остання любов, остання мета, об’єкт усіх ***моїх*** прагнень, не є ***моє***, тоді немає і моєї особистості, вона втрачає безкінечний зміст, є пустою в своїх прагненнях, бідною у своїй самотності. ***Мати Бога - значить бути безкінечно багатим, вважати себе богом - значить зробитись безкінечно бідним***” [43, 29].

Тому в ім’я особистості, її змісту і свободи слід відмовитись від самовдоволеного обожнювання людини, від суверенного людиновладдя і віддатись боговладдю, що навіки закріплює саму ідею особистості, абсолютно встановлює цінність її вільного самовизначення, її вільної совісті, її вільного слова. В результаті релігійно-екзистенційні параметри людського буття набувають форми своєрідної моральної онтології: “Сутність зла – в

обожнюванні природної людської стихії, відірваної від Бога; сутність добра – в обоженні людської природи, з'єднаної з Богом" [43, 233] .

Та підпорядкування боговладдю, відзначає філософ, слід розуміти не в світлі надто людських, буденних уявлень про Бога, тому що після Христа та його жертви Бог не сила вже, а Любов, не далекий, а близький, не авторитет, а свобода. Наближаючись до Бога, єднаючись з ним, "я звільняюсь і радію; віддаляючись від Бога, я підкоряюсь і страждаю" [43, XXXII]. І особистість не можна позбавити свободи тому, що не людина, а сам Бог захотів цієї свободи, тільки в силу цього й права людські невід'ємні й абсолютні, совість не може бути силувана ні заради чого у світі. Єдино вірний шлях, вважає Бердяєв, є спрямування волі людської до добра, об'єктивного, абсолютного й вільного добра. Бо лише ***вільне добро*** можна визнати найвищою цінністю, тільки добро, яке пройшло через всю світову трагедію, через вільне відпадіння й заперечення досягло царства Божого.

І цей шлях Бердяєв, особливо у світлі осмислення гіркого досвіду революцій початку XX ст., з одного боку, і звернення до духовної традиції вітчизняного богошукання (Достоєвський, Толстой і особливо "***великий богошукач Гоголь***"), яке прагнуло "до вищої, над-історичної форми християнства" [37, 32], з іншого, схильний пов'язувати з містичним переворотом, в результаті якого відбувається перехід до нової релігії (Бердяєв має тут на увазі "нову релігійну свідомість"), яка повинна бути більш ніж християнською, оскільки історичне християнство, аскетичне, безплотне, – індивідуалістичне, лише про особисте небесне спасіння говорить, і не можна знайти в ньому правди земної, соборного спасіння і преображення землі, плоті світу. Вона має бути релігією боголюдського, релігією цілковитого втілення Духу в житті людства, доповненням істини християнства, де "виявлення Волі Божої буде разом з тим проголошенням прав і свобод людини, довершена божественність буде досконалою людськістю" [43, 228], де особистість людська має абсолютне значення, в ній вміщуються абсолютні цінності і шляхом релігійної свободи вона здійснить своє абсолютне покликання.

Таким чином, Бердяєв приходить до теми, що стане з цього часу однією з центральних в його філософській творчості – теми свободи. “…я заснував свою справу на свободі” [62, 254], – визнавав він в одній із своїх більш пізніх робіт. Першою спробою осмислення проблеми свободи в контексті людського існування, діалектики свободи Бога і свободи людини була “Філософія свободи” (1911), книга, яку Бердяєв оцінював досить скептично, хоча й визнавав її важливе місце в своїй філософській еволюції.

Все достоїнство творіння, вся його досконалість, на думку Бердяєва, – в притаманній йому свободі. Свобода є основна внутрішня ознака кожної істоти, створеної за образом та подобою Божою; в цьому визнанні міститься абсолютна досконалість плану творіння. Та з іншого боку, проблема свободи актуалізує другу, не менш важливу проблему, проблему зла, або проблему теодицеї, виправдання Бога за існуюче у світі зло. Як узгодити існування зла у світі з промислом Божим? Відома геніальна діалектика Івана Карамазова про сльозинку дитини, яка завершується поверненням квитка на вхід до світової гармонії. Людський здоровий глузд, що відмовився зрозуміти ірраціональну таємницю світового життя, претендує на створення кращого світу, ніж світ, створений Богом, створити світ, в якому не буде зла і страждань, світ цілком раціональний. Людина евклідового розуму, говорить Бердяєв, не може зрозуміти, чому Бог не створив безгрішного, блаженного, не здатного до зла світу, не привів буття до того досконалого стану, при якому “не було б страждання і смерті; а людей приваблювало б тільки добро” [58, 138].

Але “добрий” людський світ, світ евклідового розуму (двічі по два чотири), відрізнявся б від злого Божого світу тим, підкреслює філософ, що в ньому не було б свободи, свобода б не входила до цього задуму, людина була б добрим автоматом. Відсутність свободи зробила б неможливим зло і страждання. І людина готова відмовитись від свободи, щоб остаточно звільнитись від мук і страждань, тому що свобода не легка, а важка, вимагає від людини напруження її духовних сил. В результаті раціональний людський світ, в якому немає зла,

буде вражений страшним злом відсутності свободи, знищенням свободи духу без залишку. У ньому не буде вже вільних випробувань, вільних шукань.

Цей раціональний план творіння, відзначає мислитель, цілковито перебуває в сфері людської обмеженості і “не піднімається до усвідомлення сенсу буття, оскільки сенс цей пов’язаний з ірраціональною таємницею ***свободи гріха***” [58, 138]. Насильницьке, примусове, зовнішнє усунення зла із світу, необхідність і неминучість добра, – ось що остаточно суперечить гідності усякої особи й досконалості буття, ось план, що не відповідає задуму істоти абсолютної в усіх своїх досконалостях. Творець не створив необхідно і насильницьки досконалого й доброго космосу, оскільки такий космос не був би ні досконалим, ні добрим в своїй основі. Основа досконалості й добра, всякого буття, добре розуміє Бердяєв, робить неминучою світову трагедію. Бо таємниця свободи в тому й полягає, що свобода може бути спрямована до Бога і проти Бога, до добра й до зла – насильницьке добро, насильницька прикутість до Бога не має ніякої цінності; істота, позбавлена свободи обрання, свободи відпадіння, не була б особистістю.

Глибоке протиріччя людського буття, на думку Бердяєва, полягає перш за все в тому, що людина є істотою, яка за своїм задумом і покликанням містить у собі творчу міць, необмежену здатність до творення нових цінностей і в той же час вимушена існувати в категоріях обмеженої моральної свідомості, категоріях, що прийшли після гріхопадіння людини. І найбільша трагедія тут у стражданні від доброго, а не в стражданні від злого, в неможливості виправдати життя згідно з розділенням доброго й злого. Парадоксальність, трагічність, складність морального життя полягає в тому, що поганими бувають не лише зло і злі, поганими бувають і добро та добрі. “Добрі” у своїй боротьбі із “злими” так часто бувають злими. Любов до самого добра і невпинне прагнення до добра робить людину злобливою, недоброзичливою і немилосердною по відношенню до іншої людини. Добрі, що створюють пекло і відсилають до нього злих, вважає Бердяєв, є вже трагічне. Це вже глибше звичайного розрізнення добра і зла.

Парадоксальність проблематики тут в тому, що “добро” береться під сумнів, тобто береться під сумнів, чи є “добро” добром, чи не є воно злом. У цьому зв’язку Бердяєв наводить слова М.Гоголя: “Туга від того, що не бачиш добра в добрі” [104, 365]. “Добро” тут як і у Гоголя, виступає уособленням ницості: “ницість “добра” є останнім і найзловіснішим проявом ницості” [44, 160], – говорить Бердяєв. Ницість приховує трагізм і жахи життя, є цілковитою вдоволеністю тривіальністю буття, остаточним викиданням на поверхню, остаточним відривом від будь-якої глибини, від ядра буття, страхом перед всяким поверненням до глибини. Ницість і є цим світом, що остаточно забув про інший світ і відчув вдоволення. В царстві ницості все робиться легким, важкість зникає, але це легкість, породжена відмовою від боротьби за вище благо.

Проблематичність добра насамперед веде, вважає мислитель, до подолання і відкидання апріорної етики, апріорних принципів моралі, які абсолютно несумісні з етикою творчості. В той же час проблематичність добра об’єктивно актуалізує питання про відношення Бога і свободи, Бога і добра, свободи і цінності. Чи зв’язаний Бог добром і чи підпорядкований добру? Чи вільний Бог по відношенню до добра? Чи хоче Бог добра, чи добро є те, чого хоче Бог? Ці питання, що гостро постають перед Бердяєвим, як ми пам’ятаємо, мучили і Л.Шестова. Та якщо Шестов схильний був в цілому прийняти позицію Д.Скота у відстоюванні ним абсолютної свободи Бога, то Бердяєв вважає, що Д.Скот прийняв хибну постановку питання про відношення Бога і добра й у своїй відповіді на хибно поставлене запитання побудував вчення про Бога як східного деспота й самодура. Насправді, на думку вітчизняного мислителя, такого запитання взагалі ставити не можна: “є однаково невірним, що Бог зв’язаний добром, і що добро є те, чого хоче Бог. Неможливо судити про Бога з точки зору поцейбічного розрізнення добра і зла” [45, 53], – говорить він. Якщо теодицея є судом над Богом з точки зору нашого добра, то вона є хибною проблемою. Теодицея ж є виправданням Бога не з точки зору нашого добра, а з точки зору виникнення самого розрізнення між добром і злом. Бог знаходиться

“по той бік добра і зла”, Бог зовсім не залежить від добра і не зв’язаний добром, Він є Добро, як абсолютна сила, вірніше, говорить філософ, Бог є над-добро, оскільки до нього категорія добра незастосовна. Суду над Богом не може бути, бо він є джерелом усіх цінностей, з точки зору яких відбувається суд. У цьому контексті “туга за Богом в людській душі і є тугою від неможливості залишитись навіки з розрізненням добра і зла, зі смертельною гіркотою оцінки” [45, 31].

Таким чином, Бердяєв виділяє два різних добра – добро в умовах гріховного світу, добро поцейбічне, всередині розрізнення добра і зла, яке оцінює і судить, та добро як досягнення вищої якості життя, добро потойбічне, яке не оцінює й не судить, а випромінює світло. Перше добро не має ніякого відношення до райського життя. Це є добро чистилища, і воно відмирає разом з гріхом. Коли це добро проектується у вічне життя, воно створює пекло. Пекло і є перенесенням нашого поцейбічного життя у життя вічне. Друге добро є добро райське, над-добро, воно вже по той бік тутешнього розрізнення між добром і злом, і воно не допускає існування поряд з собою пекла. Ідея другого добра веде до переоцінки цінностей і до вищого морального рівня й народжується не від байдужості до зла, а від болісного й глибокого переживання проблеми зла.

Характерне для філософського персоналізму Бердяєва відстоювання верховної цінності людської особистості, неприпустимості її підкорення (навіть Богові), з одного боку, і спроба виправдання Бога в світлі існуючого в світі зла приводить філософа до нетрадиційної, витриманої в дусі німецької містики (зокрема Я. Беме) точки зору на глибинні витоки свободи і природу самого Бога. Божий світ, визнає філософ, сповнений зла, але в основі його закладена свобода духу, найбільше благо, знак богоподібності людини. Проблему теодицеї, на його думку, можна вирішити лише через свободу. Без розуміння свободи, не можна зрозуміти ірраціональний факт існування зла у Божому світі. Джерело зла, згідно з Бердяєвим, не в Бозі і не в позитивному бутті, яке перебуває поряд з Богом, а в бездонній, ірраціональній свободі, в чистій можливості, в потенції, закладеній в Ніщо, в темній безодні (Unground), яка

передує всякому позитивному буттю. Правда, якщо у Беме Unground, яке Бердяєв розуміє як свободу, знаходиться в Бозі, як темна природа, то для нього “свобода знаходиться поза Богом” [26, 194]. Зло не від Бога, воно безосновне, зло не визначається ніяким позитивним буттям, воно народжується не із онтологічного джерела, бо укорінене не в бутті, а в небутті.

Ця бездонна, що передує усякому добру і злу темрява буття не може бути до кінця і без залишку раціоналізована, в ній завжди приховані можливості припливу нових непросвітлених енергій. Світло Логосу, говорить Бердяєв, перемагає темряву, космічний порядок перемагає хаос, але трагічний парадокс в тому, що без безодні пітьми й хаосу, без нижньої безкінечності немає життя, немає свободи, немає смислу процесу, що відбувається. Свобода закладена в темній безодні, в ніщо, але без свободи немає смислу. Свобода породжує зло, як і добро. Тому зло не заперечує існування смислу, а підтверджує його. Свобода не створена, тому що вона не є природа, свобода передує світові, вона укорінена в первісному ніщо, “свобода – таємнича, одвічна, вихідна, бездонна, безгрунтовна, ірраціональна” [58, 222]. Бог всесильний над буттям, але не над ніщо, не над свободою. І тому існує зло. Бог-творець все зробив для просвітлення цієї свободи у відповідності із своєю великою ідеєю про творіння. Та “Він не міг перемогти закладеної в свободі потенції зла, не знищивши свободи” [45, 42]. Тому світ трагічний і в ньому панує зло. Трагедія завжди зв’язана із свободою. І з трагедією можна примиритись тільки тому, що є страждання Бога, Бог розділяє долю свого творіння. Він жертвує собою заради світу і людини, заради любимого, за яким тужить.

Свобода творення на початку світової історії, відзначає у цьому зв’язку Бердяєв, була усвідомлена формально і була втрачена в гріху; в кінці історії вона має бути здобута в здійсненій спокуті. Якщо на початку світової історії була свобода вибору між добром і злом, то в кінці буде свобода утвердження добра, оскільки зло буде усвідомлене як остаточне рабство. Свобода, продовжує філософ, була усвідомлена творінням не як норма буття, а як свавілля, як щось байдуже й безмежне; свобода була відчута створінням як

свобода “від”, а не свобода “для” і потрапила в сіті брехні, розчинилася у необхідності, підкорилася детермінації ззовні.

Свобода, говорить Бердяєв, має бути повернена людству і людині шляхом божественної благодаті, яку слід розуміти не тільки пасивно як силу, що йде ззовні на людину, а як відповідь Богові, який чекає від людини вільного й творчого почину. Велика таємниця свободи прихована в тому, що Син Бога вмер на хресті, був принижений і розтерзаний. Цим безсиллям і приниженням самого Бога була відкрита світові таємниця вільної любові, смисл творіння. Смисл творіння в тому, щоб людина, а за нею увесь світ полюбила Бога-Любов, а не боялась Бога-Сили. Але не тільки зло повинно бути переможеним подвигом Христа, а й добро має бути створене подвигом, подвигом спільної творчості Бога і людини, творчістю божественного у світі, продовженням творіння Бога.

Не заради порятунку, а заради преображення світу потрібне розкриття творчої свободи людини. Саме одкровення передбачає людську активність, людську свободу, явлену в боголюдській природі Христа. Бог чекає від людини вільної відповіді на свій заклик, вимагає творчої новизни від людини, очікує справ людської свободи. Завдання творчої реалізації свободи людини і знаходить своє відображення в своєрідній “антроподицеї” – виправданні людини в творчості і через творчість, що “є єдиним шляхом до теодицеї” [54, 261].

Творчість, як зазначає В. Зеньковський, розглядається Бердяєвим в контексті існуючого в свідомості і в житті конфлікту між двома нормами світовідношення – “між ***пристосуванням*** до даного стану світу, включаючи і витікаючий звідси послух гріхові, пасивне ставлення до царства необхідності та ***творчим задумом*** людського духу про преображення світу” [162, 285]. Саме в первісному моральному пафосі книги “Смисл творчості” проглядає нагальна потреба в обгрунтуванні нового одкровення про людину. Книга Бердяєва відкривається словами: “дух людський у полоні; полон цей я називаю “світом”, світовою даністю, необхідністю”. Велика неправда й страшна помилка

релігійної й моральної свідомості – залишати людину в низинах цього світу в ім'я послуху наслідкам гріха. Цей занепад душі, говорить Бердяєв, "до добра й зла ганебно байдужої, нині доходить до містичного захоплення пасивністю й покірністю. Цей занепад, розслабленість, роздвоєність духу є побічним породженням християнського вчення про смирення й послух" [54, 255]. У цих словах – один з головних мотивів усієї книги, що бореться з тим світовідношенням, яке, наповнюючи людину свідомістю гріха, спрямовувало всю її творчу силу на боротьбу з самою собою, з гріхом у собі. Ця боротьба з гріхом не звільняє нас від гріха, згідно з філософом, а, скоріше, віддає нас в цілковите рабство йому, оскільки, захоплені самовдосконаленням, ми йдемо за нашим гріхом, який привертає до себе всезагальну увагу; свідомість творчої могутності, творче світовідношення не може розгорнутись в нашій душі при настрої смирення.

Таким чином, творчість розглядається мислителем як феномен, що йде урозріз з традиційними уявленнями історичної християнської церкви, які розвивалися й знаходяться під знаком усвідомлення гріха та Христової спокутувальної жертви як єдиноможливого шляху звільнення від гріха. Релігійна свідомість, яка базується на святоотцівській традиції, на думку філософа, спрямована до Христа, а не до людини. В плані осмислення людської природи і призначення основна увага в ній приділяється вченню про пристрасті та звільнення від них. У цьому контексті людина стає сильною не через розкриття своєї людської природи, а через її остаточне замовкання, відмову від себе і звільнення місця для Бога. Людина обожнюється, продовжує Бердяєв, але лише шляхом пригнічення всього людського в ній, зникнення людини і появи на її місці Божества. Людина, яка спокутує свої гріхи, неначе хоче, щоб існувала одна лише божественна природа. Заспокоєння в Богові в цьому контексті мислиться як перемога над злою і гріховною людською природою, як згасання цієї природи, як поглинання людського Божим.

Визнаючи, що усвідомлення власної гріховності є необхідним моментом духовного шляху людини, Бердяєв в той же час зазначає, що виключна віддача

себе цій свідомості і безмежне занурення в неї призводить до пригніченості й до послаблення життєвої сили. Переживання духовності може передувати просвітленню й відродженню, а може перетворитись в “нескінченне згущення темряви”. Вічне боягузливе тремтіння за свою душу знищує образ Божий в людині, від жаху готова вона відмовитись від усіх життєвих цінностей, лиш би не загинути. Не можна жити в світі й творити нове життя з однією лише мораллю послуху, з однією тільки мораллю боротьби проти власних гріхів, зауважує в зв’язку з цим Бердяєв. Хто живе, відчуваючи постійний страх від власного гріха, той безсилий що-небудь зробити в світі, переконаний він.

Кожна людина має пройти через спокуту і прилучитись до її таємниці. Момент спокутування гріха в житті людини неминуче пов’язаний з послухом і смиренням, з жертвою духовною гординею. Хто не знає цієї внутрішньої роботи послуху й зречення, той не може йти вгору. Будь-який шлях вгору жертовний і передбачає внутрішню духовну роботу “зняття з себе вітхого Адама”. Саме через смирення здійснюється звільнення від власного зла і мерзенності: той, хто вчинив не гідно – не загинув, він народжується до нового життя через покаяння.

Але на одному смиренні та послуху не можна побудувати цільної етики життя: “християнська мораль смирення й послуху недостатня, ***в ній не всі цінності розкриваються***” [54, 255]. Великі моменти смирення й послуху легко перетворюються на рабство, лицемірство і духовну смерть, якщо їх визнати єдиними провідниками життя. Спокутування гріха є лише одна з епох містичного досвіду, своєрідний стрижень світового процесу. Але людська природа, подібна Творцеві, на думку Бердяєва, не могла бути створена Ним лише для того, щоб согрішивши спокутувати свій гріх і в справу спокутування вкласти усі свої сили протягом всієї історії людства. Таке розуміння людської природи не відповідало б ідеї Творця, принижувало б богоподібну гідність людини. Абсолютна христологічна істина однією своєю стороною звернена до спокутування гріха і спасіння від зла, іншою ж своєю стороною, яка перш за все і приваблює Бердяєва, звернена до позитивного творчого покликання людини,

започатковує христологію людини. Новозавітна, євангельська істина є лише частиною християнської історії (частиною, яку історичне християнство прагнуло представити як ціле), зверненою до спокутування й спасіння, – в ній не можна знайти безпосереднього виправдання творчих цілей людини. У Євангелії розкривається лише один аспект Христа, Абсолютної Людини, вважає богошукач, який спокутує і рятує людську природу. Але Христос – Бого***людина***, Абсолютна Людина, через яку будь-яка людина причетна божественній природі і божественній силі; Він спокутує й відновлює ***людську*** природу в її богоподібності. Людська природа, яка усвідомлює своє самостійне і вільне буття, повинна вічно існувати лише як природа творча, яка творить. Людська природа остаточно виправдовується перед Творцем не своїм згасанням, а творчим своїм виявленням. Людина повинна абсолютно ***бути***.

Абсолютизація гріховності людської природи та смирення й послуху як шляхів боротьби з пристрастями людськими призводить, на думку мислителя, до панування в світі моралі послуху і благоустрою. Мораль стає законом послуху по відношенню до Бога і законом благоустрою по відношенню до світу. Християнська мораль, таким чином, виявилась виразом пригніченості людини гріхом та його наслідками, вона наповнена пафосом слухняного пристосування, пафосом несення тягаря світу. Ця мораль в ім’я послуху бідам світу виправдовує його таким, яким він є, світ, який лежить у злі. Це, за висловом Бердяєва, мораль буржуазна, де під буржуазністю він розуміє пристосування до світової реальності з метою улаштування, спокою й безпеки в цьому світі. Традиційна християнська мораль, з погляду критичної позиції філософа, позбавлена істинної жертовності. За послух придбав собі християнський світ плотський благоустрій і духовне заспокоєння.

Нерозкритість антропологічної теми в традиційному християнстві, на думку Бердяєва, спричинює виникнення антропології гуманістичної, як своєрідної опозиції релігійній свідомості середньовіччя. Пафос раннього гуманізму – утвердження людини як вищої й самодостатньої істоти, як Бога, заперечення надлюдського. Але, як тільки заперечується Бог, говорить філософ,

і обожнюється людина, вона опускається нижче власне людського рівня, бо людина на висоті тільки як образ і подоба вищого божественного буття; вона є дійсно людиною, коли знаходиться у відношенні синівства до Бога. Вона не може бути тільки батьком, батьком своїх дітей, майбутніх людських поколінь, вона повинна бути й сином, повинна мати своє походження, повинна мати своє коріння, яке зв'язувало б її з абсолютним буттям і вічністю. Гуманізм же, на думку мислителя, заперечив синівство людини – відмовився від гідності людини. Все складне, проблематичне, трагічне в людині захотів скасувати гуманізм, щоб краще влаштувати людину на землі, щоб зробити її щасливою. Але влаштування людини на землі, яке абстрагується від невикорінного трагізму людського життя, є запереченням людини як істоти, що належить двом світам, істоти, причетної не тільки до природного царства необхідності, а й до надприродного царства свободи. Таким чином, якщо святоотцівська свідомість володіє христологією і позбавлена відповідної антропології, то, на думку Бердяєва, свідомість гуманістична не має христології, яка б відповідала антропології.

Яскравим прикладом "істинної" природи та призначення гуманізму, вважає вітчизняний мислитель, стає марксизм, який довів гуманізм до остаточного заперечення людини, до остаточного підкорення людини необхідності, до перетворення її на знаряддя матеріальних виробничих сил. Тут гуманістична антропологія приходить до кризи, обожнювана людина знищується заради ілюзорно-надлюдського світлого майбутнього, в ім'я ідей соціалізму та пролетаріату, пролетаріату як нового бога.

Криза гуманістичної антропології, за переконанням мислителя, з усією гостротою проявилась в творчості Ф.Ніцше. Ця криза в крайньому своєму виразі повинна була привести до ідеї надлюдини, до подолання людини і людського. Для Ніцше остання цінність – не людська, а надлюдська. Людина для нього – сором і біль, вона має бути подолана; людина має прийти до того, що вище неї, що є надлюдиною. У німецького мислителя, на думку Бердяєва, гуманізм перемагається не згори, благодаттю, а знизу, власними силами

людини – і в цьому він вбачає великий подвиг Ніцше, як “***попередника нової релігійної антропології***” [54, 323]. Через Ніцше нове людство приходить від безбожного гуманізму до гуманізму божественного.

Бердяєв переконаний, що людина все-таки повинна була пройти через гуманістичну свідомість, щоб прийти до одкровення про людину. Через гуманізм в муках народжується активність людини, яка йде знизу вгору, а не згори вниз. Правда гуманізму – частина релігії боголюдства, яка передбачає віру не тільки в Бога, а й у людину.

Після Ніцше і Достоєвського, на думку Бердяєва, людина повинна усвідомити себе і виправдати своє покликання, розкрити свою творчу природу. Через них відкрилась християнському світові проблема людського кінця – проблема антихриста. Перед лицем антихристового духу самопочуття й самосвідомість людини повинні досягти найвищої напруги. І наша епоха, говорить філософ, знаходиться під знаком виключного антропологізму; людство напередодні антропологічного одкровення і безпорадність християнства перед сучасною трагедією людини коріниться в нерозкритості релігійної антропології. Вихід з цієї трагічної для християнства проблеми може бути, вважає Бердяєв, лише один – в усвідомленні того, що спокутування гріха, спасіння від зла саме по собі негативне, і остаточні цілі буття знаходяться далі, в позитивному, творчому завданні. Нова християнська антропологія має відкрити таємницю творчого покликання людини і тим самим надати вищого релігійного сенсу її творчим пориванням. Антропологічний релігійний переворот в світі є “переворот в космосі від природної необхідності до людської свободи” [54, 325].

Релігійна епоха творчості, провісником якої виступає Бердяєв, є, на його думку, третім, антропологічним одкровенням, яке слідує за одкровеннями Старого і Нового Заповітів. Третього одкровення не можна чекати – його повинна здійснити сама людина, яка живе в Дусі, здійснити шляхом вільного творчого акту. Моральна самосвідомість нової людини переросла вже “закон послуху, який викриває зло і пристосовується до його умов. Мораль хоче бути

творчістю вищої правди життя і вищого буття” [54, 469]. Христос Прийдешній, переконаний мислитель, розкриє свою творчу таємницю лише тим, хто сам здійснює подвиг творчості, хто готує “нову землю і нове небо”. Людина покликана не тільки чекати і передчувати, але й діяти та творити, покликана до величної й творчої ролі в світі, до продовження творіння. Вона повинна перейти від стану релігійно-пасивного до стану релігійно-активного й творчого, до такого “одкровення свободи, в якому має відкритись не передбачене самим Богом” [54, 469]. Бог, вважає Бердяєв, не міг відкрити людині того, що вона повинна відкрити Богові. Тому й не знаходимо ми в Святому Письмі одкровення про творчість людини, воно не відкрите, а приховане Богом, бо, якби шляхи творчості були вказані людині, то творчість була б не творчістю, а послухом. Бог, який відкрив грішній людині свою волю в Законі і дав їй благодать спокути, чекає від людини антропологічного одкровення.

Творчість, на думку вітчизняного мислителя, є справою богоподібної свободи людини, розкриттям в ній образу Творця. Творчість не в Отці і не в Сині, а в Дусі, а Дух не може мати свого писання і не знає настанов. Він розкривається в свободі, завдяки якій людина віднаходить в собі образ і подобу Божу, вкладену в неї божественну міць. Творчість можлива лише при визнанні свободи, не детермінованої буттям. “Свобода вкорінена не в бутті, – говорить філософ, – а в ніщо, свобода безпідставна, нічим не визначається, знаходиться поза каузальними зв’язками, котрим підпорядковане буття і без яких не можна мислити життя” [52, 213]. Творчість є творчістю із ніщо, тобто із свободи; вона є еманацією свободи, яка не детермінується нічим ззовні. Творчі дари дані людині Богом, але в творчі акти людини входить елемент свободи, не обумовленої ні світом, ні Богом.

Бог чекає від людини сміливої творчої відповіді. У творчості сама людина розкриває в собі образ і подобу Божу, виявляє вкладену в неї божественну міць. Але цим самим покладається на людину незрівнянно більша відповідальність, ніж звичайна вимога перемоги над гріхом, бо від неї залежить не тільки людська доля, але й доля божественна. Людина вкорінена в Богові, як Бог

вкорінений в людині. Християнська боголюдськість – це таємниця подвійного народження, народження Бога в людині і людини в Бозі. Не тільки людина не може жити без Бога, вважає Бердяєв, але й Бог не може жити без людини. Це таємниця любові, потреба люблячого в любимому.

Як ми бачимо, Бердяєв виділяє три епохи божественного одкровення у світі. В першу епоху викривається за допомогою закону гріх людини і розкривається природна божественна міць; в другу епоху усиновлюється людина Богові й відкривається порятунок від гріха; в третю епоху остаточно відкривається божественність творчої людської природи і міць божественна стає міццю людською. І нова мораль, яка відповідає третій епосі, повинна звільнитись від психології послуху, що в ім'я послуху тягареві світу світ виправдовує таким, яким він є, "світ, що лежить у злі", повинна звільнитись від психології пригніченості, що сковує творчі поривання людини. Не виконання закону, що лише передує моральній творчості, а творення нового життя, збагачення життя божественного, створення космосу із світового хаосу – ось у чому полягає дозріла моральна потреба людини. Шлях нової моралі – "через жертву до творчості, через відречення від світу цього і його спокусливих благ до творчості світу іншого та іншого життя" [54, 468]. Саме в таємниці творчості відкривається безкінечна бого-людська природа самої людини і здійснюється її найвище призначення.

Етика творчості відрізняється від етики закону і норми насамперед тим, що для неї моральне завдання є неповторно індивідуальним творчим завданням. Людина завжди повинна чинити індивідуально й індивідуально вирішувати моральне завдання, повинна розкрити творчість в моральних актах свого життя, ні на одну мить не повинна перетворюватись в "морального автомата". Для етики творчості, згідно з Бердяєвим, свобода означає не прийняття закону добра, а індивідуальну творчість добра й цінності. Свобода є творчою енергією, можливістю творення нового. Цієї свободи етика закону не знає. Вона зовсім не знає того, що добро твориться, що "в кожному неповторно індивідуальному моральному акті твориться нове добро, якого ще не було у світі, й яке є

здобутком того, хто здійснює моральний акт” [45, 122]. Не існує застиглого, статичного морального порядку, підпорядкованого єдиному, загально-обов’язковому моральному законові. І людина не є пасивним виконавцем по відношенню до добра й цінності не тільки в тому сенсі, що вона може їх реалізувати чи не реалізувати. І у відношенні до Бога людина вільна не тільки в тому сенсі, що вона може звернутись до Бога чи відвернутись від нього, виконувати чи не виконувати волю Божу. Людина вільна в сенсі творчої співучасті у справі Божій, в сенсі творчості добра і творчості нових цінностей.

Саме проблеми особистості, духу, свободи і творчості викристалізовуються як центральні проблеми бердяєвського філософування. Й на шляху екзистенціальної філософії, до якої остаточно приходить вітчизняний мислитель, розкривається, на його думку, сенс існування людини і світу через існування Бога. Остаточна ж, справжня, істинна екзистенціальність досягається коли суб’єкт перетворюється на людську особистість, тобто, екзистенціальна філософія є персоналістичною філософією, що “в людині вбачає розгадку смислу” [45, 24].

У Фейєрбаха, відзначає Бердяєв, який хотів перейти від ідеї Бога до ідеї людини, і у Ніцше, який хотів перейти від ідеї людини до ідеї надлюдини, – людина не тільки була в дорозі, але вона почувала себе лише шляхом, переходом. Тепер потрібно по-новому зрозуміти, що “перехід до людини і є перехід до Бога… і філософія людського існування є християнська боголюдська філософія” [64, 316].

З одного боку, говорить Бердяєв, християнство неначе принижує людину, визнає її істотою гріховною і пропащою, покликаною до смирення й послуху. Та, з іншого боку, християнство надзвичайно звеличує людину, визнає її образом і подобою Божою, визнає в ній духовне начало, що підносить її над природним і соціальним світом, визнає в ній духовну свободу, вірить, що сам Бог став людиною і цим підніс людину до небес. І лише на цьому християнському базисі, на такому його розумінні, відзначає філософ, може бути побудоване вчення про особистість і здійснена персоналістична переоцінка

цінностей; переоцінка цінностей, яка визнає аморальним усе, що визначається виключно відношенням до “загального”, до суспільства, держави, абстрактного добра, морального і логічного закону, а не конкретної людини та її існування.

Бердяєвський персоналізм виходить з того, що людська особистість є найвища цінність, і весь світ ніщо порівняно з людською особистістю, з єдиним лицем людини, з єдиною її долею: “***Особистість первинніша за буття***” [48, 45], яке є, на думку філософа, результатом категоріального мислення. Особистість укорінена у внутрішньому плані буття, тобто у світі духовному, а не природному, у світі свободи. Для особистості відкривається безкінечність, в своєму саморозкритті вона спрямована до безкінечного змісту. І разом з тим особистість передбачає форму і границю, вона не змішується з оточуючим світом і не розчиняється в ньому. Особистість є мікрокосм, хоча і в потенції, в можливості, в глибинному шарі її єства, є універсум в індивідуально-неповторній формі. Сама конкретна людина, говорить Бердяєв, є людина універсальна, що долає виключність, ізольованість, самоутвердження ознак національних, соціальних, конфесійних; універсальність же є досягненням повноти. “Кожна людська особистість, – говорить П.Гайденко, розкриваючи зміст бердяєвського персоналізму, – є чимось унікальним, єдиним, неповторним; вона не може бути виведена ні з однієї іншої реальності, чи то реальність природна чи соціальна, і не може бути зведеною до неї” [95, 450]. Особистість не є частиною універсуму, універсум є частиною особистості. Так, з екзистенціальної точки зору, суспільність є частиною особистості, її соціальною стороною, так і космос є частиною особистості, її космічною стороною. Це є суттєвим принципом особистості, її таємницею.

Особистість, вважає Бердяєв, є насамперед смисловою категорією, вона є знаходженням сенсу існування. Особистість є цілісний образ людини, в якому духовне начало оволодіває всіма її душевними й тілесними силами. Особистість є реалізація в природному індивідуумі його ідеї, Божого задуму про нього. Вона не є субстанція, а є акт, творчий акт, є активність, опір, перемога над тягарем світу, торжество свободи над рабством світу. Особистість є зусилля і боротьба,

перемога над рабством і звільнення; вона передбачає творчість і боротьбу за себе.

Людина у цьому плані постає як істота, що себе перевершує, істота трансцендуюча. Реалізація особистості в людині і є постійне трансцендування. Власне “я” має своє існування лише постільки воно трансцендує себе, у внутрішньому своєму існуванні виходить до іншого й інших; до “ти”, до іншої людини, до Бога. Людина хоче вийти із замкнутої суб’єктивності, і це відбувається, відзначає Бердяєв, завжди у двох різних, навіть протилежних напрямках. З одного боку, вихід із суб’єктивності відбувається шляхом об’єктивації. На цьому шляху має місце відчуження людської природи, викинутість її в об’єктивний світ, в результаті особистість не знаходить себе. Інший шлях – є вихід із суб’єктивності через трансцендування. Трансцендування є перехід до транссуб’єктивного, а не до об’єктивного. Цей шлях пролягає в глибині існування, на цьому шляху відбуваються екзистенціальні зустрічі з Богом, з іншою людиною, з внутрішнім існуванням світу, це шлях не об’єктивних сповіщень, а екзистенційних спілкувань. Особистість цілком реалізує себе тільки на цьому шляху. Таким чином, згідно з Бердяєвим, відношення особистості до надособистих цінностей може здійснюватись або в царстві об’єктивації – і тоді легко виникає рабство людини, – або в царстві екзистенціальному, в трансцендуванні – і тоді породжується життя у свободі. В об’єктивації людина знаходиться під владою детермінації, в царстві безособовості; в трансцендуванні людина знаходиться в царстві свободи, і зустріч людини з тим, що її перевершує, носить особистісний характер, надособове не пригнічує особистості.

Об’єктивація, відзначає Бердяєв, є торжество середини, вона не терпить духовного піднесення. Для об’єктивованого світу був створений і особливий Бог. Бога розуміли як владу, як силу примушуючу, у цілковитій відповідності до державного порядку, або як силу детермінуючу ззовні, у повній відповідності з каузальними зв’язками природного порядку; людські, надто людські рахунки було перенесено на Бога, на його відношення до світу й

людини. Об'єктивований Бог є Бог, відчужений від людини і над нею пануючий і разом з тим Бог, що створений обмеженістю людини і відображає цю обмеженість. Людина немов потрапляє в рабство до власної екстеріоризації й об'єктивації. Бог, відзначає у цьому зв'язку філософ, в жодному сенсі не може мислитись як об'єкт, у світі об'єктів не можна знайти Бога. Найважливіше завдання, що стоїть перед свідомістю, – це перестати об'єктивувати Бога і мислити про нього натуралістично, по аналогії з речами і відношеннями цього світу. Бог є таємниця, але таємниця, до якої можна прилучитись. Бога "немає в буденності об'єктивного світопорядку. Він є лише в прориві через цю буденність".

Бог є свобода, а не необхідність, не влада над людиною і світом, не найвища причинність, що діє у світі. Можна сказати, на думку філософа, що "існування Бога є хартія вольностей людини, є внутрішнє її виправдання у боротьбі з природою і суспільством за свободу" [61, 299]. Гідність людини в тому, щоб не підкорятися тому, що нижче за неї. Але для цього має бути те, що вище за неї, хоча і не поза нею і не над нею. Бог є повнота, до якої не може не прагнути людина.

Відношення між особистістю і Богом не є також каузальним відношенням, воно знаходиться поза царством детермінації, воно всередині царства свободи. Бог не існує як об'єктивна реальність, що знаходиться над людиною, як об'єктивація універсальної ідеї. Він існує як духовно-екзистенціальна зустріч, як трансцендування; і в цій зустрічі Бог як найвище, універсальне і разом з тим конкретно-індивідуальне, є особистість. Більш того, Бердяєв вважає, що "усвідомлення Бога як особистості передувало усвідомленню людини як особистості" [48, 19]. Виходячи з цього ним вирішується і питання про відношення людини і над-особових вартостей.

Відношення особистості до особистості, хоча б найвищої особистості Бога, не може бути відношенням засобу і цілі, бо будь-яка особистість є самоціллю і найвищою цінністю: "Особистість-людина не може бути засобом для Особистості-Бога" [48, 23]. І Бог-особистість хоче не людини, над якою Він

панує і котра повинна Його прославляти, а людини-особистості, яка відповідає на Його заклик і з якою можливе спілкування любові. Врешті-решт, говорить філософ, людина є особистістю тому, що Бог є особистістю, і навпаки. Бог є особистість – розуміти це слід зовсім не в обмеженому природно-людському сенсі, а в духовному сенсі конкретного образу, з яким можливе для нас особисте спілкування. Зустріч і спілкування з Богом можливе не як спілкування з всеєдністю або Абсолютом, для якого не може бути іншого, не може бути відношення, а з конкретним особистісним Богом, який має відношення до іншого. Світ без Бога, говорить мислитель, є непереборне протиріччя конечного й безкінечного, позбавлений сенсу і випадковий.

Особистість є екзистенціальним центром, і в ній є осередок чуття до страждань і радостей. Особистості немає, говорить Бердяєв, якщо немає здатності до страждання. Ортодоксальна теологія заперечує страждання Бога, їй це видається приниженням його величі, свідченням недосконалості Бога, – в Богові немає руху, Бог є чистий акт, вважає вона. Нею заперечується і туга Бога за людиною, оскільки раціональне поняття досконалості не припускає туги і потреби в доповненні і віддає перевагу кам’яній досконалості. Але таке розуміння Бога, вважає філософ, одержане не стільки від біблійного одкровення, скільки від філософії Арістотеля. Якщо ж Бог є Особистість, якщо Він не лише сутність, а й існування, якщо в ньому розкривається особистісне відношення до іншого, то йому притаманне страждання, то в ньому є трагічне начало. Інакше Бог не є особистістю, а є абстрактною ідеєю, або сутністю. Син Божий, переконаний Бердяєв, страждає не тільки як людина, а й як Бог. Існують божественні пристрасті, а не тільки людські. Бог поділяє страждання людей. Він тужить за своїм іншим, за любов’ю у відповідь. Бог не є абстрактне буття, вироблене за допомогою категорій абстрактної думки. Бог є істота, особистість. Якщо Богові приписується здатність любити, то Йому має бути приписана і здатність страждати. Бога можна збагнути лише через Сина, котрий є Бог любові, жертви і страждання. Такою є особистість. Особистість пов’язана із

стражданнями і з трагічним протиріччям, тому що вона є єднанням Єдиного і множинного, її мучить відношення до іншого.

Людина є істота себе трансцендуюча, що виходить за свої межі, спрямована до таємниці й безкінечності. Але досвід трансцендентного і трансцендування є внутрішній, духовний досвід, і в цьому сенсі його можна назвати іманентним. Трансцендентне, підкреслює вітчизняний мислитель, приходить до людини не ззовні, а зсередини, із глибини. Бог глибше всередині мене, ніж я сам, говорить він, посилаючись на Бл. Августина. “Мені потрібно до самого себе трансцендувати, – вважає Бердяєв. – Глибина може приховуватись в людині, і глибина ця потребує прориву, трансцендування. Таємне через трансцендування робиться явним, це і є одкровення” [62, 279]. Те, що відбувається в глибині людини, відбувається і в глибині Бога. З точки зору внутрішнього існування і внутрішньої долі людини те, що здається реальними цінностями, більшими від самої людини, є лише цінностями самої людської особистості, лише якісними її формами.

Духовне життя “***не є відображенням якої-небудь реальності, воно саме є найбільшою реальністю***” [58, 27], – відзначає М.Бердяєв. Особистість тому є перш за все якісно своєрідною духовною енергією і духовною активністю – центром творчої енергії. Буття особистості в справжньому сенсі слова тільки й можливе при розкритті в ній духовних начал, що виводять її із замкнутого стану і єднають з божественним світом. Тому “справжня екзистенціальна філософія є філософія духу” [61, 295].

Тільки духовне начало, говорить філософ, підтримує єдність неповторну, особливу, відмінну від решти світу й універсальну за своїм змістом, здатну обійняти світ своєю любов’ю й пізнанням. Лише у цій сфері пробуджується життя духу, його ще немає ні в яких ідеальних, універсальних началах. Особистий дух укорінений не в універсаліях, не в ідейному світі, він образ Божого, тобто особистісного ж духу. Особистість усвідомлює себе вкоріненою в царстві свободи, тобто духу, і звідти черпає свої сили для боротьби й творчості. Саме в дусі людина вільна, бо примус і зовнішні границі

створюються викиданням життя назовні, “неістинним” існуванням речей світу. Дух же завжди перебуває в глибині, “дух і є глибина, дух є внутрішнє, а не зовнішнє... Глибина завжди є символом духу” [58, 31].

Духовність є найвищою цінністю, найвищим досягненням в людині, є перебуванням людини всередині самої себе, на своїй батьківщині. Дух надає сенсу дійсності, а не є іншою дійсністю. Дух є немов “подихом Божим, що проникає в сутність людини і надає їй найвищого достоїнства, найвищої якості її існування, внутрішньої незалежності та єдності” [35, 367]. І в цьому плані духовність не протилежна “тілу” чи “матеріальному”, а означає його преображення, досягнення найвищої якості цілісної людини, реалізацію особистості, означає вступ до іншого плану буття, “рух до висот, до того, що є над-життям, над-природою, над-буттям, над-Божеством” [45, 37] – під словом “над” Бердяєв має на увазі якісно новий рівень відношень людини до означених реальностей, що пов’язується ним з досягненням нею духовності.

Дух, говорить мислитель, втілюється в реальному сходженні суб’єкта, особистості до Бога, і в реальному поширенні любові та милосердя, в реальній вільній творчості. Дух від Бога, і коли людина “має” дух, коли вона в дусі, то це значить, що дух входить в неї, надихає її. І тому існує нерозривний зв’язок між духом і натхненням, тобто творчим станом суб’єкта. Творить завжди дух, “будь-яка творча зміна у світі відбувається від входження духу, тобто свободи... в буття” [35, 448]. Дух є свобода, але свобода, з’єднана з Логосом, свобода просвітлена, завдяки якій торжествує смисл. Духовність і є просвітленням свободи, проникненням до неї смислу. Духовність є також свободою, що поєднана з любов’ю. Через любов реалізується особистість, через любов переборюється самотність і здійснюється спілкування. Бердяєвський персоналізм утверджує не любов до добра, як абстрактної ідеї, а любов до особистості, до конкретної живої істоти, до “ти” і тому вбачає критерій оцінки в особистості, у глибині совісті і вважає, що тут глибше розкривається відмінність між добром і злом, ніж в колективній традиції, яка видається йому обмеженою. Любов до добра, говорить філософ, легко перетворюється на

любов до “воно”, до безособового і знеособлюючого принципу. Тут відбувається зіткнення етичного ідеалізму, який проголошує любов до ідеї й цінності, та етичного реалізму, який проголошує любов до самої людини, до людського лиця. Та любов до самої людини не повинна означати відсутності любові до цінностей, до якості, до висоти. Навпаки, одне поєднується з другим, як в самій особистості поєднується особисте з надособистим, людське з надлюдським, реальне з ідеальним. Любов означає “прорив за межі об’єктивованого світу і проникнення до внутрішнього існування. Зникає об’єкт і відкривається “ти”. Тому, – продовжує Бердяєв, – у всякій справжній любові неодмінно приходить... інший порядок буття, відмінний від нашого пропащого, викинутого назовні, об’єктивованого світу” [64, 313].

Прагнення людини до істини й сенсу, до духовності, як вважав філософ, є первісним в людині, воно від Духу Божого в ній, який знаходить своє втілення в цілісній людськості. Звідси і своєрідний парадокс відносин між людським та божественним: для того, щоб бути цілком схожим на людину, необхідно бути схожим на Бога; для того, щоб мати образ людський, потрібно мати образ Божий. Людина сама по собі є надто мало людяною, висловлює свій жаль Бердяєв, “вона навіть нелюдяна. Людяна не людина, а Бог” [62, 311]. Це Бог вимагає від людини людяності, абсолютно так як Бог вимагає, щоб вона була вільною, а не сама людина. Сама людина любить рабство і легко мириться з ним. Свобода є не право людини, а обов’язок людини перед Богом. Те ж саме стосується і бердяєвського розуміння людяності. Реалізуючи в собі образ Божий, людина реалізує в собі образ людський, і реалізуючи в собі образ людський, вона реалізує в собі образ Божий. Саме в цьому, вважає мислитель, таємниця боголюдськості, найбільша таємниця людського життя. Людськість і є боголюдськість. Боголюдськість є подвійною таємницею – таємницею народження Бога в людині і людини в Бозі. Є не тільки потреба людини в Богові, а й потреба Бога в людині. Людина потрібна для божественного життя, для його повноти.

Людина повинна вічно робитись новою, тобто здійснювати повноту своєї людськості. Особистість не може бути завершеною, вона не дана, як об'єкт, вона твориться, створює себе, вона динамічна. Особистість передбачає зміну, творчість нового, не допускає застиглої статичності і разом з тим особистість, змінюючись, не повинна зраджувати себе, повинна бути вірною собі. Таємниця існування особистості є таємницею поєднання зміни і нововведення з вірністю собі і збереженням своєї тотожності: "Особистість є незмінність у змінюванні" [48, 5]. Сходження до духовності, до духовної звільненості є тяжкий шлях очищення і творчого натхнення. І свобода духу в цьому контексті не є абстрактним проголошенням прав, а є найвищим станом, якого повинна досягти людина. Те, що в мені народжується духовне життя, відзначає Бердяєв, що "я шукаю Бога, хочу божественного в житті і люблю божественне в житті, є найвищим у світі, є виправданням самого буття світу" [58, 49]. Причому, досягнення абсолютно божественної єдності відбувається не через зняття принципу особистості, а через заглиблення в духовну глибину особистості, досягнення духовності, засноване на зустрічі людини з Богом, на боголюдськості, в якій єднання зберігає розрізнення, і через яку можливе обоження людини без зникнення людської природи в природі божественній. Обоження передбачає розрізнення Бога і людини, діалогічне й драматичне відношення між ними. Обоження неможливе, якщо людина одвічно божественна і є частиною Божества, і воно неможливе, якщо людина лише гріх і ніщо, якщо абсолютна безодня відділяє людину від Бога. Теозис, що лежить в основі містики християнського Сходу, і який близький Бердяєву, не є моністичною тотожністю з Богом і не є приниженням людини й тварного світу. Теозис робить людину божественною, вводить її до божественного життя, зберігаючи людське. Відбувається не знищення людської особистості, а її преображення, її цілковите уподібнення Богові. І це збереження особистості можливе лише у Христі і через Христа. Людина не тотожна з космосом і не тотожна з Богом, але "людина є мікрокосм і мікротеос. Людська особистість може вміщувати в собі універсальний зміст" [35, 437].

В силу цього тільки й є можливим осягнення таємниці світу в людському існуванні. Космосу немає в об'єктивному світі, Бога немає в об'єктивному світі, але космос є в людині, Бог є в людині, в духовно-екзистенціальній глибині її буття, через людину є вихід в інший світ. Людина є мірилом речей, хоча і є вище від людини мірило, саме існування якого, по суті, стає можливим для філософа лише в контексті екзистенціального досвіду суб'єкта. Звідси "сміливий парадокс": "утвердження Бога усім моїм єством означає, що Бог є, людська свобода творить Бога, а це значить, що Бог є, моя боготворчість є творчістю боголюдською" [62, 349]. Тут відчувається вплив на Бердяєва з боку німецької містики, в даному випадку з боку А. Силезіуса, котрий був схильний розглядати існування Бога і людини як взаємопов'язаний процес (ці уявлення є співзвучними і досить близькими й філософським поглядам Г.Сковороди). Цю діалектику Бердяєв, як і згадані мислителі, розглядає не в плані онтології чи теології, а в плані містичного досвіду безкінечної любові між Богом і людиною. Люблячий не може проіснувати без любимого й однієї миті. Люблячий гине, коли гине любимий. Та у своєму відстоюванні верховної цінності людської особистості, її зв'язку з Богом вітчизняний мислитель є ще більш категоричним: "Якби був Бог, і це нічого не означало б для мене і для моєї вічної долі, то це рівнозначно тому, що Бога не було б" [46, 275].

У духовному досвіді розкривається туга людини за Богом. Дух людини шукає вищого буття, повернення до джерела життя, на духовну батьківщину. Образ людини розкладається, коли зникає в душі людини первообраз, коли немає в душі Бога. "Шукання людиною Бога, – говорить Бердяєв, – є разом з тим шуканням самої себе, своєї людяності. Людська душа мучиться родовими муками, в ній народжується Бог, і народження Бога в людській душі є справжнім народженням людини" [58, 133]. Народження Бога в людській душі є рухом від Бога до людини, Бог сходить в душу людську. І це є відповіддю на тугу людини за Богом. Але, на думку мислителя, в духовному досвіді розкривається також туга Бога за людиною, за тим, щоб людина народилась і відобразила його образ. Бог тужить за своїм другим, за предметом своєї

безкінечної любові, чекає відповіді на свій божественний заклик. Безкінечна любов не може існувати без любимого й люблячого. Народження людини в Богові є відповіддю на Божу тугу, тобто рухом від людини до Бога. З'явлення Христа-Боголюдини і є абсолютним єднанням двох рухів, від Бога до людини і від людини до Бога, остаточним народженням Бога в людині й людини в Бозі, здійсненням таємниці двоєдності, таємниці боголюдськості.

Так, зокрема в одній із найбільш високо оцінюваних своїх робіт "Про призначення людини" він схильний розглядати проблеми боголюдського спілкування в морально-етичній площині і саму появу й існування етичного зв'язувати з гріхопадінням людини (як до речі і Л.Шестов, який, правда, виходив з дещо інших засновків).

Гріхопадіння, говорить Бердяєв, є і виявленням і випробуванням свободи людини, виходом із первісного, досвідомого натурального раю, який ще не знав свободи духу, і разом з тим гріхопадіння є втратою свободи, підкоренням людини нижчим природним стихіям. Гріхопадіння є "порушенням Смислу, – вважає філософ, – і разом з тим в гріхопадінні ми повинні визнати Смисл, Смисл переходу від первісного раю, який ще не пізнав свободи, до раю, що цю свободу пізнав" [45, 243]. На відміну від традиційної точки зору на гріхопадіння як падіння людини, як однозначно негативну подію в людському бутті, вітчизняний філософ схильний розглядати цю ситуацію як найглибший парадокс людського існування. Якщо людина є істотою грішною і якщо впала вона в силу притаманної їй одвічної свободи, то це означає, що вона є істотою високою, вільною духом. Усвідомлення в собі первородного гріха, таким чином, є не тільки самоприниженням людини, але і її самозвеличенням. Людина впала з висоти і може на висоту піднятись. В усвідомленні в собі первородного гріха немає нічого принизливого для людини, як воно є в усвідомленні своєї одвічної нікчемності. Згідно з Бердяєвим, "міф про гріхопадіння є міфом про велич людини" [45, 51]. Людина – верховний центр світового життя; воно впало через неї, і через неї воно має піднятися, й утвердження верховної цінності особистості зовсім не є турботою про особисте

спасіння, а є виразом вищого творчого покликання особистості в житті світовому.

Отже, етика творчості Бердяєва кличе до реального, енергетичного здійснення самої правди, самого добра, духовності, просвітлення життя, а не до символічного й умовного здійснення добра через аскетичні вправи, добрі справи тощо. Творча етика вимагає любові в кожній людині до її творчого лику, образу й подоби Божої в ній, тобто до самої людини, як до самоцінності, а не тільки до Бога в ній, не тільки до добра в ній, до істини в ній, до надлюдського в ній. Для етики творчості людина є самоцінністю незалежно від ідеї, носієм якої вона є, і завдання життя полягає у випромінюванні творчої енергії на життя, енергії, що просвітлює, зміцнює й преображає. Тому вона не судить, вона дає життя, одержує життя, підвищує якість і цінність змісту життя. Філософ вважає своїм завданням утвердження не етики знищення волі, а етики просвітлення волі, не етики знищення людини й зовнішнього її підпорядкування Богові, а етики творчого здійснення людиною божественного в житті, правди, істини, краси, цінності. Лише етика творчості, переконаний він, може подолати нівечення й висушування людської душі абстрактною доброчесністю, абстрактною ідеєю, перетвореною в норму і правило. “Ідеї істини, правди, краси повинні перестати бути нормами і правилами життя і стати енергіями життя, внутрішнім, творчим вогнем в людині” [45, 126], – говорить Бердяєв.

Внутрішня перемога над рабством є, як вважає мислитель, основним завданням морального життя. Пробудження творчої енергії людини є внутрішнім звільненням і супроводжується почуттям свободи. Творчість є шляхом звільнення, звільнення людини – “не тільки ***від*** чогось, але й ***для*** чогось. І ось це ***для***, – говорить Бердяєв, – і є творчість людини” [45, 134]. Творчість є сходження і тому передбачає висоту. А це означає, що творчість йде від світу до Бога. Творчість рухається не по площині в безкінечному часі, а по висхідній, до вічності. Продукти творчого акту осідають в часі, та сам творчий акт, здійснений по відношенню до людей, акт любові, жалю, допомоги,

миротворення, є не тільки майбутнім, він є вічним прилученням до райського стану. Рай тут розглядається як екстатичний творчий політ в безкінечність, що долає важкість, скутість і роздвоєність та знаходиться по той бік суду, заснованого на розрізненні добра і зла, в над-добрі.

Рай і є тим станом буття, в якому немає розрізнення й оцінки. Можна, вважає Бердяєв, було б сказати, що світ йде від первісного нерозрізнення добра і зла через різке розрізнення добра і зла до остаточного нерозрізнення добра і зла, збагаченого досвідом розрізнення. І рай, в якому не пробудилось ще творче покликання людини й вища ідея людини ще не здійснилась, змінюється раєм, в якому розкривається до кінця творче покликання людини й здійснюється ідея людини, тобто рай натуральний змінюється раєм духовним.

Новий Єрусалим готується людиною, людською свободою, людською творчістю, людським зусиллям. Людина активно створює пекло й рай, які є станами духовного життя людини, що розкриваються в глибині духу. І тільки слабкість свідомості, враженої гріхом, викидає рай і пекло назовні, переносить їх в об’єктивний порядок, подібний до порядку природи. На думку Бердяєва, кожної миті здійснюється суд Божий, що є голосом вічності в часі, з іншого боку, кожної миті людиною створюється й Царство Боже як досягнення досконалості, обоження, краси й цілісності духу, а не нагорода, як царство над-добра, яке знаходиться по той бік добра і зла.

Таким чином, етика із вчення про добро перетворюється у Бердяєва в учення про над-добро, про шляхи до Царства Божого. Та етика над-добра зовсім не означає байдужості до добра і зла чи поблажливості по відношенню до зла. Вона вимагає не менше, а більше. Етика, заснована на відштовхуванні добрими злих до пекла, є не максимальною, на думку мислителя, а мінімальною етикою; вона відмовляється від перемоги над злом, відмовляється від звільнення й просвітлення злих, вона не онтологічна, обмежується розрізненням та оцінкою, але не піднімається до преображення й реальної зміни буття. Релігійна етика, яка базується на ідеї особистого спасіння є мінімалістичною етикою, етикою трансцендентного егоїзму. Найбільша

релігійна та моральна істина, до якої повинна дорости людина, це – що не можна рятуватися індивідуально. Моє спасіння передбачає і спасіння інших, моїх близьких, всезагальне спасіння, спасіння усього світу, його преображення. Сама ідея спасіння, говорить у цьому зв'язку філософ, народилась із пригніченості людини, вона пов'язана із судовим розумінням християнства. Вона має тому бути заміненою ідеєю творчого преображення і просвітлення, ідеєю досконалості життя: "Ось нове все творю!" (Об. 21:5). Творить не лише Бог, а й людина. Епоха Духу, до якої повинна, згідно з Бердяєвим, прагнути людина, є не тільки епохою руйнування, але також і епохою боголюдської творчості нового життя і нового світу. Нова земля готується трагічним досвідом людини й творчою активністю людини, і кожен акт творчості є кінцем існуючого і початком, проривом до сфери вищої духовної реальності, справжньої духовності, людськості та краси, адже коли добро здійснюється реально, а не символічно-законницьки, воно є красою. Тому вища мета – краса тварі, а не добро, що завжди несе на собі печать закону. Краса врятує світ, переконаний Бердяєв услід за Гоголем та Достоєвським, тобто краса і є спасінням світу, бо через красу відбувається прорив до світу преображеного, до світу іншого, ніж наш. Преображення світу і є досягненням краси. Краса є Божою ідеєю про твар, про людину і світ. Останнім словом тому є теозис, обоження, якого можна досягти через свободу й творчість людини, що збагачує саме божественне життя.

Висновки. Отже, людина, що вмістила в свою душу трагедію, – така непозбутна тема духовних шукань представників київської школи екзистенційної філософії Л.Шестова та М.Бердяєва. Бо тільки трагічна людина із глибини своєї покинутості й безнадійності може прорвати сковуючі її ланцюги загальноприйнятих понять та норм і звернутись до Бога, для якого немає нічого неможливого. Тільки людина, котра виступила проти необхідності, в які б витончені форми вона не вбиралась, котра вийшла із сфери буденності й пристосованості до існуючих у світі "законів", здатна знайти шлях до Бога. Божественне трансцендентне людині і в той же час воно таємниче

поєднане з людським в Боголюдському образі. Таємниця боголюдськості – парадокс, який не можна раціонально виразити. Ця істина відкривається в екзистенціальному духовному досвіді.

У розділі підкреслюється, що екзистенційна філософія Шестова, на відміну від раціоналістичної метафізики, яка в Богові хоче бачити “безумовне” і “нематеріальне” начало, що, як і усі відомі нам начала, автоматично й тому нещадно карає будь-які спроби живих істот відхилитися, за власним їх вибором, від установлених ним законів, спрямована до Бога, для якого все можливо, відкриває, що Бог ні до чого не примушує: що його істина ні на кого не нападає і сама нічим не захищена, що Бог сам вільний і створив людину такою ж вільною, як і Він сам. Історичне ж християнство пристосувалось до серединних умов людського існування, прийняло й освятило буденність і забуло Бога, відмовилось від Бога: воно обмежується “можливостями”, наперед переконане, що і Бог повинен вдовольнятися можливим. Визнати ж, що для Бога не все можливо, на думку Шестова, рівноцінно визнанню, що Бога немає.

М.Бердяєв в своїй переоцінці цінностей і побудові нового, екзистенційно-персоналістичного вчення про людину і Бога насамперед виходить з ідеї верховної цінності людської особи, уявлення про неїх як образ і подобу Божу, визнання в ній духовної свободи і високого творчого призначення. На думку дисертанта, принципово важливою є думка М.Бердяєва, що Бог ніколи не створював так званого “світового порядку”, “гармонії” світового цілого, яке перетворює особистість на засіб, а Бог створює лише істоти, людей в якості творчих екзистенціальних особистостей. Філософ підкреслює, що Бог існує не як об’єктивна реальність, що знаходиться над людиною, а як екзистенційно-духовна зустріч з нею, і в цій зустрічі вища цінність, Бог, виступає як особистість. Бердяєв заперечує постулат про те, що Бог створив людину для прославлення себе. Відношення Бога і людини не слід розуміти як відношення між ціллю та засобом: особистість не є засіб чи просте знаряддя божественної сили, вона самоцінна. Бог хоче не людини, котра повинна його прославляти, а людини як творчої особистості, котра відгукується на його заклик. Саме в

таємниці творчості, яка розуміється Бердяєвим насамперед як моральна творчість, як творення людиною самої себе відкривається безкінечна боголюдська природа самої людини й здійснюється її найвище призначення.

У розділі обгрунтовується думка, що у філософії Шестова та Бердяєва розкривається саме ядро персоналізму: більше всього їх лякає розчинення особистості в безликій стихії, втрата нею самостійності, самодіяльності, свободи. Не важливо, чи розглядається ця безлика стихія як природно-космічна, чи соціальна, чи морально-розумна, в будь-якому випадку вона є небезпечною для особистості, загрожує їй поневоленням і рабством. Таким чином, будь-яка всезагальність є для вітчизняних мислителів безособовим началом: особистість, відповідно, визначається як принципово невсезагальне, як одиничне та єдине і божественне проявляє себе не в універсально-загальному, а в індивідуальному, у повстанні страждаючої особистості проти світопорядку, у повстанні свободи та віри (яка у Шестова є синонімом справжньої свободи) проти необхідності, у виборі свого власного єдиного й неповторного “я”.

Тут, на думку дисертанта, глибока правда неприйняття безособової стихії, непроминальне значення заявленого принципу свободи особистості, цінність персоналізму. В наше століття, коли різні хибні типи “тотальностей” стали новими ідолами, котрим – як в нашій країні – приносились в жертву мільйони невинних людей, надзвичайно актуально звучать слова про те, що верховною цінністю слід вважати не спільноту, не колективні реальності (суспільство, націю, державу, цивілізацію, церкву), а людину, покликану до завоювання духовності, духовності, що йде з глибини, торкається божественного і з божественного джерела отримує підтримку, і є силою, яка утворює й підтримує особистість в людині. Людина повинна весь час здійснювати творчий акт у відношенні до самої себе. У цьому творчому акті відбувається самотворення особистості, особистості як духовної реальності.

РОЗДІЛ 6. ІДЕЯ БОГОШУКАННЯ ТА АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ДУХОВНОЇ КУЛЬТУРИ ОСОБИСТОСТІ.

6.1. Криза духовності й метаморфози релігійного духу: сучасний український контекст.

Ми живемо в перехідний час – і це робить його настільки ж динамічним, наскільки й суперечливим. Він сповнений туги за попередніми реаліями людського буття, та йому притаманні й надії на можливе відкриття шляхів самореалізації особистості, усвідомлення творчого характеру моральної діяльності. З одного боку, у наявності загальна зацікавленість в набутті дієвих та надійних моральних орієнтирів, з іншого – домінуюча до цього система моралі знаходиться в коматозному стані і більше не може бути повернена до життя. Великі цілі, які ще недавно надавали чіткої архітектоніки нашому життєвому просторові, втратили свою чіткість, притягальну силу і владу над нами, хоча те, що покликане їх замінити, ще не досягло очевидності й необхідної переконливості. Нові сенсожиттєві орієнтири народжуються складно, стихійно, болісно.

Безумовно, істотно впливають на характер процесів, що відбуваються в духовній сфері, загальні зміни в соціальних, політичних та економічних орієнтаціях суспільства. Перехід на рейки ринкових реформ, утвердження принципу прагматизму як своєрідного мірила ефективності людської життєдіяльності, пріоритет економічних цінностей над іншими, зокрема духовними цінностями, призводить до поглиблення кризи духовності, кризи людини. І цілком слушними в зв’язку з цим видаються слова М.Бердяєва, якими він застерігав від некритичного сприйняття цінностей західної цивілізації, що, до речі, є досить характерним для сучасного українського суспільства: “Економізм нашої історичної епохи і є порушенням істинного ієрархізму людського суспільства, втратою духовного центру” [44, 18]. І далі: “Автономія господарського життя привела до його панування над всім життям людських спільнот. Мамонізм став визначальною силою віку” [44, 18].

Історія свідчить (і своєрідним підтвердженням її правоти є сучасний стан українського суспільства), що соціально-економічна криза досить часто призводить, з одного боку, до різкого зниження духовності народу, а з іншого – до різкого зростання релігійності населення, намагання у такий спосіб компенсувати духовний спад.

Відчуття втрати твердого опертя під ногами і бажання набути його для багатьох пов'язане зі сферою релігійно-духовного досвіду. Їхня релігійність є передусім виявом спонтанних духовних пошуків і прагнення в релігії знайти відповіді на актуальні сенсожиттєві питання, вбачати в ній засіб регуляції міжлюдських стосунків, і пояснюється також духовною невдоволеністю секуляризованою культурою, потребою набуття найвищого сенсу життя. Масове звернення населення до релігії можна розглядати також і "як результат інфантилізації в умовах невротизуючого життєвого середовища, і як прояв патерналізму, який знаходить в релігії свою додаткову каналізацію (Богу довіряють усі: і віруючі, і невіруючі)" [348, 118].

Релігія як готовий до використання соціальний інститут, система життєвих орієнтирів, більш всього підходила для заміщення вилученої й девальвованої марксистської ідеології. Як свого часу величезна православна країна перейшла до системи світських вірувань, сакралізації партії, її вождів і цілей, вклавши в цей процес весь потенціал та навички релігійності, які визначаються її історичними та культурно-цивілізаційними особливостями (аналіз цього представлений, зокрема в роботах М.Бердяєва), так і в кінці XX століття, в умовах загибелі ідеї комунізму, невдоволеності тривалим пануванням плоского матеріалізму й емпіризму, відбувався різкий відхід до релігії, містики, езотерики. Знову запитаними стали такі цінності, як Бог, нація, сім'я. "Історичні періоди невизначеності, – за словами Л.Туроу, – завжди характеризувались піднесенням релігійного фанатизму. Люди не терплять невизначеності, і багато хто шукає порятунку у вірі, коли нестійкість фізичного буття стає незносимою. Люди рятуються від економічної невизначеності оточуючого їх реального світу у світі релігії, котрий гарантує їм порятунок,

якщо вони будуть слідувати приписаним правилам” [387, 207-208]. Непосильні темпи соціодинаміки, що перевершують адаптивні можливості людини, примушують в пошуках виходу повертатися назад, звертатися до коренів і певних першоначал. Потреба мати орієнтири у всіх сферах буття, у часі й світобудові (незадоволення якої суб’єктивно виражається у відчутті сум’яття й тривоги) приводить людину до філософії та релігії.

Однак слід відзначити, що в нашому суспільстві лише для небагатьох релігія стає визначальним началом в житті, що змінює їх повсякденне існування; досить часто вона є зовнішньою і дуже поверховою, що практично не торкається глибинних шарів душі людини, яка, за словами Л.Шестова, знає, що без віри страшно і тому шукає віри, більше стурбована “необхідністю повірити, ніж бажанням знайти релігійну істину” [460, УІІ]. Особливо відчутно це на тлі різкого масового захоплення релігією, коли реальні шукання Бога, як правило, підмінено символічними формами боговшанування. В суспільстві, в якому панують “прорелігійні” настрої і релігія розглядається як визначальний елемент духовної культури, невід’ємна складова духовності людини, самоідентифікація себе як віруючих неминуче стає “конформістською”; люди, як правило, на питання соціологічних опитувань відповідають так, як відповідати “прийнято”, як від них очікують. Багато з новоявлених віруючих, які ще вчора “боролись” з релігією, не замислюються над тим, що набуття релігійної віри – акт глибоко інтимний, який охоплює все єство людини. Це – не данина моді, не поступка якимось нацюхвилинним віянням, а глибока духовна потреба.

Останнім часом часто говорять про релігійне відродження в Україні. Але з таким твердженням погодитися досить складно: на нашу думку, тут бажане видається за дійсне. Насправді, ми є свідками глибокої кризи релігійності, яка виражається в зростанні її зовнішніх виявів при відсутності глибокої й усталеної віри, у вражаючій нерозбірливості людей в споживанні духовних сурогатів, яку можна пояснити надзвичайно напруженою потребою самоідентифікації в умовах швидкозмінних реалій, екзотичності й

прагматичності світоглядних орієнтацій молоді, послабленні впливу традиційних вірувань та їх значення як морального імперативу в сфері повсякденного життя людини, а також в активізації діяльності різноманітних форм нетрадиційної релігійності.

Спостерігається відрив церкви від реалій сьогодення, пов'язаний із відстоюванням традиційних цінностей без посутнього врахування змін, що відбуваються в суспільстві. Церква, яка "заснована на авторитеті зовнішньої по відношенню до людини сили" [194, 24], яка не вболіває за існуючу ситуацію, втрачає контакти з сучасною реальністю. І поки вона не відчує усієї глибини того, що відбувається, важко чекати, щоб вона змогла вказати шляхи до трансцендентного, до останньої духовної реальності, яка служить джерелом людського існування, любові, краси й добра, істини, котра знаходиться по той бік усіх релігій і котру ні одна з них не в змозі охопити цілком.

Взаємні чвари та конфлікти завдають шкоди християнському духові взагалі. На жаль, усе більше прикладів, коли церкви не стільки стурбовані тим, щоб відкрити людям євангельську істину та через неї шлях до порятунку, скільки поглинуті привертанням до себе прихильників для здобуття успіху на ниві боротьби та незгоди. Все поширенішою стає ситуація, коли історичні церкви нав'язують людині те розуміння християнства, яке відповідає не стільки змісту самого Святого Письма, скільки віруванням, що історично склалися, тому, що І. Кант називав "богослужбовою вірою" [184]. За такої ситуації особливо важливо, щоб істини та заповіді християнства виказували себе у своїй одвічній простоті, без опосередкування тими спонуканнями та прагненнями, які сьогодні дедалі частіше рухають конфліктуючими церквами і які здатні завдавати швидше згубного, аніж рятівного впливу на людську душу.

Цілком можливо, на думку В.Малахова, що в факті вичерпання релігійної віри знайшли вираз і деякі "навічні", незворотні за своєю природою прозріння, не просто обумовлені досягненнями науки чи перипетіями соціального життя, але такі, що мають глибші, цілісно-людські витоки – чи то у загальному змужнінні людства, чи то в духові стоїцизму, вистражданій переконаності в

тому, що моральність має передувати релігійним сподіванням і надіям, чи то в комплексі “Великої відмови”, пов’язаному з самозживанням традиційних матриць культурного буття, а можливо – у загостреній трагічним досвідом XX століття безкорисній прихильності до земного, поцейбічного світу в його трепетній, минущій величі й красі.

Ще однією помітною тенденцією духовного життя сучасного світу, суспільної свідомості є секуляризація, яка, наприклад, на думку відомого дослідника Р.Белла, не приводить до ліквідації релігії – релігія лише набуває нових позаконфесійних форм. Незалежно від конфесійної належності і навіть релігійної самоідентифікації, громадяни під час опитувань підтверджують віру в Бога, в життя після смерті, в покарання за гріхи, в торжество справедливості. Моніторинги фіксують групи людей, що вважають себе віруючими, розглядають релігію як необхідну умову існування, але при цьому не беруть участі в релігійній практиці [348, 119-120]. Такої ж думки дотримується французький соціолог Д. Ерв’є-Леже, для якого секуляризація – це не зникнення релігії із соціального життя, а процес її реконструкції і набуття нових форм функціонування. М.Гайдеггер, ввівши поняття “знебоження”, підкреслював: “Цей вираз не означає... грубого атеїзму. Знебоження – подвійний процес, коли, з одного боку, картина світу дехристиянізується.., а з іншого – християни перевитлумачують своє християнство в світогляд і таким чином узгоджують його з новим часом” [420, 42].

Наслідки секуляризації знаходять своє вираження також у популярності далекої від церковної традиції концепції Бога. У свідомості сучасного віруючого все частіше можна знайти “Бога філософів та вчених”: Вищий розум, Абстрактний дух, а “Бог віруючих”, який володіє всемогутністю і гарантує посмертне існування, перестає розглядатись як Особистісний Бог, що присутній в соціальному житті і має безпосереднє відношення до політики, соціальної етики, побуту. Індивідуалізм, атомізація соціального існування породжує пієтизм, зануреність у своє приватне духовне життя. Досить поширеними стають уявлення про Бога як живу сутність (25%), вищу небесну силу (18%),

невидиму надлюдину (9%). Для 7% опитаних Бог – це Вищий Розум, Абсолют, єдність всіх енергій, Світовий Закон, а 2% визначили Бога пантеїстично, розчинивши його в природі [348, 122-123]. Таке розуміння Бога, як можна пересвідчитись, не пов'язане з догматичними уявленнями якої-небудь із світових релігій, тим більше християнства, і свідчить про невизначеність, розмитість релігійних уявлень, незнання канонів віри.

До певної трансформації усталених елементів духовності, традиційної релігійності, яка завжди відігравала роль певного стрижня, символу національної культури, сприяла збереженню і захистові моральних цінностей на побутовому рівні, приводить наступ ринку, який часто проявляє себе в нецивілізованих формах. Ринок потребує прагматизму, розрахунку, переважання логічного над інтуїтивним, сердечним. Це часто йде врозріз з традиційним способом життя і звичними релігійними та моральними формами його регулювання. Зраціоналізованій особі стають цілком непридатними ортодоксальні й немобільні форми життєвої мотивації та сенсожиттєвих орієнтацій, регуляції міжлюдських стосунків.

Поширення в Україні цінностей економічного суспільства, так званого економізму, коли "через призму рентабельності розглядається практично все, що існує, і економіка із системоутворюючого фактора перетворюється на систему в цілому" [234, 61], приводить до того, що духовність витісняється на периферію життя, в сферу благочинства. На перший план виходить людина переважно економічна, відірвана від природи та від спільноти як природної форми виробничих відносин; формується явище крайньої індивідуалізації, котре можна розглядати як надлишкове звільнення людини, що перетворюється в позбавлення її умов, необхідних для збереження своєї особистісної цілісності. Це своїм наслідком має і суттєві зміни в релігійно-духовній сфері – Богові в атмосфері економізму немає чим дихати, він хворіє, йому віддають формальні почесті, а фактично вклоняються дияволу (переважно жовтому). Останній не вимагає "служіння", йому догодити легше – служити собі. Егоїзація й індивідуалізація буття значно ефективніше знебожують світ, ніж це свого часу

робили затяті й свідомі борці з релігією. Вони боролись з Богом на основі духовності, за ***іншу*** духовність. Економізм знищує сам її грунт. Радикальний релятивізм та прагматизм у поєднанні з практикою модного способу життя, як відзначає С.Аверинцев, “породжують досить специфічний стан душі, згідно з яким питання про буття Боже, не отримуючи заперечної відповіді, втрачає разом з тим з усіма іншими “останніми” питаннями будь-яку серйозність. У перспективі феноменології людських типів це набагато страшніше, ніж атеїзм” [7, 296].

Бездуховність економічного суспільства витікає із самої його сутності як вираз перетворювально-споживацького ставлення до світу. Не врівноважене альтруїстичністю і служінням, турботою про долю природи, яку використовуємо, неминуче перенесення цього відношення на людей робить економіку із засобу розвитку життя засобом його підриву. На жаль, економізм, контргуманістичні тенденції продовжують поширюватись в українському суспільстві, хоча без супротиву їм певних його кіл стан був би набагато гіршим. Парадокс України в тому, що тут постійно говорять про культуру й духовність, покладаючи на них великі надії в справі нашого майбуття, при одночасному бажанні досягти тих же результатів, що і в країнах передового економізму. Малосумісність цих цілей, як правило, не помічається. Пафос “наздогнати й обігнати” часом переважує традицію критичного ставлення до економізму як у вітчизняній суспільній та релігійно-етичній думці, так і досвід спроб, хай невдалих, його подолання в соціалістичну епоху.

Зростаюче поширення католицизму й протестантизму в Україні, на нашу думку, пояснюється насамперед спробами прискореного формування капіталістичних відносин, релігійним обґрунтуванням яких є певною мірою католицизм і особливо протестантизм, який, на думку Л.Шестова, “значною мірою є обожнюванням урізаної, буржуазної моралі” [453, 104-105] з її прагматизмом та індивідуалізмом, орієнтацією на земне життя та земні блага. Добрий християнин, в їх розумінні, – це старанний, благочестивий громадянин, який є підприємливим і несамовитим у боротьбі за земні блага.

На відміну від католицизму й протестантизму, православ'я, яке є духовно-моральнісним базисом вироблених у нашому суспільстві традиційних цінностей, більш опосередковано пов'язане з господарсько-економічною сферою, більш дистанційоване від господарсько-економічних проблем. Чужими йому є протестантські ідеї про те, що саме в професійній діяльності проявляється любов до Бога і ближнього, що саме за свою професійну майстерність людина отримує винагороду в іншому світі і що професійне покликання є безпосереднім виявом Божественної волі, "засобом переконатися у власній обраності" [88, 179].

Слід відзначити у цьому зв'язку, що в цілому християнство звеличує працю і не ставиться до господарювання з презирством. З його точки зору, людина є не лише пізнавальним, а й господарським логосом світу, господарем творіння. Господь, як зазначав Ориген, створив людину "істотою, що відчуває потребу в праці". Необхідність здобувати "хліб насущний" розглядається ним як Божественний задум, завдяки якому людина була просто вимушена працювати й творити [306, 20]. Їй належить право й обов'язок праці в світі як для власного існування ("трудящому хліборобові належиться першому покуштувати з плоду" (2 Тим. 2, 6)), для надання допомоги ближньому, так і для здійснення загальної справи людської на землі, на виконання заповіді Божої володіти нею. В господарстві міститься свій позитивний Богом закладений встановлений сенс, – олюднення людини шляхом олюднення природи, участь людини в справах Божих, в преображенні світу.

Залишається незаперечним, відзначав С.Булгаков, що "християнство звільнило й реабілітувало *будь-яку* (курсив мій. – О.М.) працю особливо господарську, і воно вклало в неї нову душу. В ньому народилась нова господарська людина, з новою мотивацією праці" [81, 234]. Християнством не заперечуються і не відкидаються ніякі сфери людської діяльності, як такі: "Нехай кожен лишається в стані такому, в якому покликаний був" (1 Кор. 7, 20), – повчав ап.Павло, і, проте, у всьому хай буде християнином. Через це

внутрішнє духовне роблення створюється світ християнських цінностей в державі, господарстві, в культурі, виникає те, що називається *духом* життя.

Християнським ідеалом є не ***анти***економізм, а ***над***економізм. Це означає, що християнство не заперечує господарювання, але орієнтує його духовно й моральнісно, підпорядковуючи працю і всю господарсько-економічну діяльність вищим цілям, перетворює її в релігійне служіння. Так праця набуває сенсу, котрий лежить вище господарства як такого, стаючи засобом удосконалення, одухотворення світу і людини, піднесення земної горизонталі в небесні висоти.

Для православ'я найважливішим є внутрішнє, духовне життя людини та внутрішні її устремління. Православна етика виховує насамперед серце, і саме серце, роль і значення якого в житті людини знаходить своє обгрунтування в працях східнохристиянських мислителів, а також, безумовно, в творчості вітчизняних філософів К.-Т.Ставровецького, Г.Сковороди, П.Юркевича, є в православ'ї містичним осереддям духовного простору, в якому відбувається діалог людини з Богом. Таким чином, все зовнішнє визначається внутрішнім, прихованим, сокровенним. Стверджуючи, що ***внутрішнє***, ***духовне*** визначає зовнішнє, православ'я тим самим вибудовує певну систему цінностей, в якій дух володарює над матерією, ***духовне*** зумовлює тілесне, ***вічне*** визначає тимчасове й минуще. Встановлення належного співвідношення духу і плоті складає центральний нерв етики православ'я. С. Булгаков у цьому зв'язку підкреслював, що етика праці є врешті-решт питанням про панування духовного начала над матеріальним [Див.: 82].

Принципові засади вирішення цього питання ми можемо знайти в Євангелії. Так, у молитві "Отче наш" сам Ісус висловлює прохання про хліб щоденний: "Хліба нашого насущного дай нам кожний день" (Лк. 11, 3). Безумовно, це можна розглядати як своєрідне освячення земної праці і господарювання. Та разом з тим у своєму першому спокушанні в пустелі Ісус, уявляючи людину переважно істотою духовною, говорить спокуснику, котрий вбачав у людині істоту переважно тілесну: "Не хлібом самим буде жити

людина, але кожним словом, що походить із уст Божих” (Мт. 4, 4). Так відновлюється належне співвідношення турботи про їжу духовну та їжу тілесну. Людина не звільняється від зовнішнього тягаря господарської необхідності, від заповіді трудитися, але “приймає ***зсередини*** цей тягар заради Господа, заради християнського послуху” [81, 236]. І ця релігійна настанова визначає духовний тип господарського діяча, котрий здійснює своє господарське служіння, до якого б соціального стану він не належав, з почуттям релігійної відповідальності. Тому, з одного боку, для православ’я є неприйнятним визнання особистого інтересу єдиним стимулом до праці, бо це б означало “відбирати у самої праці значення всезагальної заповіді, робити її чимось випадковим” [199, 166]; з іншого боку – будь-яка праця гідна поваги.

Внутрішня, що виходить із серця й прихована в серці, мотивація праці, духовне життя людини в кінцевому рахунку визначають цінність праці в православ’ї. Корисність праці, таким чином, вимірюється перш за все її корисністю для людської душі. Праця, перетворена на релігійне служіння, спрямована на розкриття даного Богом таланту, на вдосконалення і виховання душі, визнається в християнстві безумовно благою працею, угодним Богові робленням людини на землі. Така праця набуває сенсу, котрий лежить вище господарства як такого, стаючи засобом удосконалення, одухотворення світу й людини, піднесення земної горизонталі в небесні висоти. Навпаки, праця, метою якої є самоствердження, самодостатня праця заради праці, визнається у православ’ї суєтною, позбавленою сенсу, а часом і просто згубною для душі.

Принцип визначення зовнішнього внутрішнім проявився і в тому, що внутрішня духовна праця – “умное делание”, молитовний подвиг, споглядання – визнається в православ’ї та у вітчизняній філософській традиції, яка тут розвивається під впливом ісихастських ідей, вищою формою праці. Та й яка творчість, стверджує С.Франк, може зрівнятися з чистою духовною творчістю, співтворчістю з Богом в робленні і вдосконаленні себе самого, своєї душі і тому праця подвижника, який присвятив себе цій праці, визнається в православ’ї вищою формою людської діяльності [Див.: 410]. Протестантизм же, базуючись

на вченні про виправдання однією вірою і всесвященство, заперечує як сам інститут подвижництва, чернецтва, так і ідею про те, що молитовна праця є якісно вищою від будь-якої іншої праці.

У цьому зв'язку слід відзначити, що православ'я закликає "молитися і трудитися", в той час як формула католицизму – "трудитися і молитися", а протестантизм переконаний в тому, що праця і є молитвою. Чернечий ідеал завжди служив у православ'ї духовним орієнтиром для кожного благочестивого християнина. Саме чернечий ідеал, ідеал святості кликав до свободи від улаштування в земному житті. Завдяки цьому інтерес до практичного господарського життя був витіснений орієнтацією на вічне й позачасове, шуканням абсолютного добра й абсолютної правди. Одним із важливих наслідків такого погляду на світ було визнання православною свідомістю праці, якою б корисною вона не була, дійсно благою лише остільки, оскільки вона служить вищим цілям і сприяє основній справі людини в цьому житті – духовному робленню (як не згадати у цьому зв'язку Д.Туптала та Г.Сковороду). Переконаність вітчизняної православної свідомості в тому, що саме внутрішні, духовні якості людини визначають ступінь її досконалості, вела до формування ідеалу "бути", а не "мати" (за термінологією Е.Фромма).

Ніякі земні блага, з православної точки зору, яка знаходить своє обґрунтування й в українській релігійно-філософській думці, не можуть самі по собі стати гідною метою життя. Ніякі зовнішні блага неспроможні надати сенсу людському життю, оскільки всі вони тимчасові, випадкові й минущі. Зрозуміло, це зовсім не означає відмови від земних благ, заборони користуватися ними. Власність і багатство – одночасно і духовні, і матеріальні категорії. Вони можуть привести як до добра, так і до зла. Все залежить від самої людини, котра і наповнює матеріальну категорію духовним змістом. В самій природі речей немає зла, і Євангеліє засуджує не саме користування майном, а неправильне, внутрішнє ставлення до нього, прив'язаність до земних благ, перетворення багатства та майна із засобу на мету, що неминуче призводить до втрати свободи та істинного сенсу життя, до гріха як "форми несвободи й

егоцентризму, прагнення до використання світу замість його преображення” [196, 138].

Світ людини не повинен перетворюватись на світ “естетичної людини” (С.К’єркегор), людини, котра не може знайти себе і хоче здобути своє буття і свою ідентичність в спробуванні всіх речей, але тим самим остаточно втрачає своє буття і свою ідентичність. Людина, яка живе під диктатом повсякденності, для якої день минає за днем, справа – за справою, чиї психічні стани змінюються, але немає цілісного життя, втрачає субстанційність душі, можливість причетності до вічності, до абсолютних духовних цінностей, а врешті і здатність реалізувати себе як особистість. У хибній ясності, створеній усвідомленням того, що всі речі можуть бути зробленими, втрачається необґрунтована внутрішня присутність далекого безумовного, абсолютно цінного. Людський дух, який приписує собі панування над своїми творами, в понятійному сенсі знищує абсолютність і абсолютне, а із втратою абсолютності взагалі він знищує і власну абсолютність.

З точки зору протестантизму, багатство заслуговує осуду лише у тому випадку, коли воно криє в собі спокусу піддатися лінощам і грішним мирським насолодам, а прагнення до багатства – коли воно викликане сподіваннями на майбутнє і веселе життя. Як “наслідок же виконання професійного обов’язку багатство не лише морально виправдане, а й приписане” [88, 167], не лише законне, а й бажане Богові.

Таким чином, ми бачимо, що православна етика, на відміну від протестантської, найповніше відповідає ідеалу надекономізму, котрий не заперечуючи самого господарства, виступає проти моральної безконтрольності економіки та поневолення духу господарсько-економічними проблемами. Православ’я постійно нагадує нам, що соціальна “функція”, професійна належність, займана посада, характер діяльності самі по собі ще нічого не говорять про сутність людини, про її душу й серце. Для православної свідомості, як вже відзначалось, важливим є саме внутрішнє, вічне, а не зовнішнє – мінливе й тимчасове; в її межах вищою визнавалась і визнається

праця молитовна, споглядальна, що передбачає найвищу творчість – творчість самого себе у співпраці з Богом.

Зрозуміло, в цьому контексті впадає в очі “непрактичність” православ’я, його спрямованість до вищого й вічного. Та, з іншого боку, відомо, що саме зосередженість протестантизму на господарсько-економічних питаннях часто призводила до втрати духовних висот. Обравши “справу”, професійне покликання і, відповідно, раціональну життєву поведінку в якості своєї сутності, людина тут досить часто стає своєрідним заручником цієї “справи”, в жертву якій приноситься сама гуманістична ідея “гармонійної, прекрасної людини” [88, 205-207]. “Непрактичність” значною мірою пов’язана і з тим, що православ’я не вважає (подібно до протестантських сповідань), що саме в професійній діяльності і саме в ній людина й зможе проявити свою віру, “довести” успіхами в своїй праці свою спасенність. Проте звинувачення православ’я в світозапереченні має бути відкинутим. Його можна, на нашу думку, застосувати хіба що до однієї із його історичних форм, що сформувалась під однобічним й надмірним впливом східного чернецтва з дуалістичним і псевдоесхатологічним песимізмом у ставленні до світу. Але воно ніякою мірою не може бути застосованим до всього православ’я, котре “сповнене світла Преображення і Воскресіння” [81, 216]. Не можна заперечувати й того, що в православ’ї є не лише свої трудові та господарсько-підприємницькі традиції, але й певна господарська самосвідомість, своєрідний соціально-економічний світогляд, що спирається на систему православно-християнських духовних цінностей і формує духовно-моральнісні критерії й стимули господарювання.

Православний ідеал надекономізму залишається в силі і в епоху переоцінки традиційних цінностей, форм власності чи господарських укладів. Будь-яка форма власності – як приватна, так і суспільна – в однаковій мірі може стати спокусою для людини і в однаковій мірі може бути використана на благо. Принципи трудової й господарської етики православ’я – обов’язковість праці для кожної людини, незалежно від її соціального та майнового стану; визнання благом такої праці, що здійснює засади любові до Бога й на благо ближнього, а

не в ім'я задоволення егоїстичного інтересу; розумне використання майна; милосердя й благодійність – є актуальними і для сучасного суспільства. Православна етика праці орієнтує не на "формальну раціональність" економіки, не на прагнення до ефективності заради ефективності чи до прибутку заради прибутку, а на мету, що лежить поза економікою та поза господарством як таким, перевищує їх, ставить духовні блага вище матеріальних і, таким чином, "запобігає від поклоніння багатству і внутрішньої залежності від нього" [199, 166]. Православна етика праці й господарювання, власності й багатства, підсилена потужною вітчизняною гуманістичною етико-філософською традицією, містить у собі великі можливості для того, щоб досягти гідного рівня життя всіх прошарків суспільства, але при цьому не втратити духовні орієнтири внутрішнього життя.

У цьому контексті питання примирення між західним та східним християнством, їх синтезу, яке актуалізується в світлі реалій сучасного українського суспільства, розширюється до більш загального питання про можливості поєднання діловитості з доброчинністю. Це означає, що потрібно знайти таку душевну позицію, при якій ми могли б бути діяльними в світі речей без того, щоб порушувати світ моральних вимог. Діловитість без доброчинності, продуктивність без людяності надзвичайно небезпечні, бо в руках людини, позбавленої любові, дивовижні сили, якими вона володіє, ведуть лише до руйнування.

У такій ситуації перед українським суспільством постає надзвичайно складне і важливе завдання – здійснити синтез властивих йому базових соціальних і культурних цінностей із новаціями сучасного західного способу життя. Захід, як відзначав С.Булгаков, може компенсувати свою сухість надихаючим змістом православ'я, православний же Схід може багато чому навчитись в сфері релігійного регулювання буденного життя у християнського Заходу [81, 219]. Звертаючись до традицій Заходу, ми повинні враховувати негативні уроки споживацького ставлення до існуючого, адже проповідуючи утилітарний погляд на життя, ми, замість того, щоб намагатись бути, прагнемо

мати, і в багатьох випадках наше володіння стає більш реальним, ніж наше буття. Сприйняття чужого досвіду може бути справжнім лише в тому випадку, коли воно буде творчим перекладом західних ідей і принципів на мову національної культури.

Продовжуючи розгляд перипетій духовного життя сучасної України, слід відзначити, що свідомість нашого часу прагне, з одного боку, зберегти ідею абсолютності, божественності як таку, що власне складає предмет духовних пошуків людини, але з іншого боку, це часом супроводжується викоріненням дійсного змісту ідеї Бога і тим самим – дійсності нашого відношення до нього.

Релігія продовжує існувати, керована церквами і віросповіданнями, але часом не знаходить в них творчого виразу, а в масовій свідомості постає часто як розрада в біді, як звичка до впорядкованого способу життя, рідше – як дієва життєва енергія. Сама христологія і змісти, пов'язані з надією й обітуванням не зникли, а певною мірою були секуляризовані. До них стали ставитись як до цілей, що досяжні в рамках цього світу, а Бог втратив свою таємничість і непередбачуваність, підпорядковуючись вимогам людського розуму [344, 83].

У своєму прагненні людина жадає мати Бога; вона хоче мати його, немов це – щось таке, що можна брати знову й знову, і те, чим можна володіти. Так, Бог стає об'єктом віри й на місце постійно оновлюваного сутнісного руху зосередження і сходження встає заспокоєність в якомусь Воно, в яке вірять. Непорушна впевненість людини, якій відома віддаленість і близькість Бога, неминуче перетворюється на самовпевнену переконаність того, хто з віри вміє мати користь: мовляв ніяке зло не спіткає мене, бо я вірю, що є той, хто не дозволить, щоб зі мною щось трапилось. За усім цим стоїть неусвідомлене старозавітне уявлення про істинну віру (наприклад, "істинне православ'я"), конфесійна належність до якої уже надає суттєві переваги. Але крайнощі, як відомо, сходяться: абстрактний спіритуалізм постає у вигляді ритуалістичного матеріалізму, обрядовірства. Від релігії починають очікувати не розкриття сенсу життя, а елементарної допомоги в життєвих негараздах. Завдяки "обрядовірству та старому двовір'ю відбувається націоналізація релігії, таке

зрощення її з усім національним, що вона й сама стає чимось національним, рідним, теплим. Але, якщо на певному етапі історичного розвитку, коли необхідним є згуртування племені, це може відігравати позитивну роль, то применшення вселенського виміру в релігії згодом приводить до застою та провінціалізації" [167, 139].

Має місце і моралізація Бога, проти якої застерігали вітчизняні мислителі, зведення його до вищої санкції створених людиною принципів, норм та правил поведінки. Він стає гарантом дотримування вимог Закону, відображенням людських уявлень про заборону та заступництво, а не втіленням повноти буття, його цілісності й досконалості, вищою істиною й ідеалом людського існування; а християнство, яке перенесло поняття гріха в площину моралі, все ще залишається "платонізмом для народу" (Ф.Ніцше), своєрідним законом, як його розумів ап. Павло. В традиційній церкві немає більше справжньої сили, авторитету і свободи, але є здатність до рішучого виключення самостійності у величезній концентрації її духовного апарату для панування над людською душею й наповнення її певним змістом.

Та свобода людини, як вважали представники етико-гуманістичного напряму вітчизняного філософування, не у слідуванні законові, а в діяльному усвідомленні, у прагненні до особистого переживання Всевишнього. Так, на думку Л. Шестова, справжня віра виводить людину з-під влади закону, робить її вільною від зовнішнього примусу, формального виконання Божих настанов. Бог віддає перевагу обтяженій гріхами людині, переконаний М. Бердяєв, перед "добродійним автоматом", а сам гріх, на його думку, виникає, скоріше, не як результат порушення заборони, а як протиріччя життя під знаком благодаті. Гріх у такому випадку означав би життя у відповідності з законом, тобто спосіб буття людської екзистенції, що виявилась ув'язненою між законом і його порушенням, провиною та бунтом.

І слова "Бог вмер", якими європейська філософія характеризує ситуацію сучасної людини, означають, що вмер саме моральний бог як бог звинувачення і припису, заборони та осуду, що його смерть пов'язана з усвідомленням

неможливості утвердити таку форму морального життя, яка була б простим підпорядкуванням принципам чужої волі, навіть якщо це – вища **воля, що виступає у якості волі** божественної [338, 181].

Якщо Бог – християнський Бог зникає зі свого місця в надчуттєвому світі, в світі абсолютного, то спорожніла область надчуттєвого, область ідеального світу закликає до того, щоб її зайняли, замінивши зниклого Бога чимось іншим. Змінюється не стільки сила чи поширення благочестя, скільки об'єкти поклоніння. Померлий чи вмираючий Бог замінюється напівбогами. Як показує практика українського буття, коли згасає віра в живого Бога, починають вірити в хибних богів, зокрема в державу, традицію, націю тощо.

Одні вбачають у національному відродженні силу, здатну розв'язати всі сучасні проблеми, інші не без побоювання спостерігають за піднесенням національних устремлінь, пам'ятаючи пересторогу доктора Серенуса Цайтблома із манівського "Доктора Фаустуса" про те, що люди здатні часом накоїти в ім'я народу такого, чого б, мабуть, не зробили в ім'я Бога, в ім'я людства чи в ім'я права.

Безумовно, нація має реальні онтологічні засади свого буття, але вона не повинна замінювати Бога. Для нації, яка відроджується, цілком зрозумілим і виправданим є звернення до етнокультурних основ свого існування, але неприйнятним є будь-яке абсолютизування цих рис за рахунок нівелювання значимості конкретної людської особистості, що часом мало місце в українській історії, в націоналістичному світогляді, який проявлявся у волінні української нації до національно-культурного, владно-державницького самоствердження.

Проте доводиться погодитися з тим, що національно-культурну ідентифікацію і сьогодні часто розглядають у нас як необхідну і навіть просто очевидну, само собою зрозумілу передумову власне людського здійснення особистості. Саме розуміння нації як єдиного суб'єкта культури, монолітного "Ми" (амбіції якого переважають в очах індивідів, що його складають, загальнолюдські норми спілкування і права окремої особистості), по суті, вже

покладає і певну ієрархію ціннісних орієнтацій, що висуває перед людським індивідом базове завдання сприяти реалізації життєвих цілей і призначення даної спільноти як соціально-природної цілісності, з якої й задля якої він походить, вичерпуючи тим самим власну сутність.

Не треба забувати, що національна індивідуалізація, за своєю суттю, – явище надособистісне. По-своєму, вона, безперечно, сприяє усвідомленню й утвердженню людської самобутності, однак однобічне її акцентування може привести і до стандартизації й навіть до збіднення, примітивізації конкретної особи. Як зазначає у цьому зв'язку В. Франкл, істинно людське бере початок в людині там, де вона набуває свободу протистояти залежності від власного типу [413, 201-202]. Бо тільки там, саме в цій свободі, у відчутті свого вільного і відповідального буття виникає справжня людина. Особистість є чимось трансцендентним по відношенню до культури, по відношенню до суспільства, і тим самим універсальною в сенсі людської сутності, тому що ми розрізняємось за націями, державами, конфесіями, а співпадаємо (якщо співпадаємо) в тій мірі, в якій ми особистості. Чим більш стандартизованими є та чи інша машина або пристрій, тим вони кращі; але, чим більш стандартизованою є особистість, чим більше вона "розчиняється" в своєму класі, національності, расі чи характерологічному типі, тим більше вона відповідає певному стандартному середньому – і тим нижчою є вона в моральному відношенні. Персоналістичний світогляд заперечує, що екзистенціальний центр, центр свідомості знаходиться в нації чи в якійсь колективній, надлюдській реальності, він завжди в особистості. Особистість не частина нації, національність є частиною особистості і знаходиться в ній як один з її якісних змістів.

М.Гайдеггер, виходячи з власного трагічного досвіду панування націоналістичної ідеології та "німецької науки", наприкінці життя розвивав думку про сутнісний "суб'єктивізм будь-якого націоналізму" ("Листи про гуманізм"), маючи на увазі той справжній суб'єктивізм, тобто небажання й невміння рахуватися із самим реальним життям, що його обов'язково набуває

національно зорієнтована свідомість, коли остання бере на себе виконання функцій офіційної ідеології та наукового знання.

Усюди, де домінує національний дискурс, моральність тією або іншою мірою тяжіє до традиційної звичаєвої форми, причому влада зафіксованого традицією прецедента ("так чинили предки!") набуває суто моральних рис категоричного імперативу. Так чи інакше перед індивідом постає вимога підпорядкування узвичаєним в даній спільноті стереотипам, зокрема стереотипам природовідповідності, пов'язаним із вписуванням у чуттєво-пластичний образ "правильного", "натурального", родом-природою санкціонованого існування, як уявляє його собі дана конкретна спільнота.

Націоналізм тому слід заперечувати в ім'я особистого й в ім'я універсального. Це означає, що наявна ступінь національного не повинна поглинати ні особистого, ні універсального, а повинна бути підпорядкована їм. Захист "національної людини", як відзначає М.Бердяєв, є захистом абстрактних властивостей людини й причому не самих глибинних, захист же людини в ім'я її людськості є захистом образу Божого в людині, тобто цілісного образу в ній, того, що є найглибшого в людині і не підлягає відчуженню, захистом саме людини як конкретної істоти, як особистості, істоти єдиної й неповторної [48, 103].

Слід пам'ятати, що однобічна спрямованість до цінностей локально-натурального ряду (культ "землі" та "крові") не є безневинною. Вона може привести не лише до критичних випадів проти "деспотії" загальнолюдських цінностей і норм, а й до практичного протиставлення інтересів певної локальної спільноти інтересам "людини взагалі", формальним правам особистості, громадянському суспільству як їх гарантові.

Тому піклування про національне має входити до свідомості сучасної людини в загальному полі турбот про цілісність і неповторну своєрідність життя, збереження культурної спадщини – про те усталене буття, що постійно потребує людської уваги і у віднесеності до якого водночас тільки й набуває цілісності й сенсу існування самого індивіда. Тому, на нашу думку,

магістральною тенденцією подальшого світоглядного поступу національної ідеї в Україні має бути не так завершення-зняття в ліберальних чи міфологічних формах націоналізму, як духовно-культурна її “приватизація”, переродження національного “ми” в національне “я” – перехід в етико-персоналістичну, а відтак і в екзистенційну площину, вимір, філософське підґрунтя якого закладалось як європейськими, так і насамперед вітчизняними мислителями.

Перспективи продуктивного розвитку новоукраїнської культури можуть бути пов’язаними лише з остаточним подоланням старих традицій “ідеологізму” (соціал-комуністичних чи націоналістичних), з переорієнтацією на персоналістичні цінності сучасного громадянського суспільства, з переходом до моралі, фундуючим принципом якої є принцип взаємної поваги зрілих особистостей. Особа має розглядатися як вища цінність – самоцінність, у тому числі і по відношенню до таких категорій, як народ, держава, клас, партія чи церква.

На жаль, слід визнати, людині властиво віддавати свій особистісний вибір і свої рішення на користь ідеологізованого суспільства. Цим виключається моральнісне почуття, бо воно притаманне особистості, а не колективові. Колектив живе не загальнолюдськими цінностями, а своїми інтересами. І як тільки оголошується примат суспільства над особистістю, це стає загрозою для самого існування моральності. Тому визнання суверенності людської особистості передбачає такий стан суспільного цілого, який не тільки не нівелює людей, а спрямований на збереження їх своєрідності, плюральної багатоманітності. Суспільству належить бути таким, щоб воно допомагало людині пройти весь надзвичайно складний шлях самонабуття – знаходження в собі внутрішньої духовної інстанції й формування власного ієрархічного духовно-моральнісного світу.

Ніяка людська інстанція не має права заважати людині вірити в те, що їй відкриває її совість, і діяти відповідно до цієї віри; особистісне буття кожної окремої людини і є тим, що реалізує для неї це право. Переконання, що гідність людини недоторканна і що права людини є чинними, коріниться в тому, що

людина є чимось своєрідним, а саме – особистістю. Вона, як особистість, є образом Бога, не тільки тому, що є єдиною розумною істотою серед живих творінь, але й тому, що “буття-розумною” витікає із чогось глибинного, із “буття-особистістю”, яке, наприклад, Романо Гвардіні охарактеризував влучною фразою: ““Особистість” означає, що я в моїй самості не можу бути керованим ніякою іншою інстанцією, а належу лише самому собі”.

Таким чином, переорієнтація українського суспільства на персоналістичні цінності громадянського суспільства, розбудову якого розпочато в нашій країні, має виключати можливість будь-якого пригнічення людини. Кожна людина є вільною та самоцінною особою, що прагне до самореалізації відповідно до глибинних інтенцій своєї власної сутності. В силу самої своєї природи вона не може бути засобом для досягнення будь-якої – нехай навіть найблагороднішої на вигляд – мети. Єдина роль, до якої вона призначена, – бути суб’єктом, тобто автономним і вільним будівником світу, що олюднюється, вільно самовизначатися в ньому. “Автономія й самоздійснення, – як вважає Ю.Габермас, – є ключовими поняттями для практики, яка сама в собі містить свою мету, а саме: творення і відтворення життя, гідного людини” [419, 65]. Шляхи і способи людського самовизначення не можуть бути уніфікованими; кожна людина є автономною істотою, здатною до вибору, комунікації, відповідальності, пізнання світу і зміни власного буття. Лише за таких підстав можна наповнити справді людським змістом ті процеси, що розгортаються нині в рамках глобалізації економіки, політики і – ширше – всієї соціальності.

6.2. Релігійна свідомість перед вибором альтернатив розвитку.

Формування соціокультурного світу особистості на зламі століть тісно пов'язане з процесом глобалізації, що зумовлює фундаментальні зміни в усіх сферах життя суспільства, держави, світу і людини, сприяє розширенню меж її особистої свободи. Сучасна трансформація матеріальних і духовних умов громадського життя в усіх його підсистемах здійснюється внаслідок безпосереднього або непрямого впливу структур світового співтовариства. Сьогодні у центрі уваги людства перебувають масштабні процеси, які докорінно змінюють світ, дедалі частіше стають атрибутом саме безпосереднього оточення людини, вриваючись у повсякдення її життєвого світу. Спостерігається, з одного боку, прагнення стирання усіляких кордонів, розширення ринку нових товарів і послуг, а з іншого – палке бажання за будь-яку ціну зберегти свою національно-культурну, релігійно-конфесійну та особистісну ідентичність.

Ідентичність людини – це її історія і її культурне середовище. Те середовище, до якого вона разом з іншими входить шляхом соціалізації, шляхом уведення в певний смисловий контекст, який є спільним для всіх членів суспільства, до якого належить людина. Саме цей смисловий контекст, горизонт спільного знання робить суспільство одним цілим і саме в наш час, на думку Є.Бистрицького, "збігаються досвід індивідуального самоствердження кожного та питання національно-культурної ідентичності" [401, 466].

Ідентичність є уявленням про себе як про певну ціннісно-смислову цілісність. При цьому наявне фундаментальне припущення про те, що є певний ціннісно-смисловий континуум, з яким співвідноситься ця цілісність і в якому вона, власне, існує. Цей континуум "має певні кордони, в межах яких усі його елементи є взаємопов'язаними й утворюють більш-менш сталу і стійку структуру. Оформлення цього континууму відбувається великою мірою завдяки відмежуванню (або самовідмежуванню) від інших континуумів" [468, 82]. При цьому це розмежування є взаємним процесом, тобто певною взаємодією з

іншими подібними культурами. А отже, існує певна усталена структура цього взаєморозташування, яка, в свою чергу, утворює цілісність, так би мовити, вищого порядку. Таким чином, у людини підсвідомо вибудовується певна смислова ієрархія, на одному кінці якої знаходиться вона, її індивідуальність, а на іншому – людство, з прийнятою ним системою універсальних, абсолютних цінностей.

Головний пафос кризи ідентичності (без розуміння логіки якої, на думку В.Гьосле, неможливим є розуміння сучасного світу [424, 112]), яка є "хворобою зростання" людства загалом, симптомом його переходу до нового типу самоорганізації та самовизначення, і намагань подолати цю кризу полягає в тому, що людина певним чином втрачає цей континуум і намагається або повернути його собі ціною відмови від нового знання, досвіду, штучного формування традиційних громад і форм взаємодії, або побудувати новий континуум, але такий, який, в свою чергу, також був би цілісним, стійким і певною мірою сталим.

При цьому такі смислові макроутворення, як людство чи космос, постають як певний гарант цілісності й стійкості, і в останню чергу підпадають під розряд таких, що підлягають переосмисленню. Що стосується індивідуальності кожної окремої людини, то значимий для неї смисловий континуум формується її безпосереднім оточенням, локальною культурою. І за спроб відновити втрачену ідентичність чи побудувати нову люди звертаються в першу чергу саме до таких локальностей.

Що стосується трансформацій у соціокультурному просторі України, які відбуваються у річищі процесів глобалізації, то, мабуть, найпомітніші зміни останнього десятиліття доцільно віднести до явища культурної "вестернізації". Під "вестернізацією" зазвичай розуміють засвоєння частиною соціуму, що модернізується, масової культури, моделей поведінки і цінностей західного інформаційного постіндустріального суспільства, котрі асоціюються з американізованим укладом і способом життя. "Вестернізацію" прийнято розглядати як спробу Заходу поширити свої цінності як загальнолюдські, втім,

слід брати до уваги, що це об'єктивне явище і що воно має складний, амбівалентний характер.

"Вестернізація" перетворює насамперед інструментальні компоненти культури: структуру матеріального споживання, засоби інформації, економічні інститути, тип освіти, меншою мірою й далеко не скрізь – політичні інститути – і куди менше – її глибинні, екзистенціальні аспекти, "душу" – релігійну свідомість, структуру самосвідомості особистості й міжособистісні відносини, життєві смисли.

Аналіз процесів "вестернізації" соціального і культурного ареалу життя особистості в Україні дає підстави говорити радше про "квазівестернізацію" (поряд із "квазідемократизацією"), коли спостерігається експансія західних політичних і культурних сурогатів. При цьому, як правило, не відбувається залучення українського соціуму до фундаментальних засад соціальних і культурних традицій Заходу.

Слід брати до уваги те, що культурний базис українського суспільства не такий міцний, щоб ефективно протистояти потокові "вестернізації". За умов України, де національна культура, основу якої становлять мова, релігія, цінності, традиції, звичаї, перебуває у стадії становлення, а соціальні інститути невизначені й хиткі, "вестернізація" здатна справляти на особистість істотний вплив. Проникнення разом із товарами ідеологій, зразків поведінки і споживання західного типу, встановлення відносин, що базуються на прагматичних засадах, стає дедалі помітнішим. Поширюваний раціоналістичний та індивідуалістичний тип мислення і сприйняття світу через призму приватного інтересу вступають у суперечність "з культурними та релігійними традиціями, цілями й цінностями, з національним характером" [348, 117]. Напевне, за відсутності серйозних позитивних зсувів у соціально-економічному житті країни, помітних успіхів у культурній сфері інформаційна й культурна експансія Заходу створює в Україні загрозу втрати особистістю її національно-культурної ідентичності. Засоби масової інформації постійно тиражують цінності й ідеали західного постіндустріального суспільства; вони

“поступово вкорінюються в суспільній свідомості, особливо в ментальності молодої генерації, утворюючи фрагментарні, поверхові соціальні й культурні стереотипи, зорієнтовані на індивідуалізм і прагматизм” [309, 40]. Разом з тим триває девальвація традиційних для нашого суспільства цінностей.

Глобалізаційні процеси, суттєва “економізація” суспільства приводять до значних змін в сфері релігійності сучасної України. Поширення західних християнських церков в нашій країні, як і все вагоміша присутність у регіоні іноземних місій і вкорінених ними релігійних спільнот (що є наслідком глобалізаційних процесів у сучасному світі, включення України до світового соціально-політичного, економічного, культурного простору) викликає гостру реакцію православних церков, які протягом століть були засадовим фундаментом норм і цінностей українського народу, і які не мали досвіду існування в умовах плюралізму; їхня “еклезіологія не сприймає концептів “релігійного супермаркету” з його вільною конкуренцією множинностей “сенсів життя” й нічим не обмеженим релігійним полілогом. Сучасна конфліктна “зустріч із Заходом” – це не тільки наслідок історичного розвитку православ’я, причому не лише останніх десятиріч, але й страх перед можливістю втрати власної ідентичності, перед перспективою розчинитися в могутньому океані західного християнства” [337, 17].

Відтак перед Центрально-Східною Європою, й Україною зокрема, постала цілком нова проблема, а саме: віднайдення адекватного демократичному суспільству балансу між захистом релігійної свободи індивіда і збереженням релігійної ідентичності спільноти. Справді: право особи сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати жодної, діяти у відповідності до своїх переконань, вільно поширювати їх тощо захищено Загальною декларацією прав людини, Європейською конвенцією із захисту прав людини і фундаментальних свобод, іншими документами ООН, ОБСЄ. Набагато меншою мірою захищено право спільнот зберігати свою релігійну ідентичність, і якщо західноєвропейські суспільства мають задовільний правовий інструментарій, який здатен узгодити збереження національних традицій (включно з релігійними) з релігійними

правами кожної окремої особи і її вільним вибором, то посткомуністичним суспільствам такий інструментарій ще належить віднайти. Адже релігійна свобода вбирає в себе і право на збереження своєї релігійної ідентичності. Релігійна свобода не повинна протистояти релігійній ідентичності; захист традиційної релігії, яка відіграла серйозну роль у формуванні національного обличчя, не може відбуватися за рахунок обмеження індивідуальних свобод. У свою чергу, гасло релігійної свободи не повинно бути інструментом руйнування традиційних культур та ідентичностей.

К. Поппер пов'язував перехід від закритого до відкритого суспільства із зростанням свободи волі та зміною процесів самоідентифікації. Закрите суспільство характеризується мінімумом індивідуальної свободи і максимумом ідентифікації зі спільнотою. Відкрите суспільство передбачає постійне розширення сфери особистісних рішень людини, вихід її з-під монопольної влади зовнішніх обмежень. Ідентичність великою мірою втрачає характер напередзаданості й набуває властивостей пошукової активності та вибору привабливих моделей життя. Тому й вибір ідентичності – не тільки і не стільки результат попередніх міркувань, скільки наслідок прийняття її через власний життєвий досвід, вона є тим, що дозволяє зберегти цілісність індивіда.

Поєднання колективного та індивідуального начал в ідентичності людини є взаємно зумовленим і взаємно необхідним. Прийняття такого положення дозволяє краще зрозуміти загострення сучасної проблеми ідентичності, оскільки колективність у сучасному світі сама по собі проблематизується або щонайменше вимагає нових засад обгрунтування. Що стосується колективності, фундованої на етнонаціональних, регіонально-релігійних та філософсько-етичних засадах, то вона підривається в першу чергу глобалізаційними і пов'язаними з ними міграційними процесами. Активізація останнім часом національних, релігійних, різного типу антиглобалізаційних рухів та об'єднань є саме свідченням того, що ці засади ідентичності є чимось таким, що необхідно вибороти, віднайти, вибудувати, захистити, відновити тощо (В.Малахов), а не тим надійним, самоочевидним, звичним смисловим

горизонтом, який супроводжує людське повсякдення і є сполучною тканиною суспільства.

Узгодження індивідуальних прав і прав спільноти у збереженні власної ідентичності стає не лише бажаним, але й цілковито можливим з огляду на радикальні зміни, які відбулися в теологічному розумінні прав людини у другій половині XX ст. попри серйозні розходження у тлумаченні низки антропологічних і соціальних аспектів. Християнські церкви грунтують своє бачення прав людини на фундаментальних засадах, до яких належать: визнання трансцендентної цінності кожної людини, яка зветься людською гідністю; свобода, яка дана особі як Божому творінню; соціальність особи, яка створена для сумісного життя у спільноті.

Нині релігійні інституції здатні зробити дуже значний внесок у розвиток прав людини. Цей внесок є тим більш цінним, що релігійне розуміння прав людини і шляхів їхнього розвитку та захисту фокусується не на діях держави й соціальних структур, а на морально усвідомленій активності окремого індивіда. Рух за права людини, ініційований церквами і спільнотами мирян, збагачує його сильним моральним та етичним компонентом. Тоді як секулярний рух за права людини фокусується на праві людської особистості чинити згідно зі своїми переконаннями, поза тим, чи виглядають ці переконання істинними з точки зору держави, більшості суспільства або церкви, релігія вчить демократію невідчуженості прав людини тільки тому, що вона – людина і її права випливають з того, що виходить за межі звичайного людського досвіду. Демократія надає релігії інструментарій захисту прав людини і вчить відстоювати права тих груп, обмеження свобод яких упродовж століть сприймалося як “природне”. Співпраця і взаємодоповнення релігії й демократії здатні зробити значний внесок у розвиток людської гідності, яка є природним джерелом прав людини, і стати надійною перепоною процесові дегуманізації суспільства і культур.

В контексті вищесказаного надзвичайно важливим є усвідомлення того, що тільки якісно новий стан духовності забезпечить стратегічний прорив у

майбутнє. При реалізації цього завдання слід звернутися до самосвідомості кожної людини, активізувати захисні механізми духовності людського співтовариства. Йдеться про забезпечення духовного здоров'я людства, народів, кожної окремої людини. Технологія духовного розвитку має охоплювати інтерес самої людини до власного духовного світу, визначення гідних цілей життя, принципи самооцінювання свого розвитку й життєвих успіхів, захисні механізми духовного самовдосконалення, що дасть суб'єктові змогу протистояти руйнівним впливам цивілізації і науково-технічного прогресу.

Дедалі більшою мірою актуалізуються проблеми спільного виживання, співробітництва, взаємодії, узгодження спільних дій, пов'язаних з усвідомленням того, що "всі ми перебуваємо в одному човні" і, отже, несемо відповідальність за спільне майбуття. Дедалі частіше окремі індивіди, соціальні групи, держави опиняються у ситуаціях, коли так чи інакше доводиться обирати: "уживатися" або гинути. Ця обставина, в свою чергу, "детермінує необхідність вироблення спільних правових і моральних позицій і цінностей, здатних забезпечити спільні й узгоджені дії у таких ситуаціях, а ширше – привести до встановлення законодоцільного порядку на засадах певної ціннісної єдності й багатополюсного партнерства" [309, 31].

Доктрина виживання людства має не тільки економічний та екологічний, а й духовно-моральний аспект. Як ніколи раніше потрібні концептуальні обгрунтування духовно-морального відновлення світу в XXI столітті, де були б сформульовані засадові принципи й шляхи збалансованого розвитку цивілізації з орієнтацією на поступове піднесення духовних і моральних пріоритетів, що забезпечують усебічну підтримку культури, освіти, використання людського ресурсу.

Неодмінною умовою прийнятного співіснування, що виключає насильство, кров і агресію як способи виборювання життєвого простору, є визнання загального права на суверенітет, причому не має значення, йдеться про окрему особистість чи про цілі нації та держави, на забезпечення можливості для

членів кожної релігійної чи культурної спільноти підтримувати власну винятковість й особливості своєї культури. Причому цей загальний суверенітет має втілюватися у формах, що однаковою мірою забезпечують як самобутність культур, так і внутрішню незалежність та ідентифікацію кожної окремої людини або цілого народу. Йдеться саме про ідентифікацію, а не про уніфікацію чи ототожнення, що знищують будь-яку відмінність та індивідуальність суб'єкта, ведуть до утворення єдиного, уніфікованого способу мислення для всіх, про рух до загального компромісу, грунтованого на довірі, толерантності, взаємній повазі до життєвих прав і гідності кожного народу й окремої людини, до побудови такого "спільного дому", де кожен водночас і сам по собі, унікальний, ні на кого не схожий, і є проекцією світового співтовариства. За всього посилення глобальної взаємозалежності людського співтовариства "незаперечною залишається та істина, що ***світ був, є і буде багатоманітним***" [136, 37].

Вищесказане дає підстави стверджувати, що проблема ідентичності сьогодні, як ніколи раніше, набуває особливої актуальності. Складний і динамічний світ, в якому ми живемо, масштабність і швидкість (а часто і необоротність) процесів, які в ньому відбуваються, вимагають від людства узгодженого контролю за власним життям, власними вчинками, власним розвитком. Світ став відкритим і водночас тісним. Він потребує спільної турботи про його подальшу долю, вимагає кооперації та діалогу, необхідною умовою можливості якого є самовизначення його учасників.

Ми живемо в найдраматичнішу і найвідповідальнішу з усіх попередніх епох, – тому хоча б, що саме в цю епоху постало питання про виживання людства і вперше за всю попередню історію стала очевидною ситуація, в котрій, як відзначає в своїй статті "Ситуація людини як етична проблема" К.-О.Апель, "люди перед лицем загальної небезпеки покликані до того, щоб разом взяти на себе моральну відповідальність" [498, 31]. Жодна інша епоха не заглядала так глибоко в безодні зла, цілком позбавленого позитивного змісту, зла, яке обмежує повноту життя і в перспективі може привести до знищення

людства. Почуття трагізму, притаманне людині на межі тисячоліть, пов’язане з кризою віри, з досвідом відкриття і переживання того, як важко усунути зло із нашого світу, з усвідомленням надзвичайно різноманітних шляхів його інтеріоризації. Наш час, на думку В.Малахова, позначений розростанням в просторі культури своєрідного “континенту Зла”, що ініціювало фундаментальну недовіру сучасної людини до оточуючої дійсності і до світу в цілому.

Таке переконання, що знаходить різноманітні конкретні прояви, залишає, зрозуміло, простір для морального вибору – чи потурати цьому злу, чи чинити йому опір до останнього спалаху свідомості. Однак саме по собі існування в горизонті зла – безумовна реальність сучасного моральнісного досвіду. Не знаходячи достатніх душевних підстав для віри в Бога, наші сучасники часом легко віддаються, умовно кажучи, вірі в чорта, адже, як свого часу зазначав Ш.Бодлер, в будь-якій людині в будь-яку хвилину уживаються два одночасних пориви – один до Бога, інший до диявола. Звернення до Бога, або духовне начало – це бажання піднестись, щабель за щаблем; звернення до диявола, або тваринне начало, – це жага опуститися ще нижче.

Проблема актуального зла, таким чином, в сьогоднішньому досвіді має не тільки “поцейбічну” іпостась. Саме багатоманіття і духовна амбівалентність сучасного містичного досвіду в умовах порушення традицій, культурної деградації і втрати навичок “розрізнення духів”, роблять релігійну віру ризиковим підприємством, пов’язаним з невідворотністю вибору, з величезним ризиком і небувалим напруженням в самій сутності цієї віри. У самому світі відбулось щось таке, внаслідок чого віра в осмислений взаємозв’язок внутрішнього “ландшафту душі” й відповідної йому вищої, позалюдської реальності, набуває характеру духовного подвигу. Перемогти зло людина, якій дана свобода духу, свобода вибору шляху, може лише в міру своєї здатності в будь-яких умовах залишатись людиною, носієм позитивних моральних цінностей.

В сучасному світі в цілому все ще, на жаль, актуальними є соціальні, економічні, політичні, міжнаціональні, релігійні та інші конфлікти, життя людини позначене відчуженням (тобто протистоянням їй результатів її ж власної життєдіяльності), швидко зникають ілюзії про щасливий “кінець історії”, що має наступити як результат розпаду комуністичної системи, і про рух “третього світу” в бік демократії. Навпаки, все гучніше лунають голоси, що застерігають про наступ глобальної кризи, про наростання міжцивілізаційних протиріч, про духовну кризу, яку переживає людство.

Існують різні версії осмислення сьогоднішнього світу, але спільним для них є відчуття кінця тривалого історичного періоду, тобто епохи, яка духовно сформувала всі покоління, що живуть нині. Відчувається початок чогось нового й невідомого. Але оцінки ступеня спадкоємності старої та тієї, що йде їй на зміну, епох істотно різняться. Крайня точка зору полягає в тому, що на наших очах відбувається руйнування досягнень людства, котрими ознаменувалась попередня епоха, відмова від них, деградація соціальності й загибель культури. Неважко помітити, що це уявлення цілком вписується в те розуміння історичного процесу, котре заперечує його поступальний розвиток і ставить питання про неправомірність ідеї прогресу історії взагалі.

Для релігійного (християнського) ж типу свідомості мова йде не про прогрес історії – поняття, досить скомпрометованого позитивізмом, а про можливість християнізації світу, зокрема, про подолання всіляких видів відчуження. Можливість відносного вдосконалення соціальності в цьому контексті є очевидною. Це – розвиток від варварства до сучасної гуманізованої цивілізації з усіма її досягненнями в емансипації людини. Так, створення на Заході “суспільства загального благоденства”, тобто сучасної змішаної економіки і соціальної держави, намітило шляхи подолання того, що називали “неправдою капіталізму”. Які б негативні риси не демонстрував сьогоднішній Захід, який вступає в пост-економічну епоху, це зовсім не кінець цивілізації. Західна цивілізація не тільки не вичерпала свій емансипаційний потенціал; вона все ще залишається найважливішою “окультуреною” сферою соціальності

навіть в умовах масового суспільства. При усіх його пороках воно все ж дає вижити і культурі. Тому в розвинутих країнах гуманізація соціальності, слід визнати, в цілому відбувається. Розвиваються громадянське суспільство та правова держава і в так званих нових індустріальних країнах.

Здавалось би, старий спір про те, що є важливішим для звільнення індивіда – його власне вдосконалення чи зміна соціуму, певною мірою втрачає свою актуальність. Дійсно, соціум виявився здатним до еволюції, яка фактично долає явище відчуження і багато в чому здатна звільнити людину від тих страждань, котрі терзали її протягом всієї історії – рабства, голоду, війн, пригноблення, повної залежності від природи. Водночас, ми все ж не маємо права розуміти під звільненням людини виключно звільнення її від страждань, пов'язаних з її соціальним життям; емансипацію одного лише соціуму неправомірно вважати скільки-небудь повною і, відповідно, в цьому сенсі ставити питання про "кінець історії". Без вивільнення творчої потенції людини ніяка емансипуюча соціальність не в змозі реалізувати той задум про неї, який розкривається в ідеї про її богоподібність.

Вищесказане актуалізує значимість одного із найважливіших питань християнства, яке полягає в тому, яким є в ньому співвідношення "внутрішнього" і "зовнішнього", тобто яким є обов'язок християнина у відношенні не тільки самого себе, а й світу. Для представників вітчизняної етико-гуманістичної традиції обов'язок християнина в світі полягає в тому, щоб всебічно сприяти зменшенню в ньому зла. Християнин зобов'язаний протистояти політичному, соціальному, національному, економічному та іншому злу світу, так би мовити, "за статусом" (і це, безумовно, не повинно суперечити його самобудуванню як богоподібної істоти). Власне кажучи, обидва ці завдання нерозривно взаємопов'язані, складаючи дві сторони єдиного процесу преображення буття. Неминуча складність тут у тому, що перевага, яка віддається одному із цих завдань, безумовно, буде означати, говорячи мовою теологів, "зраду Христа". І справді: ні ігнорування зла світу з боку християн, ні, навпаки, соціоцентричність їхніх устремлінь, яка залишає осторонь

необхідність їх власної самопобудови, не в змозі сприяти справжньому преображенню світу і людини.

Актуальною для людини є зверненість до вищих цінностей, до іншого світу, до неземної краси, устремління до Божественної гармонії й вічності. Це – релігійна, метафізична потреба, яка не усувається ніяким вдосконаленням соціальності, і яку можна задовольнити лише релігійною за своєю природою творчістю, творчим самоздійсненням і саморозкриттям людини, преображаючим світ прагненням до неземного, Божественного ідеалу, до повного звільнення. І ось людина схильна знову звернутися до Бога, але в центрі істинної релігії має стояти ідея Боголюдства, єдності людини з Богом, розірваної з вини нерозумної людини. Відновлення такої єдності і є завданням людства, котрому в іншому випадку загрожує “антропологічна катастрофа”.

Що ж стосується суті того довгого шляху, котрий має пройти людство в пошуках втраченої цілісності свого богоподібного образу, то вона гарно сформульована у відомих словах о.Олександра Меня: “Християнство тільки починається...” Дійсно, історія останніх двох тисячоліть мало про що говорить так недвозначно, як про те, що змісту Слова Божого в цілому люди не зрозуміли. Адже сутність християнства полягає в двобічному спілкуванні людини з Богом, в щохвилинній зустрічі з ним. Це – Боголюдський, двоєдиний процес. Історичне ж християнство було зведене до “богослужбової релігії”, обрядовірства, коли Абсолютне виявилось безпосередньо задіяним в мирські справи. Не дивно тому, що для такої релігії актуальними були авторитет (несвобода), організація (церковна ієрархія), партикуляризм (церковний націоналізм), та чи інша ступінь залежності від держави, але зовсім не самобудівництво людини як співтворця світу в першу чергу. Все це мало, безумовно, своє історичне виправдання, але в цілому приховувало саму смислоутворюючу сутність християнства.

Ми живемо в епоху, яку все частіше і все обгрунтованіше називають Постмодерном. В широкому значенні слова Постмодерн – багатобічне заперечення Нового часу. В цьому явищі можна виділити соціально-економічні,

політичні й духовні сторони, які розвивались хронологічно досить нерівномірно. Перш за все Постмодерн – це ускладнення картини світу, ускладнення розуміння природи людини. Зокрема, це – заперечення того погляду на світ, котрий базується на уявленнях про автономність і всемогутність розуму, з одного боку, і про цілковиту пізнаванність людини і світу – з іншого.

В епоху постмодерну людина постає в усій своїй частковості й випадковості, самовладно наділяється правами і свободами, особливо правом жити без репресуючої норми. В цій соціокультурній атмосфері релігія, церква розглядаються як механізми пригнічення особистості, яка прагне до гри й епатажу. Традиційні релігійні системи з їх універсалізмом, догматикою, ієрархією та стилем визнаються неприйнятними, а такими, що відповідають релігійному досвідові сучасної людини вважаються новітні синтетичні релігії, які часто еклектично компонуються із фрагментів зруйнованих культурних і конфесійних цілісностей, й маніфестують, власне, не стільки відмову від традиційних цінностей (тому що, як правило, неофіти не були їх носіями), а не прихід, не прийняття їх, обрання іншого шляху, шляху втечі до сакрального світу. Цей трагічний акт завжди є, по суті, актом відчаю і в той же час проголошується кроком до повноти звільнення й до остаточного порятунку. Хоча, слід визнати, для багатьох послідовників неорелігії є не формою пошуку Бога, Абсолюту, а нетрадиційним способом розв’язання своїх особистих проблем, формою фізичного та психічного оздоровлення. Така позиція досить часто приводить до цілком утилітарного погляду на різноманітні форми сучасної релігійності і їх сприйняття як своєрідного “ринку спіритуальних послуг” (А.Тоффлер).

Відносна легкість проникнення та сприйняття в Україні неорелігій пояснюється, на нашу думку, зокрема, специфікою вітчизняного менталітету, який в силу межового розташування нашої країни між Сходом і Заходом, Півднем і Північчю був відкритий різним впливам. Останнє сформувало у нашого народу певний плюралізм світогляду, терпиме ставлення до

інакомислення, що, як правило, відповідає змісту неорелігійних орієнтацій, характерними рисами яких є універсалізм, синкретизм, зорієнтованість на спільний містичний досвід, відкритість послідовникам різних релігій та релігійно-філософських систем.

Поява неорелігій в Україні співпала з періодом релігійного відродження, а тому може розглядатись, власне, як наслідок послаблення ролі традиційної релігійності й одночасно як прояв плюралізації духовного життя. Їх інколи розглядають лише як механічне перенесення на українські терени традиційних для інших країн релігійних форм чи певною мірою видозміну наявних у нас релігійних комплексів. Але насамперед неорелігії є виявом тієї складної антропологічної трансформації, яка відбувається нині у самому змісті релігійного осягнення дійсності. Багатьох віруючих України вже не влаштовують релігії, які ґрунтуються переважно на обрядових пишнотах, зовнішній релігійності та утвердженні гріховності людської природи. Сучасна людина потребує нових пророків, адже пророцтво руйнує ритуалізований консерватизм, коли він втратив будь-який сенс, і пророцтво забезпечує новий гештальт, коли значень буває занадто багато. Пророк протистоїть як священику, вимогою якого є авторитет минулого, так і містагогу, чия влада спирається на магічні маніпуляції як засіб спасіння.

До певної міри об’єднання на основі нетрадиційних цінностей створює ілюзію звільнення, оскільки індивіди прагнуть, підпорядкувавши свою волю волі новоявленого харизматика, позбавитися своїх зобов’язань, які випливають з моральних імперативів їхньої соціальної спільноти. Але, на жаль, іншим боком такого “звільнення” часом стає повна поглиненість індивіда громадою, беззастережне підпорядкування свого життя волі пророка, що перетворює суто світоглядну проблему на проблему морально-етичну, проблему батьків, що втратили дітей, проблему людей, які вже не зможуть стати повноцінними членами суспільства. Суспільства, яке не завжди усвідомлює, що в цілому демократичний процес плюралізації релігійного життя і забезпечення свободи духовно-моральнісного самовизначення особистості несумісний з діяльністю

організацій, які завдають шкоди здоров'ю людини, гуманістичним цінностям суспільного буття, духовному суверенітету особистості.

В світлі сучасних реалій особливого значення набуває розробка нової концепції відносин між церквою і державою, нового осмислення зв'язку між "християнським" і "національним" (виявилось, наприклад, що порівняно безневинний цивілізаційно-культурний "центризм" (європоцентризм, християноцентризм) досить легко приводить до потурання жахливим злочинам проти людяності) і найголовніше – нової постановки питання про релігійну істину. Мова йде про зміст християнського кредо і про пов'язане з ним питання про універсальні претензії християнства на вираження повноти істини, про його претензію виключити або обмежити істинність інших релігій і світоглядів; необхідним є нове осмислення християнського, існує потреба заново осмислити його зміст, вийти за його межі і самостійно, на власний страх і ризик, "відповісти на питання про християнське в християнстві" [374, 8]. Таким чином, тепер по-новому має ставитись проблема релігійного (конфесійного) плюралізму. Подолати грубий християноцентризм під силу лише такій релігійній свідомості, для якої характерна насамперед ідея про самоцінність будь-якої людини, яка носить в собі образ Божий.

У цій справі ні один із світоглядів не може претендувати на повноту істини, а релігійні доктрини в кращому випадку можуть служити лише вказівкою на те, що ми не в змозі до кінця пізнати. Кожен може залишатись при своєму віросповіданні, але акцент має бути перенесений на те, що не висловлено в словах. Кожен залишається зі своїм писанням, зі своєю Святою книгою, але сучасна людина має зрозуміти, що будь-які людські слова не вичерпують таємницю Бога, вона безмежно ширша, і якщо ми відчуваємо відгук на цю таємницю Бога в своєму серці, то ми можемо порозумітись, зійтись з усіма іншими, хто відчуває її, хоча слова, в які втілилось одкровення тут і там, – різні. Затемнення Бога, переконаний М.Бубер, припиниться і різність букв Писання перестане затемнювати єдність духу. Дух всіх великих релігій нескінченний, і мислимий лише діалог, заснований на русі кожного –

кожної людини і кожного віросповідання – від букви до духу, до єднання в Христі, до виконання його слів: “щоб були всі одно” (Ів.17, 21). Якщо ж культура не має більше за свій центр живе, постійно оновлюване процес-відношення, то вона застигає, утворюючи знеособлений світ Воно. Повнокровні горизонтальні зв’язки, діалог забезпечується лише рухом по вертикалі, бо засвоювати духовне багатство в розмаїтті історичних і культурних форм здатна лише духовно розвинена особистість.

Тому “нова” релігійна свідомість повинна мати своїм наслідком і помітне посилення в християнстві об’єднувальних, екуменічних тенденцій, вироблення своєрідної екуменічної парадигми, яка б ставила собі за мету “єдність християнської церкви, мир між релігіями і співдружність націй” [236, 228]. В наш час екуменічним рухом прийнято називати прагнення й намагання християн до єднання, де мова йде не про злиття церков чи про вироблення однаково прийнятного для всіх християн релігійного вчення шляхом усереднення чи компромісу, не про віру всіх у єдиного Бога, а про усвідомлення єдиного людства, єдності людства, про духовність, ідеальність буття людини у відношенні того цілого, котрим є все людство, у відношенні тієї форми життя, що склалась на нашій Землі і невіддільна від нас. Так, наприклад, зміни в позиції католицької церкви знайшли своє вираження в заклиці Папи Іоанна Павла II: “Ми не можемо постати перед Христом, Володарем історії, такими розділеними, якими ми, на жаль, виявились протягом другого тисячоліття. Ці розмежування мають поступитись місцем зближенню і злагоді” [20, 50].

З боку ж православ’я до єдності, як правило, не було не тільки ініціатив, але й скільки-небудь позитивної реакції на католицьку активність. Скоріше навпаки: ця реакція, яку можна частково пояснити історичною спрямованістю Ватикану на поглинання інших християнських церков, була цілком, а часом і різко негативною. В ній в цілому відобразилась властива східним церквам, зокрема українським, традиція “національного”, а не вселенського розуміння християнства. В цьому зв’язку слід зазначити, що з втратою вселенської ідеї

втрачається первісний зміст християнства, для якого немає ні іудея, ні елліна. Втрата ідеї вселенської церкви приводить до її заміни практикою автокефальної церкви зі своїм автокефальним Христом, який благословляє лише дане христолюбиве воїнство. Християнство, таким чином, стає релігією національної самотності, егоїзму та виключності. Більш того, слід погодитись з тими авторами, які вважають навіть, що "свобода, яку було повернуто Східним церквам після підпорядкованості тоталітарним режимам, скоріше всього привела до більшої жорсткості у відносинах і до примноження внутрішніх суперечностей" [316, 69].

Проте екуменічна ідея цілком перспективна з огляду на те, що віросповідні відмінності між основними напрямами християнства значною мірою втратять своє значення при переході до форм, орієнтованих на глибини самої людини, коли мова буде йти, за словами С.Аверинцева, не про "національне" християнство, а про "***християнське*** християнство" [7, 298]. Те, що розділяло християн і в ім'я чого буяли пристрасті, виявиться неістотними історичними реаліями, своєрідними музейними експонатами і навіть очевидними забобонами незжитого невігластва перед можливостями єднання з Богом, які відкриваються людині й залежать виключно від неї самої. Екуменічні задачі, необхідність постановки яких, як ми бачимо, очевидна, націлені на набуття християнством свого істинного місця в історії – наповнювати її смислом. Що ж стосується способів вирішення цих задач, то слід у цьому зв'язку підкреслити нашу солідарність з М.Бердяєвим, який наголошував на необхідності визнання над-конфесійної, а не міжконфесійної сутності екуменізму.

Але для майбутнього християнства важливим є не стільки питання про екуменізм, як проблема розкриття справжнього змісту цього вчення. Необхідна, як висловився І.Мец, "антропологічна революція" в християнстві. Мається на увазі, що справа не стільки в окремих гріхах історичного християнства, скільки в тому, що відбулась, якщо замислитись, нечувана, жахлива річ – його відчуження: релігія боголюдства, заснована на Божественному Одкровенні, перетворилась на засіб пригноблення людини. Бердяєв, наприклад, в цьому

зв'язку писав, що "в певному сенсі можна сказати, що християнство закінчується і відродження можна очікувати лише від релігії Святого Духу, котра відродить і саме християнство, будучи його виконанням" [62, 256]. Тобто мова має йти, власне, про відродження, нове народження християнства. Це, безумовно, масштабне завдання і щоб його виконати, необхідно насамперед розібратись в причинах того, що відбувається, осмислити природу викривлення.

Справа в тому, що, як відзначав вітчизняний мислитель, сама дуальність, двочленність християнства приховує в собі спокусу ухилу чи то в один, чи то в інший бік, спокусу монізму. І в історії гору взяв людський, земний, поцейбічний бік християнства – за рахунок його трансцендентного боку (хоча мали місце і явища протилежного характеру). Можна сказати, що на практиці був викривлений догмат про триєдину сутність Божественного, що, по суті, відбулась відмова історичної церкви від боголюдського характеру християнства. Бог виявився тут відірваним від людини, неймовірно далеким від неї трансцендентним началом. Він вимагав безумовної покірності своїй волі, явленій через церкву (проти такого розуміння Бога, його раціоналізації, як ми знаємо, нас застерігають вітчизняні мислителі, зокрема Л.Шестов). Остання ж виступала не стільки як громада братів у Христі, скільки як ієрархічна владна організація, чия діяльність значною мірою виявилась всього лише підміною тієї неосяжної великої роботи, до якої була покликана людина Словом Божим.

В цій ситуації і людина була позбавлена головного – богоподібності свого образу, своєї боголюдської потенції і, відповідно, своєї ролі як співтворця себе самої, роду людського і світу. Це був раб – і не Божий, а раб цього світу. Якщо вона і жадала досконалості, добра, то вона просто вимолювала їх у Бога, в кращому випадку вбачаючи своє завдання в особистому благочесті. В гіршому випадку її вірування зводились до виконання традиційних норм культу, малозмістовного обрядовірства. Історичне християнство традиційно апелювало до архаїчної, "варварської" людини, яка не мала – і, як передбачалось, не мала й права мати – поняття про справжню гідність, і зокрема про мінімально гідний

“матеріальний” бік життя. І врешті-решт саме це і привело до втрати релігійних смислів і цілей, до кризи самої епохи Модерну, світобачення якої може бути названим, на думку М.Бердяєва та С.Франка, раціоналістичним гуманізмом або гуманістичною автономністю, проголошеною і здійснюваною людиною автономністю від будь-якої вищої над нею сили. Цікаво, що криза настала навіть незалежно від того, що в громадянському суспільстві, що склалося в Європі в Новий час, в правовій державі втілилась якраз християнська ідея про божественну гідність людини. Тобто спостерігається певною мірою парадоксальна ситуація: на глибоко й надійно укладеному фундаменті (в створення якого великий внесок зробила і вітчизняна етико-філософська думка), призначеному для солідної споруди, була зведена якась не зовсім досконала конструкція, в якій побачити задум творця якщо й можна, то досить складно.

Людина – це загадкове творіння – створена так, що самою своєю двоєдиною природою спонукається до творчого акту: її свідомість, сприймаючи чи пізнаючи світ, безперервно перетворює, тобто творить його. Саме християнство надає людині право (і обов’язок!) брати участь в творенні світу, стверджує необхідність преображення й обоження людини, тобто наближення її до такої моральнісної досконалості, якою володіла Боголюдина-Христос. І зрозуміло, що як відсутність творчості, так і хибна її спрямованість однаково згубні для людини. Грандіозне завдання самотворення людини і спів-творення світу виявлялось часом, на жаль, зведеним до необхідності виконання вимог церковної влади, до своєрідного духовного поневолення людини, проти чого виступали вітчизняні мислителі, представники етико-гуманістичного напряму Г.Сковорода, П.Юркевич, М.Бердяєв та інші. Увесь пафос їхньої творчості був спрямований на обґрунтування необхідності для християнства подолати свою історичну обмеженість і недосконалість, відмовитись від усього тимчасового й несуттєвого заради свого великого призначення, а саму церкву, насамперед православну церкву вони піддавали критиці за відірваність від нагальних турбот світу, за обмеження своїх завдань досягненням особистого благочестя.

“Однобічне благочестя Сходу і однобічна практичність Заходу, – відзначає В.Соловйов, – виявились однаково несприятливими для розвитку людинолюбства, милосердя в суспільстві. На Сході були надто зайняті догматикою й обрядовістю, а на Заході церковним правом і політикою” [369, 65].

Ось чому християнство, котре “тільки починається”, справжня, зріла релігійність повинні передбачати насамперед зміну системи цінностей, що склалась. Адже пануючі до цього часу ціннісні орієнтири, що сформувались в Новий час, відображують ще досить слабке усвідомлення цілісної, двоєдиної природи людини. Це цілком зрозуміло, оскільки Модерн був епохою звеличення людини, необхідного для подолання її пригніченого становища в попередні релігійні епохи. Уявлялось, що не поза цим світом, а всередині нього людина може досягти повного звільнення, повної досконалості, повної могутності, тобто фактично стати богом. А для цього зовсім не є необхідним подолання світу, вихід за його межі, не потрібна трансценденція. Потрібен лише прогрес – науковий, економічний, політичний; потрібне всебічне нарощування могутності людини. Нехай буде все це, а решта додасться; зло світу буде зникати саме собою.

Але, як ми бачимо, не зникає і не випадково. Необхідним є вихід на рівень нової релігійної свідомості, досягнення індивідом зрілості саме в якості людини – у всій її двоєдиній повноті. Наша система цінностей повинна відштовхуватись від нашої двоєдиної природи, від тієї обставини, що ми, тілесні істоти, належимо ще й іншому, невидимому, вищому світові, єднання з яким відбувається шляхом подолання існуючого світу, його творчого преображення. Християнство розглядає творчість як прояв, розгортання Боголюдської природи людини, її шлях до єднання з Божественним, шлях спільного з Богом творення світу і розкриття в ньому на цьому шляху всіх своїх потенцій. Творчість особистісна: вона відображує здатність кожного індивіда як мікрокосму. Але творчість і макрокосмічна. Вона представляє собою не лише результат особистих зусиль окремої людини, але і сумарні досягнення людського роду в

історії, тобто своєрідне накопичення об'єктивованого духу і відповідну зміну світу.

Таким чином, якщо смисл Нового часу полягав у відмові від релігії як способу світоосягнення в цілому, то його криза показала, що тепер мова йде про заперечення історичних форм релігії, заснованих на авторитеті зовнішньої по відношенню до людини сили. Історичні церкви постають в світлі сказаного, "необхідною, але далеко не достатньою умовою релігійного становлення людини. Необхідною, оскільки вони виконують задачі, так би мовити, "початкової освіти", коли людина лише освоює грамоту, одержує загальне уявлення про суть справи, але все ще достатньо далека від з'ясування її справжнього змісту. Недостатньою, оскільки вони ще дуже далекі від антропологічного розуміння релігії" [194, 24].

Для нового типу релігійності має бути властивим (якщо використовувати термінологію східних релігій) "розширення свідомості", почуття універсалізму, коли за всією розмаїтістю світу проглядає єдність творіння і всього живого. Тут наголос робиться не на природно-магічному боці, а на етичному, тут важливою є любов і співчутливе ставлення не лише до своїх єдиноплемінників, а до усіх без виключення людей. Тут немає, за словом апостола, – ні елліна, ні іудея; ні раба, ні вільного; ні чоловічої статі, ні жіночої (Гал.3, 28). Це, якщо використати підхід М.Бердяєва, релігія не природи, а духу.

Любов у своєму найвищому вираженні, коли апостол ставить її навіть вище віри (1 Кор.13, 13), передбачає не лише прихильність, але і особистісність, персоналізм, визнання в ближньому, взагалі в іншому "образу і подоби Божої". Така любов передбачає те, що, мабуть, є найважчим для визначення – свободу. Свобода в Святому Письмі ставиться дуже високо і не зводиться лише до можливості вибору. Правильний вибір, зрозуміло, є умовою наближення до істини, але є й інша свобода, до якої веде сама істина (Ів. 8, 32) і яка пов'язана з творчим завданням, поставленим Богом перед людиною, яка створена за Його образом та подобою. В християнстві людина завдяки свободі долає пута природної необхідності, набуває суттєво нової якості (філософське

обґрунтування всесилля людини, наділеної свободою, ми знаходимо у філософії М.Бердяєва).

Цей тип релігійності за своїм характером “не схильний до ксенофобії та релігійного егоїзму і навіть прямо їм суперечить” [167, 133]. Принцип етичного універсалізму дає можливість розгледіти і за безособовими суспільно-політичними структурами боротьбу добра із злом, дати відповідну оцінку не лише людям, але й структурам, котрі можуть опосередковано сприяти чи добру, чи злу, що є дуже важливим і для адекватної оцінки реалій сучасного українського суспільства.

Християнство в особі вселенської (православної) церкви має бути (і таке його розуміння знаходить своє філософське підґрунтя в творчості вітчизняних мислителів) справжнім керівником, моральним авторитетом людства – і лише в цьому сенсі владою. З цінностями такої церкви людям слід звіряти свої дії, в тому числі політичні й економічні. “...Церква повинна ***притягувати*** до себе всі мирські сили, а ***не втягуватись, не включатися в їх сліпу і позбавлену моральності боротьбу***” [369, 65].

Вищесказане, безумовно, актуалізує досить гостре для українського суспільства питання: чи в змозі християнство, насамперед мається на увазі вітчизняне православ’я, стати духовною і соціальною силою, спроможною згуртувати суспільство, коли відбувається руйнування традиційного світоглядного фундаменту, а формування нових світоглядних орієнтирів супроводжується їх надзвичайною плюралізацією і неприйняттям широкою громадськістю “вестернізованих” моделей суспільної поведінки [125, 121]. Адже, хоча релігійний чинник сам по собі ніколи не був в Україні визначальним у процесах етнотворення і етноінтеграції, саме православ’я формувало в українців усвідомлення своєї етнічної належності через віднесення себе до освяченої церквою і визначеної Богом спільноти – українського народу, самоосмислення етноокресленості в історико-культурному розмаїтті народів, а також визначення загальних орієнтирів духовно-практичної діяльності. На нашу думку, в сучасній ситуації доля православ’я, як значною мірою і

українського суспільства, духовною основою формування якого воно і було, буде залежати від того, наскільки воно виявиться суголосним трансформаційним процесам, що відбуваються в Україні й у всьому світі, наскільки зможе адаптуватися до них, наприклад, реінтерпретуючи традиційні цінності, настанови, вписуючи їх в сучасний контекст. Наскільки воно зможе гармонійно поєднати власні релігійні вірування, національні традиції з загальнолюдськими, універсальними цінностями, які набувають все більшого розголосу й реального значення в житті людей і людства, усвідомити, що провідна роль повинна належати етичному виміру духовності; наскільки його зверненість до вітчизняної філософсько-етичної спадщини не буде обмежуватись лише деклараціями про свою близькість до неї, а стане посутнім збагаченням сучасного українського православ'я надзвичайно значимим духовно-персоналістичним, моральнісним скарбом вітчизняної філософії та культури.

Як ми бачимо, стимульовані глобалізацією модернізаційні процеси породжують нове світовідчуття і нові потреби, передати й задовольнити які лише на грунті традиційного культурного ареалу і традиційних цінностей досить складно. Суспільство приходить до переконання, що орієнтація на відстоювання національних пріоритетів в наш час не може претендувати на винятковість. Щоб бути екзистенційно повноцінною, вона має доповнитися й повагою до інших спільнот і життєвих цінностей, до котрих причетна особистість, в котрі "вбудовано" її буття. Адже, чим більше вимірів культури розкрито перед людиною, чим ширше коло її людської й культурної причетності, тим більше в неї можливостей досягти високого духовного рівня, виявити себе як справді неповторну індивідуальність. У такій ситуації перед українським суспільством, яке, як свідчать соціологічні дослідження, не втрачає надії на позитивні результати від "реалізації в суспільному житті християнських цінностей" (68% опитаних) та "розширення впливу православ'я" (42%) [348, 124-125] постає, зокрема, надзвичайно складне і важливе завдання –

здійснити синтез властивих йому базових соціальних і культурних цінностей із новаціями сучасного західного способу життя.

Національно-орієнтована ідеологія, так само як і пестування етнографічної спадщини починає втрачати свій сенс саме сьогодні, коли за умов виникнення незалежної держави головним стає рух до "подолання національної замкненості й утворення універсальної єдності.., універсальної духовної культури" [44, 22]. В утвердженні вищих цінностей долаються локальні відмінності і формуються сутнісні істини, зростає усвідомлення того, що універсалізм несумісний з національною виключністю. Націоналізмові слід протиставити універсалізм, котрий зовсім не заперечує національних індивідуальностей, а охоплює їх в конкретній єдності, є, на думку М.Бердяєва, утвердженням багатства в житті національному [61, 344].

Нагальною моральною потребою сучасності, яка вимагає пошуку нових шляхів обґрунтування й утвердження вічних і "навічних" принципів людської моральності, все більше стає істотна переорієнтація стратегії діяльності, її ціннісних пріоритетів з того, що актуалізується "поцейбічною" практичною потребою, на збереження й удосконалення тієї всеохоплюючої цілісності буття, в якій і завдяки якій людина тільки й може жити і діяти. Потрібна, як відзначав С.Аверинцев, "відповідальність перед цілим".

Імперативами нової доби мають стати толерантність, як головний світоглядний принцип, плюралізм ціннісних орієнтацій, конфесій, стилів життя, культурних маніфестацій, універсалістська етика ("наш дім – планета", "думай глобально, дій локально"), самореалізація та самоактуалізація особи.

Перш за все, на нашу думку, необхідно говорити про такий безумовний принцип моральнісного світовідношення, як повага до життя, буття, реальності, якими вони є; етичну відповідальність та обов'язок, спрямований на іншого (Е.Левінас), почуття відповідальності за все здійснене і відчуття причетності людини до ходу світових подій. Звернення до цього принципу – нагальна потреба сучасної свідомості, яка сповна спізнала спокусу "подолання"

реальності, внаслідок чого людство виявилось на межі соціальної й екологічної катастрофи, кризи самоідентичності.

Та все ж, повільно, з помилками, стражданнями і прикрими повторами пройденого людство все ж залишає “континент Зла”, шукаючи шляхи такого гармонійного включення в світ, яке створювало б нові можливості для повноцінного розвитку особистості. Актуалізується інтуїція моральнісної присутності людини у світі, людського самовизначення в ньому, усвідомлення того, що, врешті-решт, всі глобальні й локальні проблеми: екологічні, політичні, національні, економічні є похідними від моральнісного стану суспільства. На місце “людини економічної” все впевненіше стає фігура “людини етичної”, яка розглядає моральність не як систему моральних норм, а в її дійсній буттєвій ролі гаранта свободи й самоідентифікації людини і етика якої полягає не в тому, щоб буквально імітувати поведінку своїх батьків, приймаючи всі їхні вірування та переконання, а в тому, щоб давати нову відповідь, яку вимагає нова ситуація.

Одна із ознак останнього часу, на думку С.Кримського, полягає в тому, що на перший план висувається ***персоноцентризм***. У світі спостерігається немало ознак духовного пробудження, із якого можуть вирости культура і цивілізація нового типу – з достатньо високим рівнем відповідальності за збереження природи і нормальних умов життя, де б не згасали вищі здібності людини і де духовне зростання особистості, повнота людського життя не приносились би в жертву якимось нижчим цілям. В цій культурі, яку можна назвати персоналістичною, завдання людини пов’язане з вірою в те, що вона покликана облагороджувати й покращувати оточуючий світ, підносити його на вищі щаблі розвитку, тобто реалізувати повноту вищого задуму про світ, долаючи його викривлення силами світового зла. І в цьому контексті спасіння постає не просто як “загробне спасіння душі”, яке звичайно асоціюють з цілями релігійного життя, а набуває загальнолюдського й космічного значення як початок творення нових форм буття і преображення людини та існуючого світу.

Усвідомити, що це є не лише необхідним, а й закономірним, непросто. Заважає характерне для наших днів бездумне сприйняття сучасного секулярного світу як цілком природного, прагнення саме християнство підпорядкувати реаліям сьогодення. Але якщо християнство, зберігаючи вірність тверезому реалізму, характерному вже для апостола Павла, можливо і мусить рахуватися з дійсністю часу, воно мусить опиратися “духові часу”, тобто тим ідеологічним фантомам, які паразитують на цій дійсності. Відрізнити одне від іншого зовсім не просто, але конче потрібно. Межа між дійсністю часу і тим, як він сам волів би себе бачити, – це край, за який не може ступити жодне здорове, жодне дозволене “оновлення”.

Й сучасне українське суспільство стоїть перед необхідністю виявлення спільності інтенцій на реалізацію загальнолюдських цінностей при всій відмінності їх виразів. Адже, саме усвідомлення спорідненості національних архетипів та універсалій світової культури, при визнанні “розмаїття та культурно-історичної релятивності форм етносу” [19, 117], є передумовою вивільнення духовного життя нації з ситуації одноразовості й тимчасовості у простір вічності, у сферу ствердження історичних звершень народу в їх загальнолюдській значущості й гідності. Назріла потреба для кожної людини, незважаючи на соціальні, політичні, національні, конфесійні параметри її буття, усвідомити врешті-решт свою загальнолюдську природу. Причому загальнолюдські інтереси повинні узгоджуватись з основними ціннісними орієнтирами, які несе в собі національна культура, релігія, філософсько-етична думка, з загальнолюдськими цінностями, які передбачають не лише повідомлення цих інтересів, але й збереження можливостей повноцінного існування кожної окремої людської особистості.

Висновки. Отже, на думку дисертанта, можна стверджувати, що процеси, які відбуваються в духовній сфері сучасного українського суспільства, безпосередньо пов’язані з тими змінами, що мають місце в політико-економічному та соціокультурному просторі України, з переходом на рейки ринкових реформ, економізацією та прагматизацією нашого буття, поширенням

цінностей західного способу життя, а також з включенням нашої країни до світового економічного, соціально-політичного та культурного простору. Пріоритет економічних цінностей над цінностями духовними, стрімкі темпи соціодинаміки і пов'язана з ними невизначеність і непрогнозованість власного буття, критичні історичні умови (а саме такі переживає сучасне українське суспільство), коли дисонанс думок і суперечливих вірувань стає нестерпним, багатьох спонукають шукати нові відповіді на актуальні сенсожиттєві питання. І релігія, оскільки вона прагне віднайти життєво значущі смисли на глибинному рівні буття, досить часто стає найпершою відповіддю.

Проте, попри розповсюдження релігійних ідей і конфесій в суспільстві, своєрідне релігійне відродження, про яке часом говорять, скоріше, як підкреслюється в дисертації, можна вести мову про глибоку кризу релігійності, поширення її зовнішніх проявів при відсутності глибокої духовної потреби набуття релігії (коли пошук реальних шляхів до Бога підміняється формальним боговшануванням, обрядовірством), послаблення впливу традиційних релігійних вірувань (зростанню їх авторитету не сприяє насамперед існуючий конфлікт між православними церквами, який завдає шкоди християнському духові, а також зосередженість на зовнішній релігійності й благочесті, "богослужбовій вірі" без посутнього спонукання до проникнення в суть Слова Божого і слідування його логіці), прагматизацію світоглядних орієнтацій молоді, секуляризацію суспільної свідомості, суб'єктивацію уявлень про Бога, поширення нетрадиційних релігійних культів. Лише для небагатьох релігія стає визначальним чинником їхнього буття, торкається душі і серця людини, зумовлюючи характер її поведінки і ставлення до інших. Частіше вона є досить поверховою і зовнішньою, постаючи як розрада в біді, данина моді чи елемент престижу.

Суттєво впливають на характер релігійної ситуації в Україні, як зазначається в розділі, не лише процеси нашого внутрішнього національно-державного буття, а і глобалізаційні трансформації, що зумовлюють фундаментальні зміни в різних сферах життя держави, світу і людини,

сприяють розширенню можливостей її особистісного самовизначення та самореалізації. В контексті вищесказаного зростає значущість проблеми збереження індивідуальної й колективної, національно-культурної, релігійно-конфесійної та особистісної ідентичності в швидкозмінному та взаємопов'язаному світі, у світі, в якому все нагальнішим стає прагнення стирання будь-яких кордонів. Віднайдення механізмів узгодження індивідуальних прав і прав спільноти у збереженні власної ідентичності, релігійної свободи та релігійної ідентичності має виключно серйозне значення для подальшого суспільного поступу й потребує підготовки свідомості до нових форм людського співжиття на засадах утвердження системи загальнолюдських, загальнозначимих цінностей і гармонійної інтеграції їх із локальними релігійними світоглядами, культурними й етичними традиціями.

Здійснений в межах даного розділу аналіз дає підстави стверджувати, що рух до визнання універсальних, загальнолюдських цінностей в той же час пов'язаний із зростанням ролі конкретної людської особистості, що в духовній (релігійній) сфері зумовлює зростання ролі особистої, найглибшим чином персоналізованої релігійності, базованої на особистому духовному досвіді і внутрішній вірі, на глибокому відчутті того, що без Бога як цілі й опертя для індивіда "руйнується" світ – і навпаки, тільки разом з особистісно знайденим богом об'єднуються в ціле світ і людина, її свідомість, моральність, духовність.

Нагальною стає потреба і обов'язок людини все більшою мірою реалізувати себе як істоту духовну, потреба, яка може бути сформована лише культурою та вихованням. Вихованням людини, в першу чергу сім'єю, школою, – за широкої участі реформованої на основі духовно-персоналістичних цінностей, вироблених як світовою так і вітчизняною культурою та філософською думкою, церкви. При цьому, безумовно, буде потрібне всебічне сприяння держави, слід прагнути здійснення своєрідної трихотомії "релігійні інститути – держава – громадянське суспільство", коли церква (або, ширше, релігійні інститути), держава і громадянське суспільство є взаємодоповнюючими, взаємно проникаючими, але все ж не взаємно

тотожними вимірами одних і тих же – індивідуальних і колективних людських доль. Все це є надзвичайно важливим завданням людства в цілому, й українського суспільства зокрема, котре йому доведеться осмислити, розробити і втілити в життя, щоб запобігти поглибленню гуманітарної кризи.

Висновок про те, що майбутнє людини буде пов'язане з новим набуттям релігійних смислів, з відродженням системи абсолютних цінностей, після всього сказаного видається цілком логічним. Сам хід речей вимагає від людства того відношення до світобудови, котре йменується релігійним. Стає особливо очевидною роль "нової" релігійної свідомості, сутність якої виражається в такому підході до проблем сучасного світу, котрий в якості вихідного положення бере саме християнсько-персоналістичне розуміння людини як самоцінної величини, вільної, автономної й рівноправної, створеної за образом та подобою Всевишнього, як істоти, що має можливість і внутрішню духовну потребу уподібнитись йому шляхом власного творчого самоздійснення, ставить цілком визначені вимоги до соціального життя, що базуються на ідеї про гідність людини саме як богоподібної істоти. Вищесказане передбачає взаємне усвідомлення духовних цінностей і прагнення до взаємного збагачення духовними дарами у загальній турботі про духовне преображення і облаштування Ойкумени, простору людського буття.

ВИСНОВКИ

Здійснений в межах дисертаційного дослідження аналіз дає підстави стверджувати, що визначальною рисою української релігійно-етичної думки є її людиноцентричність, визнання верховної цінності людського індивіда, поряд із розумінням того, що тотожності з собою, свого особистісного статусу людина спроможна досягти лише виходячи за межі емпіричних вимірів свого буття, перевершуючи себе як виключно природну чи соціальну істоту, лише в трансценденції, яка дає можливість подолати власну конечність і незавершеність, віднайти й реалізувати сенс власного життя шляхом прилучення до сфери вічного й абсолютного. І в своїх пошуках вічних начал буття, пошуках Бога, який постає тут не як уособлення зовнішньої, що тяжіє над людиною, безособової сили, яка вимагає послуху і покори, а як її власний ідеал повноти, цілісності й досконалості, людина вибудовує себе, формується як особистість, відповідальна за свій життєвий вибір, реалізуючи тим самим своє творчо-особистісне покликання. Богошукання таким чином постає як важливий шлях самовизначення та самореалізації особистості, коли пошук Бога перетворюється для неї на людинорозмірний процес пошуку-знаходження самої себе, своєї людяності, істинної форми власного існування; процес, невіддільний від самотрансформації особистості, її преображення й обоження, де сама людина є створеною і “особистим скульптором”, який створює “себе до Бога”.

Конкретизуючи дані положення, дисертант приходить до переконання, що людині властива потреба пов’язувати своє буття з чимось недосяжним, вищим, священним, що надавало б життю, яке вона має прожити сама, певного сенсу, було б своєрідним опертям у розв’язанні проблем цього життя. Сама потреба в онтологічному гаранті глибоко вкорінена як в умовах людського існування, так і в самій внутрішній природі людини. Проблема абсолютного виникає внаслідок необхідності для людини обгрунтувати власне буття, утвердити його у власне людському достоїнстві. Це дає підстави розглядати відкриття

абсолютів як спосіб самоідентифікації людини, її тотожності з самою собою, “набуття себе”.

Існування особистості передбачає існування надособистісних цінностей. Особистість себе творить і здійснює свою долю, знаходячи джерело сил у бутті, що її перевершує. Особистості людини немає, якщо немає буття, що стоїть вище неї, якщо немає того горнього світу, до якого вона повинна підійматися. Особистості немає, якщо немає надособистісних цінностей, і в той же час особистості немає, якщо вона є лише засобом для надособистісних цінностей.

У дисертації наголошується, що саме в сфері прилучення до абсолютного, в сфері духу можлива найвища свобода, свобода від своєї фактичності, свобода своєї екзистенціальності, свобода стати іншим, стати особистістю. Саме в цій сфері людина здатна реально виявити свою духовно-моральнісну природу, здатна необмежено перевершувати саму себе, в чому полягає її унікальність. І зустріч з Богом дається їй не заради того, щоб вона була зайнята тільки Богом, але заради того, щоб вона підтвердила смисл у світі, щоб реалізувала себе як особистість в усій повноті й цілісності. Тому питання про людину є не менш суттєвим для вітчизняної релігійно-філософської традиції, ніж питання про зміст ідеї Бога та про його існування; власне, це те ж саме питання, лише взяте з іншого боку.

Для української філософії характерним є прагнення до цілісного осягнення буття світу і самого життя як цінності для людини. Гуманістичні традиції вітчизняного філософування спрямовані не лише на проникнення в сутність світу, але і в його сенс для людини. Філософія прагне вийти за межі почуттєвого світу для пошуку загальних, абсолютних підстав буття, які відмінні від людини, але які дають їй можливість для осмислення індивідуального життя, знаходження шляхів самореалізації.

У дисертаційному дослідженні показано, що філософія в українській культурі, як момент своєрідного заломлення християнського переживання світу, постає насамперед як той тип духовної діяльності, де з’ясовуються граничні підстави буття людини, даються відповіді на питання про сенс

людського існування, їй властива глибока інтуїція життєвої цілісності, причетності до глибинних джерел буття, й осягнення людиною істини, самопізнання, як власне і богопізнання тут мислиться не як осягнення сутності Бога, що вважалось недосяжним для людського розуму, а виявлення смислу, який має Бог для людини. Вітчизняна філософія вчить людину як “ділами своїми” бути подібною тому, за образом та подобою якого вона створена, служить наближенню людини до ідеалу, до Бога.

І якщо, наприклад, для західноєвропейської культури характерне яскраво виражене просторове устремління до Абсолюту, “піднесення до”, то давньоруська світоглядна традиція ґрунтувалась на міфологемі “повернення всередину”, “знаходження в”. Йдеться про сформоване під впливом ісихастських ідей, що поширювалися на Русі через твори Псевдо-Діонисія Ареопагіта та інших представників східної патристики, прагнення зосередженням духовної енергії цілісної особистості створити внутрішній простір і через самопізнання, самозаглиблення у духовний світ “внутрішньої людини” віднайти в собі Бога, досягти єднання з ним.

Дисертант відзначає, що основи креативно-антропологічної інтерпретації ідеї богошукання закладались уже в києворуській культурі на шляху осмислення нею моральних цінностей християнства, де стверджується нова, творча мораль, яка є не слідуванням законові, а одкровенням людини, котра самим Богом покликана бути творцем своєї духовності, досягти рівня божественної досконалості, втіленням якої був образ святості (Божественності). Образ святості відображав, як підкреслюється в дисертації, уявлення про найдосконаліше, найдовершеніше, про той рівень, який є досяжним для людини на шляху єднання з Богом, святість постає як моральний ідеал поведінки, як особлива життєва позиція, через яку реалізується розуміння відношення тогочасної людини до Бога. Відношення це здійснюється через прагнення уподібнитись Богові, що стає можливим, насамперед, через причетність до його земного втілення, до святого та святості. Важливою є думка, що культ святих сприяв осмисленню шляхів індивідуального спілкування з Богом та досягнення

єднання з ним через самопізнання, самозаглиблення людини у свій внутрішній духовний світ. Висунення на передній план особистісних якостей та заслуг людей, особлива увага, що приділялась ідеалу “внутрішньої людини” як втіленню духовної досконалості й святості, формування свідомості людини як особистості значною мірою сприяло становленню реформаційних та ренесансних ідей в Україні, що знайшли своє відображення в творчості мислителів ХУІ-ХУІІ ст.

Здійснене дослідження дозволяє стверджувати, що представники реформаційного напряму вітчизняного філософування, слідуючи в руслі утверджуваної під впливом ідей неоплатонізму та ісихазму тенденції розділення людини на зовнішню та внутрішню, ототожнення Бога з її внутрішнім світом, шлях до Бога, уподібнення йому вбачають у власній духовності людини, в розгадці свого внутрішнього “я”, а преображення людської особистості пов’язують з процесом глибокої внутрішньої перебудови, заснованої на самозаглибленні й пошуках Бога в собі. Реформація на вітчизняному грунті мала на меті перш за все оновлення, демократизацію духовного життя в дусі раннього християнства в лоні існуючого православ’я, а саму церкву її представники, які віддавали перевагу внутрішній релігійності перед зовнішньою благочестивістю, розглядали насамперед як духовну церкву, що існує як результат духовного єднання віруючих. Реформаційні ідеї сприяли переосмисленню духовних засад людського буття, стимулювали формування нового бачення шляхів сходження людини до Бога, спрямовувались на утвердження самоцінності й гідності людської особистості в сфері її особистого спілкування з ним, що в українській культурі ріднить їх з ідеями та цінностями ренесансного антропоцентризму.

У дисертації показано, що антропоцентризм виступає структуро-утворюючим принципом нової системи культури, точкою відліку на шкалі ренесансних цінностей, тим “магічним кристалом”, який відкриває глибинну суть всієї сукупності феноменів, пов’язаних з ренесансною культурою, з визнанням самоцінності людини, звеличенням її достоїнства і творчих

можливостей. На відміну від середньовічного уявлення про людину, що базувалось на теологічній догмі про її одвічну “гріховність” та “ущербність”, гуманістична концепція базувалась на переконанні в “божественності” й “обраності” людини і високому призначенні її в земному житті. Якщо в першому випадку земне життя поставало лише “долиною плачу”, свідченням марноти мирських турбот і прагнень, а людина в цьому житті лише “прочанин”, “мандрівник” на шляху до дійсно високої мети – переходу до “життя вічного і блаженного”, то для гуманістів земне життя людини – ні з чим не зрівнянна позитивна цінність, єдина можливість проявити і реалізувати свою природу, її індивідуальну неповторність.

Проте, визнання самоцінності людини, наголос на її високому земному призначенні, пафос самоствердження приводив, як підкреслюється в роботі, до відриву людської особистості від світу вищих, абсолютних цінностей, до трагічної розірваності душі людської, що відвернулась від Бога. Це породжувало, в свою чергу, почуття нестійкості, подвійності природи людини, усвідомлення хиткості свого буття й викликало потребу, яка знайшла своє яскраве втілення в культурі та філософії бароко, подолати розірваність людини, покладаючи надії на можливість її прилучення до сфери божественного, на духовне преображення й обоження людської особистості на шляху уподібнення Богові, потребу грунту, твердих підвалин, міцного опертя індивідуального людського буття в надлюдському, надіндивідуальному, що зумовлювало повернення розгубленої, внутрішньо виснаженої непевністю свого існування людини бароко до духовних цінностей християнства, правда, слід додати, без відмови від ідейних здобутків Відродження.

В результаті на зміну антропоцентризму Ренесансу приходить не лише звичний, співзвучний духові середньовіччя теоцентризм, а й, як про це свідчать твори Г.Сковороди та його наступників, християнський гуманізм, що бачить в кожній людині, хай найогиднішій і ницій, образ Божий, та персоналізм, в якому розуміння безпорадності людини перед світом, її слабкості одночасно поєднувалось з усвідомленням величі закладених в ній потенцій духовного

самоздійснення, з вірою в здатність людини до преображення себе і світу, у можливість її самоздійснення не в світі “мертвих”, а в світі “живих” душ (М.Гоголь) в своїй трансцендентальній спрямованості до вищого, духовно досконалого, до Бога, із зосередженістю на досягненні ідеалу “істинної людини”, людської цілісності. Уособленням же вищої єдності й цілісності, яка містить у собі всю ідеальну багатоманітність, є ідея Блага або Бога (П.Юркевич) як джерело всього дійсного й усього доцільного, як ідеал і першообраз існуючого. А своєрідним гарантом первісної єдності й цілісності людини, осереддям божественного в ній, рушійною силою, що визначає шлях преображення особистості, є серце. Саме в серці своєму людина звертається до Бога, в сердечних глибинах знаходить вона своє справжнє “я”.

У дисертації обґрунтовується думка, що філософія серця, як власне і весь християнсько-персоналістичний струмінь вітчизняного філософування з притаманним йому пафосом особистості, відстоюванням її онтологічної гідності, духовного значення кожної людини – конкретного індивіда, з одного боку, є органічним продовженням духовної традиції, започаткованої ще в культурі Київської Русі, а з іншого – створює грунт для подальшого екзистенційно-персоналістичного осмислення особистісних вимірів людського існування, здійснюваного, зокрема, в творчості представників київської школи екзистенційної філософії.

Засадничим для представників цього напряму екзистенційно-персоналістичної філософії (зокрема, для Л.Шестова та М.Бердяєва) є співзвучне інтенціям вітчизняного філософування відстоювання верховної цінності людської особистості, яка є поєднанням універсально-безкінечного та індивідуально-особливого, її унікальності й цілісності, усвідомлення того, що велич людини, передумову її особистісного самоздійснення слід вбачати не в її мисленні та підпорядкуванні самодостатній владі самоочевидного, загальноприйнятого, раз і назавжди встановленого, а в її причетності до Бога: утверджувати свою особистість – значить наповнювати її безкінечним змістом, вбирати в себе світове буття, прилучатися до безкінечного. Персоналістична

філософія, як зазначається в роботі, пізнає буття із людини і через людину, в людині вбачає розгадку смислу; персоналізм є любов'ю до ближнього, до одиничної, неповторної особистості, любов'ю до людини в Бозі, а не лише любов'ю до Бога і надособової цінності в людині. Буття Бога обумовлює існування людини і, навпаки, буття людини тільки і дає можливість говорити про існування Бога. Дух втілюється в людському житті не в авторитеті, а в цілісній людськості. Справжня ж людськість є богоподібне, божественне в людині, є духовне в ній начало як особлива реальність.

Саме віра як абсолютне відношення людини до Абсолютного, як глибоко особистісний, інтимний акт переводить людське існування в горизонт особистості. І Бог тут не є чимось чужим і зовнішнім для людського "я", чому це "я" має підкорятись, а є його власним ідеалом вищої досконалості, тим, що в самій людині робить її справжньою людиною, є її найвищою свободою. Те, що вище від людини, тобто божественне не є силою зовнішньою, що стоїть над нею і над нею панує, а є тим, що в ній самій робить її цілком людиною, є її найвища свобода. Відношення між Богом і людиною є внутрішнім відношенням, що розкривається в духовному житті, а не зовнішнім відношенням між "надприродним" і "природним", що розкривається в природному світі. Віра в Бога, для якого немає нічого неможливого, надає безмежні творчі можливості самій людині, робить її співучасником творення, що продовжується, де кожна мить приховує в собі можливість преображення, якого можна досягти через свободу й творчість людини, що збагачує саме божественне життя. У творчості сама людина розкриває в собі образ і подобу Божу, виявляє вкладену в неї божественну міць; творчість є шляхом звільнення людини, її обоження.

У дисертаційному дослідженні підкреслюється, що і для сучасної людини актуальним є устремління до вищих цінностей, до Божественної гармонії й досконалості. І попри всю строкатість, неоднозначність та різноспрямованість духовних пошуків, які мають місце в сучасній Україні, попри загальний кризовий стан та невизначеність в соціально-економічному та ціннісному

відношенні (втрата твердого опертя під ногами, міжконфесійні суперечки, секуляризаційні процеси, поширення цінностей “економізму”, своєрідне прагнення певною мірою сакралізувати національну ідею, надавши їй статусу духовного абсолюту) все більш очевидним стає те, що людина без Бога, людина, зведена до природної істоти, не в змозі здійснити свій ідеал; її спроби своїми силами створити на землі райське життя, як показала вся наша історія, виявляються в кращому випадку безплідними, а в гіршому – згубними.

Людина тому повинна прагнути не до могутності, а до досконалості, пріоритетним має стати акцент на її людських якостях, в центрі системи цінностей має бути саме необхідність її духовного зростання, творчо-особистісного самоздійснення. Зберегти відчуття своєї “вписаності” в живий, рухливий порядок світового буття, розмірювати своє положення в ньому, визнавати і поважати його здатність вивищуватися над нами, виходити за межі нашого сьогоднішнього розуміння й діяльності, – неодмінна умова того, щоб людина могла бути щасливою в цьому світі й взагалі могла в ньому бути. Справжня людяність невіддільна від піклування про охоплююче наше існування ціле, в єдності його мінливих і незмінних, актуальних і віртуальних, “поцейбічних” й “потойбічних” шарів. Криза, що загрожує перерости в антропологічну катастрофу, показує, що продовження існування людства передбачає необхідність визнання чи постулювання сил, котрі вищі нас, незалежно від того чи є вони фактичними, чи можливими, сил вимогливих, але милостивих. Вони створюють противаги зосередженості людини на собі, стають передумовою переходу у формуванні духовності XXI століття від гуманізму як ідеології людини, що уявила себе Богом, до персоналізму як утвердження самоцінності особистості в її причетності до абсолютного.

Безумовної світоглядної загальнозначущості та найбільшої морально-онтологічної фундаментальності набуває сьогодні саме особливе та унікальне людське існування в його різноманітних персональних модальностях та колективних конфігураціях. Гасло соборності, авторитарності колективного фактора, уявлення про первинність загального над окремим індивідом, його

життям та приватними інтересами має витіснятись гаслом особистісної репрезентації соціуму. Проти засилля “узагальнюючого”, відзначається в роботі, активно виступає вітчизняна етико-гуманістична традиція, представники якої пропонують таке філософське світобачення, в центрі якого височить людське буття, сконцентроване навколо онтологічно-моральної проблематики, навколо проблем духовності.

В дисертації показано, що формування нового моральнісного імперативу як сукупності моральних основ життя планетарного суспільства XXI століття є співзвучним основним духовно-моральнісним пріоритетам вітчизняної релігійно-філософської думки й на відміну від поширеної донедавна діяльнісної орієнтації, має на меті зв’язати людського індивіда не з об’єктивністю, а зі світом духу, світом божественного, вбачаючи в ньому, в його інтуїціях ключ до людського самоздійснення. Така орієнтація, безумовно, є більш конструктивною, оскільки підключає індивіда до емоційної тканини священного, робить його існування співзвучним Абсолюту, результується в системі абсолютних цінностей.

Водночас розгляд духовно-моральнісних вимірів універсальної взаємодії “людина – Бог” на основі аналізу еволюції релігійно-етичної думки в Україні зумовлює визнання того, що духовне преображення не може бути виключно самоціллю. Безумовно, маючи вищу абсолютну мету – обоження, воно однак не може не мати і відносного сенсу – оскільки відносною є сама людина, ця двоприродна істота. Такий сенс полягає в тому, що духовне зростання, наближення до Абсолюту має здійснюватись в межах і цього світу, який неминуче відбивається на всьому подібному преображенні властивими йому, поцейбічними, земними рисами. Тому духовний розвиток людини не слід розглядати в сенсі бажаності витіснення її ж природного начала. Дух існує в тілі, і відповідно, говорячи про духовне преображення, слід мати на увазі лише встановлення певного необхідного балансу між двома началами, балансу, котрий буде змінюватись – інколи суттєво – від індивіда до індивіда.

І на завершення слід зазначити, що у вітчизняній філософії імператив особистісної самореалізації, який вимагає від людини постійного виходу за межі наявного буття, духовного зростання, розглядається насамперед як здатність будувати той внутрішній світ, завдяки якому реалізується собітотожність, як здатність переводити універсум божественного буття у внутрішній всесвіт особистості на етичній основі. Буття-з-Богом постає для людини джерелом її духовності, а також важливою формою онтологічного самовизначення, системою орієнтирів у власному бутті та в навколишньому світі, орієнтирів, які набувають особливого значення для людини на межі тисячоліть, коли стає все більш очевидним, що криза, яку переживає сучасна культура, є насамперед проявом антропологічної кризи, кризи людини і того типу свідомості, що ґрунтується на її споживацькому ставленні до світу та до інших людей. Усвідомлення цього передбачає зміну світоглядно-ціннісної парадигми, що в свою чергу потребує ґрунтовного вивчення тих традицій релігійно-філософської думки, які можуть стати важливою складовою процесу перебудови нашого суспільства, формування духовно-моральнісного базису сучасної української культури, прилучення її до загальносвітових форм культурного буття.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Аболина Т.Г. Исторические судьбы нравственности (философский анализ нравственной культуры). – К.: Лыбидь, 1992. – 196 с.
2. Абрамов А.И. Философское творчество П.Д.Юркевича и его влияние на развитие русской философской мысли конца XIX-начала XX века // Из истории религиозной философии в России. XIX-начало XX в. – М.: ИФ АН СССР, 1990. – С. 26-39.
3. Абрамович Д.І. Києво-Печерський патерик. – К.: Час, 1991. – 278 с.
4. Августин (Святий). Сповідь. – К.: Основи, 1999. – 319 с.
5. Аверинцев С.С. Византия и Русь: два типа духовности // Новый мир. – 1988. – №7. – С.210-220; №9. – С.227-239.
6. Аверинцев С.С. К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской // Древнерусское искусство. Художественная культура домонгольской Руси. – М.: Наука, 1972. – С.25-49.
7. Аверинцев С.С. Майбутнє християнства в Європі // Дух і Літера. – 1999. – № 5-6. – С.290-300.
8. Аверинцев С.С. Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья // Античность и Византия. – М.: Наука, 1975. – С.266-285.
9. Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. – М.: Наука, 1977. – 320 с.
10. Аверинцев С.С. Философия VIII-XII вв. // Культура Византии, вторая половина VII-XII в. – М.: Наука, 1989. – С.36-58.
11. Аверинцев С.С. Эволюция философской мысли // Культура Византии, IV – первая половина VII в. – М.: Наука, 1984. – С.42-77.
12. Акопян К.З. Духовність як онтологічна проблема // Філософська і соціологічна думка. – 1992. – №11. – С.138-149.
13. Алтухов В. Цель исканий человеческого духа // Общественные науки и современность. – 1991. – № 4. – С181-191.

14. Аляєв Г.Є. Філософський універсум С.Л.Франка. Персоналістична метафізика всеєдності в горизонтах нової онтології XX століття. – К.: Вид.ПАРАПАН, 2002. – 368 с.
15. Андрос Є.І. Всезагальне та індивідуальне в культурі і проблема світоглядного самовизначення // Онтологічні проблеми культури. – К.: Наукова думка, 1994. – С.51-62.
16. Андрущенко В., Михальченко М. Сучасна соціальна філософія. Курс лекцій. – К.: Генеза, 1994. – Т. 1, 2.
17. Аничков Е.В. Язычество и Древняя Русь. – СПб.: Тип. М.М.Стасюлевича, 1914. – 383 с.
18. Антична культура і вітчизняна філософська думка. – К.: Знання,1990. – 48 с.
19. Апель К.-О. Етноетика та універсалістська макроетика: суперечливість чи доповнювальність? // Політична думка. – 1994. – №3. – С.114-118; №4. – С.85-92.
20. Апостольское послание “Свет Востока” – “Orientale Lumen” Его Святейшества Папы Иоанна Павла II к епископам, клиру и верующим по случаю столетия апостольского послания “Orientalium Dignitas” Папы Льва XIII // Вопросы философии. – 1996. – № 4. – С.48-57.
21. Асмус В.Ф. Экзистенциальная философия: ее замыслы и результаты (Л. Шестов как ее адепт и критик) // Человек и его бытие как проблема современной философии. – М.: Наука, 1978. – С. 222-252.
22. Багалій Д. Український мандрований філософ Григорій Сковорода. – 2-е, виправл. вид. – К.: Вид-во “Орій” при УКСП “Кобза”, 1992. – 472 с.
23. Балагушкин Е.Г. Новые религии как социокультурный и идеологический феномен // Общественные науки и современность. – 1996. – №5. – С.90-100.
24. Балакина И.Ф. Религиозно-экзистенциалистские искания в России начала XX в. // Современный экзистенциализм. – М.: Мысль, 1966. – С.430-449.
25. Барабаш Ю.Самотність Гоголя // Сучасність. – 1995. – №10. – С. 80-92.

26. Баранова-Шестова Н. Жизнь Льва Шестова. По переписке и воспоминаниям современников. – В 2-х т. – Paris: La Press Libre, 1983. – Т. 1. – 359 с.; Т. 2. – 395 с.
27. Барг М.А. Эпохи и идеи: Становление историзма. – М.: Мысль,1987. – 348 с.
28. Батищев Г.С. Найти и обрести себя // Вопросы философии. – 1995. – № 3. – С.103-109.
29. Батищев Г.С. Философское наследие С.Л.Рубинштейна и проблематика креативности // Сергей Леонидович Рубинштейн: Очерки, воспоминания, материалы. – М.: Наука, 1989. – С.245-277.
30. Бахтин М.М. 1961 год. Заметки // Бахтин М.М. Собр.соч. – М.: Русские словари, 1996. – Т.5. – С.329-360.
31. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. – 2-е изд. – М.: Искусство, 1986. – 445 с.
32. Белинский В.Г. В.П.Боткину. 01.03.1841г. // Белинский В.Г. Полн. собр. соч. – М.: Изд-во АН СССР, 1956. – Т. XII. – С. 22-30.
33. Белл Д. Щодо великої відбудови: релігія і культура в постіндустріальну добу // Генеза. – К.: Вид-во “Генеза”,1997. – №1(5). – С.52-65.
34. Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков. – М.: Путь, 1912. – 251 с.
35. Бердяев Н.А. Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. – М.: Республика, 1994. – С. 363-480.
36. Бердяев Н.А. Духи русской революции // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. Из глубины. Сборник статей о русской революции. – М.: Правда,1991. – С.250-289.
37. Бердяев Н.А. Духовный кризис интеллигенции. Статьи по общественной и религиозной психологии. – СПб.: Тип. т-ва “Общественная польза”, 1910. – 304 с.
38. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. Репринтное воспроизведение издания YMCA-PRESS, 1955. – М.: Наука, 1990. – 224 с.

39. Бердяев Н.А. Константин Леонтьев (Очерк истории русской религиозной мысли) // Н.Бердяев о русской философии. – Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. – Ч. 1. – С. 149-288.
40. Бердяев Н.А. Лев Шестов и Киркегор // Н.Бердяев о русской философии. – Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. – Ч. 2. – С. 96-103.
41. Бердяев Н.А. Миросозерцание Достоевского // Н.Бердяев о русской философии. – Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. – Ч. 1. – С. 26-148.
42. Бердяев Н.А. Мое философское миросозерцание // Н.Бердяев о русской философии. – Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. – Ч. 1. – С. 19-25.
43. Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. – СПб.: Изд-е М.В.Пирожкова, 1907. – 235 с.
44. Бердяев Н.А. Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы. – М.: Феникс – ХДС-пресс, 1991. – 81 с.
45. Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики // Бердяев Н.А. О назначении человека. – М.: Республика, 1993. – С. 19-252.
46. Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация // Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. – М.: Республика, 1995. – С. 163-286.
47. Бердяев Н.А. Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные (1900-1906). – СПб.: Изд-е М.П.Пирожкова, 1907. – 439 с.
48. Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии // Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. – М.: Республика, 1995. – С. 3-162.
49. Бердяев Н.А. О самоубийстве. – М.: Изд-во Моск-го ун-та, 1992. – 24 с.
50. Бердяев Н.А. Основная идея философии Льва Шестова // Н.Бердяев о русской философии. – Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. – Ч. 2. – С. 104-108.
51. Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. – М.: Наука, 1990. – С. 43-271.

52. Бердяев Н.А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). – М.: Книга, 1991. – 446 с.
53. Бердяев Н.А. Смысл истории. – М.: Мысль, 1990. – 175 с.
54. Бердяев Н.А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. – М.: Правда, 1989. – С. 251-607.
55. Бердяев Н.А. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н.К.Михайловском. – СПб.: Изд-е О.Н.Поповой, 1901. – 267 с.
56. Бердяев Н.А. Судьба человека в современном мире. К пониманию нашей эпохи // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. – М.: Республика, 1995. – С. 317-362.
57. Бердяев Н.А. Философия неравенства (Письма к недругам по социальной философии). – М.: ИМА-пресс, 1990. – 288 с.
58. Бердяев Н.А. Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. – М.: Республика, 1994. – С. 13-228.
59. Бердяев Н.А. Философия свободы // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. – М.: Правда, 1989. – С. 9-250.
60. Бердяев Н.А. Философская истина и интеллигентская правда // Вехи. Из глубины. – М.: Правда,1991. – С.11-30.
61. Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря // Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. – М.: Республика, 1995. – С. 287-383.
62. Бердяев Н.А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // Бердяев Н.А. О назначении человека. – М.: Республика, 1993. – С. 253-383.
63. Бердяев Н. А. Этическая проблема в свете философского идеализма // Проблемы идеализма. Сборник статей. – М.: Изд-е Московского психологического общества, 1902. – С.91-136.

64. Бердяев Н.А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. – М.: Республика, 1994. – С. 229-316.
65. Библер В.С. От наукоучения – к логике культуры. Два философских введения в двадцать первый век. – М.: Политиздат, 1991. – 412 с.
66. Бистрицький Є.К. Філософський образ культури та світ національного буття // Феномен української культури: методологічні засади осмислення. – К.: Фенікс, 1996. – С.62-90.
67. Быстрицкий Е. Феномен личности: мировоззрение, культура, бытие. – К.: Наукова думка, 1991. – 200 с.
68. Бытие человека в культуре (опыт онтологического подхода). – К.: Наукова думка, 1991. – 176 с.
69. Бичко А.К. Моральний зміст менталітету українців // Національна культура в сучасній Україні. – К.: Асоціація "Україно", 1995. – С.240-260.
70. Бичко А.К., Бичко І.В., Табачковський В.Г. Історія філософії: Підручник. – К.: Либідь, 2001. – 408 с.
71. Бичко І.В. М.Бердяєв: ідея екзистенційної філософії // Філософські обрії. – Вип. 4. – К.-Полтава, 2000. – С.138-155.
72. Бичко І.В. Київське та Московське Православ'я (історико-філософське есе) // Грецьке Православ'я в Україні. Зб.наук.статей та матеріалів. – К.: Прайм, 2001. – С.19-28.
73. Бычков В.В. Идеал любви христианско-византийского мира // Философия любви. – М.: Политиздат, 1990. – Ч.1. – С.68-109.
74. Біблія або Книги Святого письма Старого й Нового Заповіту (із мови давньоєврейської та грецької на українську наново перекладена). – К.: Українське Біблійне Товариство, 1993.
75. Бондаренко В.Д. Современное православие: тенденции эволюции. – Симферополь: Таврия, 1989. – 174 с.
76. Бондарь С.В. Философско-мировоззренческое содержание "Изборников" 1073 и 1076 годов. – К.: Наукова думка, 1990. – 152 с.

77. Боцяновский В.Ф. Богоискатели. – СПб., Москва: Изд-е Т-ва М.О.Вольф, 1911. – 269 с.
78. Бубер М. Два образа веры. – М.: Республика, 1995. – 464 с.
79. Бубнов Н. Проблема зла в русской религиозной философии // Звезда. – 1993. – № 9. – С. 142-159.
80. Буева Л.П. Человек: деятельность и общение. – М.: Мысль, 1978. – 216 с.
81. Булгаков С.Н. Православие. – М.: ООО “Изд-во АСТ”; Харьков: Фолио, 2001. – 480 с.
82. Булгаков С.Н. Философия хозяйства. – М.: Наука, 1990. – 412 с.
83. Вавричин М.Г., Ісаєвич Я.Д. Юрій Дрогобич: Бібліографічний покажчик. – Львів, 1983. – 64 с.
84. Вайскопф М. Гоголь и Сковорода: проблема “внешнего человека” // Славяноведение. – 1990. – №4. – С.36-45.
85. Варьяс М. Религиозная мораль и политико-правовая действительность: теологический аспект // Общественные науки и современность. – 1993. – №5. – С.53-67.
86. Ваторопин А.С. Религиозный модернизм и постмодернизм // Социс. – 2001. – № 11. – С.84-91.
87. Вдовина И.С. Французский персонализм (1932-1982). — М.: Высшая школа, 1990. – 150 с.
88. Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму. – К.: Основи, 1994. – 261 с.
89. Великий А.Г.Українське християнство. Причинки до історії української церковної думки. Видавництво О.О.Василіан. Передрук. 1990. Еспанія. – 224 с.
90. Вишенський І. Твори. – К.: Держлітвидав, 1959. – 269 с.
91. Вышеславцев Б. Сердце в христианской и индийской мистике // Вопросы философии. – 1990. – № 4. – С.62-87.
92. Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. – М.: Республика, 1994. – 368 с.

93. [Віталій]. Диоптра сиречь зерцало албо изображение известное живота человеческого в мире. – Евье, 1612. – 205 с.
94. Гадамер Г.-Г. Істина і метод: Основи філософської герменевтики. – К.: МП “Юніверс”, 2000. – Т.1. – 457 с.; Т.2. – 478 с.
95. Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. – М.: Республика, 1997. – 495 с.
96. Гальцева Р. Юркевич // Философская энциклопедия: В 5-ти томах. – М., 1970. – Т.5. – С.603.
97. Геворкян А.Р. Пессимизм и религия // Вопросы философии. – 1998. – № 1. – С. 160-169.
98. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии религии // Гегель Г.В.Ф. Философия религии в двух томах. – М.: Мысль, 1977. – Т. 2. – С.5-333.
99. Гизель И. Мир с Богом человеку. – К.: Тип. Печерской лавры,1669. – 666 с.
100. Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. – М.: Прогресс, 1990. – 495 с.
101. Глюксман А. Пошуки добра індивідуальні // Філософська думка. – 1998. – №2. – С.3-13.
102. Гоголь Н. В. Авторская исповедь // Гоголь Н. В. Полн. собр. соч.: В 14-ти т. – М.: Изд-во АН СССР, 1952. – Т.8. – С.432-467.
103. Гоголь Н.В. Выбранные места из переписки с друзьями // Гоголь Н. В. Полн. собр. соч. – Т.8. – С.213-418.
104. Гоголь Н. В. Записная книжка. 1846-1851 // Гоголь Н. В. Полн. собр. соч. – Т. 7. – С.359-390.
105. Гоголь Н.В. Об архитектуре нынешнего времени // Гоголь Н. В. Полн. собр. соч. – Т.8. – С.56-75.
106. Гоголь Н.В. Письма. 1836-1841. // Гоголь Н. В. Полн. собр. соч. – Т. 11. – 483 с.
107. Гоголь Н.В. Письма. 1842-1845. // Гоголь Н. В. Полн. собр. соч. – Т. 12. – 719 с.

108. Гоголь Н.В. Письма. 1846-1847. // Гоголь Н. В. Полн. собр. соч. – Т. 13. – 563 с.
109. Гоголь Н.В. Письма. 1848-1852. // Гоголь Н. В. Полн. собр. соч. – Т. 14. – 486 с.
110. Гоголь Н.В. Правило жития в мире // Гоголь Н.В. Выбранные места из переписки с друзьями. – М.: Советская Россия, 1990. – С.373-378.
111. Гоголь Н.В. Размышления о Божественной литургии // Наше наследие. – 1990. – №5. – С.40-56.
112. Гоголь: Материалы и исследования. – М.: Наследие, 1995. – 255 с.
113. Голіченко Т.С. Слов'янська міфологія та антична культура. – К.: Наукова думка, 1994. – 92 с.
114. Голубев С. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. – К., 1898. – Т.2. – Приложения.
115. Горак А.І., Березко І.В., Ніколаєнко Я.М. Стратегія життя. – К., 2001.
116. Горбаченко Т.Г. Вплив християнства на становлення писемної культури Русі-України: релігієзнавчо-філософський аспект. – К.: Вид.центр "Академія", 2001. – 272 с.
117. Горский В.С. Образ истории в памятниках общественной мысли Киевской Руси (на основе анализа "Слова о законе й благодати" Илариона и "Слова о полку Игореве") // Историко-философский ежегодник-87. – М.: Наука, 1987. – С.119-138.
118. Горский В.С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI-начала XII в. – К.: Наукова думка, 1988. – 214 с.
119. Горський В.С. Ідея наслідування Христа в давньоруській агіографії // Образ Христа в українській культурі. – К.: Вид.дім "КМ Академія", 2001. – С.7-22.
120. Горський В.С. Нариси з історії філософської культури Київської Русі (середина XII-середина XIII ст.). – К.: Наукова думка, 1993. – 164 с.
121. Горський В.С. Святі Київської Русі. – К.: Абрис, 1994. – 176 с.

122. Горський В.С. Україна – Європа: погляд з обох боків // Універсальні виміри української культури. – Одеса: Друк, 2000. – С.16-24.
123. Горський В.С. Філософія в українській культурі: (методологія та історія). – Філософські нариси. – К.: Центр практичної філософії, 2001. – 236 с.
124. Горфункель А.Х. Философия эпохи Возрождения. – М.: Высшая школа, 1980. – 368 с.
125. Грабовець О., Яковенко Ю. Релігія як соціальна технологія консолідації соціуму // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2001. – №3. – С.111-122.
126. Грабович Г. Гоголь і міф України // Сучасність. – 1994. – №9. – С.77-95; №10. – С.137-150.
127. Грифцов Б. Три мыслителя. В.Розанов. Д.Мережковский. Л.Шестов. – М.: Изд-е В.М.Саблина, 1911. – 191 с.
128. Громов М.М. Кардіогносія Памфіла Юркевича і традиції вітчизняної філософії // Філософська і соціологічна думка. – 1996. – №3-4. – С.16-28.
129. Грушевський М. З історії релігійної думки на Україні. – К.: Освіта, 1992. – 192 с.
130. Губерський Л., Андрущенко В., Михальченко М. Культура. Ідеологія. Особистість. Методолого-світоглядний аналіз. – К.: Знання України, 2002. – 577 с.
131. Гулыга А. Поиски абсолюта // Новый мир. – 1987. – № 10. – С.245-253.
132. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. 2-е изд., исправ. и доп.– М.: Искусство, 1984. – 350 с.
133. Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры. – М., 1981.
134. Гусейнов А.А. Что же мы такое ? // Человек. – 2001. – № 2. – С. 5-19.
135. Давыдов Ю. Этика любви и метафизика своеволия (проблемы нравственной философии). – 2-е изд., перераб. и доп. – М.: Молодая гвардия, 1989. – 317 с.
136. Дилеммы глобализации. Социумы и цивилизации: иллюзии и риски. – М.: Вариант, 2002. – 528 с.

137. Димитрий, митрополит Ростовский. Остальные сочинения доселе свету ещё неизвестные. – М., 1804.
138. Димитрий Ростовский (Туптало). Розыск о раскольнической брынской вере. – М., 1755.
139. Димитрий Ростовский (Туптало). Собрание разных поучительных слов и других сочинений. – М., 1786. – Ч. 1-6.
140. Добротолюбие. – М., 1984.
141. Добротолюбие. – Париж: YMCA-Пресс, 1988. – Т.5. – 482 с.
142. Довга Л. До питання про барокову ментальність українців. З історії ідей теоретичної етики // Ментальність та історія ідей. – Т. 1. – К.: Інститут української археографії, 1992. – С.104-116.
143. Доля В.Е. Критика теологического понимания свободы. – Львов: Вища школа. Изд-во при Львов-м ун-те, 1973. – 219 с.
144. Доля В.Е. Иллюзия духовности. – Львов: Вища школа. Изд-во при Львов-м ун-те, 1986. – 224 с.
145. Достоевский Ф.М. Бесы // Достоевский Ф.М. Собр. соч. в 10-ти т. – М., 1957. – Т. 7.
146. Дулуман Е.К. Идея бога. Исследовательский и полемический очерк. – М.: Наука, 1970. – 176 с.
147. Енцикліка “Fides e Ratio” святішого отця Івана-Павла II до єпископів католицької церкви про співвідношення віри і розуму. – К.-Львів: Видавничий відділ “Кайрос” Київського Коледжу Католицької Теології св.Томи Аквінського. Монастир Монахів Студитського Уставу, Видавничий відділ “Свічадо”, 2000. – 152 с.
148. Еремин И.П. Литературное наследие Кирилла Туровского // Труды Отдела древнерусской литературы (ТОДРЛ). – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1957. – Т.XIII. – С.409-426.
149. Ермичев А.А. Три свободы Николая Бердяева. – М.: Знание, 1990. – 64 с.
150. Жизнь как творчество (социально-психологический анализ). – К.: Наукова думка, 1994. – 304 с.

151. Забужко О.С. Філософія української ідеї та європейський контекст. – К.: Основи, 1993. – 126 с.
152. Завитневич В.З. Религиозно-нравственное состояние Гоголя в последние годы его жизни // Памяти Гоголя. – К., 1902.
153. Закидальський Т. Поняття серця в українській філософській думці // Філософська і соціологічна думка. – 1991. – №8. – С.127-138.
154. Закович М. Про духовність і освіту // Людина і світ. – 2001. – № 9. – С. 42-44.
155. Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению. – М., 1996.
156. Звиняцковский В.Я. Николай Гоголь: Тайны национальной души. – К.: Ликей, 1994. – 544 с.
157. Зеленкова И.Л. Проблема смысла жизни: Опыт историко-этического исследования. – Минск: Университетское, 1988. – 125 с.
158. Зеньковский В.В. История русской философии. – Париж: YMCA-PRESS, 1948. – Т. 1. – 469 с.; 1950. – Т. 2. – 477 с.
159. Зеньковский В.В. Н.В.Гоголь. – Париж: YMCA-PRESS, Б.г. – 262 с.
160. Зеньковский В.В. Об образе Божием в человеке // Вопросы философии. – 2003. – №12. – С.147-161.
161. Зеньковский В.В. Принципы православной антропологии // Русское зарубежье в год тысячелетия крещения Руси: Сборник. – М.: Столица, 1991. – С.115-148.
162. Зеньковский В. В. Проблема творчества. По поводу книги Н.А. Бердяева “Смысл творчества. Опыт оправдания человека” // Н. А. Бердяев: Pro et contra : Антология. – Кн. 1. – СПб.: РХПИ, 1994. – С.460-467.
163. Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. Критика европейской культуры у русских мыслителей. – 2-е изд. – Париж: YMCA-PRESS, 1955. – 280 с.
164. Зіньківський В.В. Гоголь у його релігійних шуканнях // Хроніка-2000. – К.: Український Центр духовної культури, 2000. – № 37-38. – Ч. 1. – С.413-419.

165. Єфремов С. Між двома душами. Микола Гоголь. – К., 1909.
166. Иванов-Разумник Р. О смысле жизни. Федор Сологуб, Леонид Андреев, Лев Шестов. – СПб.: Типография М.М.Стасюлевича, 1908. – 312 с.
167. Игумен Вениамин (Новик). Актуальные проблемы российского нравственного церковного сознания // Вопросы философии. – 1999. – № 2. – С.128-141.
168. Игумен Вениамин (Новик). О православном миропонимании (онтологический аспект) // Вопросы философии. – 1993. – № 4. – С. 135-150.
169. Идейно-философское наследие Илариона Киевского. – М.: ИФ РАН, 1986. – Ч.1. – 172 с.; Ч.2. – 114 с.
170. Из истории религиозной философии в России. XIX-начало XX в. – М.: ИФ АН СССР, 1990. – 128 с.
171. Ігнатенко М. Християнізований неоплатонізм як принцип європейської культури // Філософська і соціологічна думка. – 1994. – №7-8. – С.27-43.
172. Іларіон Київський. Слово про закон і благодать // Історія філософії України. Хрестоматія. – К.: Либідь, 1993. – С.8-28.
173. Іларіон, митрополит (Огієнко І.). Дохристиянські вірування українського народу: Історико-релігійна монографія. – К.: АТ “Обереги”, 1991. – 424 с.
174. Іларіон, митрополит (Огієнко І.). Обоження людини – ціль людського життя / Богословська студія. – Вінніпег: Українське Наукове Православне богословське товариство, 1954. – 96 с.
175. Іларіон, митрополит (Огієнко І.). Святий Димитрій Туптало: його життя й праця. Історико-літературна монографія. – Вінніпег: Віра й культура, 1960. – 224 с.
176. Ильин В.Н. Бердяев и судьбы русской философии // Звезда. – 1993. – № 11. – С. 124-144.
177. Ісаєвич Я.Д. Братства та їх роль у розвитку української культури ХУІ-ХУІІІ ст. – К.: Наукова думка, 1966. – 251 с.

178. Історія релігії в Україні: У 10-ти т. – К.: Український Центр духовної культури; “Світ знань”, 1996-1999. – Т.1. – 389 с.; Т.2. – 373 с.; Т.3. – 559 с.; Т.4. – 598 с.; Т.5. – 428 с.
179. Історія релігії в Україні / За ред. А.М.Колодного, П.Л.Яроцького. – К.: Знання, 1999. – 735 с.
180. Історія філософії / За ред. В.І.Ярошовця. – К.: Вид.ПАРАПАН, 2002. – 774 с.
181. История философии и культура. – К.: Наукова думка, 1991. – 286 с.
182. Історія християнської церкви на Україні: (Релігієзнавчий довідковий нарис). – К.: Наукова думка, 1992. – 102 с.
183. Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1989. – С.222-318.
184. Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. – М.: Наука, 1980. – С. 78-278.
185. Кашуба М.В. Этика в Киево-Могилянской академии // Памятники этической мысли на Украине XVII – первой половины XVIII ст. – К.: Наукова думка, 1987. – С.5-46.
186. Кебуладзе В. Кант і російська релігійна філософія // Філософська і соціологічна думка. – 1995. – № 7-8. – С. 180-206.
187. Кессиди Ф.Х. От мифа к логосу. – М.: Мысль, 1972. – 312 с.
188. Кива А.В. Духовность и преодоление кризиса // Общественные науки и современность. – 2001. – № 2. – С.20-30.
189. Київ в історії філософії України. – К.: Вид.дім “КМ Academia; ТОВ Університетське вид-во “Пульсари”, 2000. – 264 с.
190. Кимелев Ю.А. Современная западная философия религии. – М.: Мысль, 1989. – 285 с.
191. Кимелев Ю.А. Философский теизм: Типология современных форм. – М.: Наука, 1993. – 128 с.
192. Кирилюк О. Трансцендування як сутнісна риса людини // Філософська і соціологічна думка. – 1993. – №2. – С.132-150.

193. Киселев Г.С. Постмодерн и христианство // Вопросы философии. – 2001. – № 12. – С.3-15.
194. Киселев Г.С. Современный мир и “новое” религиозное сознание // Вопросы философии. – 2000. – № 6. – С. 18-33.
195. Киселева О.А. Феномен человеческой жизни. – К.: Наукова думка, 1994. – 84 с.
196. Клеман О. Истоки. Богословие Отцов Древней Церкви. – М., 1994.
197. Ключевский В.О. Древнерусские жития святых как исторический источник. – М.: Наука, 1988. – 509 с.
198. Ковалинський М. Жизнь Григорія Сковороды // Сковорода Г. Повне зібрання творів: У 2-х т. – К.: Наукова думка, 1973. – Т.2. – С.439-476.
199. Коваль Т.Б. Экономика и нравственность в суждениях ранних Отцов Церкви // Общественные науки и современность. – 2002. – № 6. – С.156-167.
200. Коган Л.Н. Цель и смысл жизни человека. – М.: Мысль, 1984. – 252 с.
201. Коган Л.Н. Человек и его судьба. – М.: Мысль, 1988. – 283 с.
202. Колесов В.В. Мир человека в слове древней Руси. – М., 1986.
203. Колізії антропологічного розмислу. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2002. – 156 с.
204. Колобаева Л. “Право на субъективность”: Алексей Ремизов и Лев Шестов // Вопросы литературы. – 1994. – № 5. – С. 44-76.
205. Колодний А. Актуальні проблеми релігієзнавства в Україні // Українське релігієзнавство. – К., 2004. – №1 (29). – С. 4-10.
206. Колодний А.М. Релігійні вияви національного буття українців // Феномен української культури: методологічні засади осмислення. – К.: Фенікс, 1996. – С.373-384.
207. Колодний А.М. Релігія і церква в контексті історії України // Історія релігії в Україні: У 10-ти т. – К.: Український Центр духовної культури, 1996. – Т.1. – С.5-36.
208. Колодний А.М. Феномен релігії: природа, структура, функціональність, тенденції. – К.: Світ Знань, 1999. – 52 с.

209. Колодний А.М., Филипович Л.О. Релігійна духовність українців: вияви, постаті, стан. – Львів, 1996.
210. Колодний А., Филипович Л. Релігія в контексті духовного відродження України // Українське релігієзнавство. – К., 1996. – №2. – С.4-14.
211. Комаров Ю.С. Общество и личность в православной философии. – Казань: Изд-во Казанского ун-та, 1991. – 188 с.
212. Кон И.С. Открытие “Я”. – М.: Политиздат, 1978. – 367 с.
213. Копинский И. Алфавит духовный. – К., 1904.
214. Костомаров М. Две русские народности. – К.-Харьков: Майдан, 1991. – 72 с.
215. Кралюк П.М. Духовні пошуки Мелетія Смотрицького. – К.: Український Центр духовної культури, 1997. – 192 с.
216. Красников Н.П. Православная этика: прошлое и настоящее. – М.: Политиздат, 1981. – 96 с.
217. Кремінь В., Ткаченко В. Україна: шлях до себе. Проблеми суспільної трансформації. – К., 1998.
218. Крижанівський О.П., Плохій С.М. Історія церкви та релігійної думки в Україні. – У 3-х книгах. – К.: Либідь, 1994. – Кн.3. – 336 с.
219. Кримський С.Б. Архетипи української культури // Феномен української культури: методологічні засади осмислення. – К.: Фенікс, 1996. – С.91-112.
220. Кримський С.Б. Заклики духовності XXI століття. – К.: Вид.дім “КМ Академія”, 2003. – 29 с.
221. Кримський С.Б. Запити філософських смислів. – К.: Вид.ПАРАПАН, 2003. – 240 с.
222. Кримський С.Б. Під сигнатурою Софії // Філософська і соціологічна думка. – 1995. – №5-6. – С.235-242.
223. Кримський С.Б. Ціннісно-смисловий універсум як предметне поле філософії // Філософська і соціологічна думка. – 1996. – №3-4. – С.102-116.

224. Крымский С.Б. Контуры духовности: новые контексты идентификации // Вопросы философии. – 1992. – № 12. – С. 21-28. – 1996. – № 3-4. – С.102-116.
225. Крымский С.Б. Философия как путь человечности и надежды. – К.: Курс, 2000. – 308 с.
226. Крымский С.Б., Парахонский Б.А., Мейзерский В.М. Эпистемология культуры. – К.: Наукова думка, 1993. – 216 с.
227. Крисаченко В.С. Українознавство: Хрестоматія-посібник. У 2-х кн. – К.: Либідь, 1996. – Кн.1. – 352 с.; Кн.2. – 463 с.
228. Кувакин В.А. Опровержения и предположения Льва Шестова // Философские науки. – 1990. – № 2. – С. 53-63; 1990. – № 3. – С. 54-64.
229. Кувакин В.А. Религиозная философия в России. Начало XX века. – М.: Мысль, 1980. – 309 с.
230. Кузнецов П. Н.Бердяев: штрихи к портрету // Ступени. – № 1. – С. 79-104.
231. Культура. Религия. Атеизм. – К.: Наукова думка, 1991.
232. Кульчицький О. Український персоналізм. Філософська й етнопсихологічна синтеза. – Мюнхен, Париж, 1985. – 192 с.
233. Кульчицький О. Світовідчуття українця // Українська душа. – К.: Фенікс, 1992. – С.48-65.
234. Кутырев В.А. Духовность, экономизм и “после”: драма взаимодействия // Вопросы философии. – 2001. – № 8. – С. 56-65.
235. Къеркегор С. Страх и трепет. – М.:Республика, 1993. – 383 с.
236. Кюнг Х. Религия на переломе эпох // Иностранная литература. – 1990. – №11. – С.223-229.
237. Лазарева А.Н. Духовный опыт Гоголя. – М.: ИФ РАН, 1993. – 164 с.
238. Ларіонова В.К. Етика Абсолюту С.Л.Франка. – К.: Б.в., 1996. – 100 с.
239. Ле Гофф Жак. С небес на землю // Сб. Одиссей. – 1991.
240. Лекторский В.А. Христианские ценности, либерализм, тоталитаризм, постмодернизм // Вопросы философии. – 2001. – № 4. – С. 3-9.

241. Леонтьев А.И. Деятельность. Сознание. Личность. — М.: Политиздат, 1975. – 304 с.
242. Литвинов В.Д. Ідеї раннього просвітництва у філософській думці України. – К.: Наукова думка, 1984. – 151 с.
243. Литвинов В. Ренесансний гуманізм в Україні. – К.: Вид-во Соломії Павличко “Основи”, 2000. – 472 с.
244. Лихачев Д.С. Великое наследие. Классические произведения литературы Древней Руси. – М.: Современник, 1975. – 366 с.
245. Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. – 3-е изд. – М.: Наука, 1979. – 360 с.
246. Лихачев Д.С. Человек в литературе Древней Руси. – М.: Наука, 1970. – 180 с.
247. Лобковиц Б. Христианство и культура // Вопросы философии. – 1993. – №3. – С.71-81.
248. Лозко Г. Українське язичництво. – К.: Український Центр духовної культури, 1994. – 96 с.
249. Лой А.М. Мета та ціль: ідеали та цінності // Філософсько-антропологічні читання’95. – Вип.1. – К., 1996.
250. Лосев А.Ф. В поисках смысла // Вопросы литературы. – 1985. – №10. – С.205-231.
251. Лосев А.Ф. Вл. Соловьев. – М.: Мысль, 1983. – 208 с.
252. Лубський В.І. Релігієзнавство. Підручник для вузів. – К.: Вілбор, 1997. – 480 с.
253. Лубський В.І., Лубська М.В. Історія релігій. Підручник. – К.: Центр навчальної літератури, 2004. – 696 с.
254. Лук М.І. Етичні ідеї в філософії України другої половини XIX-початку XX ст. – К.: Наукова думка, 1993. – 150 с.
255. Маланюк Є. Нариси з історії нашої культури. – К.: АТ “Обереги”, 1992. – 80 с.

256. Малахов В.А. Бытие и рациональность: к проблеме обоснования этики // Онтологічні проблеми культури. Зб.наук.праць. – К.: Наукова думка, 1994. – С. 115-129.

257. Малахов В. А. Кант і Гоголь: подвійний портрет // Філософська і соціологічна думка. – 1992. – №1. – С.50-57; №2. – С.54-63.

258. Малахов В.А. Культура и человеческая целостность. – К.: Наукова думка, 1984. – 120 с.

259. Малахов В.А. Смысл жизни и нравственное отношение человека к миру. – М.: Знание, 1986. – 64 с.

260. Малахов В.А. Христологічні мотиви у творчості Г.Сковороди // Образ Христа в українській культурі. – К.: Вид.дім "КМ Академія", 2001. – С.103-115.

261. Малахов В.А., Чайка Т.А. Слово и безмолвие в древнерусской культуре // Человек и история в средневековой философской мысли русского, украинского и белорусского народов. – К.: Наукова думка, 1987. – С.98-111.

262. Мамардашвили М. Введение в философию (Феноменология философии) // Новый круг. – 1992. – № 2. – С.56-73; №3. – С.54-100.

263. Мамардашвили М. Как я понимаю философию. – М.: Прогресс, 1990. – 366 с.

264. Манхейм К. Христианские ценности и изменение социальной среды // Общественные науки и современность. – 1993. – № 5. – С.180-191.

265. Маслов С.И. Кирилл Транквиллион-Ставровецкий и его литературная деятельность. – К.: Наукова думка, 1984. – 246 с.

266. Мейендорф И.Ф. О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в. // Вопросы истории русской средневековой литературы. ТОДРЛ. – Т.XXIX. – Л.: Наука, 1974. – С.291-308.

267. Мережковский Д.С. Лермонтов. Поэт сверхчеловечества. Гоголь. Творчество, жизнь и религия. – СПб.: Книгоиздательское тов-во “Просвещение”, 1911. – 219 с.
268. Метаморфози свободи: спадщина Бердяєва в сучасному дискурсі. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2003. – 640 с.
269. Минин П. Главные направления древнецерковной мистики // Мистическое богословие. – К., 1991.
270. Мировоззренческая культура личности (философские проблемы формирования). – К.: Наукова думка, 1986. – 295 с.
271. Митрохин Л.Н. Философия религии: новые перспективы // Вопросы философии. – 2003. – №8. – С.18-36.
272. Михайловська Н.А. Екзистенційний характер української філософської думки як відображення специфіки національної ментальності: Автореф. дис... д-ра філос. наук: 09.00.05 / Львівський держ. ун-т ім.І.Франка. – Львів, 1998. – 34 с.
273. Мицько І. Острозька слов’яно-греко-латинська академія (1576-1636). – К.: Наукова думка, 1990. – 190 с.
274. Могила Петро. Передмова до чительника // Євангеліє учителноє. – К.,1637.
275. Мозговий І.П. Неоплатонізм і християнство. – Суми: Вид-во “Козацький вал”, 1997. – 216 с.
276. Моисеев Н.Н. Мир XXI века и христианская традиция // Вопросы философии. – 1993. – №8. – С.3-14.
277. Молдован А.М. “Слово о законе и благодати” Илариона. – К.: Наукова думка, 1984. – 240 с.
278. Морева Л.М. Лев Шестов. – Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1991. – 88 с.
279. Москалець В. Релігійність як риса українського національного характеру // Філософська і соціологічна думка. – 1993. – №1. – С.67-79.
280. Мотрошилова Н.В. Парабола жизненной судьбы Льва Шестова // Вопросы философии. – 1989. – № 1. – С. 129-143.

281. Мочульский К.В. Гоголь. Соловьев. Достоевский. – М.: Республика, 1995. – 607 с.
282. Музичка І. Християнство в житті особи і народу. Вибрані твори / А.М.Колодний (упоряд.) – К., 1999. – 387 с.
283. Мулярчук Є. Відкритість трансцендентному, сутність філософування та природність релігійної свідомості // Філософська думка. – 1999. – № 6. – С. 23-30.
284. Мулярчук Є. Кінцевість людського буття як онтологічна передумова моральності // Генеза. – 1994. – № 2. – С. 31-35.
285. Мунье Э. Что такое персонализм? – М., 1994.
286. Національне відродження і релігія. – К.: Асоціація "Україна", 1995. – 208 с.
287. Неллас П. Церковь и мир // Человек. – 2001. – № 1. – С. 107-118.
288. "Нетрадиционные религии" в посткоммунистической России (материалы круглого стола) // Вопросы философии. – 1996. – №12. – С.3-32.
289. Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу: Ескіз української міфології. – К.: АТ "Обереги", 1992. – 87 с.
290. Никольский Н.М. История русской церкви. – 3-е изд. – М.: Политиздат, 1983. – 448 с.
291. Нисский Г. Пространное огласительное слово. – М., 1859.
292. Ницше Ф. Антихристианин // Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1989. – С.17-93.
293. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого // Ницше Ф. Сочинения в двух томах. – М.: Мысль, 1990. – Т. 2. – С.5-237.
294. Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. Книга для свободных умов // Там само. – Т.1. – С.231-490.
295. Нічик В.М. Петро Могила в духовній історії України. – К.: Український Центр духовної культури, 1997. – 328 с.
296. Нічик В.М. Філософські попередники Г.С.Сковороди // Філософська думка. – 1985. – №2. – С.69-80.

297. Ничик В.М. Из истории отечественной философии конца ХУІ-начала ХУІІІ в. – К.: Наукова думка, 1978. – 298 с.

298. Нічик В.М., Литвинов В.Д., Стратій Я.М. Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні (XVI-поч. XVII ст.). – К.: Наукова думка, 1990. – 384 с.

299. Новиков Б.В. Творчество и философия. – К.: Изд-во при Киевском ун-те, 1989. – 166 с.

300. Новиков Д.В. Христианское учение о человеке // Человек. – 2000. – № 5. – С.112-126; №6. – С.97-108; 2001. – № 1. – С. 119-127.

301. Образ Христа в українській культурі. – К.: Вид.дім "КМ Академія", 2001. – 200 с.

302. Огородник І. Від давнини до Нового часу. Передмова // Хроніка-2000. – Вип. 37-38. Україна: філософський спадок століть. – Ч. І. – К.: Український Центр духовної культури, 2000. – С.97-116.

303. Огородник І.В., Огородник В.В. Історія філософської думки в Україні: Курс лекцій. – К.: Вища школа, Знання, 1999. – 543 с.

304. Олексюк В. Християнська основа української філософії (Вибрані твори). – К.: Видавнич.дім "Соборна Україна", 1996. – 236 с.

305. Онтологічні проблеми культури. Зб.наук.праць. – К.: Наукова думка, 1994. – 220 с.

306. Ориген. Против Цельса. – М., 1998.

307. Осмысление духовной целостности. Сб.статей. – Екатеринбург: Изд-во Урал-го ун-та, 1992. – 304 с.

308. Основи соціальної концепції Української Православної Церкви. – К.: Інформ – Вид.центр Української Православної Церкви, 2002. – 79 с.

309. Особистість у контексті глобалізації. Матеріали круглого столу в Інституті соціології НАН України // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2002. – № 2. – С.5-71.

310. Отечественная общественная мысль эпохи средневековья. (Историко-философские очерки). Сб.научных трудов. – К.: Наукова думка, 1988. – 325 с.

311. Отечественная философская мысль XI-XVII вв. и греческая культура. – К.: Наукова думка, 1991. – 340 с.
312. О человеческом в человеке. – М.: Политиздат, 1991. – 384 с.
313. Пам'ятки братських шкіл на Україні (кінець XVI – початок XVIII ст.): Тексти і дослідження. – К.: Наукова думка, 1988. – 568 с.
314. Памятники этической мысли Украины ХУII-первой половины ХУIII ст. – К.: Наукова думка, 1987. – 528 с.
315. Паславський І.В. З історії розвитку філософських ідей на Україні в кінці ХУI-першій половині ХУII ст. – К.: Наукова думка, 1984. – 128 с.
316. Патрик де Лобье. Послесловие к публикации "Orientale Lumen" // Вопросы философии. – 1996. – № 3.
317. Пітч Р. Найголовніші елементи філософії П.Д.Юркевича // Філософська і соціологічна думка. – 1992. – №9. – С.86-93.
318. Платон. Государство // Платон. Сочинения: В 3-х т. – М.: Мысль, 1971. – Т.3. – Ч. 1. – С.89-454.
319. Платон. Теэтет // Платон. Сочинения: В 3-х т. – М.: Мысль, 1970. – Т.2. – С.223-317.
320. Плеханов Г.В. О так называемых религиозных исканиях в России // Плеханов Г.В. Избр. филос. произв. – М.: Госполитиздат, 1957. – Т. 3. – С. 326-437.
321. Повесть временных лет. – Ч.1-2. – М.; Л.: АН СССР, 1950. – Ч.1. – 405 с.; Ч.2. – 555 с.
322. Поляков Л.В. "Афины" и "Иерусалим" на весах Льва Шестова // Шестов Л. Сочинения. – М.: Раритет, 1995. – С. 5-14.
323. Попов И.В. Идея обожения в древневосточной церкви // Вопросы философии и психологии. – М.: Типо-литогр. Т-ва И.Н.Кушнарева и К°, 1907. – Т. 97. – С. 165-213.
324. Попов Л.А. Религия и мораль: взаимодействие в современных условиях // Общественные науки и современность. – 1999. – № 3. – 171-178.

325. Попович М.В. Мировоззрение древних славян. – К.: Наукова думка,1985. – 167 с.
326. Попович М.В. Нарис історії культури України. – К.: АртЕк, 1999.
327. Поссенти В. Демократия и христианство // Вопросы философии. – 1996. – № 7. – С.92-102.
328. Прокопий (из Кесарии). Война с готами. – М.: АН СССР, 1950. – 514 с.
329. Прокопович Ф. Слово о любви к богу // Христианское чтение. – 1883. – Ч.23.
330. Пролеев С.В. Духовность и бытие человека. – К.: Наукова думка, 1992. – 112 с.
331. Прохоров Г.М. Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIУ в. // Литературные связи древних славян. ТОДРЛ. – Т.XXIII. – Л.: Наука, 1968. – С.86-108.
332. Ревякина Н.В. Проблема человека в итальянском гуманизме второй половины XIV – первой половины XV в. – М.: Наука, 1977. – 272 с.
333. Релігієзнавство: Підручник / За ред. М.М.Заковича. – К.: Вища школа, 2000. – 350 с.
334. Релігієзнавчий словник / за ред. проф. А.Колодного і Б.Лобовика. – К.: Четверта хвиля, 1996. – 392 с.
335. Релігійно-філософська думка в Києво-Могилянській академії: європейський контекст. – К.: Вид.дім “КМ Академія”, 2002. – 312 с.
336. Релігія в духовному житті українського народу / Колодний А., Лобовик Б., Филипович Л. та ін. – К.: Наукова думка, 1994. – 203 с.
337. Релігія і соціокультурні зміни в Центрально-Східній Європі. Слухання в Комітеті Парламентської Асамблеї Ради Європи // Людина і світ. – 2001. – № 2-3. – С.16-19.
338. Рикер П. Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. – М.: Искусство, 1996. – 270 с.

339. Розанов В.В. Легенда о великом инквизиторе Ф.М.Достоевского. Опыт критического комментария. С приложением двух этюдов о Гоголе. – Изд-е 3-е. – СПб.: Изд-е М.В.Пирожкова, 1906. – 283 с.

340. Розин А.В. Основы нравственного самосознания // Человек. – 2001. – № 2. – С. 20-29.

341. Розин В. Эзотерическое мироощущение в контексте культуры // Общественные науки и современность. – 1993. – №5. – С.164-175.

342. Роменец В.А. Жизнь и смерть в научном и религиозном истолковании. – К.: Здоровье, 1989. – 192 с.

343. Роменець А.В. Джерело вогняне (Учення про самопізнання в діалозі Г.С.Сковороди "Наркісс") // Філософська і соціологічна думка. – 1992. – №8. – С.129-159.

344. Рормозер Г. Ситуация христианства в эпоху "постмодерна" // Вопросы философии. – 1991. – № 5. – С.75-86.

345. Русин М. Світосприйняття Ів.Вишенського // Хроніка-2000. – Вип. 37-38. – Ч. І. Україна: філософський спадок століть. – К.: Український Центр духовної культури, 2000. – С.191-196.

346. Рыбаков Б.А. Язычество древней Руси. – М.: Наука, 1987. – 783 с.

347. Рябоконь О. Протиріччя між розумом та вірою людини у філософії Лева Шестова // Філософська думка. – 1999. – № 1-2. – С.188-199.

348. Рязанова Л. Релігійний ренесанс: спроба соціологічної діагностики // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2001. – №4. – С.188-199.

349. Сабиров В. Жизнь. Смерть. Бессмертие // Человек. – 2000. – № 5. – С. 36-49.

350. Савельев С.Н. Идейное банкротство богоискательства в России в начале XX века. – Л.: Изд-во Лен-го ун-та, 1987. – 134 с.

351. Саган О.Н. Національні прояви православ'я: український аспект. – К.: Світ Знань, 2001. – 255 с.

352. Саух П.Ю. Атеизм и религия о счастье и месте человека в мире. – Днепропетровск: Проминь, 1989. – 181 с.

353. Секуляризація духовного життя на Україні в епоху гуманізму і Реформації: Зб.наук.праць. – К.: Наукова думка, 1991. – 280 с.

354. Семенкин Н.С. Философия богоискательства. Критика религиозно-философских идей софиологов. – М.: Политиздат, 1986. – 175 с.

355. Сковорода Г. Врата господня в новую страну, в предълы вънчности // Сковорода Г. Повн. зібр. тв. – К.: Наукова думка, 1973. – Т.1. – С.274-281.

356. Сковорода Г. Діалог. Имя ему – Потоп зміин // Там само. – Т.2. – С.135-173.

357. Сковорода Г.С. До Кирила [Ляшевецького] // Там само. – С.382-385.

358. Сковорода Г. Книжечка, называемая Silenus Alcibiadis, сирьчь Икона Алківіадская (Израилскій змій) // Там само. – С.6-31.

359. Сковорода Г. Кольцо. Дружескій разговор о душевном миръ // Там само. – Т.1. – С.357-410.

360. Сковорода Г.С. Наркісс. Разглагол о том: узнай себе // Там само. – С.154-200.

361. Сковорода Г. Начальная дверь ко христіанскому добронравію // Там само. – С.144-153.

362. Сковорода Г. Разговор, называемый алфавит, или букварь мира // Там само. – Т.1. – С.411-463.

363. Сковорода Г. Разговор пяти путников о истинном щастіи в жизни (Разговор дружескій о душевном миръ) // Там само. – С.324-356.

364. Сковорода Г. Симфонія, нареченная Книга Асхань о познаніи самого себе // Там само. – С.201-262.

365. Сковорода Григорій: образ мислителя. Зб.наук.праць. – К.: Б.в., 1997. – 453 с.

366. Сковорода Григорій: дослідження, розвідки, матеріали. Збірник наукових праць. – К.: Наукова думка, 1992. – 398 с.

367. “Слово о полку Игореве” и мировоззрение его эпохи. Сб.научн.трудов. – К.: Наукова думка, 1990. – 184 с.

368. Смысл жизни в русской философии: Конец XIX-начало XX века. – СПб.: Наука, 1995. – 381 с.

369. Соловьев В.С. Великий спор и христианская политика // О христианском единстве. – М., 1994.

370. Соловьев В.С. О философских трудах П.Д.Юркевича // Юркевич П.Д. Философские произведения. – М.: Правда, 1990. – С. 552-577.

371. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Сочинения в двух томах. – М.: Правда,1989. – Т.2. – С.5-172.

372. Солонько Л.А. Практически-духовное освоение мира: онтологический аспект. – К.: Наукова думка, 1994. – 88 с.

373. Солонько Л. Проблеми особистісного самовизначення людини // Філософська і соціологічна думка. – 1995. – №9-10. – С.50-87.

374. Социально-политическое измерение христианства. – М., 1994.

375. Спадщина Памфіла Юркевича: світовий і вітчизняний контекст. (Збірник наукових статей). – К.: Видавничий дім “КМ Academia”, 1995. – 307 с.

376. Спикер М. Христианство и свободное конституционное государство // Вопросы философии. – 2001. – № 4. – С. 38-46.

377. Степаненко І.В. Духовність: філософські конструкти і соціокультурні репрезентації: Автореф. дис... д-ра філос. наук: 09.00.04 / Інститут філософії ім.Г.С.Сковороди НАН України. – К., 2004. – 32 с.

378. Табачковський В.Г. Антропокультурне та соціокультурне у людськім світовідношенні // Філософська і соціологічна думка. – 1996. – №3-4. – С.240-244.

379. Табачковский В.Г. Человеческое мироотношение: данность или проблема? – К.: Наукова думка, 1993. – 176 с.

380. Тиллих П. Что помогает ослабить чувство тревоги в нашей культуре // Общественные науки и современность. – 1992. – №6. – С.180-187.

381. Тихолаз А.Г. Платон і платонізм в російській релігійній філософії другої половини XIX–початку XX століть. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2002. – 320 с.

382. Ткачук М.Л. Київська академічна філософія XIX – початку XX ст.: методологічні проблеми дослідження. – К.: ЗАТ “Віпол”, 2000. – 264 с.
383. Транквіліон-Ставровецький Кирило. Евангеліе учителное. – Рахманів, 1619. – 527 с.
384. Транквіліон-Ставровецький Кирило. Зерцало Богословіи. – Почаїв, 1618.
385. Трубников Н.Н. Время человеческого бытия. – М.: Наука, 1987. – 255 с.
386. Трубников Н. От Зверя к Богу (читая “Смысл истории” Н.Бердяева) // Общественные науки и современность. – 1995. – № 5. – С.142-154.
387. Туроу Л. Будущее капитализма. Как экономика сегодняшнего дня формирует мир завтрашний // Новая индустриальная волна на Западе. – М., 1999.
388. Удальцова З.В. Византийская культура. – М.: Наука, 1988. – 288 с.
389. Україна: філософський спадок століть // Хроніка-2000. Український культурологічний альманах. – №№37-38, 39-40. – К.: Український Центр духовної культури, 2000. – Ч.1. – 804 с.; Ч.2. – 798 с.
390. Українська душа. – К.: Фенікс,1992. – 128 с.
391. Українська церква між Сходом і Заходом. – К.: Український Центр духовної культури, 1996. – 225 с.
392. Ульяновський І. Історія церкви та релігійної думки в Україні. – У 3-х книгах. – К.: Либідь, 1994. – Кн.1. – 256 с.; Кн.2. – 256 с.
393. Універсальні виміри української культури. – Одеса: Друк, 2000. – 216 с.
394. Ушкалов Л.В., Марченко О.В. Нариси з філософії Григорія Сковороди. – Харків: Вид-во “Основа” при Харківському держ. ун-ті, 1993. – 152 с.
395. Фаров М. Про християнську моральність // Хроніка-2000. – № 39-40. – С. 505-513.
396. Федотов Г.П. Святые древней Руси (X-XVII ст.). – 4-е изд. – Париж, 1989.
397. Фейербах Л. Лекции о сущности религии // Фейербах Л. Избр. филос. произв. – М.: Госполитиздат, 1955. – Т. 2. – С.490-810.
398. Фейербах Л. Основные положения философии будущего // Там само. – Т. 1. – С.134-204.

399. Фейербах Л. Сущность християнства // Там само. – Т.2. – С.7-405.
400. Фейербах Л. Фрагменты к характеристике моей философской биографии // Там само. – Т.1. – С.239-268.
401. Феномен української культури: методологічні засади осмислення. – К.: Фенікс, 1996. – 478 с.
402. Філософія: Навчальний посібник для студентів і аспірантів вищ. навч. закладів / Губерський Л.В., Надольний І.Ф., Андрущенко В.П. та ін.; Ред. І.Ф.Надольний. – 2-е вид., переробл. і доп. – К.: Вікар, 2001. – 457 с.
403. Філософія: Підручник для вузів / В.П.Андрущенко, В.І.Волович, М.І.Горлач, Л.В.Губерський, В.Г.Кремень та ін. За ред. М.І. Горлача та В.Г. Кременя. – 2-е вид., переробл. – Х.: Консум, 2000. – 671 с.
404. Філософія Відродження на Україні. – К.: Наукова думка, 1990. – 332 с.
405. Філософія Григорія Сковороди. – К.: Наукова думка, 1972. – 311 с.
406. Философия пола и любви. – М., 1989.
407. Філософська антропологія: екзистенціальні проблеми. – К.: Наукова думка, 2000. – 285 с.
408. Флоренский П. Освящение реальности // Богословские труды. – М., 1977. – Сб.17.
409. Флоровский Г.В. Восточные Отцы IV века. – 2-е изд. – М.: МП “Паломник”, 1992. – 239 с.
410. Франк С.Л. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – 511 с.
411. Франк С. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Франк С.Л. Сочинения. – М.: Правда, 1990. – С.183-559.
412. Франк С.Л. Реальность и человек: Метафизика человеческого бытия. – Париж, 1956.
413. Франкл В. Человек в поисках смысла: Сборник. – М.: Прогресс, 1990. – 368 с.
414. Франко І. Іван Вишенський і його твори. – Львів, 1895.
415. Фролов И.Т. О смысле жизни, о смерти и бессмертии человека. – М.: Знание, 1985. – 63 с.

416. Фромм Э. Душа человека. – М.: Республика, 1992. – 430 с.
417. Фромм Э. Психоанализ и религия // Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1989. – С.143-221.
418. Фуко М. Герменевтика субъекта // Социо-Логос. – М., 1991. – Вып. 1.
419. Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. – М.: Наука, 1992. – 170 с.
420. Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления.– М.: Республика, 1993.
421. Хайдеггер М. Слова Ницше “Бог мертв” // Вопросы философии. – 1990. – № 7. – С.133-176.
422. Хамітов Н.В. Антропологія граничного буття: постановка проблеми // Колізії антропологічного розмислу. — К.: Парапан, 2002. – С. 98 – 107.
423. Хейзинга Й. Осень средневековья. Исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIУ и ХУ веках во Франции и Нидерландах. – М.: Наука, 1988. – 540 с.
424. Хесле В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности // Вопросы философии. – 1994. – № 10. – С.112-123.
425. Ходзинский А. Профессор философии Памфил Данилович Юркевич. – Харьков: Епархиальная типография, 1916. – 107 с.
426. Хоружий С.С. Диптих безмолвия. Аскетическое учение о человеке в богословском и философском освещении. – М., 1991.
427. Хоружий С.С. Исихазм как пространство философии // Вопросы философии. – 1995. – № 9.
428. Хоружий С.С. Людина та її призначення за вченням православних подвижників // Філософська і соціологічна думка. – 1991. – № 11. – С. 129-143.
429. Хоружий С.С. Подвиг как органон: об исихазме // Вопросы философии. – 1998. – № 3. – С. 35-118.

430. Хоружий С.С. Проблема особистості у православ'ї: Містика ісихазму та метафізика всеєдності // Філософська і соціологічна думка. – 1992. – №8. – С.117-128.

431. Храмова В. До проблеми української ментальності // Українська душа. – К.: Фенікс, 1992. – С.3-15.

432. Цвик И.Я. Религия и декадентство в России (методологический аспект социально-философской критики). – Кишинев: Штиинца, 1985. – 191 с.

433. Целикова О.П. Нравственная целостность личности. – М.: Наука, 1983. – 160 с.

434. Ч.де Лотто. Лествица "Шинели" // Вопросы философии. – 1993. – №8. – С.58-83.

435. Человек и духовность: [Сб.ст.]. – Рига: Зинатне, 1990. – 152 с.

436. Черній А.М. Онтологія духовності. Антропологічна цілісність у релігієзнавчому вимірі. – К.: Українські пропілеї, 1996. – 228 с.

437. Чижевський Д. Історія української літератури (від початків до доби реалізму). – Тернопіль: МПП "Презент", ТОВ "Феміна", 1994. – 480 с.

438. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. – Виправлене видання. – К.: Вид-во "Орій" при УКСП "Кобза", 1992. – 230 с.

439. Чижевський Д. Про "Шинель" Гоголя // Філософська і соціологічна думка. – 1994. – №5-6. – С.75-97.

440. Чижевський Д. Сімнадцяте сторіччя в духовній історії України // Хроніка-2000. – Вип. 37-38. Україна: філософський спадок століть. – К.: Український Центр духовної культури, 2000. – Ч.1. – С.202-216.

441. Чижевський Д. Філософія Г.С. Сковороди // Праці Українського наукового інституту. – Т.XXIV. – Серія філософічна, книга I. – Варшава, 1934. – 224 с.

442. Чижевський Д. Філософія і національність // Хроніка-2000. – Вип. 37-38. Україна: філософський спадок століть. – К.: Український Центр духовної культури, 2000. – Ч.1. – С.606-616.

443. Чижевський Д. Філософія на Україні (Спроба історіографії). – Прага: Сіяч, 1926. – 200 с.

444. Чухина Л.А. Человек и его ценностный мир в религиозной философии. – Рига: Зинатне, 1980. – 288 с.

445. Шапошников Л.Е. Православие и философский идеализм. – Горький: Волго-Вятское книжное изд-во, 1986. – 144 с.

446. Шахнович М.И. Тайна бога. Глобальные проблемы современности и модернизация идеи бога. – К.: Политиздат Украины, 1990. – 239 с.

447. Швейцер А. Религия в современной культуре // Швейцер А. Жизнь и мысли. – М.: Республика, 1996. – С.481-489.

448. Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. – С.31-95.

449. Шердаков В.Н. Иллюзия добра. Моральные ценности и религиозная вера. – М.: Политиздат, 1982. – 287 с.

450. Шеррер Ю. Марксистське “конструювання Бога” або християнський “пошук Бога”: поняття богобудівництва та богошукання // Філософська і соціологічна думка. – 1995. – № 5-6. – С. 39-62.

451. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности: Опыт адогматического мышления / Авт. предисловия Н.Б.Иванов. – Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1991. – 216 с.

452. Шестов Л. Афины и Иерусалим // Шестов Л. Сочинения в двух томах. – М.: Наука, 1993. – Т.1. – С. 313-667.

453. Шестов Л. Великие кануны // Шестов Л. Собр. соч. – СПб.: Шиповник, Б.г. – Т. 6. – 314 с.

454. Шестов Л. Potestas clavium (Власть ключей) // Шестов Л. Сочинения в двух томах. – М.: Наука, 1993. – Т. 1. – С. 15-312.

455. Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф.Нитше (Философия и проповедь) // Шестов Л. Собр. соч.: В 6-ти т. – 5-е изд. – Париж: YMCA-PRESS, 1971. – Т. 2. – 217 с.

456. Шестов Л. Достоевский и Нитше. Философия трагедии // Шестов Л. Собр. соч. – 4-е изд. – Т. 3. – Париж: YMCA-PRESS, 1971. – 252 с.

457. Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне). – М.: Прогресс-Гнозис, 1992. – XVI, 304 с.

458. Шестов Л. Мартин Бубер // Бубер М. Два образа веры. – М.: Республика, 1995. – С. 421-431.

459. Шестов Л. На весах Иова (Странствования по душам) // Шестов Л. Сочинения в двух томах. – М.: Наука, 1993. – Т. 2. – С. 3-559.

460. Шестов Л. Начала и концы. Сборник статей // Шестов Л. Собр. соч. – СПб.: Шиповник, Б.г. – Т. 5. – 197 с.

461. Шестов Л. Николай Бердяев. Гнозис и экзистенциальная философия // Н.А.Бердяев: pro et contra: Антология. – СПб: РХПИ, 1994. – Кн. 1. – С. 411-436.

462. Шестов Л. Памяти великого философа (Эдмунд Гуссерль) // Вопросы философии. – 1989. – № 1. – С. 144-160.

463. Шестов Л. Похвала глупости. По поводу книги Николая Бердяева “Sub specie aeternitatis” // Н.А.Бердяев: pro et contra: Антология. – Кн. 1. – СПб.: РХГИ, 1994. – С. 169-181.

464. Шестов Л. Sola fide – только верою. Греческая и средневековая философия. Лютер и церковь. – Париж: YMCA-PRESS, 1966. – 296 с.

465. Шестов Л. Умозрение и апокалипсис. Религиозная философия Вл.Соловьева // Шестов Л. Сочинения. – М.: Раритет, 1995. – С. 319-385.

466. Шестов Л. Шекспир и его критик Брандес // Шестов Л. Собр. соч. – Изд-е 2-е. – СПб.: Шиповник, Б.г. – Т. 1. – 285 с.

467. Шинкаренко О. Етичний потенціал “Філософії серця” П.Юркевича // Філософська і соціологічна думка. – 1996. – № 3-4. – С.4-15.

468. Шинкаренко Ю. Ідентичність і життєвий світ у контексті сучасних цивілізаційних змін // Філософська думка. – 2002. – № 1. – С.68-83.

469. Шкоринов В.П. Этический иррационализм в России. – Ростов-на-Дону: Изд-во Ростовского ун-та, 1973. – 228 с.

470. Шляпкин И. А. Св. Димитрий Ростовский и его время. – СПб., 1891.
471. Шпет Г. Мудрость или разум? // “Мысль и слово”: Филос. ежегодник. – М., 1917.
472. Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии // Шпет Г.Г. Сочинения. – М.: Правда, 1989. – С.11-342.
473. Шпет Г.Г. Философское наследие П.Д.Юркевича (К сорокалетию со дня смерти) // Юркевич П.Д. Философские произведения. – М.: Правда, 1990. – С.578-638.
474. Щурат В. Українські джерела до історії філософії. Історично-філософський начерк. – Львів, 1908. – 32 с.
475. Элбакян Е.С., Медведко С.В. Влияние религиозных ценностей на экономические предпочтения верующих россиян // Социс. – 2001. – № 8. – С.103-111.
476. Эрн В. Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение. – М.: Путь, 1912. – 343 с.
477. Юнг К.Г. Различие восточного и западного мышления // Философские науки. – 1988. – №10. – С.92-103.
478. Юркевич П. Вибране. – К.: Абрис, 1993. – 416 с.
479. Юркевич П. Докази буття Божого (Критико-філософські уривки) // Юркевич П. Вибране. – С.304-377.
480. Юркевич П. З науки про людський дух // Юркевич П. Вибране. – С. 115-221.
481. Юркевич П. Ідея // Юркевич П. Вибране. – С.3-72.
482. Юркевич П.Д. Курс общей педагогики с приложениями. – М.: Тип. Грачева и К°, 1869. – ХУ+404 с.
483. Юркевич П. Мир з ближніми як умова християнського співжиття // Юркевич П. Вибране. – С.222-229.
484. Юркевич П.Д. По поводу статей богословского содержания, помещенных в “Философском лексиконе” (Критико-философские отрывки) // Юркевич П.Д. Философские произведения. – М.: Правда, 1990. – С.245-350.

485. Юркевич П. Розум згідно з ученням Платона і досвід згідно з ученням Канта // Юркевич П. Вибране. – С.230-303.
486. Юркевич П. Серце та його значення у духовному житті людини, згідно з ученням слова Божого // Юркевич П. Вибране. – С. 73-114.
487. Юркевич П.Д. Чтения о воспитании. – М.: Изд. Чепелевского, 1865. – С.IУ+272 с.
488. Янів В. Релігія в житті українського народу. – Мюнхен, Рим, Париж, 1966.
489. Яременко П.К. Іван Вишенський. – К.: Вища школа, 1982. – 141 с.
490. Ярмусь С. Духовність українського народу: Короткий орієнтаційний нарис. – Вінніпег: Волинь, 1983. – 227 с.
491. Ярмусь С. Памфіл Данилович Юркевич та його філософська спадщина. – Вінніпег: Волинь, 1979. – Інститут дослідів Волині. – Ч.37. – 76 с.
492. Ярошовець В.І. Світоглядно-гуманістична парадигма в сучасній філософії (постмодерний вимір) // Філософсько-антропологічні студії'2001. Спецвипуск. – К.: Стилос; Дніпропетровськ: РВВ ДНУ, 2001. – С.117-124.
493. Яроцький П. Про заповітне – на порозі третього тисячоліття: Всесвіт на ймення людина // Віче. – 1999. – № 7. – С. 130-140.
494. Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991. – 527 с.
495. Яценко А.И. Целеполагание и идеалы. – К.: Наукова думка, 1977.
496. Allen E.L. Freedom in God. A guide to the Thought of Nicholas Berdyaev. – London: Hodder and Stoughton,1973. – 43 p.
497. Amberg Lorenzo. Kirche, Liturgie und Frömmigkeit im Schaffen von N.V.Gogol. – Bern-Fr. am Main-New York-Paris,1986.
498. Apel K.-O. Die situation des Menschen als Ethisches Problem // Der Mensch und die Wissenschaften vom Menschen. – Innsbruck, 1983.
499. Friedman J. Cultural Identity and Global Process. – L., Thousand Oaks, New Delhi, 1996.
500. Lowrie P.A. Rebellious prophet. A life of Nicolai Berdyaev. – New York: Harper and Brothers,1960. – 310 p.
501. Lucky G. The Anguish of Mykola Hogol, a.k.a. Nikolai Gogol. – Toronto, 1998.

502. Martin B. Introduction to “A Shestov Anthology”. – Athens, Ohio: Ohio University Press,1970. – p.IX-XVII.
503. Nucho F. Berdyaev’s Philosophy. The Existential Paradox of Freedom and Necessity. – Garden City: Anchor Books Doubleday, 1966.
504. Tsambassis A.N. Berdyaev’s Personalistic Philosophy // The Personalist. An International Review of Philosophy, Religion and Literature. – Vol. XLVI. – №3. – Los Angeles: The University of Southern California, 1965. – p.327-341.