

Гудзенко-Александрук Олена

РЕЛІГІЙНО-ДУХОВНІ ПОШУКИ ТА ПИТАННЯ САМОВДОСКОНАЛЕННЯ ОСОБИСТОСТІ У ПИСЕМНІЙ СПАДЩИНІ КИЇВСЬКОЇ РУСІ

У статті зроблено спробу аналізу особливостей смисло-життєвих питань людського існування, що знайшли відображення у пам'ятках духовної культури часів Київської Русі. Відзначено, що філософська думка княжої доби являє своєрідний тип середньовічного антропологізму.

Ключові слова: людське самопізнання, моральний ідеал, символ Людини, християнська доброчинність.

Уявлення про людину, смисл її буття, місце її у світі, розуміння добра і зла, свободи і необхідності, людського щастя тощо становлять неодмінний філософсько-світоглядний ґрунт, що визначав зміст духовного життя нашого народу від найдавніших часів.

Релігійно-філософська думка княжої доби досліджується з різних позицій рядом вчених, зокрема, Л.М. Яковець розглядає монастирі та собори України як уособлення християнської писемної культури, Л.З. Андрусів досліджує раціоналістичні тенденції в українській філософській думці XI – поч. XVII ст., Т.В. Целік – проблему людини у філософській культурі Київської Русі, І.З. Майданюк з'ясовує особливості проблеми волі у філософській культурі України IX–XVIII ст., Ю.Ю. Завгородній виявляє сутнісні характеристики ідеї сакрального центру в культурі Київської Русі, І.В. Жеребило звертається до проблеми сенсу життя людини в українській філософії XI – першій половині XVII ст.

Звертаючись до філософської культури Київської Русі Х—XIII ст., спробуємо відтворити найбільш характерні підходи до розуміння цілей і можливостей людського самопізнання, особливостей погляду на буття, сутність людини та її моральний ідеал, що знайшли відображення у пам'ятках духовної культури часів Київської Русі.

Результати наукових досліджень свідчать про те, що діячі давньоруської культури напружено роздумували над проблемами сенсу людського буття. Вони не просто «жили в істині», але намагалися осягнути цю «істину», роздумували про «істинне життя». Книжник Київської Русі стає не традиційним «мудрецем», але «любомудром», власне філософом [3, с. 12].

На думку видатного вченого В.С. Горського, антропологія була центральною проблемою давньоруської думки, оскільки на неї замикалося нове християнське розуміння світу, христологічний теоцентризм, есхатологія, моральні установки нового віровчення [1, с. 163].

Як зауважує П.В. Северилова, за язичницької доби слов'яни вірили у можливість існування душі як нематеріального початку тіла, частини тіла, тілесного органа живої людини, а також одночасно й того, що може існувати поза тілом, після смерті тіла, — отже, в можливість деякого позачасового її існування. Тому, на думку дослідниці, коли на Русь прийшло християнство, то його вчення про людину як Боже створіння, істоту духовну, душа якої причетна вічності, стало близьким і зрозумілим слов'янам [12, с. 86]. Оскільки, як підкреслює К.В. Сичова, душа у християнській антропології розуміється безсмертною, неподільною, недоступною чуттєвому сприйняттю, «умною» (як в ісихазмі), яка існує на екзистенціальному рівні і має життєвий смисл одночасно з тілом. Останнє тлумачиться фізично утвореним з чотирьох стихій, тобто матеріальним, тоді як душа уявляється утвореною із повітря, «Божого подиху», тобто «невидимого духу». Тіло, матеріально складене із землі, води, вогню, підлягає розпаду, та функціонує завдяки його єдності з нематеріальною душею — «повітрям». Суть

«земного», природного існування людини полягає у життєвій взаємодії двох її конституюючих начал — душі й тіла [13, с. 45].

П.В. Северилова відзначає, що і в давньоруській, і в біблійній традиції, концепт «людина» пов'язаний з поняттям «дихання». Ця одна з найдавніших ідей може бути представлена рядом богословських і суто антропологічних значень (Бог — дихання — життя — душа — людина). І саме ці поняття виступають основою формування в давньоруській філософській культурі теоцентричної, теoантропної концепції людини [11, с. 198].

Також дослідниця зауважує, що і в Старому Заповіті, і в Новому заповіті, в посланні Апостола Павла, «душа» і «дух» можуть бути «тотожними за змістом». На думку П.В. Северилової, подібну взаємозамінність цих понять ми знаходимо і в давньоруських авторів, зокрема, у Кирила Туровського у його «Притчі про людську душу і тіло» [11, с. 199].

У руському «Златоструї» — пам'ятці писемності XII ст. — відзначається, що душа, як і тіло, створена Богом (тобто вона не є тотожна сутності Бога). Кожна людина унікальна двічі: і за зовнішнім виглядом, тілесно (на що в першу чергу звертав увагу Мономах), і духовно — за своїм внутрішнім складом, свідомістю [7, с. 168].

Погляд на сутність душі, висловлений у «Златоструї», дозволив укладачу збірки з неортодоксальних позицій підійти і до питання богопізнання. За розвинутою ним концепцією, знання про вищу істоту не є вродженим для людини. Душа сама по собі нічого не знає про нього. Буття Бога відкривається лише в роздумах, які показують, що всі ми «тимчасові», всі ми «у дорозі». Це повинно навчити людину розважливості. Коли вона побачить свій земний кінець, то забажає іншого життя, і тоді в її душі оселиться розум, що спрямовуватиме її до Бога. Місцем молитви і прославляння Бога слугує не одна церква, а весь світ. З цієї відступницькою думкою пов'язане і заперечення духовних посередників між людиною і Богом. Церква тлумачиться в душі ранньохристиянської общини, членів якої згуртовує виключно віра в Христа. Та віра без справ є мертвою, тому джерелом

доброчинності визнається праця. Саме у ній розкривається справжній характер людини [7, с. 126].

Отже, основні ідеї руського «Златоструя» свідчать про розвиток ранньогуманістичних традицій в Київській Русі, які протистоять засиллю церковної ортодоксії і містики.

За твердженням Климента Смолятича, посередником між Богом і людьми є людина, яка через любов до мудрості — любовмудріє — прилучена до Божої Премудрості. Лише «розгляд» і «розуміння» тварного буття, тобто знання природи речей, робить можливим істинне осмислення Святого Письма. Якщо світ «свідчить» про буття Бога, то пізнання світу є одночасно осягненням його слави і величі. З цієї причини Климент Смолятич акцентує увагу на чуттєвому пізнанні, на зв'язку душі з відчуттями. Душа розумна, але все, що вона має, постачають їй почуття. Почуття — опора душі, розум — її керівник. Климент Смолятич заперечував містико-аскетичне протиставлення розуму і почуттів, він вважав, що розум — це природний досвід душі у чуттєвому пізнанні світу. Але розум і почуття нерівнозначні. Розум — вищий за почуття. У розумі людська душа набуває свого земного буття та прагне до пізнання мудрості Бога, яка прихована у «тварях». Пізнання людиною символічного змісту слова, тексту філософ порівнює з дією вогню, в якому найцінніше золото чи срібло, очищуючись від усяких домішок, постає у всій своїй істинній цінності.

Проблема людини, її особистості, вперше поставлена Володимиром Мономахом, стала ключовою у давньоруській книжності. Зазначимо, що автори не просто примірювали людину до виховних шаблонів, які вироблялись християнсько-церковною думкою, але прагнули пізнати саму людину, ствердити уявлення про самоцінність її особистості.

Як відомо, за церковним ученням, людину створив Бог за своїм образом і подобою, виділивши цим її з усіх живих істот. Природа людини подвійна, оскільки в ній існують два протилежних начала: тілесне і духовне. Перше створене з землі, і через нього людина пов'язана з природнім світом. Духовне є

похідним від самого божества. Воно — позачасове, безсмертне, виключене з тілесного буття. Першородний гріх Адама вразив все людство, яке внаслідок було облишене райського блаженства і стало смертним. Врятуватись воно може тільки за допомогою божественної благодаті, котра приноситься у світ жертвою бо-голюдини Христа. Для цього людству необхідно відмовитися від світського, від прагнень розуму і забаганок серця.

Отже, християнським ідеалом людини стає чернець-пустельник, аскет, який, зійшовши на шлях духовного становлення, шукає контакту своєї душі з Богом шляхом молитв і постів.

Прикметно, що на початку свого створення монастирі відігравали значну роль у ствердженні нового розуміння суті людського буття. Давньоруські стовпники, затворники, схимники, демонструючи торжество духу над тілом, певним чином орієнтували свідомість широкої публіки: «ты, брате, потыщися обрѣсти мужа дух Христов имуща, украшена добродетелми, и послушество имуща, от своего жития, паче вьсего к господу имуща любовь, и к игумену послушание, и к братии безлобие, разум имуща божествьных писаний и тѣмь наставляюща к Богу на небеса идущая. Тому предажь себе, акы Халев Исусови, вьсю свою отсѣк волю, и будеши акы чистый съсуд, зблюдая вливаемая внь благая, дондеже скинья будеши святыя троица, по реченому богомь: Аз и отець придевь и обитель в тобѣ створим» («Кирила епископа Туровьскаго сказание о черноризьчѣстѣмь чину, от вѣтхаго закона и новаго: оного образ носяща, а сего дѣлы свѣршающа») [4, с. 357]. Їхній приклад активно сприяв виробленню категоричного імперативу, прагненню хоча б до деякої міри стримувати неконтрольовані розумом і сумлінням імпульси. Такій же меті служили й обрядові відправи [8, с. 340—341].

Однією з найважливіших тем морально-історичного самоусвідомлення постає тема святості. Вона немовби інтегрує релігійно-моральні орієнтації, котрі займали чільне місце в духовній культурі Київської Русі. Життя святих містили релігійно-моральнісні повчання [5, с. 170; 6, с. 357].

Святому відводилась роль опосередковуючої ланки між земним світом людей і потойбічним, трансцендентним, світом. Він — «обранець» серед людей, але, по суті, належить не їм, а світу Божественному. Давньоукраїнська традиція, сприймаючи християнське розуміння святості, акцентує увагу на прагненні ствердити Святе Царство тут, на землі і для людини. Образ святого у вітчизняній агіографії набирає характеру розповіді про тяжкий шлях, що його проходить видатна особа до реалізації вищої життєвої мети — обоження. Тим самим в культурі Київської Русі формується уявлення про святість як утілений моральний ідеал поведінки, особливу позицію, що розуміється як жертвність, що надихається цінностями «не від світу цього», але здійснюється тут, на землі. Кожний герой у пантеоні киево-руських святих уособлював певну рису, сукупність яких утворює збірний образ морального ідеалу, що утверджується впродовж віків у свідомості українського народу. Найважливіші серед них — мудрість, милосердя (св. Ольга, Володимир), подвиг страстотерпця, втілений в образах святих Бориса і Гліба, та «смиреномудріє» (Киево-Печерські святи). «Переосмислення образу святості у християнському світогляді полягає в трійстій переорієнтації місця пробування її. По-перше, з природи — на людину; по-друге, з матеріально-фізичного — на ідеально-духовне; по-третє, з конкретного й відчуваного — на абстрактне й невідчуване», — відзначає В.С. Горський [2, с. 12].

Святість у давньокиївській культурі передбачає дієве з'явлення вищих трансцендентних начал у світ. Звертаючись до своїх святих, народ здавна не тільки вшановував небесних охоронців, а й очікував від них певних життєвих орієнтирів, безперечних свідчень суто онтологічної могутності засад віри і моралі.

Культурі слов'ян була притаманна своєрідна метафізика «шляху». Зокрема, з погляду духовного паломництва слід розглядати і давньоруське «Хожденіє» ігумена Даніїла» [16, с. 29]. Характер опису ландшафту Палестини у «Хожденії» нагадує швидше ландшафт утаємниченої природи душі, адже простір

весь час викривлюється, вигинається, то створюючи порожнину самозосередженості — «печери», то підносячись угору, у гори, як сфери просвітленого стану [10, с. 230].

Східнохристиянська традиція ходіння на прощу та прочанства (подвижництво) спрямована на досягнення синергетичної гармонії з сакральним центром світу, який розуміли як такий, що є одного рівня зі світом внутрішніх переживань. Шлях прочанина зосереджений у собі, спрямований «до себе», до «самопошуків». Спрямування до інтимно-унікальної сутності людської душі — в серце — становить своєрідність долі мотиву «шляху» у східнослов'янській ментальності.

Відзначимо, що з-поміж усіх християнських чеснот у Київській Русі на перше місце ставиться саме любов до ближнього. Призначенням людини на землі є активне служіння людям і творення добра. Діяльнісне співпереживання розглядалось православною традицією як наслідування особистістю вищих моральних зразків; у ньому варто вбачати прагнення уподібнитися Христу в плані індивідуального земного буття.

Це засвідчується тим, що, хоча кожен з прошарків суспільства мав свою шкалу цінностей, та спільним для всіх було розуміння «справжнього» життя як діялісно-морального. Воно передбачало максимально можливе виконання людиною свого життєвого призначення — служіння ближньому. Зокрема, прикладом княжого «служіння» можуть бути Володимир і Ярослав. Це яскраво зображено у «Слові про закон і благодать» Іларіона.

Для мислителів Київської Русі не було філософії, відстороненої від реальних, смисложиттєвих питань людського існування. Богослови, переступаючи релігійні рамки, розв'язують світоглядні та філософські проблеми: проблеми знання (мудрість, істина, мова і мислення, віра та розум, шляхи і цілі пізнання); проблеми людини (мета життєдіяльності, походження і природа, співвідношення душі і тіла, розуму і почуттів); сенсожиттєва проблематика (добро і зло, теодицея, доля, історіософські ідеї); етична проблематика (благо, добродійність, природа

моральності); проблеми соціальної практики (взаємовідношення держави, церкви та індивіду) [15, с. 175]. Отже, актуальною була тема спасіння як окремої людини, так і всього людства. «Ты же, о блажениче... притече къ Христу», — закликає митрополит Київський Іларіон [14, с. 46].

У душі софійної традиції і розвитку гуманістичних ідей написаний твір Данила Заточеника. Він дійшов до нас у двох основних редакціях, одну з яких прийнято називати «Словом», а іншу — «Молінням». «Слово» Данила Заточеника, ймовірно, адресоване його патрону, князю Ярославу Володимировичу. Воно містить роздуми про високе призначення людини у світі, норми та правила її поведінки й утвердження у суспільстві, співвідношення духовних і земних інтересів та спрямувань. Данило Заточеник став провісником пробудження особистісного начала у давньоруській думці, здійснивши пристрасне засудження будь-якої ієрархізації соціального буття, заснованої на багатстві та владі. Людина є цікавою для нього сама по собі, поза належністю до будь-якого прошарку чи займаної посади.

Оскільки витоки української філософської символіки сягають ідей античного платонізму і неоплатонізму, візантійської містики, християнської символіки та вітчизняної традиції, то основні символи, які яскраво відображають українську ментальність — це символи світла, софійності, людини, слова, серця (душі). Великої ваги надається символу людини. На нашу думку, це твердження посилюється тим фактом, що решта символів, які ми спостерігаємо у культурній ситуації Київської Русі, міцно пов'язані з зазначеним символом, а саме — з духовним становленням людини, її самореалізацією на шляху активного служіння оточуючим, діяльнісного співпереживання як наслідуювання особистістю вищих моральних зразків.

Взагалі, говорячи про символ людини, необхідно сказати, що у творах досліджуваного нами періоду основна увага звернена на тлумачення сутності людини і її місця у світі: найпер-

шою опозицією є дискурс «Людина — Бог» (автори наголошують не стільки на тому, що людина є рабом Божим, скільки на тому, що вона повинна зростати до Господа, тобто невпинно вдосконалюватись); наступною — суть «Людина — Людина» (наскрізна тема — це повага, любов до ближнього (в ХІХ ст. розробкою її буде займатись Памфіло Юркевич)); третя опозиція — «Людина — Природа», де перша — начало активне, творче, а друга — втілення спонук і жадань духу [9, с. 12].

Згідно з християнським ученням, саме віра є таким ступенем моральної досконалості людини, з котрого розпочинається її онтологічне зростання (обоження). «Віра — надія — любов — чистота — смиренність — благодать — слава», — таку послідовність щаблів «обоження», духовного становлення ми знаходимо включеною в одну з ікон Софії Київської. Людина, яка пройде зазначений шлях, досягне Софії — Премудрості Божої.

Таким чином, для давньоруської філософської думки характерним є поглиблене зацікавлення проблемами людського буття, сенсу життя, що формує своєрідний «діяльнісний» підхід до розуміння філософії як єдності знання про світ і вчення про те, як людині належить жити в цьому світі. Акценти робляться на розумінні світу, виділенні людського сенсу, осягненні законів морального життя людини. Загальна картина світу — етизована. Отже, філософська думка Київської Русі являє своєрідний тип середньовічного антропологізму, оскільки вчення про природу людини за часів Київської Русі було засноване на синтезованому уявленні про античний паралелізм і християнську цілісність у розвитку духовних і тілесних складових людської природи. І, якщо культура Київської Русі була елементом духовно-символічної культури середньовіччя, спрямованої на пошуки шляхів духовного становлення та морального вдосконалення, то у подальших дослідженнях є сенс розглядати особливості її взаємозв'язку з загальнолюдськими морально-етичними уявленнями.

ЛІТЕРАТУРА

1. Горський В.С. Філософські ідеї в культурі Київської Русі XI – початку XII в. – К.: Наукова думка, 1988. – 212 с.
2. Горський В.С. Святі Київської Русі. – К.: Абрис, 1994. – 176 с.
3. Давньоруські любомудри / В. Горський, О. Вдовина, Ю. Завгородній, О. Киричок. – К.: Вид. дім «КМ Академія», 2004. – 304 с.
4. Ерёмин И.П. Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. – 1956. – Т. XII. – С. 340–361.
5. Житие Стефана Пермского, написанное Епифанием Премудрым // Хрестоматия по древней русской литературе / Сост. Гудзий Н.К. – М.: Учпедгиз, 1938. – С. 168–177.
6. Житие Феодосия Печерского // Библиотека литературы Древней Руси. – Т. 1: XI–XII века. – С-Пб.: «Наука», 2000. – С. 352–434.
7. Златоструй: Древняя Русь X–XIII в. – М.: Молодая гвардия, 1990. – 302 с.
8. Коровицький І. Карткуючи Києво-Печерський патерик // Хроніка – 2000. – К.: Фонд сприяння розвитку мистецтв, 2002. – Випуск 49–50. – С. 339–346.
9. Людина і довкілля. Антологія: У 2 кн. – Кн. 2: Людина і довкілля в українській духовності / Упоряд. В.С. Крисаченко. – К.: Заповіт, 1995. – 432 с.
10. Мяло К.Г. Космогонические образы мира: между Востоком и Западом / К.Г. Мяло // Культура, человек и картина мира. – М.: Наука, 1987. – С. 227–262.
11. Северилова П.В. К вопросу о преемственности библейского учения о человеке и древнерусских антропологических воззрений // Формы и механизмы социально-исторической преемственности. Мат-лы межд. науч. конф., 22.04.2016. – Донецк: Социально-гуманитарный институт ДонНТУ, 2016. – С.197–201.

12. Северилова П.В. Концепт «душа» в антропологічних уявленнях Давньої Русі // Проблеми соціогуманітарних наук/ Вісник Донбаської національної академії будівництва і архітектури. — 2013. — Вип. 2(100). — С. 85–88.
13. Сичова К.В. Філософсько-антропологічні засади естетики образу людини в мистецтві Київської Русі // Вісник НАКККиМ. — 2013. — Вип.3. — С.43–49.
14. Слово о законе и благодати митрополита Киевского Илариона // Библиотека литературы Древней Руси. — Т. 1: XI–XII века. — С-Пб.: «Наука», 2000. — С. 26–62.
15. Философия и религия в культуре Киевской Руси // История философии и культура / В.С. Горский, Ю.В. Кушаков и др. — К.: Наукова думка, 1991. — С. 171–180.
16. Хождение игумена Даниила // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 4: XII век. — С-Пб.: «Наука», 2000. — С. 26–118.

Hudzenko-Aleksandruk O.G. Religious and spiritual searching in the process of personal self-development at the times of Kyivan Rus.

This article is the author's attempt to analyze life-sense questions of human existence, reflected in the monuments of spiritual culture of Kyivan Rus. It is marked that philosophical thought of Kyiv Monarch Ages is considered to be a unique type of medieval anthropologism.

Key words: human self-cognition, ethical ideal, Human symbol, Christian virtues.