

Звісно, ми не використали всі тексти НЗ, які прямо чи дотично говорять про соціальні ідеї, тому це поле залишається відкритим для подальшої критики і дослідження. Зрештою варто сказати дещо про подальше застосування й інтерпретацію соціальних текстів НЗ дослідниками, богословами та соціальними діячами.

Чи правомірно застосовували Новий Завіт борці за звільнення рабів, чорних і жінок, які проголошували волю Божу на те, щоб звільнитись від рабства та від дискримінації? Чи можна сказати, що вони правильно прочитували тексти НЗ, застосовуючи їх в своїй соціальній боротьбі? Християнська історична герменевтика ніколи не була класичною так само, як і юдейська. Рабини не вважали текст Тори «закритим текстом», в якому лише одне значення (авторське), яке потрібно відкрити. Вони вважали Тору текстом, який призначений жити в історії і міняти своє значення в залежності від ситуації, в якій його потрібно застосувати («відкритий текст»). Так само і християнська герменевтика перших християн була прагматичною і адаптивною. Автори НЗ часто використовували цитати Старого Завіту без їх контексту і міняли їх буквальне історичне значення відповідно до своїх проповідницьких інтересів. Це було нормою для тлумачення і застосування релігійних текстів, а тому з цієї точки зору застосовувати внутрішньообщинну етику Ісуса й ап. Павла до соціальних процесів є виправданим.

3.2 Україна – колыска християнського мислительства на Слов'янському Сході (Ю. Мулик-Луцик)

В історії слов'янського сходу слово «філософ» уперше появилось в першому великому східньо-слов'янському творі, що відомий як «Літопис Нестора» або «Повість врем'яних літ». Український чернець Нестор написав цей твір на початках XII ст. на основі тих давніших літописів (хронік), що ще перед ним були написані київськими літописцями Руси. У «Літописі» Нестора «філософами» названі святі Кирило й Мефодій (з IXст.).

Несторове поняття про «філософа» в його понятті про мудреця в християнському значенні цього слова. Звичайно, грецьке слово «філософ» (що означає «любителя мудрости») прийшло до Києва з Греції внаслідок прийняття Києвом християнства (988 р.). Грецька філософія, що дала початок філософії Заходу, постала з грецької міфології – з грецьких дохристиянських релігійних уявлень

Крім греків, ні один інший народ Європи не розвинув своєї міфології в філософії в дійсному значенні того слова, тобто в тій галузі знання, яке полягає в загальному понятті про сутність світу. Але в міфології українського народу все ж таки були своєрідні філософські елементи –

особливо ж у сфері родинної етики, що ґрунтувалася на віруванні в сакральність (священність) родинної крові. Коли хто з членів родини проливав кров іншого члена тієї самої родини, то, як це вірили наші предки, вища надприродня сила карала братовбивника. Коли Святополк, один з синів великого князя Київського Володимира (Великого), замордував двох своїх братів (по батькові) – Бориса і Гліба (в хрещенні Роман і Давид), то народ вірив, що Святополк після цього втратив розум і десь безславно загинув. Народ за це прокляв його і прозвав «окаянним».

Давнє вірування у священність родинної крові згодом перетворилося у вірування в священність рідної (етнічної) крові. Коли гетьман Петро Дорошенко в 1669 р. піддався під протекторат турецького султана Мухамеда IV і той на прохання цього гетьмана з 300-тисячним турецьким військом напав на Польщу й відібрав від неї Поділля та Правобережжя України, то Дорошенкові козаки допомагали туркам «різати братів» – запорожців та всіх тих козаків, які виступили проти турків та їхніх союзників-дорошенківців. Згадуючи про цей факт у своєму творі «За байраком байрак», Тарас Шевченко каже, що «як запродав гетьман (П. Дорошенко) у ярмо (турецько-мусульманське) християн (українців)», то він своїх козаків-дорошенківців послав на поміч туркам. А помагавши туркам, вони «по своїй, по землі свою кров пролили, – і зарізали брата». А коли вони самі загинули, то через той їхній гріх – братовбивство їх «земля не прийма» до себе, а тому вони щонаочі мусять виходити з могил.

Згаданий вірш Тараса Шевченка, оснований на українському дохристиянському віруванні в те, що коли хто пролле кров свого народу, то за кару «свята земля» не прийме його до себе після смерті. Йдеться бо про те, що предки українців у дохристиянських часах вірували у священність землі, бо в землі вони бачили магічну силу життя. Тому то в українського народу до новітніх часів зберігся був звичай їсти «святу землю» на знак клятви; землю вживали як цілющий лік на рани; запорожці сирію землею (а не свяченою оливою) помазували свого кошового на володіння над ними. У тих творах-билинах, що постали ще в Київській Русі в дохристиянських часах, є чимало слідів вірування в священність і землі, яка там часто називається «сирію матір'ю-землею»¹⁰.

Той факт, що поданий тут як один з елементів тієї духовості наших предків, що була основана на міфологемі, може бодай вже частково ілюструвати собою той ґрунт, на якому згодом почав прищеплюватися християнський світогляд. Звичайно, це дохристиянський духовий ґрунт (Вільгельм Вундт називає його «народною психологією») був досить широкий і багатогранний.

Народну (етнічну) психологію треба мати на увазі тому, що в процесі поширення християнства, місцеві дохристиянські (міфологічні)

¹⁰ Питання міфологічно-світоглядових мотивів, що наявні в билинах, порушив мислитель Георг-Моріс-Коген Брандес у виданій ним 1888 р. книжці «Нариси подорожі в Росію».

світоглядні елементи в більшій чи меншій мірі впливали на форму сприймання даним народом християнської віри¹¹.

У зв'язку з цим фактом треба мати на увазі й те, що від часу охрещення Києва та всієї Русі на провідну верству наших предків почала також впливати й грецька (класична, тобто дохристиянська) філософія. І. Свенціцький висловив таку думку про роль рідного духовного ґрунту, на який попадають чужі впливи: «Кожен народ у більшій чи меншій мірі запозичує ті думки та ідеї, які в дану епоху відповідають його інтелектуальному розвитку; але в тому, як він приноровлює їх до своїх поглядів, як перетворює їх у свої власні форми, – він проявляє свій власний дух і розум, надаючи їм характер національності й самостійності. Тому, не зважаючи на чужі впливи, слід уважати міфологію й космогонію поганської Русі за прояв самостійної староруської думки»¹².

Тією найстаршою писаною пам'яткою слов'янського Сходу, в якій вперше знаходимо цитати з творів грецьких філософів дохристиянської доби (наприклад, цитати з творів Піфагора, Демокріта, Сократа, Платона, Аристотеля, Зенона, Діогена, Епіктета й ін.) є та Київська пам'ятка Русі, що відома під назвою «Изборникъ Святослава» (з 1073–1076 років).

Один з визначних священиків, Фома, що належав до прихильників Ростислава, князя Смоленського, дорікав митрополитові Київському Климові Смолятичеві (1147–1154) за те, що той, мовляв, хвалився своєю філософією», і навіть цитував Гомера, Аристотеля й Платона. Факт цього дорікання Фоми згаданий у тому посланні, яким митрополит Клим Смолятич відповів священикові Фомі на ці його докори. (Це послання митрополита Кліма Смолятича збереглося в переробці якогось ченця Афанасія).

Літописець Нестор каже, що митрополит Клим Смолятич був «книжник і філософ, якого досі не бувало в руській землі».

Цей спір між священиком Фомою і митрополитом Климом Смолятичем – це першесвідчення про той факт, що Русь уже в першій половині XII ст. була ґрунтом конфлікту між прихильниками й противниками філософії. До противників філософії в XII ст. належав також Юрій Зарубський. (У старих пам'ятках він відомий як чернець Георгій – з Зарубського монастиря, який зник внаслідок татарського нападу на Русь). У своєму творі «Повчънъе къ духовному чаду» («Повчення духовному синові») Юрій Зарубський поручає юнакові, якого він виховував, приймати християнські чесноти, але притому він остерігає його перед філософією. (Недовір'я до класичної філософії, яке являє собою одну з основних

¹¹ Коли Trillhaas у своїй праці «Religionspsychologie» каже, що «на початку не було одного християнства», а були «різні християнства» – в залежності від того, на який духовний ґрунт віра Христова була занесена, то, звичайно, тут треба мати на увазі різниці в формах християнства, а не в його суті. Бо ж факт існування догматів не дозволяє на створення різниць у самій суті віри Христової, незважаючи на різниці в тому ґрунті, на якому прищеплюється християнство.

¹² Свенцицькій И. С. Начало философии в русской литературе XI–XVI в – Львів, 1901. – С. 3.

прикмет світогляду ченців-аскетів годом – на переломі XVI–XVII століть – на слов'янському Сході з досі небувалою в нас силою проявиться в посланнях українця Івана Вишенського)

З тих письменників слов'янського Сходу, твори яких нам відомі, першим світським мислителем був великий князь Київський Володимир Мономах (1113–1125). Про це свідчить його «Поученіє дїтямъ», текст якого зберігається (в контексті інформацій про ті події, що сталися 1096 р.) в Лаврентіївському літописному зводі, зладженому в 1377 р. (Володимир Мономах був сином князя Всеволода і його дружини, що була донькою візантійського імператора Константина Мономаха).

Спираючись на тому вченні християнства, що над світом і людиною є Бог, Володимир Мономах каже в цьому «Поученні» своїм дітям: «Це ж бо вам кінець усього: страх Божий майте над усе!» На його думку, всі поступки людини є наслідком Божого Промислу («Провидіння»). Найголовніший обов'язок людини – молитися Богу, поважати Церкву й духовенство. Людина може бути щасливою лише тоді, коли зазнає «милосердя Божого». А нещасливою вона є тільки тоді, коли вона не свідомо всемогутності Промислу Божого та мінливості, нестійкості видимого світу. (Подібна думка згодом проявиться в сковородинському «світ мене ловив, і не зловив»). Далі, князь Мономах наказує своїм дітям: «Не вбивайте ні невинного, ні винного, – не губіть душі жодного християнина навіть тоді, коли він заслужить собі на смерть!» І додає: «Бережися брехні та п'янства й перелюбства, бо через це помирає душа й тіло!».

«Куди не подорожуєте по своїх землях, не дозволяйте своїм дружинникам чинити кривду ні своїм, ні чужим, щоб непочали вас проклинати», – остерігає він. А далі: «Куди не підете, де не станете, напійте й нагодуйте другого...!».

(Аж до часів Івана Вишенського ніхто на слов'янському Сході не поклав був такого сильного натиску на необхідність практичного здійснювання християнських етичних імперативів, як це зробив Володимир Мономах). З тих мислителів слов'янського Сходу, твори яких нам відомі, Володимир Мономах перший говорить в дусі філософської антропології (тієї частини філософії, що займається сутністю людської істоти), і тут він ставить таку вимогу: «Передусім не майте гордості в серці і в розумі, але говоріть: 'Ми смертні, – нині живемо, а завтра сходимо в могилу...!'».

(Пізніше український аскет Іван Вишенський заявить, що пани не мають чим гордитися, бо вони є такою самою смертною «матерією» чи «глиною», як і раби тих панів).

Як і в «Поученні дітям» Володимира Мономаха, так і в посланні («Посланіє кь великому князю Владимиру Мономаху») митрополита

Київського (грека) Никифора I (1103–1121) є вимога, щоб людина підпорядкувала своє життя «Божому Промислові» («Провидінню»)¹³.

(Дехто схильний думати, що ця вимога Володимира Мономаха і митрополита Никифора I – це вплив філософії Платона, який радив людям підпорядкувати своє життя «Божому провидінню». Однак у справі згаданих вимог треба мати на увазі той факт, що думка про «Провидіння» (це слово є перекладом з грецького слова «*πρόνοια*», латинське – «*providentia*») є в Св. Письмі – в Старому Зовіті (Премудрість Соломона, XIV. 3; XVII. 2) і в Новому Завіті (Євангелія від Луки, XII. 28-31; Єв. від Матфея, VII. 7-8). Думка про Провидіння є також в українському світогляді, про що свідчить наш народній вислів «Без Бога – ні до порога».

Никифор у вищезгаданому «Посланні» висловив таку думку, що людина – це єдність двох початків – невідчутної душі й матеріального тіла. Тіло людини – це джерело пожадливості, яку можна перемогти тільки постом. Душа знаходиться в голові людини, і вона править людиною за допомогою розуму й п'яти змислів (відчуттів). Найвища (кінцева) мета розуму – пізнати Бога і все те, що Він створив. Ця мета розуму – пізнати Бога й славу Божу, що повинно бути найбільшою насолодою для людини, разом становлять шлях наближення до Бога.

Серед тих давніх східнослов'янських творів, в яких порушене справу взаємовідношення між етикою й суспільно-економічним чинником, першим є твір «Моленіє» українця Данила Заточника¹⁴. Автор із смутком і сарказмом каже, що в житті мірилом «чеснот» людини є її багатство. «Багата людина всюди відома, і в чужій землі вона має приятелів, а бідний і між своїми ходить незапримічений» – каже він. – «Коли багатий заговорить, слово його піднесуть під небеса; а заговорить убогий, всі крикнуть на нього, і замкнуть йому уста, – чия одіж багата, того й річ (мова) чесна».

На думку Данила Заточника, тільки важкі життєві умовини виробляють в людині дійсні чесноти. Але при цьому, – зауважує він, – тільки в її нещасті можна побачити, чи дана людина є чесною. «Золото випробовується вогнем, а людина – напастями, – каже він. – Пшениця бо, довго мелена, подає чистий хліб, а в журбі людина добуває досконалий розум».

На фоні тодішньої християнської мислі в Київській Русі єпископ Серапіон (умер 1275 р.), українець з Києва, вирізняється оригінальністю поглядів на істоту етичних імперативів. У своїх проповідях він навчав, що гріхів треба уникати не тільки із страху перед карою Божою, але й також тому, що гріх сам собою є гидким кожній нормальній людині.

Також оригінальну думку в ученні про етику вніс у Київській Русі митрополит Київський Кипріян (1389–1406), болгарин за походження,

¹³ Таку думку висловлює, наприклад, А. С. Брагінець у праці «Нариси філософії» (Львів 1967).

¹⁴ Коли жив Данило Заточник – не відомо. Не відомо також, коли був написаний твір «Моленіє». Оригінал його не зберігся; натомість збереглися його списки з XII й XIII століття.

який навчав, що мірило ступеня відповідальності людини за її вчинки повинно мати відносний характер. На його думку, ступень відповідальності за один і той самий вчинок в різних людей повинен бути різний – в залежності від віку людини, від ступеня її розумового розвитку, від обставин її життя і т. д.

* * *

«Слово о полку Ігоревім». Як першим найбільшим твором слов'янського Сходу був київський твір українця Нестора, – твір, що відомий як «Повість врем'яних літ» (чи популярно – «Літопис Нестора») – з початків XII ст., так першим найкращим твором слов'янського Сходу був твір українця з Києва «Слово о полку Ігореві» (тобто «Слово про похід Ігоря»), написаний біля 1187 року. Його автор (ім'я якого нам не відоме) перший на слов'янському Сході вказав нашим предкам ідею світового месіанізму, точніше – християнського месіанізму. Це він закликав удільних князів імперської Київської Русі, щоб вони припинили ворожнечу й боротьбу між собою та об'єдналися для «оборони християн перед поганами», що по-тодішньому означало оборону християнського світу, тобто всієї Європи, перед навалою кочівників Азії. Подібна ідеологія появилася згодом і в Москві (у формі «Москва – Третій Рим»), а пізніше зродилася вона і в Польщі в формі такої ідеї, що «Польща – забороло християнство» (Polska – przedmurze chrześcijaństwa) на Сході Європи.

Місію оборони християнства (в практичному значенні цього слова) згодом узяло на себе українське козацтво. Однак започаткована в XII ст. (автором «Слова о полку Ігореві») ідея світової християнської місії предків українського народу ніколи не була серед українців розвинена теоретично. А в новітніх часах ця думка серед провідної верстви українців забулася до тієї міри, що навіть автори наукових праць тему «Слова о полку Ігореві» обминають мовчки як якусь нібито малозначиму справу. Заклик автора цього твору, щоб провідна верства предків українського народу взяла на себе місію оборони християнської Європи перед збройним наступом поган Сходу, не актуалізовано.

* * *

Східнослов'янська інтелектуальна «централізація» (в Києві) за княжих часів була наслідком низки нормальних і закономірних причин. По-перше, Київ був столицею імперської Русі – тодішньої великодержави всіх слов'янських народів Сходу Європи. По-друге, на слов'янському Сході Київ найперше прийняв віру Христову. І став він не тільки престольним містом Церкви всього слов'янського Сходу, а й також був він першим (і на довший час – єдиним) християнсько-культурним центром усіх східних слов'ян. Проміжжя часу між 988–1240 роками (тобто від часу

охрещення Києва і до часу зруйнування його татарами й розгрому імперської Русі) – це був закороткий період для того, щоб можна було створити також і поза Києвом осередки творчого розвитку християнського мислительства – принаймні на основних територіях цієї великодержави, тобто на українських землях. Крім того, після смерті володаря Київської всієї Русі великого князя (імператора) Ярослава Мудрого (1015–1054) почалися т.зв. «усобиці» (персональні незгоди) й кривава боротьба між удільними (волостними, тобто провінційними) князями, в якій важливу роль відіграло бажання декого з них посісти великокняжий престол у Києві. Далі, після печенігів, хозар і турків, інша азійська сила – половці – почала нападати на Русь. Усі ці чинники разом стали перешкодою на шляху до евентуального оснування на територіях цієї імперії більших християнсько-культурних підцентрів десь поза Києвом.

А наслідок східнослов'янської християнсько-інтелектуальної «централізації» в Києві був такий, що коли татари розгромили Київ і майже повністю стерли його з лиця землі, то на цих територіях не було жодного такого готового християнсько-культурного осередку, який у цьому відношенні міг би був негайно взяти на себе роль і місію Києва.

Після монгольського розгрому Русі залишки її державностей збереглися (в формі Галицько-Волинського князівства) на територіях Галичини й Волині (аж до часу формального анексування Галичини Польщею в 1387 р.). У цьому князівстві був написаний (на Волині) т. зв. Галицько-Волинський літопис, в якому історичні події описані до 1293 року. Цей літопис свідчить, що князь Волинський Володимир (1270–1289) був «великим книжником» і філософом, якого ще не було й не буде». Він будував церкви, був побожний, тихий і справедливий. Однак не маємо з тих часів жодного такого твору, який свідчив би про продовження розвитку християнського мислительства, що було започатковане й плекане в Києві перед монгольським розгромом Русі.

У християнсько-духовому житті на землях Русі (після її розгрому монголами) зродився дух покути. Найвизначнішою документацією духа покути були проповіді Серапіона – бувшого архимандрита Києво-Печерської лаври, який згодом (у 1274–1275 роках) був єпископом Владимирським (у Суздальщині). Серапіон у своїх проповідях твердив, що татарська навала на наших землях, а з нею велике людовбивство, знущання, безчещення жінок і святинь, масове схоплювання наших людей у татарське рабство («ясир»), пошесті, голод і т. д. – це все було карою Божою за гріхи наших людей, яких він взивав до покаяння й покути.

* * *

Відродження християнсько-мислительського духу починається в нас добою полемічної літератури. З боку католиків полемічний наступ на православних русинів, тобто українців і білорусів, починається латинським

твором поляка Яна (Івана) Сакрана з Освенціма п. з. «Висвітлення помилок руського обряду», виданому в Кракові 1500 р. З боку православних русинів полемічний відпір проти наступу католицтва починається в 1578–1580 роках статтями проти латинян, що в тих роках появилися в збірнику, який вийшов у Супраслі на Білорусі.

Серед дослідників філософської мислі на слов'янському Сході більшість становлять такі автори, які вважають, що історія філософського мислення східних слов'ян починається (звичайно в Україні) не раніше, як у XVII столітті.

Як до часів монгольського розгрому Русі віра Христова, а з нею й християнська культура, поширювалися на увесь слов'янський Схід з Києво-Печерського монастиря, так у середній добі історії українського народу християнська культура, а в тому зокрема й християнське мислительство, з Могилянської колегії (пізніше – академії) в Києві поширювалися на всі східньослов'янські народи, а в цьому – й на території Московщини.

Відродження мислительського духу в Україні бачимо в містичному русі, що фактично й становив собою найсильнішу мислительську течію серед українських духовних провідників того часу. Містичний рух в Україні був реакцією проти натиску гуманізму з Заходу з його раціоналізмом – натиску на Церкву й на сферу релігійного духа нашого народу. Неофіційний провідник українських містиків, чернець-аскет Іван з Вишні (тому історики назвали його «Вишенським»), був затривожений тим фактом, що гуманісти (ті мислителі, які в центрі свого зацікавлення ставили людину, по-латинському homo) намагалися - одні свідомо, інші ж не свідомо – наукою й філософією підмінити вірування в Бога. У своєму посланні «До всіх у Ляцькій землі», написаному, мабуть, коло 1596 р., Іван Вишенський так осуджує тих духовних, що попали були під вплив гуманізму: «А замість євангельської проповіді, апостольської науки й закону святих та огороження чесності й чемності сумління християнського, нині поганські вчителі – Аристотелі, Платони й інші тим подібні машкарники – у дверях Христа Бога володіють».

У своєму постланні «Порада о очищенію Церкви», написаному в останніх роках XVI століття, Іван Вишенський ставить гуманістам таке питання: «Чи не краще тобі вивчати Часословець, Псалтиря, Октоїха, Апостола і Євангелію з іншими книгами, які має Церква, і бути простим богоугодником і життя вічне одержати, ніж збагнути Аристотеля й Платона, і філософом мудрим в житті цім називатися, і в геенну ввійти?»

Гуманіст-проповідник Віталій (на Волині) засудив був Івана Вишенського за те, що, мовляв, він виступає проти науки, «бо сам він не вчився, і нам (освіченим) він завидує та забороняє». Іван Вишенський у відповідь на це заявив (у своєму «Посланні до стариці Домінікії», 1606 року): «Бо я не виступаю проти науки граматики та ключа до пізнання складів і речей, як дехто думає, і говорить так: 'Тому що сам не

вчився, то й нам завидує й забороняє'». Івана Вишенського в дійсності тривожить той факт, що, як це він казав, – «теперішні наші нові руські філософи не знають в церкві нічого читати – ні того самого псалтиря, ні часослова. А, правдоподібно, якби хтось щось трохи й знав, то як уже досягне якого рядка аристотельських байок, тоді вже й псалтиря читати соромиться, – і решту церковного правила ні за що має, і що воно просте й дурне, – думає. А то ж не бачу інших, тільки тих, що в простій науці нашої релігії виховані, ті й церковний подвиг носять і відправляють; а ученики латинських байок (гуманістичних наук і класичної філософії), названі проповідниками, трудитися в церкві не хочуть, тільки комедії строять і грають».

Погляд Івана Вишенського на унію відрізняється від погляду богословів. Він вважає, що ця справа по суті не має нічого спільного з вірою й теологією. У своєму посланні до перейшовших в унію єпископів під заголовком «Писаніє къ утекшимъ отъ православної вѣрз. епископамъ», написаному біля 1598 року, він заявляє, що їхні церковні мотиви й теологічні аргументи є звичайним спекулюванням вірою чи, як він каже, за «шанування в справах віри». Вишенський був певний, що ті єпископи взагалі не були віруючими.

Іван Вишенський ще перед проголошенням Берестейської унії застерігав православних, що в сферах Католицької Церкви в Польщі (в «Ляцькій землі») за заслоною науки й філософії гуманізму «безвірство, розпука, ненависть, зависть і мерзота панує». Так це висловився у «Посланні до всіх у Ляцькій землі».

Своє переконання в тому, що єпископи перейшли з православ'я в унію не з мотивів віри й теології, він висловлює таким риторичним питанням: «Чи не ваші це милості задля цього й біскупства докопалися, щоб ще більший скарб маєтків, достаток грошових скарбів і прибутків у Церкві Божій знайти, слуг собі вдвоє і втроє проти того, що перед тим мали, примножити, славою вікуцього коронуватися...?».

На всьому слов'янському Сході ніхто – ані перед тим, ані після того – не висловився з такою силою духа про необхідність вводити в життя християнську етику так, як висловився Іван Вишенський. У вищезгаданому посланні до тих бувших православних єпископів, що перейшли в унію, він також засуджує цих ієрархів: «Покажіть мені ви, що в'яжете згоду (унію): де котрий з вас у світському житті сам собою сповнив тих шість заповідей, узаконнених Христом, тобто: голодних накормив, спрагнених напоїв, подорожнім дав захист, нагих приодягнув, слабим послужив, у тюрмах відвідав? Чи не Ваші милості голодних оголоднуюте і спрагу викликаєте в бідних підданих, які мають той самий образ Божий, що й ви...?».

Маючи на увазі той факт, що не тільки світські пани-землевласники, але й єпископи (які походили тільки з шляхти) мали в себе селян рабів (кріпаків), Іван Вишенський в цьому ж посланні ставить тим самим єпископам таке питання: «Як же ви духовними, та не тільки духовними,

але й віруючими називатися можете, коли ви брата свого, в єдиній купелі хрещення вірою і від єдиної матері-благодаті рівного з вами народженого, підлішим за себе чините, принижуйте.? Добре, нехай буде хлоп, кожем'яка, сідельник і швець! Але ж пригадайте: яко брат вам рівний у всьому єсть! Питаю тоді тебе – ругателя імені (Христового): чи ти ліпший за хлопа? Або ж ти не хлоп такий же, – скажи мені?! Або ж ти не тая матерія, глина?».

Дочасне життя (життя на Землі) – це життя не тільки духа, а й тіла, а тіло – це матерія, глина. І під цим оглядом, під оглядом найважливішим, найсуттєвішим (коли дивитися на це під кутом вічності) всі люди рівні один одному, бо всі вони – це проминальна пиль землі. Чим же одна «матерія-глина» (тілесна істота) може вивищувати себе понад іншу «матерію-глину» (тілесну істоту)?

Серед тих визначних людей на слов'янському Сході, що належали до містичного напрямку Івана Вишенського, чільне місце займали такі особи (всі вони – українці): чернець Іов Желізо (1551–1651), що відомий в історії як Преподобний Іов Почаївський; чернець Іов Княгинацький (що народився в половині XVI ст., а вмер десь незабаром після 1620 р.); єпископ (бувний митрополит Київський) Ісаія Копинський (помер 1640 р).

Найвизначнішим послідовником Івана Вишенського по лінії містицизму був Ісаія Копинський. На слов'янському Сході він був першим філософом у дійсному значенні цього слова. Іван Вишенський стояв тільки на ґрунті Св. Письма, яке він інтерпретував у виключно містичному дусі й безкомпромісно вимагав введення євангельських істин у життя. Натомість Ісаія Копинський у своєму репрезентативному творі «Духовная льствица» (тобто «Драбина духа») порушив також і такі питання, що виходили поза межі сфери Св. Письма. І так, перш за все, треба підкреслити той факт, що Ісаія Копинський перший на слов'янському Сході порушив справу пізнання Бога людиною. На його думку, людина може пізнати Бога тільки тоді, коли вона раніше пізнає істоту природи світу.

Ісаія Копинський був першим на слов'янському Сході тим мислителем, який намагався погодити містицизм з т.зв. «позитивною (раціональною) наукою». Він перший з-поміж східньослов'янських містиків з пошаною висловився про «позитивну науку», але підстава, на якій цього роду науку він оцінює, має відносний (релятивний) характер. Та релятивність полягає в тому, що на думку І. Копинського, позитивна наука ґрунтується тільки на «зовнішньому розумі», який базується на змисловому пізнаванні істоти світу. Однак можливість пізнавання світу «зовнішнім розумом» обмежена й непевна. Певним і абсолютним є пізнавання Бога й світу тільки «божественним розумом», який є в людини. Цей розум («божественний») сягає туди, куди не може сягнути зовнішній (смісловий) розум, – каже І. Копинський.

Почавши з 1632 р., коли в висліді злуки двох київських шкіл – школи Печерської лаври й братської постала колегія (Могилянська), що 1701 р.

була підвищена до статусу академії. Київ став центром ширення грецької класичної філософії на слов'янському Сході та впровадження деяких думок чільних грецьких філософів у церковну сферу східнослов'янських народів. Перші прояви цього факту в Києві бачимо в передмові митрополита Петра Могили до «Требника» (дійсна його назва: «Евхологiон албо Молитвословъ или Требникъ»), виданого 1646 р. У передмові до цієї публікації Петро Могила говорить про «форму» й «матерію» (субстанцію) свв. Таїнств. Поняття про «форму» й «матерію», звичайно, походять з джерел філософії Аристотеля (з 384–322 років перед народженням І.Х.). А філософія Аристотеля за того часу займала передове місце в латинських академічних школах західних країн Європи; і була вона зокрема приноврена Фомою Аквінським (1225–1274) до потреб офіційної католицької філософії.

Факт висунення філософії Аристотеля на передове місце в філософському мисленні церковних сфер Заходу сприяв справі проникання духа раціоналізму у сфери західних академічних шкіл та в сферу Католицької Церкви взагалі. Цей вплив Заходу позначився також і на атмосфері Могилянської колегії, яка, звичайно, не плекала духа крайнього містицизму.

Що християнсько-культурна місія Могилянської колегії на всьому слов'янському Сході у своїх початках не мала нічого спільного з політикою – про це перш за все свідчить відношення до цієї справи з боку самого митрополита Петра Могили. Про неприхильне національно-політичне відношення митрополита Петра Могили до Москви свідчить той факт, що коли Андрій Борецький (українець з Галичини, брат митрополита Київського Іова Борецького) виступив був з порадою, щоб Русь (тобто Україну й Білорусь, які були тоді під Польщею) злучити з Московщиною, то П. Могила заявив, що Андрія Борецького за ті слова «треба було б убити на палі»¹⁵. Незважаючи на це, однак митрополит Петро Могила вважав за обов'язок Могилянської колегії допомагати Москві в християнсько-культурному відношенні, бо це була традиційна місія Києва на всьому слов'янському Сході. Отож, будучи свідомим того факту, що християнсько-культурний рівень Московського Патріархату був дуже низький, митрополит Петро Могила радив цареві Олексієві Михайловичеві звернути належну увагу на це, а при цьому він (П. Могила) запевнював цього царя, що він готов вислати йому в Москву учених ченців з Києва¹⁶. І справді, це випускники Могилянської колегії, учені ченці з Києва, заснували в Москві (1649 р.) першу регулярну школу (типу колегії) для москвинів. Зробили вони це на прохання царського достойника Федора Ртищева.

Першим головним піонером уводження християнства в життя Москви, де віра Христова була існуючим поза межами життя абстрактном,

¹⁵ Возняк М. Історія української літератури, т. II. – Львів, 1921. – С. 31.

¹⁶ Пыпинъ А. Історія русской литературы, т. II. – С.-Петербург, 1902. – С. 260.

був вихованець Могілянської колегії чернець Симеон з Полоцька (1629–1680), що в історії відомий як Симеон Полоцький. (Дійсне його прізвище: Петровський-Ситнянович). Під тиском уніатського переслідування він виїхав з Полоцька в Москву (1663 р.) і там був запрошений на становище вчителя дітей царя Олексія Михайловича. Його учнями були царевичі Петро (що потім був імператором Петром I) і Олексій та царівна Софія.

Симеон Полоцький – це найбільший проповідник в історії Московського Патріархату. Своїми проповідями він започаткував нову еру в цьому Патріархаті в тому власне сенсі, що він почав проголошувати там ідею пов'язування Церкви з життям. (Звичайно пізніше таку саму вимогу знайдемо в російського християнського мислителя Володимира Соловйова).

Виголошені в Москві проповіді С. Полоцького вийшли 1681 р. двома збірниками під заголовками «Душевный обедь» (30 проповідей) і «Душевная вечеря» (73 проповіді). Проповідництва (гомилетики) Симеон Полоцький вчився в Могілянській колегії, де одним з професорів був Іоанікій Галятовський, який в 1657–1669 рр. був і ректором тієї школи – найкращий за того часу проповідник на всьому слов'янському Сході. Він же є автором першого серед православних слов'ян підручника гомилетики під назвою «Наука аль бо способе зложеня казаня» (1659).

З фактом християнсько-культурної місії Києва на Сході Європи згодом почала поєднуватися ідея політичного пов'язання Руси з Московщиною. Свідомість про національно-політичну різницю між Московщиною і Руссю постійно була чіткою на фоні християнської та християнсько-культурної місії Києва на слов'янському Сході. Ось так, наприклад, Іван Вишенський на переломі XVI–XVII століть не випадково вживає такого протиставлення як «Москва й наша Русь».

Але одчай з приводу того, що Православна Церква й народність русинів під польсько-католицькою займанщиною була приречена на загибель, довів до того, що серед церковно-національних провідників православних русинів почали появлятися такі особи, що в розпуці не бачили іншого виходу, як тільки піддатися під опіку московського царя православного. Ісаія Копинський, що в 1631–1632 рр. був митрополитом Київським, ще в 1622 р., (коли він був єпископом Перемильським, 1620–1622) радив православним русинам шукати опіки в московського царя, як єдиного порятунку перед загрозою загибелі під польсько-католицькою займанщиною. Цю думку І. Копинського незабаром (вже в 1624 р.) підтримав Іов Борецький, який був митрополитом Київським у 1620–1631 роках.

Ця кон'юктурно-політична думка, – шукання для православної Руси опіки в Москві, що зродилася шляхом відштовху (реакції) під тиском польсько-католицького переслідування, згодом почала в деяких провідників православних русинів перетворюватися в ідею «воз'єднання»

з Москвою. Найвизначнішим речником цієї ідеї був українець Лазар Баранович (1620–1693), який із становища професора Могілянської колегії авансував на становище її ректора (1650–1651 рр.), а потім був архієпископом Чернігівським (1657–1692). Як речник згаданої політичної ідеї, він тут перевищив усіх тому, що ідею т.зв. «триєдиної Русі» (Малої Русі – України, Великої Русі – Московщини й Білої Русі – Білорусі) він підніс так високо, що вже наблизив її до сфери релігійного культу. У своєму творі «П'ять знаків» (тобто, п'ять ран Христових) він поетично заявив, що, мовляв, «Син, як курятко, – для Малої, Отець, як орел, – для Великої, а Дух, як голуб, – для Білої Русі».

* * *

Національно-політичний дух Могілянської колегії за часів перебування на митрополичому престолі в Києві Петра Могили (1633–1647) і його наслідника – Сильвестра Косова (1647–1657) був такий, що вони самі та інші провідні люди їхнього середовища воліли бути під Польщею, якомога ближче Заходу. Саме тут вони шукати всіляких можливих способів оборони Православної Церкви перед натиском католицизму. Але за часів Лазаря Барановича до цієї колегії почала проникати ідея «триєдиної Русі». Наслідок цього був такий, що деякі особи з-поміж чільних випускників Могілянської колегії почали вважати московське царство за спадкоємця давньої імперської (Київської) Русі, а тому вони присвятилися ревно справі розбудови Московської держави. Тим найвидатнішим випускником Могілянської колегії, що присвятився справі цієї політичної місії, був українець-архієпископ Феофан Прокопович (1681–1736).

Закінчивши Могілянську колегію, Феофан Прокопович студіював в Італії. Саме там він сприйняв світогляд гуманізму в його крайньо-раціоналістичній формі. Коли Могілянська колегія (яка тоді вже була академією) запросила його до себе на становище професора, то його професорська кафедра стала вогнищем гуманістичного раціоналізму не тільки для всієї України, але й для всього Сходу Європи. Ф. Прокопович підтримував теорію Коперника (про нерухомість Сонця й рухомість Землі), яку засудила була Католицька Церква; він знав твори таких філософів, як Бекон і Декарт; він також ширив ідеї великого речника гуманізму Еразма Роттердамського. Книгозбірня Ф. Прокоповича складалася з 30 тисяч томів.

Ф. Прокопович ставив науку вище релігійної містики і при цьому вважав, що вся влада в державі повинна належати до світських, а не до духовних чинників. Покликаний царем Петром I в Москву (1716 р.), Феофан Прокопович став там фактичним головою Російської Церкви. Він повністю підтримував свого володаря Петра I в його всебічній реформаторській діяльності та в секуляристично-раціональному трактуванні релігії й Церкви. До вислідів реформаторської діяльності

Петра I зокрема належить факт перестилізування кириличної азбуки для світського вжитку. Звідси й т.зв. гра: д а н к а, яку сформували українці в Москві¹⁷. Занесений Феофаном Прокоповичем у Москву гуманізм крайньо-раціоналістичного типу почав проникати і в ту першу в Московщині школу (типу колегії), яку 1649 р. заснували українські вчені ченці (30 ченців) поблизу Москви.

За часів царя Петра I Святішим Синодом Російської Церкви (де, почавши з 1700 р., патріарший престол не був обсаджений аж до 1917 р.) з самих його початків фактично правив єпископ Феофан Прокопович. Це, розуміється, за ініціативою Ф. Прокоповича Св. Синод 1721 р. просив Петра I титулуватися «імператором російським». У Московщині назва «Росія» вперше появилася була на монетах великого князя Московського Івана III (1440–1507). Але означення «імперія» та прикметник «російська» в новому означенні московської держави вперше були вжиті в 1721 році – за часів царя Петра I. Цей прикметник («російський, -а, -е»), що єгеленізованою (грецькою) версією прикметника («руський, -а, -е») найперше появився не в Москві, а в Україні, де він вживався переважно для оприділення національного означення Православної Церкви Русинів, яку в Києві називали «Церквою Російською». Українські ж діячі під проводом Ф. Прокоповича перенесли цього прикметника з церковної сфери українців у Москву і там у 1721 р. увели його в політично-світську сферу.

* * *

Першим найбільшим філософом на слов'янському Сході був українець з Полтавщини Григорій Савич Сковорода (1722–1794), який також належав (у 1739–1750 роках) до бувших питомців Київської академії (колишньої Могиллянської колегії). Після того, як його усунули з академічної бурси, бо він відмовився бути кандидатом на священика, Г. Сковорода пішки подорожував по країнах Європи; він побував у Польщі, Угорщині, Німеччині й Італії. В академії в Києві він вивчив грецьку, латинську й старосєврейську мови, а в Німеччині навчився німецької мови.

Вдача Г. Сковороди характеризується сполукою двох нахилів, а саме: нахилу до містики, з одного боку, і нахилу до роздумування – з другого. Обидва ці нахили рівноважилися й темперували один одного. Німеччина, що особливо зацікавила Г. Сковороду (і саме тому він уважав за потрібне навчитися німецької мови), – це батьківщина містичної філософії. Першим великим філософом-містиком в Європі був німець Йоганнес Екгардт (1260–1327), а другим – німець Якоб Беме (1575–1624), серед творів якого особливо відомим є твір «Шлях до Христа».

¹⁷ Проф. Іван Огієнко. Країнська культура. - С. 91.

Однак містичний аспект у філософії Сковороди не був посунений до таких меж, як це бачимо в згаданих німецьких містиків. Адже ж треба мати на увазі, що Г. Сковорода, не зважаючи на містичні нахили своєї вдачі, був дуже зацікавлений старовинною (дохристиянською) грецькою філософією та античною римською літературою. З-поміж античних грецьких філософів особливо апелювали до його вдачі й переконань Сократ з його відомим імперативом про самопізнання («Пізнай самого себе!») і Платон – «боговидець». Хоч старовинна грецька філософія в своїй основі була немістичною, а раціоналістичною, то все ж таки деякі з її чільних представників промовляли до характеру й поглядів Г. Сковороди, незважаючи на те, що він частково був схильний до містики. Власне, той факт, що Г. Сковорода одночасно зосереджувався і на містиках, і на філософах-раціоналістах, свідчить про те, що його вдачі була притаманною сполука двох нахилів – містичного й раціоналістичного.

Крім цього, Г. Сковорода зосереджувався на патристиці, тобто на писаннях давніх Отців Церкви, а особливо на творах Климента Олександрійського, Орігена, Діонісія Ареопагіта, Максима Ісповідника, Григорія Богослова, Іоана Золотоустого, Ісидора, Василя Великого, Евагрія й Августина. Він постійно читав Біблію, і ніколи не розлучався з нею, бо вона була центральним об'єктом його зацікавлення. Одночасно ж Сковорода стежив за поступом в різних галузях науки, про що свідчать його згадки про славного астронома Миколу Коперника й фізика Ісаака Ньютона.

На питання, в чому полягають основні філософські думки Г. Сковороди, є різні відповіді. Ось приклади цього факту. На думку Дмитра Чижевського, основною філософією Г. Сковороди є його погляд, що «світ є подвійний, – він складається із двох природ: одна – видима, друга – невидима; видима зветься створінням, невидима – Богом; Бог є основою світу, єдиним тривким, кріпким місцем буття у світі; матерія є цілком пасивна, несамотійна, ніщо, а Бог увесь світ утримує в русі, є буттям усякому створінню. Подвійною, так само як і весь світ, є й людина, – людина зовнішня та внутрішня, земна та небесна, тобто дійсна, людина з якостями божественними. Треба плекати в собі дійсну людину та боротись проти зовнішнього світу й проти власної зовнішньої людини. Дійсна людина є зерном у нас; треба очистити це зерно від лушпиння, від усього, що належить до зовнішньої людини і тільки тоді виявиться в людині її внутрішність, її божественна природа. Дійсне призначення кожної людини є в ній самій, а не поза нею; Бог, царство Боже є в нас самих; через своє покликання, через працю над собою, що для кожної людини є природною, людина досягає досконалості та щастя¹⁸.

Всупереч поглядам Д. Чижевського, який вважає, що центром уваги Г. Сковороди є світ і, звичайно, людина в ньому, Михайло Возняк думає, що осередньою точкою філософії Сковороди є тільки людина, а не весь

¹⁸ Чижевський Дмитро. Українська культура. – Регенсбург, 1947. – С. 133-135.

світ. «Людина є для Сковороди ключем усіх розгадок життя» – каже М. Возняк. «Людина це мікрокосм і не може нічого інакше пізнати, як тільки через себе. Усяке пізнання є в своїй істоті й основі самопізнанням». Далі він цитує такі вислови Сковороди: «Людина – це маленький світик, і так тяжко пізнати її міць, як тяжко у всесвітній машині знайти основу». Хто пізнає себе, порозуміє Бога, бо «справжня людина і Бог – це те саме». «Глибоке серце, зрозуміле тільки одному Богові, – це не що інше, як необмежена безодня наших думок, просто сказати: душа – це є справжня істота («истое существо») й суцзя справжність («иста») й сама есенція й наше зерно й міць (сила), і в ній тільки міститься рідне буття й наше життя, а без неї ми є мертвою тінню»¹⁹.

Суперечності між поглядами на сутність філософії Сковороди почалися ще за його життя і все більше поглиблювалися після його смерті. Давніше був, між іншим, поширений і такий погляд, що світогляд Сковороди суперечить суті християнства, і що Сковорода, мовляв, ширив масонські погляди²⁰. Причини такого погляду були різні. По-перше, в першій половині XVIII століття в масонстві був поширений дух містицизму з його таємною символікою та іншими його зовнішніми ознаками. А ці ознаки, з таємною символікою включно, наявні і в творах Сковороди. По-друге, Сковороду посуджували в виступах проти авторитету Церкви, а також і в «вільному» пояснюванні Біблії, що не завжди покривалося з богословською екзегезою (церковно-офіційним поясненням Св. Письма). По-третє, в царсько-російській імперії (де документальні сліди масонства сягають до 1731 р.) постав був в 1782 році масонський орден «Золоторожевого Хреста», який, між іншим, займався також «пізнанням Бога по через пізнання природи й самого себе – по стопах християнського морального вчення». Саме таку методу пізнання людиною Бога рекомендує і Сковородає Мислительство Сковороди пов'язували з масонством також і тому, що другий з черги друкований твір Сковороди під заголовком «Начальная школа о християнскому добронравію» (на тему християнських моральних чеснот) був надрукований у масонському журналі в Росії під назвою «Сіонській Вьстникъ» (1806 р.). Там вперше була коротенько подана редакцією біографія Г. Сковороди. (Перший друкований твір Сковороди «Наркісь или познай самого себя» появилсь на сторінках видавництва «Библиотека духовная» в Петербурзі у 1798 році).

Першим, хто виступив проти твердження, що Сковорода, мовляв, був франк-масоном чи масоном, був найближчий особистий приятель і учень Сковороди М. І. Ковалинський – автор першого обширнішого життєпису Сковороди²¹. М. І. Ковалинський заявив, що Сковорода досить

¹⁹ Возняк Михайло. Історія української літератури. Том III. – Львів 1924. – С. 89.

²⁰ Энциклопедический словарь. Ф. А. Брокгауз и И. А. Эфрона – Том XXX. – С.-Петербург, 1908.

²¹ Див. Собрание сочинений Г. С. Сковороды. Обь біографіей Г.С.Сковороды М.И. Ковалинскаго, обь замьтками и примьчаниями Владиміра Бончъ-Бруевича. Портреть и факсимиле автора. (Матеріаль кь исторіи и изученію русскаго сектанства и старообрядчества). – Петербург, 1912.

неприхильно відносився до масонства. А все ж таки історик Михайло Грушевський вважає за можливе сказати ось що: «Проповідь Сквороди має так багато спільного та суголосного з масонськими доктринами, що не може не насуватись гадка, що під час своєї подорожі за кордоном він не підпадав під впливи якихось містичних течій, що вплинули на вироблення в середині XVIII віку масонства»²².

Ковалинський першим заявив, що Скворода не був масоном а навпаки – що він, мовляв, виступав проти масонства. Ковалинський був першим автором книжки про Сквороду (життєпис Сквороди), в якій сказано, що Скворода, мовляв, таки неприхильно відносився до церкви. Так само й М. Грушевський, висловлюючи таке припущення, що на вироблення світогляду Сквороди могло мати вплив масонство, твердить, що Скворода «різко засуджував ті способи духовного вдосконалення, які рекомендувала офіційна церква»²³.

Автором першої науково опрацьованої біографії Сквороди є В. Ерн²⁴, в якого немає сумніву в тому, що Скворода був християнином у дійсному значенні цього слова і що специфічно він був таким же «християнським платонцем», якими в давнину були деякі учителі Церкви (Свв. Отці) й християнські мислителі. Безперечно, вплив великого грецького філософа Платона (що народився між 430–427 роками, а помер між 347–348 роками перед народженням Христа) на деяких Отців Церкви й інших християнських мислителів протягом довгого часу (від 3-го до 6-го ст.) був значний.

Основоположником т.зв. неоплатонізму (відродження філософії Платона в її новій інтерпретації) був Аммон Саккас, який в 242 році заснував свою школу в місті Олександрії (в Єгипті). Серед його учнів був Оріген (народився біля 185 р.), який згодом став тим першим християнським мислителем, що намагався погодити Біблію з грецькою дохристиянською філософією, зокрема із філософією Платона. Орігенізм аж до кінця XII ст. в більшій чи меншій мірі впливав на християнських мислителів, особливо ж у західних країнах Європи, хоч Оріген ще за свого життя опинився в стані конфлікту із вченням Церкви. За це він був Церквою засуджений.

У кінці XIX й на початку XX ст. вже майже панівним став був такий погляд, що Оріген більше сполгав на філософію Платона ніж на Біблію. Втім християнське богослов'я відкинуло твердження Орігена, що світ «створений у вічності», а не в часі. (Це вчення Орігена, звичайно, є модифікацією Платонового твердження про «самобутність матерії», яка, на його думку, не є продуктом сотворіння).

За наших днів один з українських богословів, А. Котович, підтримуючи таку думку, що світогляд Сквороди на точці розуміння

²² Грушевський Мизайло. 3 історії релігійної думки на Україні. – Львів, 1924. – С. 104.

²³ Там само. – С. 99.

²⁴ Эрнъ Владимир . Г. С. Скворода. – Москва, 1912.

сутності Віри Христової суперечив Церкві, пише ось що: «Семінарія вчила вихованців бачити істоту Христової віри в обрядах, – Сковорода доводив їм, що вона (істота Христової віри) – у справді добродійному житті та любові до ближнього»²⁵.

Один з теперішніх українських теологів, Іван Власовський, ставить питання, «чи Сковорода залишився сином Православної Церкви, чи відійшов від неї, змагаючись створити нову ідеологію чи релігію в ширшому розумінні слова, та мораль, незалежну від офіційного церковного канону»... На це, – каже він, – «можемо відповісти, що у викладах філософських думок Сковороди ми не знаходимо жодних, що суперечили б християнській філософії, розходилися б, зокрема, з православною віронаукою»²⁶.

У хронологічному порядку, останнім з тих українських учених, що висловилися на тему відношення Г. Сковороди до Православної Церкви, є митрополит Іларіон (у мирі – проф. Іван Огієнко). Він каже, що, в доктринальному сенсі цього слова «Григорій Сковорода чистоту українського Православ'я таки надщербив...»²⁷.

У зв'язку з метою досліджування філософії Сковороди треба мати на увазі, що масова більшість творів Сковороди не була видана аж до 1894 р., тобто до часу появи друком збірки його творів, які 1894 р. видав український учений Д. Багалій²⁸.

Усе ж таки М. Грушевський ще не так давно (в 1925 році) бачив підстави для того, щоб ось так висловитись про стан дослідів над філософією Сковороди: «Можна оцінювати різно писання: вони ж і не вистудійовані відповідно, ідеологія їх не приведена до якоїсь суцільності й розвій її не представляється ясно...»²⁹.

Звичайно, справа релігійних аспектів філософії Сковороди дуже складна і не легка для дослідження та правдивого й ясного її висвітлення. Коли ж йдеться про методологічні браки в підході до релігійних аспектів філософії Сковороди, то тут перш за все треба мати на увазі факт проочення дослідниками того принципу, що його треба назвати теологуменізмом. Як відомо, цей принцип полягає в тому, що в богослов'ї допускається теологеми чи теологумени, тобто така богословська доктрина, що базується на особистому погляді її автора на ті справи

²⁵ Котович А. Григорій Савич Сковорода, український філософ XVIII ст. Нью-Йорк, 1955. – С. 18-19.

²⁶ Власовський Іван. Нарис Історії Української Православної Церкви. – Т. III. – Нью-Йорк, 1957. – С. 98.

²⁷ Іларіон, митрополит. Паїсій Величковський, - його життя та праця. – Вінніпег, 1975. – С. 18. Приписка.

²⁸ Багалей Д. И. Сочинения Г. С. Сковороды. – Харків, 1894.

²⁹ М. Грушевський. Цит. праця. – С. 97-98.

віри, що не охоплені догматами Церкви³⁰. У даному випадку йдеться про те, що зміст патристики (творів отців Церкви), якою, між іншим, користувався Сковорода, в значній мірі характеризується теологуменізмом, і що в творах Сковороди можна знайти не одну його власну теологумену (теологеми).

Другою помітною слабою стороною методології в досліджуванні творів Сковороди є тенденція обмежуватися ствердженням фактів про впливи інших мислителів на світогляд цього філософа. Ерн, щоправда, заявив (у вищезгаданій праці), що Сковорода на свій лад перетворив чужі філософські впливи на свій світогляд. Та все ж таки й ця замітка з боку Ерна не усуває тієї слабої сторони, якою є факт проочення питання, чи, і в якій мірі, появився дух українського народу в філософії Сковороди. Необхідність порушення цього питання зумовлюється тими трьома методологічними принципами, що їх визначив французький учений і мислитель Іполіт Тен (1838–1893). Він сказав, що твір автора треба розглядати в світлі (1) нації, до якої даний автор належав, (2) у світлі епохи, в якій він творив, і (3) в світлі духа того середовища, в якому він жив.

Філософія Сковороди в самій сутності є синтетичним виявом однієї з епохальних фаз буття своєрідного українського ідеалізму, який має свою тяглість в історії духовості українського народу. Український ідеалізм характеризується двома основними прикметами: (1) він не нехтує розумовністю (раціоналізмом) і не легковажить його, але одночасно він схильний визнавати існування раціональної сфери і вважати її за вищий щабель духового життя; (2) він трактує все матеріальне, включно з тілом людини, не як «конечне зло» і не як ідеал мети життя, а як «дари Божі», але при тому він схильний жити духовими ідеалами і дивитися на нього «під кутом вічності», а не зосереджуватися на цілях матеріального характеру, які для нього зрештою не є чимось іншим, як «суєтою (марнотою) суєт».

У зв'язку з цим треба підкреслити, що найзамітнішим явищем в інформаціях Михайла Возняка про Сковороду є його звернення уваги на тому факті, що погляд Сковороди на науку (тобто на сферу раціоналізму) споріднений з тим поглядом на науку, що наявний у творах містика Івана Вишенського. М. Возняк у зв'язку з цим цитує таку заяву Г. Сковороди:

³⁰ Український Православний богослов С. Булгаков ось що каже про теологеми: «Догматичне богослов'є є систематичним виложенням догматів, які в своїй сукупності виражають повноту православного вчення. Але чи ж такий догматичний інвентар дійсно може претендувати на повноту? Чи ж на всі догматичні питання є готові відповіді в вигляді сформулованих і проголошених Церквою догматів? Ні. Число догматів обмежене, і в справі багатьох, якщо не більшості, питань у догматиці викладаються лише богословські доктрини, розповсюджені погляди, в кожному разі не догмати, а теологеми. Фактично безспірні догмати Церкви відносяться тільки до дуже обмеженого числа визначень: вчення про Св. Трійцю (символ віри) і, головним чином, про Богочоловіка (визначення 7 Вселенських Соборів). Уже в ланці пневматології ми вступаємо на ґрунт теологумен (Болотов)», – Прот. С. Булгаков: «Догмат і догматика» (Сборникъ статей? Живое Предание – Православіе въ Современности. – Париж. – С. 9). Відтак, ділянка догматики не покривається наявними догматами, вона значно ширша за них і, розуміється, мусить неunikнимо поповнитися з інших джерел...» (Там само. – С.10).

«Я не ганю наук і хвалю найпоследніше ремесло; одно те заслугоує на догану, що, покладаючись на них, занедбуємо найвищу науку, до якої всякому часові, краєвій людині, статі й віком і відчинені двері тому, що щастя усім без вибору потрібне, а цього, крім неї, не можна сказати про жодну науку»³¹. Тією «вищою наукою» у вченні Сковороди є той стан людського духа, що дає людині тверді, непроминальні основи щастя в моральному значенні цього слова.

Понад півтора століття тому подібно писав найбільший український ідеаліст-містик Іван Вишенський (у Посланні до стариці Домнікії, 1606 р.): «Бо я не виступаю проти науки граматики та ключа до пізнання складів і речей, як дехто думає, і ось так говорить: «Тому що він сам не вчився, то й нам заздрить та забороняє». Іван Вишенський виступає проти того, що, як це він каже, коли людина «досягне якого рядка аристотельських байок, тоді вже Псалтиря читати соромиться, і решту церковного правила ні за що має, й думає, що воно просте й глупе».

Так понад півтора століття перед Сковородою український ідеаліст містик Ісаія Копинський навчав (подібно як і Сковорода), що шлях до пізнання людиною Бога веде через пізнання самого себе та природи світу. Як у своєму Посланні до єпископів Іван Вишенський осуджував пориви аристократії до такої марноти світу цього, як багатство й титули, так і Сковорода навчає, що ці речі не дадуть людині щастя.

Притаманна українському народові глибока любов до природи України була і в Сковороди. Це сильно вплинуло на його чутливу вдачу, і в висліді витиснуло свою печать на його філософії. А коли він каже, що земля є жива, то тут він перегукується з прапредками свого народу, які говорили про «живучість» землі у своїх дохристиянських віруваннях та в своїх стародавніх билинах. Що духовість Сковороди була маніфестацією духа українського народу, про це зокрема свідчить і той факт, що він був дуже духовно близьким Шевченкові.

М. Грушевський підкреслює той факт, що сила впливу Сковороди на людей полягала в тому, що «кристальна чистота й красота його життя ясна всім нині так само, як була вона ясна сучасникам, яких вона поривала і притягала за життя». В філософію Сковороди вірили головно тому, що він способом свого життя практично здійснював ті моральні імперативи, які він проповідував. І саме тому з подивом ставився до Сковороди «славний мораліст наших часів Лев Толстой», прототипом якого був Сковорода, – каже М. Грушевський³².

Г. Сковорода перед смертю просив, щоб, коли він умре, на його могилі написали «Світ мене ловив, і не впіймав». У цьому вислові виражена вся сутність життєвої філософії Сковороди. Щоб бути духово вільним, треба докорінно переоцінити поняття про матеріальні й духовні «потреби» людини. Він був певний того, що багатство, слава, титули – це

³¹ Возняк М. Цит.праця. – Том III – С. 89-90.

³² М. Грушевський М. Цит. праця. – С. 97-98.

не тільки такі речі, без яких можна жити, бо вони зайві, але й уважав їх за шкідливі, бо людина стає їхнім рабом, а вони спричинюють їй терпіння, коли людина не може досягнути їх, або коли, досягнувши, вона боїться втратити їх. А щастя – «царство Боже» – людина носить у душі своїй. Власне, за той світогляд і за таке особисте життя Лев Толстой подивляв Сковороду і намагався наслідувати його.

Що філософія Сковороди була маніфестацією духа українського народу, про це також свідчить той факт, що це Сковорода сам називав «старчиком Сковородою» (і так він підписався під своїм портретом), і так називали його й інші. Так зване старчество на слов'янському Сході найперше зродилося в Україні в давніх часах. Звідти воно поширилося на землі й інших східно-слов'янських народів, з Московщиною включно. Старчество (в кожному разі старчество чернечого типу) було вже в імперській Русі – в околицях її столичного міста Києва. Старці (чи, як сам народ повніше називав їх «старці Божі») були двох родів – мирські старці й старці-ченці. Мирські старці – це були мандрівні побожні мудреці (різного віку), що шукали правди Божої в світі й Божого духового обличчя в людині. Жили ж вони тільки тим, чим хто надарив їх на прохання «Христа ради».

В історії українського мирського старчества Г. С. Сковорода є найвизначнішим його представником. Старці-ченці колись у нас були відомі як «отшельники анахорети», тобто такі монахи-аскети, які жили в скитах (відлюдних монастирях – як казали, «в пустині»), проводили час у молитві, в суворому чернечому житті й важкій праці, коротко кажучи – в подвижництві. Після довгого періоду свого занепаду монастирське старчество на слов'янському Сході відновив українець Паїсій Величковський (1722–1794) – вихованець Київської Духовної Академії (якої він не закінчив). З яких причин Паїсій Величковський постановив припинити свої студії в цій академії, це видно з його відповіді, яку він дав префектові (помічникові ректора) о. Сильвестрові Кулябці. Студент Паїсій Величковський вияснив йому так; 1. «Я хочу якнайскоріше прийняти чернецтво, і постановив це, бо ж час смерті нікому не відомий». 2. «В академії мене навчають світських наук, а вони ж не приносять душі мої жодної користі... В академії я чую тільки про поганських богів та (поганських) мудреців: Цицерона, Аристотеля, Платона. Навчаючись такого, від чого світ збився з правдивої дороги, не бачучи користі для душі своєї від такої науки, я покинув її, щоб мені й самому не споганитися...». 3. «Розглядаючи плоди цієї науки в духовних особах монашого сану, я бачу, що вони, немов світські достойники, живуть у великій честі та в славі, зодягаються в дорогі шати та в славу, їздять чудовими кінями та в дорогих повозах. На осуд їм я говорю це: нехай не буде! Я боюся й дрижу, що мені й самому, коли б я навчився цієї світської науки й став ченцем,

не впасти в ще гіршу (духову) недугу. Ось через це все я постановив покинути світську науку»³³.

Хоч Паїсій Величковський подвизався поза межами України (частково на Афоні, а найбільше – і то вже до кінця життя – в Молдавії), та все ж таки заснований ним новітній містично-аскетичний рух (чи, як це називає митрополит Іларіон – «школа містичного аскетизму») поширився на всьому слов'янському Сході³⁴.

Між російськими істориками Церкви є прихильники погляду, що старчество знаменитої Оптиної пустині Російської Православної Церкви постало під впливом ідеології П. Величковського та місії його учнів. Містично-аскетичний рух відновленого П. Величковським старчества позначився помітним впливом на світогляді М. Гоголя, Ф. Достоєвського й ін., що ходили до старців-пустинників і шукали в них духового окормлення. Ф.Достоєвський у своїй повісті «Братя Карамазови» пише ось що: «Твердять, що існувало Старчество і в нас на Русі в часах найдавніших, чи конечно повинно було існувати, але внаслідок лихоліття Росії, татарщини, роздорів, перервання бувших зносин із Сходом після підбою Константинополя, установа це забулося в нас і старці перевелися. Відроджено ж воно у нас знову – з кінця минулого століття – одним з відомих подвижників (так називають його) Паїсієм Величковським і учнями його, але й досі, навіть після майже ста років, існує ще далеко не по всіх монастирях, а навіть деколи воно майже зазнавало переслідування, як нечуване в Росії нововведення».

Як видно із заяви Паїсія Величковського про причини, через які він рішився вийти із Київської Духовної Академії, його погляди в основному нагадують собою погляди Івана Вишенського, а в дечому збігаються і з поглядами Сковороди.

* * *

Першим філософом на слов'янському Сході, що писав по-російському, був українець Данило Велланський (1774–1847) – вихованець Київської Духовної Академії. (Своє родове прізвище «Кавунник» він змінив на «Велланський»). Хоч він працював, за своїм на становищі професора фізіології медико-хірургічної академії, проте все ж таки він найбільше уваги присвячував філософії.

Він перший в царсько-російській імперії зайнявся ширенням ідеалістичної філософії німецького мислителя Фрідріха-Вільгельма – Йозефа Шеллінга (1775–1854) – основоположника «Філософії откровіння». Ця філософія полягає в такому погляді, що не розум, а віра з її інтуїцією підносить людину на щабель правдивого й найвищого знання.

³³ Четвериков С. Молдавський старець архимандрит Паїсій Величковський. Том I. – Естонія, 1938. – С. 22.

³⁴ Митрополит Іларіон. Паїсій Величковський: його життя та праця. – Вінніпег, 1975. – С. 126.

Тим першим найбільшим на слов'янському Сході філософом, що писав по-російському, був українець Памфіл Юркевич (1827–1874) – випускник Київської Духовної Академії (колишньої Могиллянської колегії). Ідеалізм цього філософа був містичного характеру. Він перший на слов'янському Сході виступив проти матеріалізму в філософському значенні цього слова. В основному він був, так би мовити, «філософом серця й життєвого спізнання», а не філософом розумових спекуляцій та абстрактних міркувань, відірваних від особистого, ґрунтованого на досвіді, переживання.

Після П. Юркевича філософом був Володимир Соловйов (1853–1900) – учень (з Московського університету) П. Юркевича і він же перший популяризатор містичного ідеалізму цього свого вчителя. В. Соловйов походив з мішаної, російсько-української родини. [Філософ Г. С. Сковорода був двоюрідним прадідом (по лінії матері) В. Соловйова]. Осередньою точкою філософії В. Соловйова є його «богоискательство» (шукання Бога), що в дійсності означає намагання пізнати Бога. Кажучи, що Бог є в людині, а людина є в Бозі, В. Соловйов тут нагадує українського містика Ісаїю Копинського, який навчав, що без пізнання людини не можна пізнати Бога. А ще більше (в цьому відношенні) він нагадує Сковороду.

Коли говоримо про ідею «богочоловіцтва» у В. Соловйова, то нам треба підкреслити той факт, що, на думку цього філософа, Східна Церква пам'ятає про Бога, але в неї є тенденція забувати про людину; натомість Західна Церква пам'ятає про людину, але в неї є нахил забувати про Бога.

У зв'язку з цим треба пригадати той факт, що в історії філософії східно-слов'янських народів Іван Вишенський перший в ланці етики вказав на те, що відношення до Бога зумовлюється відношенням до людини. А в ділянці філософської епістемології (філософсько-містичного пізнання) другий українець, Ісаїя Копинський, перший серед східно-слов'янських християнських мислителів вказав на необхідність пам'ятати про людину в зв'язку з пам'яттю про Бога. Це він, І. Копинський, заявив, що без пізнання істоти людини годі пізнати істоту Бога.

* * *

Останній, найновіший, з досьогочасних християнських мислителів слов'янського Сходу, Ніколай Бердяєв (1874–1948) не тільки духовно, але й своїм походженням пов'язаний з Києвом. Один з визначних членів київської родини Бердяєвих, українець Сергій Бердяєв (1860–1914), був українським поетом, літературним перекладачем і публіцистом. Свої українські твори він підписував псевдонімом «Обухівець». Але Миколай Бердяєв (що також народився в Києві) писав тільки по-російському і вважав себе за росіянина.

Він продовжує традицію Ісаїї Копинського, підтриману Сковородою, а потім розвинену Соловйовим, традицію пізнання чи «шукання» людиною Бога та плекає ідею «богочоловіцтва», зародок якої є в Сковороди, а розвиток її – у В. Соловйова. Ця ідея є також, в її своєрідній формі, і в Ф. Достоевського. Але найзамітнішою прикметою філософії М. Бердяєва є т. зв. християнський екзистенціалізм, тобто християнський персоналізм. Ця філософська ідея полягає в такому переконанні, що єдиною земною реальністю в дійсному значенні цього слова є людина, і що людина в своїй сутності є суб'єктом (підметом). Основою творчості людини-суб'єкта є її свобода, яка походить з незбагненої «бездни» (у німецького містика Я. Беме – це називається «Ungrund»). Кажучи, що свобода (духовна) полягає у визволенні людського духа з «полону необхідностей»³⁵, М. Бердяєв тут нагадує своїм становищем погляди Івана Вишенського і Григорія Сковороди. (Визволитися з «полону необхідності» – це значить висвободитися з пут духовного самопоневолення, до якого також належить прив'язаність до слави, влади, багатства і т. д.).

Російська християнська філософія постала не шляхом революції, а шляхом довгої еволюції християнської мислі, що протягом століть плекалася в Києві. А це означає, що коріння російської християнської філософії треба шукати в історії української християнської думки.

* * *

До традиційних прикмет праць на тему історії української християнської філософії зокрема належить факт наголошування впливу наших філософів на наш народ – з одночасною негацією впливу світогляду українського народу на тих же філософів. З українських істориків Михайло Грушевський перший у нас висловив ось таку думку: «Народ, маса народна, зв'язує їх (періоди історії українського народу) в одну цілість і єсть, і повинний бути альфою й омегою історичної розвідки. Він – з своїми ідеалами й змаганнями, із своєю боротьбою, поспіхом й помилками – є єдиний герой історії. Зрозуміти його стан економічний, культурний, духовний, його природу, його бажання й ідеали – є мета нашої історії»³⁶.

Розуміється, що багато-хто не погоджується з таким поглядом М. Грушевського, який лише народну масу, а не також і провідників народу, вважає за рушія історії народу³⁷.

Історична дійсність і наукова об'єктивність вимагають досліджування впливу духовних провідників (з філософами включно) на народ – з одного боку, і впливу духовності народу на тих же духовних провідників – з другого боку.

³⁵ Бердяєв Николай. Философия свободы. – 1911.

³⁶ Грушевський Михайло. Вступний виклад з давньої історії. (Цей виклад був виголошений у Львівському університеті 30 вересня 1894 р.).

³⁷ Історик Дмитро Дорошенко в праці «Огляд української історіографії» (Прага, 1923) перший поставився критично до вищезгаданого погляду М. Грушевського.