

**ДО ПИТАННЯ
ПРО ФІЛОСОФСЬКО-БОГОСЛОВСЬКУ ІНТЕРПРЕТАЦІЮ
ІНСТИТУТУ ЧЕРНЕЦТВА, ПРАКТИКИ ПОДВИЖНИЦТВА
ТА АСКЕТИЗМУ У ТВОРАХ ВІТЧИЗНЯНИХ ЧЕНЦІВ-МИСЛИТЕЛІВ**

Пам'ятки духовної та матеріальної культури Києворуської держави, пізніших періодів вітчизняної історії свідчать, що загальні засади християнського чернецтва стали відомі тут одночасно із першими відомостями про саме християнство - спочатку стихійно, спонтанно, через грецькі колонії Криму, торговими шляхами з південного заходу - Болгарії, Греції, Македонії та Сербії, а згодом, по офіційному Володимировому хрещенню, - через чернецтво, духовенство, ієрархів у складі греко-візантійських місій та осілий у київських містах клір - уже як усвідомлений і усталений процес перенесення на руський ґрунт нової релігії та її основних духовно-матеріальних інституцій.

Трансплантована до Київської Русі зовні ідея християнського чернецтва, за всіх складнощів її сприйняття суспільством, в умовах імовірної неадекватності первісного розуміння руськими неофітами суті чернечого подвижництва чи богословського обґрунтування його засад, неминучих для етапу запровадження нової релігії, все ж досить швидко виявила свою актуальність, змістовність, відповідність потребам і живучість у процесі християнізації Києворуської держави та суспільства, кардинальної зміни світоглядних, соціальних, культурних та морально-аксіологічних орієнтирів учорашніх язичників, практичного витіснення послідовників Перуна, Велеса та ін.

На первісній стадії розвитку вітчизняного чернецтва з низки зрозумілих причин практикуюче, зовнішньо виражене чернече подвижництво у своєму розвитку випереджало богословсько й теоретико-гносеологічно осмислене, обґрунтоване та вмотивоване розуміння чернецтва. З давньоруських писемних джерел відомо, що серед першорядних були завдання досить практичного, якщо не буденного сенсу: поширення монастирсько-чернечих інституцій як наочних взірців організації життя за нормами нової релігії, що гарантували обіцяне християнством спасіння і мали переконувати у правильності вибору Володимиром релігії Христа; з'ясування, як, на яких засадах (пустельножительства, скитного життя чи спільножительства), за якими уставами слід організувати чернече подвижництво, що відповідало б букві християнського віровчення й гарантувало сподіване потойбічне життя; демонстрація наочних (ідейно-християнських, монастирсько-обрядових, моральних, освітньо-культурних, організаційних, дисциплінарно-поведінських, зрештою, монастирсько-

* Климов В.В. – кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

господарських) переваг аскетичного життя християнсько-монастирських спільнот над "тріховним" світським життям і т. ін.

Згодом чернець-подвижник постає як чи не єдиний справжній втілювач християнських морально-поведінських настанов, що поєднує в собі як традиційні християнські чесноти ("стовп терпіння", "безодня смирення", "скарбниця чистоти", "самовільне умертвіння", "богомислення" і т. ін.), так і характеристики загальнолюдської значущості ("розум освічений", повсякденний "мученик і трудитель", "світильник премудрості духовної", "завжди працюючий" тощо).

Традиційно християнсько-аскетичний розгляд земного існування духовної та тілесної субстанцій передбачає не тільки їх протиставлення, а й нерозривну єдність, взаємодоповнюваність та взаємне підсилення. Єпископ-аскет Кирило Турівський не мислив земного існування тіла й душі відокремлено. У його трактуванні вони потребують одне одного, існують у взаємодії. "Тъм же тьло без душа хромо есть, - писав Кирило, - и не наречется человек, но труп". "К духовним трудом тьло укрепляется". Тільки Бог, твердив давньоруський мислитель, може розлучити душу з тілом ("словом бо Божиим исходит от твля душа").⁹¹ Назагал подібне у своїй богословсько-християнській основі трактування відносин душі й тіла притаманне й аскету Паїсію, хоча він уже робить крок до паритетності названих субстанцій і навіть припускає ситуацію, коли наявність тіла стає запорукою утримання душі на висоті її земного призначення. "Тіло не тільки не ворог нам, - писав з цього приводу П. Величковський, - [але] воно друг нам. Тілом ми можемо поститися, сльози проливати.. милостиню творити. Без тіла, однією душею, ми не можемо цього робити. Тіло оберігає душу від гордості, оскільки душа, будучи високого роду, як образ Божий, може захоплюватися високодумністю; коли ж згадає про своє тіло, то угамовує свою високодумність. Тому, як і Григорій Богослов, вітчизняний письменник-подвижник наділяє тіло суперечливими, негативно-позитивними характеристиками - "ворог милостивий", "друг підступний".⁹²

У тричастинній душі розум? згідно з посланням київського митрополита Никифора? виконує роль своєрідного механізму-посередника між душею, людським тілом та навколишнім світом; служить "оком душі" ("душа съдит во главъ, оум имоуци яко же свѣтлое око в себѣ и исполняючи все тьло силою своею"), подібно до того, як князь через воєвод управляє своїми землями.⁹³ Посередництво розуму ("стройнаго разума") відповідно до

⁹¹ Кирилла мниха притча о челоуьчьстѣи души и о тьлеси // Памятники словесности. - С. 137-139, 147.

⁹² Величковский Паисий. Поучение на пострижение монашеского чина // Четвериков С. Молдавский старец Паисий Величковский. Его жизнь, учение и влияние на православное монашество. Приложение 2 (далі - Четвериков С. Молдавський старец Паїсій Величковський).-

http://www.krotov.info/lib_sec/24_ch/chetverikov_oo.htm

⁹³ Послання Никифора про піст та стриманість. - С. 67.

богословсько-філософського бачення Кирила Турівського має бути зваженим, гармонізувати духовно-моральний стан людини. Занедбаня розумом людини душі, турбота тільки про тіло робить людину нерозумною, залежною від почуттів, низьких пристрастей, не готує її до високого духовного життя ("В чесомъ же єдиньм не бѣ разумень? - Понеже не тако печашеся о души, яко же о тѣлеси".⁹⁴

При відтворенні дій душі через п'ять слуг-почуттів київський митрополит Никифор ясно акцентує пріоритетність аскетичних цінностей він схвально оцінює спосіб життя київського великого князя Володимира, який спить на землі, мало сидить удома ("домоу бѣгает"), не носить святкового одягу ("свѣтлое ношеніе порт отгонит"), а, мандруючи лісами, носить убогу одіж; тільки при виконанні володарських повноважень одягає "влас(ти)тельскоую ризоу".⁹⁵

Дещо пізніше у середовищі аскетично налаштованого українського чернецтва з'явилася думка, яка, посилаючись на біблійну, святоапостольську спадщину, намагалась мінімізувати відмінності чернечого і мирянського життя, апелюючи до того, що християнські стримуючі приписи стосуються не лише ченців, а й "усіх, що живуть у містах та селах з дружинами й дітьми". Найбільш виразний прихильник цього погляду український аскет Йов Почаївський в одному зі своїх повчань запитував: "Хіба повинен мирянин мати щось більше, аніж чернець, окрім співжиття з дружиною? Лише в цьому він має виняток; у іншому ж - ніякого, але все нарівно з ченцем приписано йому робити...".⁹⁶ За нашими спостереженнями, максималістська позиція нав'язування всезагального аскетизму не набула помітної підтримки та поширення і побутувала здебільшого в колах чернецько-аскетичних спільнот.

Рекомендована до вжитку на Русі, а згодом і в Україні модель світоспоглядання, світопізнання та життя світської спільноти за християнськими нормами була, по суті, пом'якшеним, лібералізованим відбитком з чернечо-монастирських чеснот чи правил, логічно вибудованим із богословсько-філософських конструкцій та понять, властивих середньовічному візантизму, що враховували киеворуські реалії. Й у богословському, і в філософському сенсі для Русі, середньовіччя якої дещо відставало, прискорене проходження етапів розвитку та засвоєння вже зрілого рівня богословсько-філософської культури християнського Сходу давало солідний вигравш у часі духовного розвою.

⁹⁴ Повесть [Кирилла многогрешного мниха] к Василью, игумену Печерскому. Притча о белоризць человьць и о мнишествовь // Памятники словесности. - С. 128.

⁹⁵ Послання Никифора про піст та стриманість. - С. 68.

⁹⁶ Поученіе преп. Іова Почаевскаго об отреченіи от міра и о духовном совершенствѣ // Пчела Почаевская. Изборник назидательных поученій и статей, составленных и списанных преподобным Іовом, игуменом лавры Почаевской (1581-1651). Под ред. Н.И. Петрова. - Почаев, 1884. - Ч. I. - С. 300.

Суто чернеча життєорганізація відрізнялася від загальнохристиянської світської цілою низкою максималістських вимог і норм їх суворого дотримання, що й перетворювало чернецтво на специфічну, якісно відмінну від світської спільноту, яка синтезувала в собі аскетичну інтерпретацію християнських цілей, норм, цінностей та відповідний їм подвижницький досвід. Пояснюючи духовні особливості чернецтва, Кирило Турівський у своєму "Сказанні про чорноризний чин від Старого закону і Нового" (XII ст.) зазначав, що відомий заклик Христа по те, що "кожен, хто за Ймення мое кине дім, чи братів, чи сестер, або батька чи матір, чи діти, чи землі, - той багатократно одержить і успадкує вічне життя" (Мт. 19:29), по суті, адресований усім християнам, однак у реальному житті "всяк християнин нудится понести ярем Господен, сир'Бчь иноческий образ на ся взяти".

Навіть тоді, коли дух нібито готовий до такого подвигу, виявляється, що "плоть немощна". Надто непереборною для багатьох людей виявлялася вимога позбутися "гълесных похотій и житейских печалій, душа его с Богом смьтжтися не может: не может бо, рече, Богу работати и мамоне".⁹⁷ Лише чернецтво виявлялося готовим до повного нестяжання, смирення, послуху, дівства (безшлюбності), до постійного духовного спілкування з Богом та ін., що, власне, й складало духовно-практичну діяльність, яку християнська традиція кваліфікує як подвижництво. Тільки ченці, на думку теоретиків аскетизму, стають тим "малим стадом", яке заслуговує у Бога особливого ставлення до себе ("иже туне спасаеть мнишьский чин, сам бо за ны молится, глаголя: "Отче святыи, не о мирь молю, но о сих, яже дал еси мнь, съблуди а во имя твое; да идеже буду и аз, ту и си будутъ съ мною, никтоже от них погибнетъ"), отримуючи від Бога за своє чернече добродіє "життя вічне". Все те, чого світські люди не люблять дотримуватися, (піст, молитва, сльози, стриманість, чистота, любов, смирення, послух, працелюбність і т. п.), для ченців стає духовною зброєю у повсякденному монастирському житті й веде їх до такого духовного вивищення, коли, на думку аскета Кирила, навіть царі, світські вельможі змушені визнавати, що внутрішнє чернече добродіє "вище мирської влади, " худое се и потаеное житие честнє нашея державы веселится и свьтльє внутрняя вньшних сияють!".⁹⁸ Підкреслимо: у християнському аскетизмі йдеться не про самодостатність діянь, спрямованих на прості самообмеження (ізолюваність від світу, бідність, утримання від шлюбу і т. ін.); а про релігійно-духовну заданість потреби у таких діяннях на даному відтинку людської історії, орієнтованість на досягнення якісно іншого рівня духовного життя, на моральне вдосконалення внаслідок життєорганізації на аскетичних засадах, прагнення подвижника подолати рабську залежність від нерозумних пристрастей, досягти сотеріологічних цілей, стану богоуподібнення, святості й т. ін. Де немає пізнання людиною глибин своєї власної людської природи, свого

⁹⁷ Повесть [Кирилла многогршнаго мниха] к Василью, игумену Печерскому. Притча о бълоризць челвць и о мнишествь. - С. 128.

⁹⁸ Там само.- С. 118.

внутрішнього світу чи, за святоотецькою термінологією, "відання розумного", там не може бути "боротьби духа з тілесністю" аскета, який прагне духовної досконалості".⁹⁹

У цій низці характеристик подвижницького благочестя навіть така, на перший погляд протилежна "словесності" риса чернечого побутування, як "німотність" (безмовність) насправді глибоко змістовна, приховувала велику духовну роботу усамітненого ченця над собою, означала не просту відсутність словесного вираження думки, а розуміння незбагненності божественного, усвідомлення неможливості висловити трансцендентне будь-якими словами, символами чи знаками. При цьому, як слушно зазначають українські філософи В.Малахов і Т.Чайка, специфічним у розумінні давньоруськими авторами-аскетами "безмовності" було те, що на Русі вона органічно поєднувалася із "книжництвом" подвижників, їх начитаністю, не заперечувала "словесність", а навпаки – сприяла утвердженню останньої. Важливо, що ця особливість духовної позиції вітчизняного чернецтва проявилася задовго до появи серед киеворуської спільноти ідей візантійського ісихазму ХІУ-ХУ ст., який перетворив поняття "безмовності" в одне з головних у богословських концепціях та духовних практиках пізньосередньовічного чернецтва.¹⁰⁰

З часів первісного християнського чернецтва (єгипетського, синайського, палестинського, візантійського) істотною ознакою подвижництва й аскетизму було зречення ченцем власної волі. На відміну від ніяк не детермінованого Бога, який згідно з християнською догматикою творить світ за своєю волею, ідеальний стан ченця-подвижника, ченця-аскета передбачає досягнення повного звільнення від бажань, прагнень і зусиль щодо саморегулювання своєї діяльності чи поведінки (волі), цілковиту передачу себе в розпорядження Божої волі як єдиної цілепокладаючої сили. Спираючись на святоотецьку традицію, вітчизняна богословсько-філософська інтерпретація волі, як і інших категорій, набуває досить заземленого, прикладного змісту, конкретизуючись у поведінських імперативах безумовного послуху, виконання вказівок і настанов ігумена, суворого дотримання монастирських статутів (уставів) і т. ін. "Смуток розуму", за Кирилом Турівським, призводить особу до вчинення суто вольового акту - приходу в монастир. Вже перед монастирськими воротами майбутній чернець має попроситися зі своєю волею, прийнявши обітницю все терпіти – "объщяхомся тръпъти, и поношеніа, и укореніа, и уничиженіа, и изгнаніа".¹⁰¹ При цьому, як роз'яснював ченцям Феодосій Печерський,

⁹⁹ Пономарев П. Догматические основы христианского аскетизма по творениям восточных писателей-аскетов. - Казань, 1899. - С. 95-101.

¹⁰⁰ Малахов В.А., Чайка Т.А. Слово и безмолвие в древнерусской культуре (к проблеме типологии) // Человек и история в средневековой философской мысли русского, украинского и белорусского народов. - К., 1987. - С. 100.

¹⁰¹ Писання преподобного Феодосія Печерського // Хроніка - 2000. Вип. 53-54. - К., 2003. - С 313-314.

спільножительний монастир - це навіть не сума індивідуальних чернечих волей, це одна воля ("єдинодушїє, єдиноумїє" і "єдина воля"), що виявляється волею Бога. Звідси - категорична нетерпимість печерського ігумена до тих ченців, які заявляли, що "многи воля хоцємь имѣти", тобто до тих, хто і в чернечому стані хотів би діяти своєвільно, мати самодостатнє і власне волевиявлення.

Логіка чернечого самозречення, відмови від власної волі, що дають змогу подолати особисту обмеженість (тілесну та духовну) і досягти принципово нового рівня духовності й свободи, лейтмотивом проходить і в аскетичних творах Паїсія Величковського, виявляючи у багатьох позиціях ідейну суголосність із києворуськими подвижниками-мислителями через історичний проміжок у шість-сім століть. Узагальнюючи свої спостереження чернечого життя в монастирях Київщини, Чернігівщини, т.зв. Польської України, Афону, Молдови, Валахії, старець Паїсій стверджував, що однією з важливих умов досягнення цілей подвижницького життя є не тільки повне відсічення власної волі та роздумів ченця, а й їх умертвіння. Спільножительний монастир, на його думку, в цьому аспекті стає великим випробуванням для ченця, особливо "новоначалного", оскільки привчає підпорядковуватися не тільки ігумену, а й усій братії, терпіти від них досаду, безчестя, ганьбу й всілякі види спокус, уподібнюючись рабу, купленому служити всім із смиренномудрістю і страхом Божим.¹⁰² Водночас жодна інша організація чернечого життя не дає такого швидкого подолання духовних й тілесних пристрастей, окрім спільножительства, з його пріоритетними вимогами послуху й усунення власної волі; жодна інша не приводить людину до ідеалізованої первісної чистоти ("на первообразное устроєніє приводить"), відроджуючи людину в її первинному богоуподібненому образі й рисах – "дарах духовних".¹⁰³

Ще раз зазначимо, що йдеться не про акт самодостатнього пригнічення чи "умертвіння" волі, вирваних із християнсько-богословського контексту, а про стадію духовного сходження подвижника, що має згідно з аскетичними доктринами відкрити перед подвижником нові можливості духовної свободи, світо- та богоспоглядання. За Паїсієм, чернечий послух - корінь і основа спільножительства й усього чернецтва. "Се єсть сокращенная лестница к небеси, єдин точію стєпень отсьченїя воли имущи".¹⁰⁴ Показово, що богословсько-філософські настанови аскета-полтавця щодо волі та послуху гостро негативно оцінюють подвижницькі вправи тих ченців, які були духовно не готові до самостійного пустельницького життя, намагалися займатися аскетизмом без настанов досвідчених наставників-старців, не "вміють тримати в руках зброї духовної". їх він кваліфікував однозначно

¹⁰² Величковський Паїсій. Послание господину отцу Димитрію, ієрею // Житіє и писанія молдавскаго старца Паїсія Величковскаго. - М., 1847. - С. 239.

¹⁰³ Там само.- С. 246.

¹⁰⁴ Там само.- С. 247.

негативно Снасть пустынник, но самочинник", вони "лицемірять, а не займаються подвижництвом", маючи "своє стяжання, свою волю".

Для інтерпретації киеворуським, а згодом - українським освіченим чернецтвом східнохристиянського подвижництва й аскетизму характерною була також поглиблена увага до розуміння віри як віри діяльної, не голосливної, а підкріпленої реальними справами, наочним доброчестям, соціальним служінням. Настанови, слова, послання Іларіона Київського, Феодосія Печерського, Кліма Смолятича, Кирила Турівського, низки київських ігуменів, згадуваних "Києво-Печерським патериком", могилянські "Роздуми про високе значення чернечого життя", повчання Іова Почаївського та інші джерела переповнені твердженнями, що посправжньому високе подвижництво - усамітненого ченця чи чернецтва спільножительного монастиря - супроводжується "ділами добрими": "и ты, монаше, священное и чистое житіє [держи]; да не держи его словами точію, но и добродѣтелию украсие"; "не ризами светлыми славен буди, но дьлы добрыми".¹⁰⁵ Думається, що руський (український) акцент на "нелицемірному чернецтві" був спричинений не лише святоотецькими джерелами, а й хибами практики початкуючого, не завжди богословсько підготовленого вітчизняного чернецтва, у якого бажання жити чернечим життям нерідко випереджало вміння робити це усвідомлено, на потужних богословських засадах отців чернецтва, а тому на практиці нерідко набувало форми "зовнішнього" чернецтва, що не супроводжувалося глибокою духовною працею, практичним набуттям внутрішнього чернечого доброчестя, завдяки яким і сам монастир ставав "славен".

Те, що таке акцентування, наприклад у настановах Феодосія Печерського, перегукується з аскетичною спадщиною архимандрита і митрополита Петра Могили, між якими дистанція у більш ніж п'ять століть, й з не меншим емоційним запалом обговорювалося й дискутувалося багатьма іншими вітчизняними мислителями-аскетами більш пізніх періодів, зокрема аскетом-інтелектуалом Паїсієм Величковським, свідчить про тривалу актуальність цієї проблеми, її невирішеність не лише в XVIII ст., а й у пізнішій історії вітчизняного чернецтва. Водночас не можна не констатувати, що завдяки такій увазі руських (українських) авторів-ченців до проблеми діяльної віри ("подвизайся в ней добрыми ділами"), яка поширюється аж до християнського ставлення до іновірних¹⁰⁶, упродовж тривалого часу таким енергійним церковно-монастирським діячам, як Феодосій Печерський, Й.Борецький, І.Копинський, Й.Почаївський, Й.Княгиницький, П.Могила, С.Косов, І.Гізель, Л.Баранович, Д.Туптало, Г.Кониський, М.Значко-Яворський та ін. удавалось перетворити чернечо-монастирську інституцію у вагому духовну, культурно-освітню, суспільну, політичну та економічну силу; спрямувати подвижницьку енергію не лише

¹⁰⁵ Кирилл, епископ Туровский. Сказаніе о черноризьчьстѣм чину от Ветхаго закона и Новаго.-С. 115-116.

¹⁰⁶ Писання преподобного Феодосія Печерського. – С. 323.

на досягнення суто церковно-християнських цілей (вони на той час переважно збігалися із суспільними), а й вирішення суто загальносуспільних завдань - утвердження актуальних соціально-політичних та міждержавних пріоритетів, коригування практичної внутрішньої політики, визначення шкали актуальних моральних цінностей та пріоритетів, забезпечення потужного культурно-освітнього підйому, критичного засвоєння духовних здобутків інших культурта віросповідань.

Таким чином, релігієзнавчий аналіз богословсько-філософської інтерпретації інституту чернецтва, аскетизму, подвижництва у творах вітчизняних ченців-мислителів засвідчує, що, по-перше, така інтерпретація здійснювалася на теоретичних (богословських, філософських, історичних) засадах візантійської богословсько-філософської спадщини, запозиченої на її розвинутій стадії. По-друге, процес засвоєння, осмислення і переосмислення східнохристиянської аскетичної думки на руських (українських) землях мав критичний, творчий характер, закладаючи підвалини наступного самостійного, оригінального, з окреслено вираженими вітчизняними особливостями богословсько-філософського трактування інституту монастирів, явища чернечого аскетизму, понять духовно-аскетичного стану, волі, свободи, відносин духовного та тілесного, ідеального та матеріального тощо. Руське (українське) чернече подвижництво в інтерпретації вітчизняного освіченого чернецтва ніколи не вороже освіті, культурі, "книжності" і саме у таких своїх характеристиках закріплене, канонізоване в літописах, посланнях, повчаннях, житіях, монастирських патериках, сказаннях. Д. Лихачов глибоко і переконливо показав західним опонентам змістовність, неординарність, внутрішню цільність киеворуської духовної спадщини, довів безпідставність кваліфікації ними давньоруської культури як культури "інтелектуального мовчання", заодно показавши обмеженість і нерозуміння цінності давньої вітчизняної культури такими російськими авторитетами минулого, як М.Карамзін, В.Григорович та ін.¹⁰⁷

По-третє, для філософської думки Київської Русі, середньовічної та ранньомодерної України, що розвивалась у досекулярний період у межах потреб церкви та богословської науки, християнський аскетизм з його догматичним, філософсько-антропологічним, моральним, гносеологічним, сотеріологічним, дидактично-настановчим, практично-прикладним подвижницьким аспектами, потужною біблійною, святоотецькою, апологетичною джерельною базою став сферою відносно активного, хоча назагал і повільного (як і на Заході) розвитку богословсько-філософської думки, де в координатах релігійно-церковних, монастирських замовлень і обумовлено-непорушних правил богословської науки могла розроблятися до часу синкретична філософсько-богословсько-аскетична проблематика, напрями філософствування - походження навколишнього світу й ставлення до нього, шляхи його гносеологічного освоєння, уявлення про час і простір;

¹⁰⁷ Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы // Лихачев Д.С. Избранные работы: В 3-х т. - Л., 1987. - Т. I. - С. 652.

місце людини та суспільства, потенціал духовного розвитку особи, її духовного самозаглиблення, творчого перетворення та самовдосконалення; можливості поєднання аскетичних переконань і соціального служіння; вивірені досвідом життєві умови і моральні норми стабільного співіснування людини у суспільстві й світі; "золотий" звід особистих якостей особи, її ціннісних орієнтацій, що засвідчували рівень її самосвідомості й могли б гарантувати щасливе майбутнє й т. ін.

Компаративний аналіз формування і функціонування ідей аскетичного характеру в творчій спадщині вітчизняного чернецтва ламає старий міф про незмінність духовного життя, його "канонічну" святоотецьку заданість. Такий аналіз виявляє постійний, навіть для несприятливих ординських часів, розвиток духовної складової людського життя Русі (України) по зростаючій. Осмислення, переробка і розробка богословсько-філософської аскетичної проблематики дали змогу вітчизняним ченцям-мислителям, письменникам, перекладачам, проповідникам долучитися до античної філософської спадщини, надбань суспільної думки Сходу і Заходу, до притаманних часу богословських, філософських, проповідницько-полемічних прийомів, аргументації тих чи інших ідейних позицій тощо.

Як писав свого часу В.Щурат, ті самі писання християнських схоластиків Сходу, що запліднювали розум філософів Заходу в XI-XIII ст., були популярні, починаючи з XI ст., й на Русі (пізніше - в Україні). Завдяки цьому вітчизняне духовне життя дихало (у всякому разі в доординську добу) тією ж інтелектуальною (богословсько-філософською) атмосферою, що й сучасне йому життя Західної Європи.¹⁰⁸ У цих аспектах киеворуські (українські) православні монастирі стали справді осередками богословсько-філософської думки, значною мірою вийшовши за межі суто церковно-монастирських потреб та інтересів.

По-четверте, дослідження засвідчує, що твори вітчизняних ченців-інтелектуалів щодо християнського подвижництва й аскетичності (слова, послання, повчання, настанови, житія, сказання, прологи, патерики і т. ін.) були відповідними часові способи утвердження моральності людини, таких суспільно значущих рис, як патріотизм, чесність, правдолюбність, вірність ідеалам, добросовісна праця, милосердя, вміння спільножителства, відрізнення добро від зла й т. ін.; адаптацією загальнохристиянських аскетичних постулатів до руської (української) дійсності й формуванням особливого характеру християнської духовності на Русі, яка, зберігши аскетичну традицію Візантії, Єгипту, Сирії, Палестини, посилила євангельський елемент з його пріоритетами діяльної любові, служіння людям, милосердям.¹⁰⁹ Руська (українська) модель подвижництва при цьому свідомо чи інтуїтивно уникала надмірностей, крайнощів

¹⁰⁸ Щурат В. Українські джерела до історії філософії. Історично-філософський начерк // Хроніка - 2000. - Вин. 37-38. - С 130.

¹⁰⁹ Мень А., протоіерей. Предисловие // Федотов Г. Святыя Древней Руси. - М., 1990. - С. 10.

східнохристиянського аскетизму, вже на стадії запозичень орієнтуючись на пом'якшений, олюднений, по-земному досяжний аскетичний образ. Суворі страждання, крайня аскеза (аж до самоумертвіння "в затворі" чи "стовпі") реалізуються у XI ст., імовірно, під впливом аскетизму Антонія Печерського лише в самообмеженнях окремих фанатично налаштованих аскетів, не набуваючи помітного поширення. Не випадково помірковане подвижництво палестинського Савви Освяченого для руських (українських) монастирів зрештою виявляється більш відповідним і прийнятним, аніж монастирське життя за статутом Афанасія Великого, хоча ця тенденція не мала чітко лінійного характеру.

По-п'яте, зауваження щодо несамотійного, компілятивного, наслідувального характеру аскетичних творів вітчизняних монастирських письменників не мають, на нашу думку, достатніх підстав, оскільки переносять шкалу сучасних критеріїв оцінки творів на минуле. Завдання середньовічного філософа, слушно зазначає Г.Майоров, передати сучасникам і нащадкам образ істини таким, яким він поданий у першоджерелі, не додаючи нічого від себе, максимально обмежуючи свою суб'єктивність; будь-яке новаторство - ознака гордині, небезпека відступу від істини; поняття "плагіат" середньовіччя не знало.¹¹⁰ Отже, велика кількість більш чи менш точних цитувань Святого Письма, апостольських правил, святоотецьких творів, отців християнського чернецтва у писемній спадщині руського (українського) освіченого чернецтва – ознака не тільки його ґрунтовної обізнаності із фундаментальними засадами християнської догматики та аскетички, а й прагнення донести головні ідеї подвижництва до православної спільноти у точній відповідності архетипу.

*Ю.Чорноморець** (м. Київ)

ЗАРУБІЖНІ ДОСЛІДЖЕННЯ АНТРОПОЛОГІЇ МАКСИМА СПОВІДНИКА

Максим Сповідник (580–662) — видатний мислитель, продовжувач традиції останніх античних неоплатоників, автор візантійського філософсько-богословського синтезу, що став предметом спеціальних досліджень у працях видатних вітчизняних та зарубіжних науковців. Вивчення творчої спадщини Максима пережило певну еволюцію в науці. Від початку (в 1850-ті роки) наукового вивчення спадщини цього видатного мислителя і до середини 1960-х років зусилля вчених були спрямовані на реконструкцію теологічної системи Максима. З 1965 року до початку 1980-х років тривав етап

¹¹⁰ Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. - С. 10.

* Чорноморець Ю.П. – кандидат філософських наук, доцент Національного університету ДПС України.