

are observed. It is proved that outstanding example of dialectical antinomy singular – total – universalis Kyiv-Mohyla Academy as the subject of history.

**Keywords:** Kyiv-Mohyla Academy, Baroque Scholasticism, dialectical antinomy singular – total – universal, creation.

УДК 291.1

Дідківський А. А.

## МОДЕРНІЗАЦІЯ ПРАВОСЛАВНОЇ ЕТИКИ У ТВОРЧОСТІ ПЕТРА МОГИЛИ ТА СТЕФАНА ЯВОРСЬКОГО

Православна етика доби модерну варіювалася в залежності від того, з якими системами західної теології вона полемізувала чи від яких систем релігійної етики західного християнства залежала. На прикладі моральної теології Петра Могили, який полемізував із католицизмом, і Стефана Яворського, який спростовував лютеранство, доведено, що у ході полеміки відбувається загальна трансформація православної етики, і вона викладається вже як деонтологічне вчення. Таким чином етика закону приходить на місце етики чеснот.

**Ключові слова:** етика закону, етика чеснот, ранній модерн, православна теологія.

Актуальність дослідження пов'язана із потребами релігієзнавчого осмислення історичних типів православної етики та виявлення її гуманістичного потенціалу. У добу раннього модерну православ'я розвивало власну етику в основному у зв'язку із потребами полеміки. Специфіку власної етики православні автори підкреслювали на протиставленні із західними християнськими моральними вченнями. Останні розвивали етику закону, відмовившись від середньовічної парадигми етичного мислення, для якої головною була етика чеснот [5; 7]. Усі проекти модернізації православної етики були пов'язані із великими надіями на державу і спільноту, і меншими надіями – на духовну силу самої церкви.

Етика закону (або деонтологічна етика), яка характерна для православної моральної теології доби модерну, розглядається дослідниками (А. Бронзов, М. Кашуба, М. Лук) у її єдності із філософською етикою того часу, а особлива увага звертається на виокремлення гуманістичних тенденцій до модернізації етики. В той же час власне місце цього типу моральної теології саме у розвитку православної теологічної етики – не аналізується.

Завданням нашої статті буде об'єктивний аналіз характеру та досягнень православної етики доби раннього модерну на прикладі творів тих двох мислителів, які діяли на теренах України та справили вплив на весь процес модернізації православної етики – Петра Могили та Стефана Яворського.

Зсув парадигми в теології від етики чеснот до етики закону був поступовим, і його можна прослідкувати на таких творах раннього модерну як “Православне сповідання віри” Петра Могили і “Камінь віри” Стефана Яворського. Твір Петра Могили, як такий, що отримав благословення патріарха Константинопольського та всього загалу керівництва православних церков, може вважатися виразом загальних поглядів православних теологів при їх зіткненні з католицьким богослов'ям та етикою. Книга Стефана Яворського представляє православну етику з дещо іншої перспективи, оскільки написаний у полеміці з протестантизмом.

Петро Могила намагається дотримуватися традиційної православної етики чеснот, і

етика обов'язку у нього лише зароджується. Так, добро Могила визначає як “чесноту”, а зло визначає як “гріх” [6, с. 123]. Найважливішими і найпершими християнськими чеснота Могила вважає віру, надію та любов, які розуміє згідно із ап. Павлом. Із цих чеснот в християнській практиці народжуються три наступні чесноти: молитва, піст, милостиня [6, с. 125]. І вже християнське життя згідно із всіма цими чеснотами породжує християнські мудрість, справедливість, стриманість і мужність [6, с. 127-129]. Розуміння мудрості вже повністю далеке від платонізму, у якому вона була знанням ідей та Бога: “Мудрість християнська – це деяка турбота і прозорливість, щоб ніяк не образити Бога і ближнього ніяким вчинком чи думкою... Така мудрість християнська своєю основою маж непорочність і простоту серця” [6, с. 127]. Також і розуміння справедливості далеке від звичайного секулярного ідеалу справедливості, що і підкреслює сам Могила: “Справедливість – це чеснота, що віддає кожному належне і дотримується обов'язку... Справедливість християнська не тільки віддячує добром за зло, але навіть і не дозволяє бажати зла тому, хто вчинив по відношенню до нас зло” [6, с. 127-128]. Таке парадоксальне розуміння справедливості Могила виводить із властивостей християнської любові, як вони описані в ап. Павла. Стриманість та мужність Могила також тлумачить широко й аскетично, відриваючи ці чесноти від суспільного контексту, роблячи їх властивостями християнина як смиренного і терпеливого подвижника.

Основні чесноти доповнюються особливими етично-аскетичними харизмами від Бога, які Могила ділить на “сім дарів Святого Духа” і “дев'ять плодів Святого Духа” [6, с. 61-64]. Якщо перші – це таланти, які даються кожній особистості християнина, то другі – це специфічно християнські чесноти, які можливі завдяки тому, що Дух Святий підтримує християнина на шляху добра. При тлумаченні євангельських блаженств Могила у деталях описує, якою має бути поведінка християнина і цілий його спосіб життя, часто творячи свого роду православну казуїстику [6, с. 107-122]. Але найбільш перехід до етики закону намічається тоді, коли Могила визначає, що таке гріх. Це особливо важливо, якщо згадати, що із поняттям гріха для Могили тотожне поняття етичного і онтологічного зла. Визначення поняття гріха дещо парадоксальне на початку, при підкресленні апофатичності гріха і зла. Але позитивне визначення гріха, до якого таки приходять Могила, є синтезом етики чеснот (перша частина визначення, гріх як властивість волі) й етики закону (друга частина дефініції, гріх як порушення закону). А саме Могила пише: “Гріх сам по собі не існує, оскільки він не створений Богом. Тому неможливо визначити, у чому він полягає. При усьому тому можемо сказати, що гріх – це нестримана воля людини і диявола, чи, як говорить Писання: “гріх є беззаконня” (1Ів. 3:4), тобто гріх – це порушення закону Божого, і це порушення власне є спротив волі Божій, що походить від розуму і волі порушника” [6, с. 129]. Водночас, Могила не дає повної аналітики ані гріха, ані чеснот, а лише стислі описи та визначення, які не дозволяють судити про повноцінний перехід від етики чеснот до етики обов'язку. Тим більше, що обов'язок полягає часто у повазі до гідності Бога, а остання явно розуміється у дусі православної етики чеснот, а то і шляхетської етики гідності. Загальний акцент на тому, що гріх це порушення закону стає початком легалістичної свідомості в етиці Могили. Але Могила не доходить до прямого твердження, що добро і чеснота – це лише виконання Божого закону. Такого роду розуміння зустрічається вже у Стефана Яворського, але у самого Могили трансформація етичної свідомості у дусі ранньомодерністичної абсолютизації закону й обов'язків лише розпочалася.

Цікавою є думка Могили на користь необхідності для спасіння (отримання вічного життя) віри та добрих справ [6, с. 10]. Віра – лише одна із необхідних чеснот, а християнину для спасіння необхідна не якась одна чеснота, а вони усі [6, с. 10, 122]. Отримання множини чеснот для християнина є завданням не важким у тому відношенні, що усі чесноти природно

поєднанні між собою, і при добродієльному способі життя усі актуалізуються в душі людини [6, с. 122]. Множина чеснот цілої людини є причиною того, що нагорода за добрі справи і віру – теж множина вічних благ, до яких буде причетною не лише душа, але і тіло [6, с. 91-92].

Могила протистоїть легалізму Окама, Лютера і Кальвіна, згідно із якими Бог може наперед визначити що завгодно і встановити будь-які довільні моральні закони. Для заперечення можливості таких теорій, Могила уточнює розрізнення між напередзнанням і напередвизначенням. Могила пише: “Напередзнання, напередвизначення і промисл розрізняються у Богові за своїми діями. Промисл стосується речей створених. Але напередзнання і напередвизначення були у Богові до існування всього створеного, і вони також відмінні між собою. Напередзнання – це просте знання про майбутнє, без визначення його у конкретності і партикулярності, тобто воно не визначає існування тієї чи іншої речі. Але напередвизначення, яке залежить від напередзнання, це вже визначення конкретне і щодо партикулярної речі, тобто воно саме визначає, що має бути; але визначає лише конкретне добро для когось конкретного, але не зло. Адже якби воно визначало і зло, то це суперечило б природній властивості Бога – благоді” [6, с. 33-34]. Отже, напередвизначення цілком залежить від напередзнання, а це означає, що Бог має рахуватися із загальними онтологічними та етичними законами, джерелом яких він є. А ще більш загальним регулятивним принципом виступає Божа благоді чи Боже добро. Бог не може суперечити власній благоді у своїх вчинках. Тому, коли Бог творить чудеса, він їх творить не всупереч природі, а як те, що відбувається “над природою”. Зазначимо, що такі розмірковування Могили, при всій їх лаконічності, є вже кроком вперед порівняно із середньовічною православною думкою відносно цієї проблематики. Як і у Максима Сповідника, у Петра Могили, помітне намагання зберегти і пояснити автономію морального суб’єкта, а це вже є позитивним феноменом і певним проявом християнського персоналізму в антропології.

Характерним прикладом православного етичного вчення доби раннього модерну є розділ з книги Стефана Яворського “Камінь віри” (виданої 1728 року), присвячений проблематиці добрих діл у справі спасіння. В цілому книга Яворського у православному середовищі була сприйнята неоднозначно, оскільки у ній правильно побачили вплив католицизму. Водночас, повноцінної більш православної альтернативи не було запропоновано, оскільки теологія опонентів Яворського знаходилася під впливом протестантизму. Відомий критик російської теології за її псевдоморфозу під впливом Заходу, Георгій Флоровський, визнає, що у суперечках Прокоповича як прибічника лінії на модернізації Православної церкви за зразками Реформації та Яворського як прибічника церковного духу перетворень, Яворський був більшим виразником православ’я, ніж його сучасники [9, с. 121]. Його думки щодо етики впливали на думку російських теологів аж до кінця XIX століття, зумовлюючи основні лінії варіювання православного теоретичного дискурсу щодо релігійної моралі. Поступове подолання впливу Яворського привело до формування принципово нових етичних установок лише у творчості Феофана Затворника, Ігнатія Брянчанінова, Сергія Старгородського.

Яворський у всьому спирався на тогочасне офіційне вчення Православної церкви, проаналізоване нами вище на прикладі одного із послань соборів. Водночас, його вчення мало певні власні особливості, викликані як його особистими прокатолицькими поглядами, так і тим, що він вів полеміку не з кальвіністами йангліканами, а з лютеранством. Своє завдання він бачив у доведенні, що не лише віра, але і добрі справи потрібні для спасіння, для досягнення царства Божого [8, с. 659-749]. В основу своєї теорії етичного розвитку людини Яворський поклав класичне православне вчення про розрізнення трьох етапів духовного становлення: життя, доброго життя, вічного життя. Людина не може зберегти власне життя, яке піддається деструкції внаслідок гріховності та тління. Збереження життя можливе лише у

випадку надбання людиною життя вічного. Засобом же досягнення вічного життя є добре життя, тобто виконання Божих заповідей, отримання чеснот.

Таким чином, загальна логіка етики Яворського стає свого роду духовною “фізикою”: щоб зберегти життя і уникнути його розсіювання, треба зробити життя вічним; а щоб досягти вічного життя, необхідно виконувати заповіді. Ці дві духовні закони пояснюють весь етичний і релігійний розвиток особистості християнина та церкви. Але відзначимо, що вічне життя вже розуміється як спеціально створене Богом, у якості нагороди чи дару для праведників, для тих, хто живе добрим життям. У грецькій патристиці та сучасній православній теології це вічне життя розуміється як причетність до життя самого Бога. У Яворського буквального такого розуміння вічного життя немає, хоча він буває до нього близьким.

Особливістю думки Яворського є розуміння праведності як виконання Божих заповідей, Божого закону. Слова Біблії про те, що закон минув і спасає лише віра, Яворський тлумачить так, що минув лише закон єврейський про обряди та ритуали, але не моральне законодавство, яке у цілому є правочинним. У зв’язку із цим праведність не розуміється як надбання Божих чеснот і стан святості, але як правильне виконання морального законодавства. Наприклад, критикуючи протестантську теорію праведності через віру та виправдання через хрест Христовий, Яворський дає таке визначення праведності через виконання правильну поведінку: “Виправдання отримує свою назву від правди. Правда ж, у загальному сенсі, є правота, що відповідає правилам. Праведно те, що є правилом і відповідає правилу” [8, с. 730]. Така формалізація етичного нормативного ідеального стану не призводить, як це пізніше було у Канта, до абсолютизації самої по собі моральної дії. Яворський підкреслює, що вічне життя є нагородою за здійснення морального закону, за праведне життя. Фактично мірою для визначення життя як морального життя стає формальна правильність та успіх. Яворський усвідомлює обмеженість західного католицького і протестантського уявлення про Бога як Суддю, який змушений карати тих, хто не виконав вимог морального закону. Але все ж таки у цілому притримується такого бачення Бога, додаючи до Його характеристик любов, милосердя, промисел про людину. Уникнути суду, досягти спасіння – таким є ідеал західного католицького і протестантського уявлення про кінцевий стан етичного розвитку людини. Яворський повністю приймає цей ідеал. Отже, головною пояснюючою метафорою відносин Бога і людини стає метафора не містичного єднання чи усиновлення людини Богові, а метафора суду Бога над людиною. Яворський лише дає власне тлумачення всіх елементів цього суду, пояснюючи православну етику спасіння від осудження Богом на фоні лютеранської та інших західнохристиянських концепцій. За Яворським, православ’я наголошує на необхідності дійсного внутрішнього очищення людини, яке подається подвійно: спочатку у хрещенні для всіх, а потім у таїнстві покаяння для тих, хто дійсно має жаль відносно власної гріховності, залишає її та реалізує власне прагнення до доброго життя у виконанні морального закону (“Божих заповідей”). Лютеранська концепція про те, що людина залишається так само грішною, і Бог лише робить її гріхи невидимими, а бачить викуп Христовий, за Яворським, є абсурдною. Роль спасіння і викуПЛення для антропологічної основи етики важлива лише тоді, коли дійсно відбуваються онтологічні внутрішні зміни у людині. Останні можуть бути наслідком чудесного преображення від благодаті Бога, або ж результатом дій самої людини, яка змінює своє життя у процесі виконання заповідей та придбання добрих навичок. Вважати, що зміна і є, і її немає, що грішник залишається грішником, але Бог його спасає, бо ставиться до нього як до праведника (завдяки заступництву Христа) – все це абсурд, в якому проявляється розуміння відносин Бога та людини як суду, що має зовнішню дію. Бог став би “корупціонером”, якби відбувалося лише пробачення людині її гріха, а не дійсна зміна життя людини [8, с. 731]. Крім того, Яворський підкреслює, що

неможливо, щоб Бог перестав ненавидіти зло, яке перебуває у душі людини після хрещення і покаяння згідно із Лютером [8, с. 739]. Виправдання, яке є дійсним завдяки інтенції людини та благодаті Божої, у хрещенні та покаянні, є подібним до світла. Коли сходить сонце і світло скрізь, то не можуть залишитися темними якісь елементи реальності. Так і душа, при істинному покаянні та зверненні до шляху доброго життя повністю освітлюється світлом Божого виправдання, або ж повністю залишається у темноті, якщо недостойна виправдання через якийсь гріх [8, с. 731].

Яворський погоджується із тим, що виправдання і спасіння подається віруючим, але підкреслює, що віра – лише початок духовного шляху, умова можливості духовного народження. Віра сама по собі, без добрих справ, може спасти лише неповносправних – померлих у дитинстві охрещених малюків, інвалідів, але кожен звичайний християнин повинен показати добрі діла, чесноти, виконання заповідей, як елементи цілісного “доброго життя” [8, с. 659]. Яворський формулює загальне положення власної теології та етики так: “людині, що має здоровий розум, боголюбивій і праведній, добрі справи необхідні для спасіння, і без них одна віра не приводить до вічного спасіння” [там само]. Не може спасти ані віра без справ, ані справи без віри [8, с. 664]. Людина спасається вірою, поєднаною з іншими чеснотами, і з добрими справами, як вираження цих чеснот. Віра та любов – основні імпульси до творення добрих справ [8, с. 728], і любов навіть більше стимулює людину. “Вічне життя заслуговується не однією лише вірою, але вірою, що діє любов’ю: ... Підкреслю, що навіть більше любов’ю, ніж вірою, бо віра лише являє людському розуму красу невимовних Небесних благ, що є у Господа, який несе світло у темряву. Любов же розпалює бажання і стимулює надбання цих благ, а також рухає іншими чеснотами до активності і придбання вічного блаженства” [8, с. 729]. “Звершення добрих справ” є “діяльністю життя” [8, с. 743]. “Добре життя” розпочинається вірою, але реалізується у множині чеснот, першою є віра, але головною серед яких є любов. Яворський правильно відмічає, що апостол Павло, який найбільше підкреслював роль віри у спасінні, в 13 розділі Першого послання до Коринтян говорить: “навіть якщо маю усю віру, але не маю любові, то я – ніщо” [8, с. 728].

Яворський звертає увагу на те, що моральна поведінка важлива у контексті відносин з Богом. Мораль має бути теоцентричною, виходити із того, чого хоче Бог, бо він є найвищим авторитетом, має найвищий суверенітет, встановлює моральне законодавство. Взагалі, етика закону передбачає наявність такого роду авторитету. Але Бог вимагає певної поведінки від християн не з позицій влади, а лише тому, що християнство – це договірні відносини людини з Богом (так само, як і іудаїзм). Якби релігійна етика ґрунтувалася лише на посиланні на авторитет і владу Бога, то Яворський був би послідовником Окама. Але для Яворського характерним є відсилання до нормативності повелінь Бога лише тому, що християни при хрещенні вступили з ним у договір або інакше кажучи “завіт”. Саме хрещення у ап. Павла названо “обіцянкою доброї совісті”, а отже, обіцянкою взірцевою поведінки, яка б забезпечувала чистоту совісті. В свою чергу, Бог обіцяє за добру етичну поведінку і досягнення довершеного морального стану життя, дарувати в якості нагороди вічне життя. Також Бог полегшує виконання для людини цього договору-“завіту” оскільки при кожній етично-позитивній дії людини допомагає власною благодаттю. Якщо в протестантизмі Бог взагалі мислиться як діяч в позитивному моральному акті особистості, а особистість лише як інструмент, то Яворський, навпаки, суб’єктом морального вчинку ясно називає саму особистість, а благодать – лише інструментом, який допомагає особистості досягти результату своєї моральної дії.

Яворський підкреслює, що заповіді біблійного морального закону (Десять заповідей Старого завіту, повеління і поради Христа) цілком можливо виконати. “Повелівати робити

щось, що точно неможливо виконати – суперечить Божій праведності, а віддавати людину на вічні муки за те, що вона точно не могла виконати, суперечить Божій благоді” [8, с. 697]. Вчення Лютера про те, що заповіді були дані лише для того, щоб людина на досвіді пізнала свою немічність, і віддала себе через віру Христу та виконала як автомат ті самі заповіді завдяки благодаті, Яворський визнає теологічно та етично абсурдним. “Якби було б зовсім неможливо зберегти заповіді, то ніхто б і не був би зобов’язаний їх дотримуватися, оскільки ніхто не зобов’язаний робити неможливе. Хто і коли велить людині літати чи пересунути гору, чи випити море, чи те, що розумом людина не може зрозуміти? Хіба согрішить той, хто не робить того, що точно не можна зробити? Чи хто согрішить у тому, чого не можна дотримуватися?” [8, с. 696]. У своїй критиці лютеранства і кальвінізму Яворський робить радикальний висновок: “Якби було неможливо зберегти Закон Божий, то Законодавець Бог був би більш жорстоким, ніж усі мучителі, разом узяті, оскільки велів би виконати те, що точно виконати неможливо” [8, с. 697]. Водночас, загальна схема тогочасної протестантської етики, в центрі якої – етичні обов’язки вірного, приймається Яворським. Розходження із протестантизмом лише у тому, що Яворський оптимістично дивиться на можливість самій людині (за допомоги Божої) здійснювати моральні акти, а протестанти вважали, що такі акти може лише здійснювати Бог (коли людина дозволяє Богові через себе діяти). Цінуючи добрі справи, як необхідні для спасіння, Яворський не заперечує і значення віри, в якій бачить першу моральну чесноту, поворот від зла до добра, а також засіб для пізнання Бога та свого власного становища у світобудові. Хоча Яворський вважає добрі справи необхідними для спасіння, але не дає детальних повелінь на усі випадки життя, хоча така практика панувала в тогочасній католицькій етиці під впливом казуїстики іспанського теолога Альфонса [5, с. 22-24; 7, с. 234-255]. Яворський вважає, що достатньо подвійного імперативу, висловленого Христом: полюби Бога всім серцем своїм, і полюби іншу людину як самого себе. А любов як жива етична сила підказує як діяти людині у кожній ситуації, при чому віра дозволяє правильно оцінювати цю ситуацію. Так, вірою людина знає істинного Бога і тому не може абсолютизувати до статусу божества власну дружину чи начальство. Віра є “очима”, що дозволяють правильно оцінити етичну ситуацію у її відношенні до Бога та інших людей, світу, спільноти. А любов є силою, що дозволяє етично належному стати актуально значим для людини та здійснитися у самому акті моральної дії. Яворський, таким чином, етику обов’язку перетворює на етику любові, теоцентричну і антропоцентричну одночасно.

Захист свободи людини, її гідності як розумної істоти та її гідності як християнина – ще один аспект гуманістичної етики Яворського. “Перша властивість добрих справ полягає у тому, що вони походять із вільної волі людини. Усяка добра справа, здійснена із примусу, а не вільно і за власною волею, не є істиною і дійсною чеснотою, і не зараховується у заслугу для отримання вічного життя” [8, с. 724]. Водночас, при всій повній свободі людини, сама добра дія звершується тоді, коли Бог невидимо, а то і видимо допомагає її здійснити [8, с. 692]. Так само, і для спасіння людини достатньо жертви Христа, однак Бог велить діяти і самій людині, в результаті чого, спасіння є і заслугою людини, і милістю від Бога [8, с. 692, 678]. Хоча Бог є реальність більш універсальна, ніж людина, але власне творить добро своєю волею і діяльністю саме людина, так само як приносить виноградне гроно саме окрема гілка. При цьому Бог є засобом, без якого саме здійснення добрих справ неможливе, так само як сама плодоношення неможливе для гілки, якщо вона не росте на цілій виноградній лозі [8, с. 678]. За цією логікою, Бог та церква – реальності в яких існує людина і завдяки яким вона творить добрі діла, але тим не менше, суб’єктом моральної дії є саме людина, а Бог та церква є інструментальною причиною чи ширше – умовою можливості християнського морального вчинку.

Дуже важливим аспектом, що унаочнює поворот до етики обов’язку від етики закону,

стає розуміння самих чеснот, як таких, які людина повинна дотримуватися, бо таким є повеління Бога і вимога церковного статуту. Якщо у середньовіччі треба дотримуватися обов'язків, щоб надбати чесноти і стати "новою людиною", то у Яворського навпаки, потрібно мати певні загальнолюдські, християнські та громадянські чесноти, щоб виконати обов'язкові приписи загальної, християнської та громадянської етики. Розуміння цього повороту є дуже важливим, оскільки у добу модерну усі твори з православної етики містили розділи про чесноти православного християнина. Але при цьому окремої етики чеснот не існувало, але вчення про чесноти було частиною етики закону (етики обов'язку). Зазначимо, що у середньовічній православній думці зустрічалися міркування про природній, старозавітній та євангельський моральні закони, але вони були частиною етики чеснот, що особливо яскраво видно у текстах Максима Сповідника. Отже, якщо у середньовіччя в православній моральній думці етика чеснот поглинає етику закону, то у модерний час, навпаки, етика чеснот виявилась поглинутою етикою обов'язку. Такі процеси відповідають загальному духові епохи, оскільки в часи модерну закони вважалися визначальними у кожній сфері, тоді як у середньовіччі в центрі уваги були чесноти особистості та спільноти.

Етика закону та обов'язків була розвинута у творах Феофана Прокоповича [1, с. 24-30], Іакова Воскресенського [1, с. 6-17], Гавриїла Петрова [1, с. 34-35], Платона Левшина [1, с. 35-38], Феофілакта Горського [1, с. 38-42], Тихона Задонського [1, с. 42-44], Інокентія Пензенського [1, с. 65-73], Іоакіма Кочетова [1, с. 75-81], Інокентія Херсонського (Борисова) [1, с. 87-97], І. М. Скворцова [1, с. 98-100], В. Б. Бажанова [1, с. 105-107], Платона Фівейського [1, с. 145-152], П. Солярського [1, с. 159-172, 211-217], Н. Фаворова [1, с. 172-174], М. А. Олесницького [1, с. 242-245].

Прокопович відділив моральну теологію від догматичною в окрему науку, опираючись на ту думку, що предметом цієї науки є добрі справи християнина, які є любов'ю у найширшому смислі цього слова [1, с. 25]. Ця любов подвійна. Перш за все, є добрі справи, які слугують виразом любові до Бога, і вони складають етичне вчення про "релігію", тобто про живий зв'язок людини з Богом. По-друге, існують добрі справи, які є виразом любові до ближнього, і аналіз цих справ є вченням про "справедливість" [там само]. Прокопович доводить, що такий поділ для християнської етики природній не лише тому, що про дві любові (до Бога і до ближнього) як вираз заповідей Бога говорив Христос, але і тому що Десять заповідей Мойсея легко ділять на ті, що мають стосунок до відносин з Богом і на ті, що описують нормативні відносини з людьми. Добрі справи як прояв подвійної любові мають бути у християнина оскільки це його обов'язок перед Богом, з яким християнин вступив у відносини завіту [1, с. 26]. Християнин виконує моральний закон любові, а Бог виконує власні обіцянки, і ця взаємна вірність має бути духом моральної поведінки особистості та спільнот. Реальні відносини християнина до Бога і ближнього часто стають послухом Богові та владі, які мають абсолютний суверенітет у всьому житті громадянина – світському та релігійному. Відповідні ідеї знайшли відображення у написаному під впливом протестантизму "Духовному регламенті" Прокоповича, який підкорив церковне життя суверенітету імператора. Таким чином, етика обов'язків відкривала широке поле для маніпуляцій, за допомогою яких можна було легітимізувати різноманітні конкретні етичні та соціальні правила. У Платона Левшина моральна теологія чи етика вже прямо являють собою трактат "Про закон Божий" [1, с. 37]. Із подвійного обов'язку любити Бога і ближнього автор виводить вже навіть суспільні обов'язки і навіть етикет [там само]. У Феофілакта Горського вже говориться про загальні божественні закони, явлені через Писання та совість. Ці закони застосовуються через конкретні моральні закони, які охоплюють усі моральні імперативи від Десяти заповідей до обов'язків чиновників. Чесноти розцінюються як такі засоби, що дозволяють успішно виконувати закони [1, с. 39]. В цих системах православної етики, зокрема

у поєднанні ідеї божественних законів з аналітикою суспільних обов'язків, виражався вплив теології протестантизму, зокрема – лютеранської етики Буддея [1, с. 40-41]. Виникла своєрідна православна версія етики, яка з одного боку була схоластичною за стилем роздумів та доказів, а іншого боку кожен пропонований постулат супроводжувала посиланням на Писання. Така теологія намагалася уникати властивої тогочасній католицькій казуїстиці розгляду незчисленних конкретних проблемних ситуацій. Але і всі загальні принципи були настільки численними, що сама етична система, яка була результатом роздумів була недалекою від казуїстичної системи Альфона за всеохопністю [5, с. 21-23]. Науковою довершеності такий спосіб етичної думки – біблійної за основою та схоластичної за стилем – досяг у творчості Інокентія Пензенського. Його твір “Теологія практична” (виданий 1847 року) містить аналіз християнської антропології як загального контекст для православної етики [2, с. 14-106], системний виклад етики обов'язків [2, с. 107-190], короткий нарис про християнську розсудливість [2, с. 191-202].

**Висновки.** Православна етика доби модерну варіювалася в залежності від того, з якими системами західної теології вона полемізувала чи від яких систем релігійної етики західного християнства залежала. На прикладі моральної теології Петра Могили, який полемізував із католицизмом, і Стефана Яворського, який спростовував лютеранство, доведено, що у ході полеміки відбувається загальна трансформація православної етики, і вона викладається вже як деонтологічне вчення. Таким чином етика закону приходить на місце етики чеснот, що сприяє загальній формалізації православної думки та її подальшій кризі.

#### *Література:*

1. *Бронзов А. А.* Нравственное богословие в России на протяжении XIX столетия / А. А. Бронзов. – СПб. : Типография А. П. Лопухина, 1901. – 349 с.
2. *Инокентий Пензенский.* Богословие деятельное / Святитель Инокентий Пензенский. – М. : Изд-во им. свт. Игнатия Ставропольского, 2003. – 302 с.
3. *Кашуба М. В.* Этика в философских курсах профессоров Киево-Могилянской академии / М. В. Кашуба // Этическая мысль / ред. А. А. Гусейнов. – М. : Институт философии Российской Академии Наук, 2014. – С. 217–239.
4. *Лук М. І.* Етичні ідеї в філософії України другої половини XIX – початку XX ст. / М. І. Лук. – К. : Наукова думка, 1993. – 149 с.
5. *Мелина Л.* Нравственное действие христианина / Л. Мелина. – М. : “Христианская Россия”, 2007. – 333 с.
6. *Петр Могила.* Православноисповедание / Петр Могила. – М. : Благовест, 1996. – 190 с.
7. *Пінкерс С.* Джерела християнської моралі: її метод, зміст та історія [Текст] / Серве (Теодор) Пінкерс ; комент., прим., бібліогр. матеріали [наук. ред.] Олег Хома, Ельвіра Чухрай ; [пер. з фр.: О. Панич та ін.]. – К. : Дух і Літера, 2013. – 605 с.
8. *Стефан Яворский.* Камень веры / Стефан Яворский, митрополит Рязанський и Муромский. – СПб. : Общество памяти игумени Таисии, 2010. – 768 с.
9. *Флоровский Г. В.* Путирусского богословия. / Г. В. Флоровский ; отв. ред. О. Платонов. – М. : Институт русской цивилизации, 2009. – 848 с.

#### ***Дидкивский А. А. Модернизация православной этики в творчестве Петра Могилы и Стефана Яворского.***

*Православная этика эпохи модерна варьировалась в зависимости от того, с какими системами западной теологии она полемизировала или от которых систем религиозной этики западного христианства зависела. На примере моральной теологии Петра Могилы, который полемизировал с католицизмом, и Стефана Яворского, который опровергал лютеранство, доказано, что в ходе полемики происходит общая трансформация православной этики, и она преподается уже как деонтологическое учение. Таким образом этика закона приходит на место этики добродетелей.*

**Ключевые слова:** *этика закона, этика добродетелей, ранний модерн, православная теология.*



**Didkivsky A. A. Modernization of Orthodox Ethics by Petro Mohyla and Stefan Yavorsky**

*The modern Orthodox Ethics varied in relation to Western theological systems it argued against and Western ethical systems it depended on. Moral theology of Petro Mohyla, who polemized with Catholicism, and Stefan Yavorsky, who polemized with Lutheranism, show that Orthodox Ethics was transformed in the course of this polemics into deontological teaching. This way the “ethics of law” replaced the “ethics of virtues”.*

**Keywords:** ethics of law, ethics of virtues, early modernity, Orthodox Theology.

УДК 111.32+1(091)“19”

Карачевцева Л. М.

**З'ЯСУВАННЯ ПОНЯТТЯ РОЗЩЕПЛЕНОЇ СУБ'ЄКТИВНОСТІ  
В КОНТЕКСТІ ЕТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ ЕМАНЮЕЛЯ ЛЕВІНАСА**

*Стаття присвячена філософсько-антропологічному переосмисленню концепту суб'єктивності. На матеріалі творчості французького філософа Еманюеля Левінаса, а саме – на основі аналізу його сюжету про інакшість в структурі Я, розкривається проблема неєдності людської самості, або її “розщепленості”. Через зіставлення психоаналітичного (З. Фройд, Ж. Лакан, Ж. Деріда) та етичного дискурсів (Й. Г. Фіхте, Е. Левінас, П. Рікер) з'ясовується зв'язок між вихідною неєдністю суб'єкта і його самоздобуттям в позиції.*

**Ключові слова:** суб'єктивність, гіпостазис, іл у а, субституція, самість, розщепленість, позиційність, інакшість, етика, інтеріорність, свідомість, несвідоме.

Драматичні події ХХ–ХХІ ст. спонукають людство фундаментально переосмислювати ті поняття і цінності, яких воно прагнуло впродовж віків. Дедалі більше унаочнюється криза традиційного європейського раціоналізму з його ідеалом автономного суб'єкта, здатного не тільки самостійно перетворювати світ, але нести моральну відповідальність за наслідки своїх дій.

У філософії ХХ–ХХІ ст. ревізія парадигми суб'єктивності відзначається багатьма контекстами. Це й дискусія про гуманізм, що розгорнулася у творах М. Гайдегера, Л. Альтюсера, Г. Арндта, М. Дюфрена, Ж. Лакана, Е. Левінаса, М. Мерло-Понті, Ж.-П. Сартра, М. Фуко та інших. Це й з'ясування засад людської ідентичності, чому присвятили свої праці Е. Балібар, З. Бауман, Ж. Бодрійяр, П. Бурдьє, Б. Вальденфельс, Ю. Габермас, Л. Гунерсон, Ж. Дельоз, Ю. Кристева, К. Леш, Ж. Лоран, С. Пінкер, П. Рікер, Ч. Тейлор та інші. Це й спроби описати та проаналізувати катастрофу розлюднення, про що сповістили роботи Дж. Агамбена, Т. Адорно, Г. Арндта, Б. Бетельгейма, М. Бланшо, Е. Візеля, С. Жижека, П. Леві, Ф. Ліотара, В. Франкла та інших.

Незважаючи на потужну інтелектуальну тенденцію ХХ ст. відкинути “суб'єкт” як застаріле й відпрацьоване поняття (В. Декомб, М. Фуко), західна філософія останніх десятиліть повертається до думки про важливість і цінність концепту суб'єктивності (Д. Жаніко, С. Жижек, Д. Кар, С. Крічлі). До цього обговорення долучається й етична філософія Еманюеля Левінаса. Французький мислитель інтерпретує суб'єктивність як багатозначне екзистенційне поняття, що транслює внутрішній динамізм людини, її здатність обирати ту чи іншу позицію, а також утворювати соціальні зв'язки. Левінасове витлумачення людини як суб'єкта оприявнює нерозкриті ресурси концепту суб'єктивності: зокрема, філософ модернізує давньогрецьке поняття ὑπόστασις, описуючи його структурний елемент