

Ляшко Сергій Валерійович, аспірант, Національний технічний університет
«Дніпровська політехніка», м. Дніпро, Україна
e-mail: Liashko.S. V@ntu.one
ORCID ID: 0009-0007-3796-6596

МОРАЛЬНИЙ ІДЕАЛ ХРИСТИЯНСТВА НА ОСНОВІ ТВОРІВ ДОРОФІЯ ГАЗЬКОГО Й ІОАННА ДАМАСКИНА: ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ

У статті репрезентовано спробу порівняльного аналізу двох альтернативних ідеалів християнської моралі, на основі творчого спадку Іоанна Дамаскина та Дорофія Газького, що відносяться до останнього періоду патристської літератури. Зазначено ключові відмінності між ними з точки зору моральної доктрини ХХІ ст. та гуманізму, проаналізовано причини нежиттєспроможності поглядів Дорофія в соціально-політичних масштабах.

Ключові слова: християнська мораль, моральний ідеал, авва Дорофій Газький, Іоанн Дамаскин, історія етики.

Постановка проблеми. Нинішні суспільно-політичні події, революції в галузі розроблення ІІІ, інформаційна політика та водночас суворий розподіл світу на багаті та бідні країни актуалізують моральне питання, зокрема – питання втрати ціннісних орієнтирів на світовій арені, їхньої трансформації в категорію прагматизму та ситуативності навіть на рівні офіційних політично-соціальних програм. Відповідно виникає нагальна потреба до вдумливого історичного аналізу можливих альтернатив і практик моралі та моральної поведінки, перш ніж запропонувати сучасну концепцію. Християнське світо-розуміння з географічно-історичних причин найбільш зрозуміле для нашого співвітчизника та взагалі є де-факто провідним у міжнародному законодавстві та суді. Тим не менш саме питання християнського орієнтиру досі недостатньо зрозуміле, розмите та занадто абстрактне, якщо зважати на сучасні наукові публікації, зокрема – у вітчизняній науці. Суворі диференціації альтернатив християнського етичного ідеалу, їхня практична значущість і реалізованість тому є наново актуалізованими для людини першої половини ХХІ ст.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. У вільному доступі фахових наукових видань України нам вдалося знайти більше 50 різноманітних актуальних найменувань, пов'язаних із християнським етичним ідеалом, христия-

янською мораллю та методами запровадження її в навчальні заклади чи в суспільну практику. Серед вітчизняних учених серед перших відзначаються такі імена, як О. Барабаш [1], О. Бурлака [2], І. Вітюк [3] та В. Семенюк [4]. Загалом практичність і важливість теми робить список авторів, пов'язаних із нею, довгим, історично та географічно протяжним. Але в той же час украй рідко зустрічаються порівняльно-диференційні публікації, які встановлюють чітку різницю між зовсім альтернативними християнськими моральними ідеями, так, ніби моральний ідеал християнства єдиний і суворо визначений з давніх давен. Це не відповідає дійсному стану речей. Зокрема ж, ніде не були нами знайдені публікації, які б акцентували увагу саме на іменах даних святих – Дорофія Газького й Іоанна Дамаскина, які є не тільки компіляторами давніших традицій, а й фактичними їхніми завершувачами в колі класичної патристики.

Формулювання цілей. У цій статті необхідно провести порівняння двох альтернативних моральних ідеалів християнства, представлених у творах пізніх східнохристиянських патристів: Іоанна Дамаскина та Дорофія Газького, з огляду на їхню практичну реалізаційність і відповідність сучасній гуманістичній концепції.

Виклад основного матеріалу. У певному сенсі, на місці Іоанна Дамаскина могло би бути чимало інших більш ранніх богословів: Ліствичник, Августин або Іоанн Златоуст, оскільки всі вони представляють певну «ортодоксальну лінію» християнської моральної думки, що відзначиться нами в подальшому. Водночас Дамаскин являє собою не тільки талановитого компілятора християнського канону, а й останнього в ланці «класичних» отців церкви, принаймні з точки зору православ'я. Усе, що було сказане після нього – або єресь, або додаткові коментарі до ортодоксії, які шануються менше за «першоджерела». Тому його творчий спадок сприймається віруючим як підсумок «загальної» християнської думки, яку хіба що можна поточнити, але ніяк не дорозвинути чи доповнити. Наприклад, православні, нехай і продовжують перелік Отців церкви далі, тоді як католики називають богословів після Ісидора Іспанського щонайбільше схоластами та щоразу зазначають, що, наприклад, вчення Григорія Палами про ісихію було де-факто визнаним набагато раніше першими християнськими вчителями, а ним лише пояснене та захищене де-юре перед візантійськими владиками. Що ж до авви Дорофія Газького, то він кількісно у своєму моральному вченні тяжіє до самотності, хоча воно саме зрештою взяло гору в умах європейських мислителів-гуманістів, починаючи від Л. Валли і ще пізніше, а особливо нині – у другій половині ХХ ст. – першій третині ХХІ ст. – почало асоціюватися з дійсною настановою Христа, попри дискусійність текстуальної обґрунтованості такого положення [1]. Дорофій

теж свого роду компілятор своїх попередників, але, не зупиняючись на цьому, він додає багато й від себе, напучуючи братію тут і зараз у своїх «Душекорисних повчаннях». Його проповідь на рівні переказів (інколи дуже довільних) увібрала в себе все найкраще від Антонія Великого, Григорія Ниського та Єфрема Сирина, розрішуючи їхні слабкі, із сучасної точки зору, місця в гуманістичний бік і постулюючи, зрештою, нову цілісну концепцію моралі. Є у нашого співвітчизника й інший мотив обрати саме ці імена, національний [2, с. 525]. Оскільки «Сказання про Варлаама та Йосафата» та «Душекорисні Повчання», видані Бериндою, були одними з найпопулярніших перекладних творів на Русі; настільки, що слов'янським перекладам першого І. Франко присвятив свою дисертацію, а останні, орієнтуючись на слов'янський переклад, за останні 20 років із поваги до традиції перевидані щонайменше п'ять разів у різних монастирях Східної Європи. Тому, аналізуючи твори згаданих святих, ми можемо – у якомусь сенсі¹ – робити висновки й про моральні орієнтири українців до І. Котляревського та національного будження або навіть до останньої третини ХІХ ст. – доки в народі ходили масово так звані «золоті книги» [6; 7].

Але, повертаючись до головного, безумовно, такі розбіжності між альтернативними християнськими моральними ідеалами, що вони представлені тут двома видатними святими, виникли не тільки через якісь особистісні якості та вподобання, а мали міцне підґрунтя в текстах Святого письма, як і годиться будь-якій «ортодоксії». З цього і почнімо, але спершу зазначимо, що задля правильного розуміння ходу думок святих отців ми звертаємося до першотворів, якими вони послуговувалися найчастіше, якщо не завжди, – грецької Септуагінти та грецького ж тексту Нового завіту, з усіма їхніми відмінностями від осучаснених перекладів для пересічного читача та, у випадку із Септуагінтою, – від наявного гебрейсько-арамейського оригіналу.

Ідеал християнина І. Дамаскина, Августина, Ліствичника і т. д. базується першочергово на Євангелії, що буцімто передає нам автентичні логії (цитати) Ісуса Христа й історію Його життя – пріоритет цього тексту очевидний, за умови його достовірності, адже кому повчати християнству, як не самому Христу? Але варто сказати, що Євангелія, особливо – перші три, є Благою Вістю про скорий кінець світу: *εἰςί τινες τῶν ὧδε ἐσθηκότων, οἳτινες οὐ μὴ γεύσονται θανάτου ἕως ἂν ἴδωσι τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ* – не всі з присутніх тут пізнають смерть до того, як побачать Царство Боже (Марк. 9, 1) – запевняв Ісус. Зі зрозумілих причин, цього вислову деякі пізніші духовники не помічали чи тлумачили його не буквально. Але для неупередженого дослідника

¹ Докладніше про це див. ґрунтовну та неупереджену працю українсько-німецького філософа Г. Г. Шпета.

цілком зрозуміло, що чимала частка євангельських проповідей – це заклик до швидкого покаяння перед Страшним судом, що невдовзі станеться, а саме християнство – вчення есхатологічне. І це переконання скорого Другого пришествія та руйнування всього звичного світу було сильним ще за часів написання «Пастиря» Герма [8], де роз'яснювалося, що будівництво Небесної Церкви перед кінцем історії тільки призупинене по благоді Божій для спасіння більшої кількості грішників¹. Відповідно, окрім очевидного привнесення до юдейського Закону частки внутрішнього вдосконалення, чому повчають багато логій, до яких ми ще звернемося², значний акцент робився на формальній стороні: діловому примиренні з ворогами, зреченні від багатства, прощенні боргів і, звісно ж, безапеляційному прийнятті нового вчення. І це була розумна стратегія: звиклі до формалізму люди Близького Сходу та Риму легко приймали нові, але більш перспективні³ релігійно-поведінкові формальності, як-то покаятися на самоті, а не показово, підставляти іншу щоку – словом, заклики до певних дій. Не маючи чіткого уявлення про реальну проповідь Христа, ми тим не менше бачимо, що лівова частка його прихильників зосередилася саме на практичній частині з Євангелій, сильно викривляючи на прагматичний лад або зовсім ігноруючи заклики до внутрішнього самовдосконалення та безкорисної любові. Заповідь *ἔσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι, ὡς περ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς τέλειός ἐστιν* – *будьте досконалі тому, як і Отець ваш, суцільний на небесах, досконалий* (Матф. 5, 48) – ніби нівелювалася іншою, про вузьку дорогу до Спасіння (Матф. 7, 13–14), якою й святому буде важко пройти. А що там вже до інших, нікчемних грішних? – І це стало великою морально-соціальною проблемою у перші віки розповсюдження нової релігії, що спонукало наріжного Златоуста навіть до написання окремого твору, де він напучував чисельних монахів повертатися в міста, аби робити добро людям і повчати їх Благій Вісті. Ще в XVI–XVII ст. знаходилися, наприклад, серед наших співвітчизників егоцентричні прихильники «індивідуального спасіння», що писали полемічні твори з приводу цього, виправдовуючи свою політичну та соціальну пасивність [6]. Той, хто жадає спастися, має зректися всього мирського, піти в монахи, зберігати незайма-

¹ Цікаво порівняти це положення з аналогічним у гностиків, зокрема у Пістіс Софії, де Ісус попірає владу архонтів, які прагнули поглинути всю наявну матерію, подовжуючи власне життя, тоді як із неї ж «виготовлялися» й живі душі.

² Оскільки ця стаття не зосереджена на глибоко-академічній історії походження християнства, то тут не будуть зачеплені теорії спадкового зв'язку ранніх християн і самого Христа з кумранітами, учнями Іоанна Хрестителя й іншими юдейськими релігійними рухами тих часів.

³ Наприклад, опис раю в апокрифічному Апокаліпсисі Петра вражає нашого сучасника своєю матеріалістичною пласкістю, хоча це – один із найдавніших апокрифів, що мав неабияку популярність у народі. Але варто погодитися, що такий посмертний матеріальний достаток значно переважає безрадісний Елізіум еллінів.

ність і ходити в рубищі, доки воно не розсиплеться, – така пряма проповідь багатьох реальних і вигаданих святих до сильних і слабких світу цього [1].

Однак, окрім Євангелій, був ще один вагомий авторитет – Послання ап. Павла, які могли бути написані навіть раніше. Цей апостол разом зі Златоустом відіграли ключову роль у відриві християнської общини від юдейської, хоча й у різних сенсах цього слова. І сам Павло, намагаючись спиратися на традицію, що вже тоді формувалася та ставала більш-менш загальноприйнятою [11], щонайменше стилізував її та визначив власні акценти. У його Посланнях, попри те, що вони є *практичними* рекомендаціями до общин, багато місця присвячено саме щирій любові, характеристики якої ним встановлюються. Апостол менш категоричний у подвижництві, прямо кажучи, що його спосіб життя найкращий для віруючих, але можна жити й по-світськи, дотримуючись певних внутрішніх моральних принципів і норм поведінки; а його повчання про те, що грішники не успадкують Царства Божого (А Кор. 6, 9–10), звучать не так різко, як Ісусова погроза, що вони будуть просто «викинуті до зовнішньої пітьми, де плач і скрегіт зубів» (Матф. 8, 12). Внутрішні принципи у нього проступають надзвичайно сильно та чітко [4], через що він створює навіть нове поняття, що визначає християнське життя – «Новий завіт». Якщо Ісус казав, що прийшов не скасувати Закон, але нагадати та утвердити його (Матф. 5, 17), то Павло недвозначно вказує, що це – зовнішньо показова норма, тоді як на перший план мають виступити внутрішній зміст людини та її мотиви, адже Бог бачить потаємне. Майже одразу протиставлення Нового та Старого завітів учинило з християнами злий жарт в особі Маркіона й інших гностиків: воно підтвердило наявні розбіжності, причому не тільки між Завітами, а й усередині ще не закінченого тоді Нового. І даремними були спроби пізніших богословів, таких як П. Флоренський, розв'язати цю проблему, апелюючи до того, що Вища книга – Біблія – це проєкція на тлінний світ ідеального Слова Божого, що неминуче виражається в суперечностях змісту матеріального вмістилища, так само, як тривимірний об'єкт у проєкції на два виміри під різними кутами зору виглядає по-різному. Бо Послання Павла – це практичні настанови та конкретні поради, якими мали керуватися перші християни [12]. Саме тому розбіжності тексту, подеколи зовсім суперечливі, породжували і різні тлумачення, різні школи християнства навіть усередині ортодоксії. Яскравими виразниками двох різних точок зору на моральний ідеал християнства, зрештою, стали Іоанн Дамаскин – автор «Джерела знання» та, як вважається, широко відомого серед християн роману про Варлаама та Йосафата, де вся християнська концепція максимально спрощено та жваво подана, – й авва Дорофій Газький, який органічно сприйняв та дорозвинув гуманістичні мотиви ап. Павла.

Почнімо з головного – з мотивації до дії. Усім відомо, що християнство – це релігія любові, смирення та покаяння [3], але якою є кінцева їхня мета? Відповідь, що її дає нам Дамаскин, проста та зрозуміла – це здобуття райського блаженства й уникнення пекельних мук. *Архὴ σοφίας φόβος Κυρίου* – мудрість починається зі страху перед Господом (Пар. 1, 7) – ця ще Соломонова приповідка слугувала універсальною формулою для проповідників і богословів «класичного» табору, яких слухали простий народ і світські владики. Псевдоагіографічний роман про Йосафата та Варлаама акцентує увагу на цьому моменті особливо часто та красномовно, зокрема він стоїть майже на самому початку проповіді Варлаама до юного індійського царевича [1, р. 118–120], що зазнав екзистенційної кризи. Недарма цей матеріалістично підбурений спосіб добродійства Антоній, а слідом за ним і Дорофій, називали *рабським*, якщо акцентується увага на покараннях, і *наймицьким* – якщо на винагороді [14, с. 68]. – Саме так він виглядає для нашого сучасника і таким же він виглядав для деяких гностичних сект, що визнавали, окрім дійсного раю Світла, цілком матеріалістичний рай, обіцяний праведникам Ялдаваофом¹. Адже це – суто корисливий обмін. Показово, що преподобний Йосафат, зустрівши в раю того, хто зробив менше доброго за нього, обурився, не втрапивши при цьому своєї святості. Натомість Антонієм Великим, як не парадоксально – формальним засновником аскетичного монашества в ортодоксальному християнстві, було введено третє поняття, альтернативне φόβος Κυρίου, – страх самого гріха. Дорофій розвиває цю позицію до страху перед власним падінням і втратою гідності, Божої подоби, проводячи паралелі із Сатаною – колись найпрекраснішим янголом. Він розробляє украй цікаву для нас еволюційно-діалектичну схему, де перший крок до самовдосконалення – це страх перед покаранням, рабство – основний мотив навіть сучасного кримінального права; наступним вважається спроба заслужити собі винагороду, наймицтво – фальшива доброта. А третім – і найбільш довершеним – творення добра заради нього самого, синівство Боже [14, с. 70]. Ця лінія моралізму послідовно розвиває Ісусову логію з Іоанна: *ὑμεῖς φίλοι μου ἐστε* – ви – Мої друзі (а не раби) (Іо. 15, 14), де постулюється більш високий і людяний ґатунік узаємин між Творцем та людиною [15], що носить Його іскру. Ця іскра – *совість*. Старозавітні святі врятувалися ще до Христа саме тому, що вони єдині на землі мали совість – внутрішній імператив до праведної дії та здатність розрізняти хороше й погане [14, с. 62 й ін]. В іншому творі ми вже роз'яснювали наївну містичність такого погляду на походження сумління [16], але для людського суспільства він був украй сприятливий і плідний, оскільки

¹ Ототожнювався зі старозавітним Ягве (YHWH, יהוה) у багатьох програмних текстах: Апокрифі Іоанна, Пістіс Софії тощо.

встановлював зв'язок між реальною смертною людиною та вищим Ідеалом. – Він еволюційно розвивав нас у складніший, але кращий і виправданіший із суспільно-прагматичної точки зору бік [17]. І відповідно, такий революційний спосіб мислення, прагнення долучитися до самотнього добра, змінював самий спосіб життя Дорофія та його прихильників, що не може не дивувати нашого сучасника, звиклого дивитися на ту епоху, як на бузувірську. Він, будучи освіченим за останніми вимогами свого часу, ґрунтовно знайомим із грецькими та римськими філософами, намагався триматися з братією по-простому, говорити прямо, та з багатьма життєвими прикладами, апелювати до властивого багатьом бажання любові, добра та соціуму, навіть на шляху аскетичного подвижництва – це справжній психологічний підхід до діалогу та моралі.

Зовсім не так поводитися «іноки від букви», що радикалізували індивідуальне подвижництво та до нього ж закликали в нечисленних власних творах. «Ліствиця» Іоанна закінчується ступенями мовчання душі й тіла, перманентної молитви та власного обожнення за благодаттю – рафінований ісихазм, зовсім безплідний для оточуючих. Як ми вже згадували вище, наш співвітчизник І. Вишенський цілком погоджувався з таким поглядом, обстоюючи тільки власне спасіння, але в своїх посланнях закликаючи до консерватизму: скасування братньо-єзуїтських освітніх систем, рукопокладення неподвижників, що значно розширювало духовний штаб [6], і т. ін. Більше того – він випадково напав на самого Златоуста в «Позорищі мисленому», захищаючи ці погляди і не будучи достатньо начитаним у своїй самотницькій келії. Самий спосіб життя таких християн аргументувався тим, що вони зазнають утисків у цьому житті, навіть умисне йдуть на мучеництво, аби заслужити собі посмертне блаженство, – тому декілька персонажів із роману Дамаскина журилися, що їм «не пощастило» показово страдницьки вмерти за християнську віру [1] без будь-яких реальних позитивних наслідків для общини. Сильний цей мотив і в покликаному до всенародної проповіді ранньохристиянському «Пастирі» Герма, де мученики ставляться на перше місце Церквою та Богом [8, с. 206], сильний він і у вітчизняному Патерику Печерському та «Невидимій брані» Никодима Святогорця. Звісно, у часи Герма возвеличення мучеництва мало ідеологічний підтекст¹, але ще значно раніше за Дамаскина воно перетворилося на те, що М. С. Грушевський називав винятково монахоманією [7], та мало показовий характер без глибокого внутрішнього морального змісту, як і всі інші дії подібного роду подвижників. У нашого сучасни-

¹ Те саме ми бачимо в юдейській Агаді та Корані, маніхейських фрагментах: будь-якій ідеології чи релігії потрібні мученики-герої, адже, як сказав сам І. Дамаскин, набагато легше наважуватися на подвиг, якщо бачиш перед собою приклад несхильних попередників.

ка природно складається враження, що такий християнин намагається підкупити й одурити самого Бога, який «відає, що у нас на серці». З іншого боку, очевидність подібного прагматизму серед християн, а особливо – християнських духовників, сприяло розвитку моральної думки та пошукам певного компромісу через апеляцію до Божого милосердя. Дещо наближається до Дорофія Газького св. Єфрем Сирин, прозваний Молитовником. Він уже твердо розуміє аморальні схильності людини навіть у службі, тому ані трохи не сподівається на поверхневий поведінковий лоск, віру та дотримання таїнств як безпрограшну запоруку спасіння – *οὐ πᾶς ὁ λέγων μοι Κύριε Κύριε, εἰσελεύσεται εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν* – не всякий, хто говорить Мені: 'Господи! Господи!', Увійде до Царства небесного (Матф. 7, 21): людина не гідна потрапити до раю, бо всі ми вже накоїли достатньо для вічного прокляття і часто не маємо справжнього морального рвіння чи прагнення до самовдосконалення. Натомість він акцентує увагу на всемілості Божій і цілком віддається молитві. Розуміння Бога як такого, що «радітиме за одного врятованого грішника більше, ніж за дев'яносто дев'ять праведників», і Бога покаюних, безперечно наближає людину до розуміння справжнього морального ідеалу, якого варто прагнути, з точки зору нашого сучасника. Але водночас головною й чи не єдиною мотивацією до молитви в Єфрема лишається страх перед покаранням і цілком світське бажання райської винагороди – це і була спроба компромісу між прагматизмом і усвідомленням своєї моральної ницості.

Тому на особливу увагу заслуговує співчуття Дорофія, також і до грішників; щире старання власним прикладом, раціональними аргументами та людинолюбною проповіддю виправити їх чи принаймні наштовхнути на покаянні думки. Під час читання Дорофія його гуманістичні мотиви складають настільки сильне враження, що здається, йому було недалеко до чистилища й апокатастасису – єретичного вчення про всепрощення Боже, за яким слідує відлучення. Тільки Григорію Ниському дивом вдалося уникнути анатем, відійшовши від усезагальної лінії жорстокого апокаліптичного Благовістя. Але таких поглядів авва все ж ніде не висловлює, залишаючись у межах прийнятої в його часи концепції, і, можливо, не без раціонального підґрунтя: деякі люди настільки осквернені гріховними помислами та страшними вчинками, що надії на їхнє виправлення майже не лишається, розмірковує він. Але водночас Дорофій послаблює класичне християнське уявлення про гріховність посмислу. Якщо Дамаскин, повторюючи за Ісусом, закликав позбутися зрадливого ока чи хтивої руки, аби увійти до Царства небесного хоча би скаліченим, але не потрапити цілим до Геєнни, то Дорофій наполягає на думці, що помисли самі по собі не грішні, а тільки спонукають до гріха. Доки вони лишаються у серці, то від них немає фактичної шкоди та немає осуду до них.

Але у зв'язку з ризиком і осоружністю їхньою щодо людського світлого першоєства Дорофій закликає поступово й методично позбавлятися їх шляхом перевиховання, усвідомлення, покаяння, молитви, практики [14, с. 137 і далі]. Він зізнається у багатьох власних подоланих пороках, серед яких, імовірно, й латентний гомосексуалізм – з точки зору Левіта та Послань Павла, серйозний гріх. Та поки він не втілюється у фізичну дію, так само як і жадоба, гнів, то це тільки «дурна схильність», властива дуже багатьом, а не привід для вічного прокляття та покарання. Отже тут проводиться украй гуманістична лінія аналізу людської психіки: з одного боку, думки, страсті самі по собі не гріховні – із цим пізніше погоджувався, наприклад, Р. Декарт, цю ж думку викривили де Д. де Сад і З. Фройд, але з іншого, – раціонально доводиться важливість перемоги над ними, поступової і ненасильницької: постулюється духовне самовдосконалення. Недарма тому «Душекорисні повчання» цього святого називають «азбукою монашества», адже вони саме виховні, вони доводять і рекомендують, а не залякують, що не може не знаходити відгуку навіть в атеїстичного читача. І тим більше відчувається принципова моральна різниця між Дорофієм Газьким і його вчителями-пустинниками, ситуативні настанови яких до ще молодого інок традиційно публікуються після «Повчань» під однією обкладинкою. З точки зору сучасника, Варсануфій Великий та Іоанн Пророк не лише заkostenілі, а й просто жорстокі фанатики гатунку І. Вишенського, І. Лойоли, Т. Торквемади та ін., у яких дивом вдався такий зовсім не схожий на них учень.

Властиві тому школі Дрофія й постійні філософські пошуки, раціоналізація Бога, екзистенційні роздуми та навіть певна схоластика, зовсім відмінні від сліпого догматизму Дамаскина, який чи не в усіх своїх творах закликає відмовитися від будь-яких спроб пояснення природи Божої, його законів, співвідношення Його Іпостасей і мотивації Його дій [1; 18]. Отже, різниця прослідковується тут навіть у самому ставленні до релігійного догмату та людської ролі в його інтерпретації. Для Дамаскина вже все сказано та зрозуміло, і лишається лише боротися з єресями, тоді як для Дорофія віра та релігія – це постійний діалог і пошук прихованих сенсів Вищого Розуму.

Але тут читач міг би спитати ще одне: якщо Дорофій такий гуманіст, тоді чому він обрав шлях монаха? Чим виправдане саме схимництво, якщо це може розглядатися як насилля над собою й іншими? Це слушне питання, тому першою ж проповіддю в книзі є саме присвячена обґрунтуванню самообмеження, що органічно перегукується з подальшими темами. На думку Дорофія, правильну лише частково, монашество, а ще пізніше – самітницьке монашество, виникло не як форма фанатизму на формальну угоду Творцю через прижиттєві страждання, а через усвідомлення соціальної природи багатьох

гріхів. Він каже, що, мовляв, зрештою деякі з християн дійшли висновку, що їм буде важко досягти самодисципліни та морального ідеалу, якщо вони постійно споглядатимуть життєві розкоші, несправедливість і суєтність мирян. Тому вони вирішили відсторонитися, не радикально, а тільки наскільки це виправдано, від загальної общини та побудувати невеличке суспільство одностайців, що функціонуватиме за власними, суворішими правилами та відгороджуватиме від миру. Тобто подвижництво стає розумною мірою для окремих людей, що слабші в супротиві соціуму, а також для тих, хто дійсно хоче присвятити своє життя Богові через *уподібнення* Йому – стати *преподобним*, як святі від монахів називаються у православних. Безумовно, і такі думки мали місце серед перших монахів, зокрема в Антонія, але далеко не основне, що зрозуміло зі змісту вже згаданих «Ліствиці», «Роману про Варлаама та Йосафата», молитов Єфрема, Печерського Патерика та ще більш ранніх творів, що сучасні першим подвижникам, адже самооскоплення, самоосліплення, самокатування та – що важливіше – відверту, подеколи лайливу, зневагу до ближніх-мирян навряд чи можна назвати самопокращенням. Ця шляхетна думка була близька самому Дорофію, вона спонукала його покинути мир, і він її розповсюдив на всіх своїх попередників, не забуваючи при цьому повчати «неправильно вмотивованих» монахів-келіотів зі своїх сучасників, що саме по собі показово.

Тож лишається під кінець відповісти лише на одне на принципове питання соціально-політологічного змісту: чому такі благородні й близькі людині XXI ст., дійсно гуманістичні погляди авви Дорофія, що стали правдивим моральним ідеалом християнства за замовчуванням, не прижилися в *суспільній практиці*? І відповідь не буде людинолюбною, хоча її ми вже давали вище непрямо й достатньо підготували читача до сприйняття такої точки зору в нашій іншій праці (див.: [17]). Людське суспільство, яким би товариським і розвиненим воно не було порівняно з іншими тваринницькими симбіозами, зрештою має еволюційно-біологічне походження, навіть у деякому сенсі фізико-кінетичне. Приживалися та розвивалися історично ті форми поведінки та взаємин, які виправдовували ще примітивну мотивацію, напружену на найближчу перспективу. Звісно ж, коли б у походженні видів не було ніяких поведінкових «мутацій», виникнення певних «мемів» (Р. Докінс), тоді не було би і самих видів і самої еволюції матерії від неживої до органічної, та далі – до все більш ускладненої, у тому числі й психічно. Але ці нововведення вкорінюються повільно та важко, вони зустрічають супротив у вже наявному порядку як такі, що порушують стабільність і претендують на революцію з непевними наслідками, – це і називається еволюційною діалектикою. Часові терміни, про які доводиться говорити, аби певні коди – і морально-поведін-

кові також – прижилися, з точки зору існування розвиненої людської цивілізації надзвичайно великі: десятки тисяч років. Скажімо, наприклад, що базово наш сучасник не відрізняється від мешканця Гебеклі-Тепе (прибл. 12 тис. років тому). Позбавлення нормальної соціалізації, доступу до грамоти, інформації робить із людини її далекого пращура, що живе за простими та примітивними алгоритмами. Більше того – таку людину пізніше не вдасться перевчити. Не здобувши необхідних знань один раз у певному періоді дорослішання, позбавившись культурних орієнтирів тисячолітньої культури, шляху для людини назад уже немає, що робить усю нашу цивілізацію дуже тендітною та крихкою відносно глобальних катаклізмів. Відповідно, у дітей-Мауглі не виникає ніяких християнських моральних почуттів. Один поштенний професор з катедри політології небезпідставно додав також до цього, що навіть у сучасному суспільстві знайдеться чимало охочих принести когось у жертву, аби життя налагодилося, аби пішов дощ, грубо кажучи; аби не брати на себе відповідальність – і за цим принципом діє будь-який мак'явелізм у політичному управлінні та PR. Найцінніші особи в історії, найкращі сини людства досі завжди помирали, не досягши своїх цілей. Тому ледь можливо казати про ймовірність утілення якихось грандіозних морально-соціальних планів у житті навіть не за якийсь короткий людський вік, а за ті півтори тисячі років, що відділяють нас від авви Дорофія Газького. Значно ефективнішими є примітивні настрашливі настанови табору І. Дамаскина, що дають нетривалий, зрадливий, але нагальний результат, – можливо, і Бог це добре розумів, коли явився у плоті.

Творчому спадку святого довелося зазнати тієї ж долі, що властива концепціям інших шляхетних етиків усіх часів – Сократа, ап. Павла, Л.-М. Дешана, М. Ганді, М. Лосського: спроба переламати усталену схильність до гріха через коліно в суспільних масштабах тут і зараз провалилася та залишилася в нашій пам'яті як зразок справжньої духовності. І саме тому вона має шанс на тріумф; зрештою, досі жива надія на Тисячолітнє Царство Боже, до якого перший крок сам робить кожний.

Висновки. Підіб'ємо підсумки проведеного аналітичного дослідження. Із тексту стає очевидною неоднотайність християнського морального ідеалу, що виразилася у двох основних його історичних традиціях. Перша – консервативна, найдавніша, спирається на Євангельську проповідь і представлена більшою кількістю прихильників і адептів. Завершальною ланкою та найбільш показовим представником, компілятором цієї школи став Іоанн Дамаскин, що закликав до більш формалістичного слідування євангельським заповідям, аргументуючи їх погрозами неминучого покарання чи вічного райського блаженства. Ця школа нівелює герменевтичну значущість людини щодо самого

релігійного авторитету, догмату, є християнським варіантом слідування юдейській букві Закону. Вона орієнтується на індивідуальне спасіння та виховної цінності не має, тоді як практично найбільш дієва та зрозуміла. З іншого боку, моральна школа, представлена Дорофієм Газьким і його попередниками, орієнтується на Послання апостола Павла, асоціюється з дійсною моральною проповіддю Христа, гуманізує людину, встановлює діалог між Творцем і творінням, акцентує увагу на самовихованні, колективному вихованні, прагненні моральної довершеності, що ріднить людину із Богом. Вона базується на несприйнятті та чужості вищій людській сутності самого гріха, зазначаючи тим не менш нашу до нього тілесну схильність і небездоганність. Ця моральна концепція видається утопічною, але шляхетною й такою, що в майбутньому еволюційно-практичним шляхом може стати домінуючою не тільки в умах, а й на практиці.

ЛІТЕРАТУРА

1. Барабаш О. В. Герменевтика моралі у становленні ідеї права: проекції Старого Завіту і християнства. *Філософські обрії*. 2010. Вип. 23. С. 213–228. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/FiloFilo_2010_23_19 (дата звернення: 28.04.2025).
2. Бурлака О. С. Морально-етична інтерпретація християнської філософії в національному контексті: дискурс літературознавчих студій. *Наукові праці Чорноморського державного університету імені Петра Могили комплексу «Києво-Могилянська академія»*. Серія: Філологія. Літературознавство. 2012. Т. 192, вип. 180. С. 23–26. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Npchdufl_2012_192_180_7 (дата звернення: 28.04.2025).
3. Вітюк І. К. Християнська етика: доетичний зміст моральних заповідей Декалогу. *Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка*. 2014. Вип. 4. С. 8–12. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/VZhDU_2014_4_4 (дата звернення: 06.05.2025).
4. Семенюк В. В. Морально-етична основа християнських духовних цінностей. *Науково-інформаційний вісник Івано-Франківського університету права імені Короля Данила Галицького*. 2013. № 7. С. 72–78. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Nivif_2013_7_11 (дата звернення: 12.05.2025).
5. Ломачинська І. Моральна сутність постаті пастиря у східнохристиянській традиції. *Вісник Львівського університету. Філософсько-політологічні студії*. 2017. Вип. 14. С. 50–56. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Vlu_fps_2017_14_8 (дата звернення: 06.05.2025).
6. Вишенський І. Твори. Київ : Дніпро, 1986. 247 с.
7. Києво-Печерський патерик. Київ : Час, 1991. 278 с.
8. Novum Testamentum Graece: Editio vicesima septima revisa / E. Nestle (Ed.) et al. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 2006. 812 p.

9. Мужі апостольські : збірка писань мужів апостольських / у пер. укр. мовою викладачів та аспірантів Київ. православ. богослов. академії. Київ : Видав. відділ УПЦ Київського Патріархату, 2010. 304 с.
10. Damascene J. Barlaam and Ioasaph. London : W. Heinemann, 1914. 640 p.
11. Карпюк Ю. Я. Християнська мораль як засіб утвердження абсолютної цінності людини. *Вісник Національної академії Державної прикордонної служби України*. 2012. Вип. 3. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Vnadps_2012_3_30 (дата звернення: 30.04.2025).
12. Rahlfs A., Hanhart R. Septuaginta: Editio altera. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 2016.
13. Цимбал О. Є. Етос Товариства Ісуса: моральнісні і фізичні якості істинного християнина. *Практична філософія*. 2015. № 1. С. 143–150. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Pf_2015_1_22 (дата звернення: 03.06.2025).
14. Авва Дорофій. Душескорисні повчання. Краматорськ : Тираж-51, 2009. 335 с.
15. Павленко П. Християнство як релігійно-моральна парадигма. *Українське релігієзнавство*. 2009. № 2. С. 94–108. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Ukr_2009_Spetsvip (дата звернення: 17.05.2025).
16. Ляшко С. В. До питання про психологічні витоки принципу справедливості у найдавніших цивілізаціях Межиріччя. *Історико-правовий часопис*. Луцьк, 2024. Т. 23, вип. 2. С. 12–17. doi: <https://doi.org/10.32782/2409-4544/2024-2/2> (дата звернення: 28.04.2025).
17. Ляшко С. В. Суперечливість між інстинктом і мораллю як еволюційна діалектика. *Наукова весна : матеріали XV Міжнар. наук.-техн. конф. студентів, аспірантів та молодих вчених*. Дніпро : НТУ «Дніпровська політехніка», 2025. С. 291–292. doi: <http://dx.doi.org/10.13140/RG.2.2.29563.63525> (дата звернення: 28.04.2025).
18. Saint John of Damascus. Writings. Washington : Catholic University of America Press, 1999. 426 p.

REFERENCES

1. Barabash, O. V. (2010). Hermeneutics of Morality in the Formation of the Idea of Law: Projections of the Old Testament and Christianity. *Filosoofski obrii – Philosophical Horizons*, 23, 213–228. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/FiloFilo_2010_23_19 [in Ukrainian].
2. Burlaka, O. S. (2012). Moral-Ethical Interpretation of Christian Philosophy in the National Context: Discourse of Literary Studies. *Naukovi pratsi ChDU im. Petra Mohyly. Ser.: Filolohiia. Literaturознавство – Scholarly Works of Petro Mohyla Black Sea State University. Series: Philology. Literary Studies*, 192 (180), 23–26. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Npchdufl_2012_192_180_7 [in Ukrainian].
3. Vitiuk, I. K. (2014). Christian Ethics: Pre-Ethical Content of the Moral Commandments of the Decalogue. *Visnyk ZhDU im. Ivana Franka – Bulletin of Ivan Franko Zhytomyr*

- State University*, 4, 8–12. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/VZhDU_2014_4_4 [in Ukrainian].
4. Semeniuk, V. V. (2013). The Moral-Ethical Foundation of Christian Spiritual Values. *Naukovo-informatsiyni visnyk IFU prava im. Korolia Danyla Halytskoho – Scientific and Informational Bulletin of King Danylo Halytskyi IF University of Law*, 7, 72–78. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Nivif_2013_7_11 [in Ukrainian].
 5. Lomachynska, I. (2017). The Moral Nature of the Pastor's Image in the Eastern Christian Tradition. *Visnyk Lvivskoho Universytetu. Filosofska-politologichni studii – Bulletin of Lviv University. Philosophical and Political Science Studies*, 14, 50–56. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Vlu_fps_2017_14_8 [in Ukrainian].
 6. Vyshenskyi, I. (1986). *Tvory*. Kyiv: Dnipro [in Ukrainian].
 7. Kyievo-Pecherskyi Paterik. (1991). Kyiv: Chas [in Ukrainian].
 8. *Novum Testamentum Graece: editio vicesima septima revisa*. E. Nestle (Ed.) et al. (2006). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
 9. *Muzhi apostolski: Collection of Writings of Apostolic Fathers Translated into Ukrainian by Lecturers and Postgraduates of the Kyiv Orthodox Theological Academy*. (2010). Kyiv: Publishing Department of the UOC-KP [in Ukrainian].
 10. Damascene, J. (1914). *Barlaam and Ioasaph*. London: W. Heinemann.
 11. Karpiuk, YuYa. (2012). Christian Morality as a Means of Affirming the Absolute Value of the Human Being. *Visnyk NA DPSU – Bulletin of the National Academy of the State Border Guard Service of Ukraine*, 3. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Vnadps_2012_3_30 [in Ukrainian].
 12. Tsybal, O. Ye. (2015). The Ethos of the Society of Jesus: Moral and Physical Qualities of the True Christian. *Praktychna filozofia – Practical Philosophy*, 1, 143–150. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Pf_2015_1_22 [in Ukrainian].
 13. Rahlfs, A., Hanhart, R. (2016). *Septuaginta: Editio altera*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
 14. Avva Dorofii, (2009). *Dushekorystni povchannia*. Kramatorsk: Tyrzh-51 [in Ukrainian].
 15. Pavlenko, P. (2009). Christianity as a Religious-Moral Paradigm. *Ukrainske rehliezhnavstvo – Ukrainian Religious Studies, Special Issue 2*, 94–108. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Ukr_2009_Spetsvip [in Ukrainian].
 16. Liashko, S. V. (2024). On the Psychological Origins of the Principle of Justice in the Oldest Civilizations of Mesopotamia. *Istoryko-pravovyi chasopys – Historical and Legal Journal*, 23(2), 12–17. URL: <https://doi.org/10.32782/2409-4544/2024-2/2> [in Ukrainian].
 17. Liashko, S. V. (2025). The Contradiction between Instinct and Morality as an Evolutionary Dialectic. «*Scientific Spring*»: proceedings of the Scientific and and Technical Conference of Students, Postgraduates, and Young Scholars, 291–292. doi: <http://dx.doi.org/10.13140/RG.2.2.29563.63525> [in Ukrainian].
 18. Saint John of Damascus. (1999). *Writings*. Washington, DC: Catholic University of America Press.

Laszko Serhėj Walerijowycz, PhD Student, National Technical University
'Dnipro Polytechnic', Dnipro, Ukraine

THE MORAL IDEAL OF CHRISTIANITY IN THE WORKS OF DOROTHEUS OF GAZA AND JOHN OF DAMASCUS: A COMPARATIVE ANALYSIS

This article presents an attempt at a comparative analysis of two alternative ideals of Christian morality, based on the spiritual legacy of John of Damascus and Dorotheus of Gaza, both representatives of the later period of Patristic literature. Key differences between their views are identified from the perspective of 21st-century moral doctrine and humanism. The article also explores the reasons why Dorotheus' views are unsustainable on a broader socio-political scale.

Keywords: *Christian morality, moral ideal, Abba Dorotheus of Gaza, John of Damascus, history of ethics.*

