

Віталій ДАРЕНСЬКИЙ

ГНОСЕОЛОГІЧНА ПАРАДИГМА ХРИСТИЯНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ

Християнська філософія традиційно стикалася із найбільшими труднощами в межах гносеологічної проблематики, оскільки вихідний концептуальний апарат європейської філософської традиції, успадкований від античного язичництва, імпліцитно містить у собі зовсім інші презумпції щодо природи абсолютної Істини, ніж дані в біблійному Одкровенні. Тому спроби адаптувати його до того способу пізнання вищих духовних реальностей, що формується віруючим розумом, завжди мали доволі обмежений характер і не дозволяли відрефлектувати найбільш істотне у цьому пізнанні.

Принципом античного осягнення Буття як такого було, як відомо, розуміння його як Космосу – живого, наділеного душею, розумного, іманентного самому собі Тіла, за межами якого нічого немає. Світовий Розум, який керує цим Космосом, складається зі “світу ідей”, завжди тією чи іншою мірою втілених в емпіричному бутті. Людський розум досконалий настільки, наскільки він причетний до космічного Розуму. Отже, найвищою формою пізнання тут було споглядання незмінних ідей крізь завісу матеріального світу. Із гносеологічної точки зору також принципово важливо те, що світ як Космос із необхідністю мислиться як абсолют, тому принципово не може існувати пізнавальних засобів, які були б спрямованими за його межі.

Для християнського розуму реальність постає зовсім інакше. Абсолютна Істина тут не повнота Космосу, а Особистість Боголюдини. А Космос – це, передусім, тварна і смертна плоть. Відповідно, найвища форма пізнання – перетворення людського розуму, що полягає в здатності до богопізнання. Стосовно цього самодостатнє пізнання “світу ідей”, що правлять смертною плоттю “поцейбічного” світу, хоч би яким змістовним воно було саме по собі, виявляється віддаленням від справжнього пізнання. Пізнання

у найвищому сенсі тут тотожне *re-ligio*, тобто “відновленню, відтворенню зв’язку” з явленою в Одкровенні передвічною Істиною, аж ніяк не є “відображенням” чогось у чомусь (світового Розуму в розумі людському, об’єкта в суб’єкті і тощо). Отже, і світ як тварне смертне буття в якості предмета пізнання тут постає зовсім інакше – не в модусі повноти і цілісності, а в модусі своєї скінченності й онтологічної несамодостатності.

У свою чергу, провідним завданням християнської теорії пізнання стає виявлення такої універсальної логічної форми, яка б одночасно, в одному мисленнєвому акті, “схоплювала” і скінченну, тварну, смертну сутність будь-яких явищ цього світу, і свідчила би про буття нетварне, про Істину як абсолютну Особистість. Такою формою може стати особливий тип філософського дискурсу, який останнім часом запропоновано називати “енергійним”. Перехід (на рівні рефлексивної свідомості) від язичницького, по суті, сприйняття наявної реальності як самодостатнього Космосу до її розуміння як тварного буття, що існує винятково завдяки “енергійній” – а не сутнісній – причетності до буття Божественного, відкриває перспективу побудови специфічного категоріального апарату, який фіксував би граничні змістовні елементи біблійного Одкровення. Крім цього онтологічного аспекту, “енергійне” мислення передбачає концепцію пізнання, в основі якого лежить заповідь “оновлювати наш розум” (Рим. 12:2). Тут “розум” мислиться не як задана незмінна “сутність”, а як одна з тварних енергій, що найбільшою мірою здатна до синергійного сприйняття дії Розуму Божественного. “Сутнісна” концепція розуму є доречною в прикладній гносеології, однак не в царині граничної предметності пізнання. Саме дослідження якісної трансформації самого розуму в його “єстві”, тобто за силами, що панують над ним і в ньому, і є гносеологічною складовою християнської філософії. Така філософія імпліцитно, але цілком реально міститься в писаннях св. Отців Церкви – і тому потрібна її адекватна експлікація у специфічних формах власне філософського мислення. Із “функціональної” точки зору можна сказати, що мета християнської гносеології полягає в особливому *масщитичному опосередкуванні* воцерковлення розуму сучасної людини, яка через історичні причини втратила навички духовного пізнання, ба навіть саме уявлення про нього. Окреслимо деякі парадигмальні принципи християнської гносеології.

Першою, *пропедевтичною* проблемою сучасної християнської гносеології є особливості рецепції біблійної картини світу типом свідомості, який тією чи іншою мірою зберігає стереотипи секулярного мислення. Серед таких стереотипів принципове значення мають такі. По-перше, це дихотомія знання і віри, що припускає відсутність кореляції між раціональною і релігійною картинами світу (хоча б і стверджувалась їхня принципова несуперечливість між собою, оскільки вони “говорять різними мовами”). По-друге, це припущення можливості небуквального розуміння біблійного тексту, певного розриву між його онтологією та семіотикою. Таке припущення і відповідний стереотип мислення виникає на ґрунті секулярної культури, в основі якої лежать конвенційні утворення – від художньої фантазії до наукових абстракцій.

Утім, обидва названі стереотипи є несумісними з автентичним сприйняттям біблійного тексту і біблійної картини світу. По-перше, той факт, що істина біблійного тексту відкривається саме через акт віри і в принципі не може відкриватися шляхом раціоналістичних спекуляцій – цей факт зовсім не означає, що біблійна картина світу сама по собі не є певним *позитивним знанням* про світ. Зрозуміло, що це знання зовсім іншого типу, ніж знання наукове, повсякденне чи навіть філософське (щоправда, з останнім типом воно має певні спільні риси). Давно доведено, що віра є універсальною гносеологічною категорією і як специфічний пізнавальний феномен має місце в усіх типах пізнання, в тому числі і в науковому. *Як у науковому, так і в релігійному пізнанні віра є проектом покладання нової предметності знання і нових смислів, які роблять його можливим.* Віра є осердям пізнання саме як *творчого акту*. Утім, коли цей акт стає об’єктивованим та інституалізованим у певних результатах пізнання, виникає спокуса його взагалі “не помічати”. У цьому відношенні релігійне мислення завжди виявлялося набагато конкретнішим і сумліннішим, аніж наукове, оскільки ніколи цим не спокушалось. Предметність нового знання, що конституюється у науковій гіпотезі і духовному прозрінні, зрозуміло, є принципово різною, але в обох випадках віра має одну й ту саму гносеологічну функцію.

По-друге, небуквальне розуміння біблійного тексту є абсолютно несумісним із його природою як Слова Божого з тієї дуже простої причини, що “Бог не може нас обманювати”

(Р.Декарт). Однак спокуса “постатєстичної” свідомості, що несе у собі різноманітні травми секуляризації, до небуквального розуміння багатьох місць Св. Письма, є цілком зрозумілою. Вона пояснюється, насамперед, звичкою до співвіднесення мови в цілому і значень окремих слів зокрема винятково із реаліями емпірично наявної повсякденності, тобто звичкою до профанного розуміння самої мови. А отже, коли у Св. Письмі “звичні” мовні засоби використовуються для опису подій і реальностей, що перебувають за межами емпіричної повсякденності – виникає спокуса вважати ці засоби лише символами і метафорами. Ця спокуса є проявом маловірства, з одного боку, щодо змісту самого тексту, який говорить про надприродні події, а з іншого – щодо самої мови, якій відмовляють у здатності адекватно відображати зміст надприродного (тобто стверджується її профанний статус).

Зрозуміло, що символічне тлумачення текстів Св. Письма не тільки можливе, але й абсолютно необхідне, оскільки дозволяє реконструювати його універсальні смисли, за допомогою яких можуть релігійно осмислюватися будь-які ситуації емпіричного плинного буття – втім, аксіомою є те, що *абсолютно буквально, онтологічно визначене розуміння біблійного тексту є базовим і фундаментальним, без чого будь-яке символічне тлумачення втрачає реальний ґрунт, стає “грою у бісер”*. Цілком природньо, що існують різні герменевтичні традиції (наприклад, Александрійська та Антиохійська), які акцентують різні типи тлумачення – але це не означає, що може існувати тільки символічне тлумачення без буквального. Ця неможливість має онтологічний характер, оскільки саме буквально тлумачення фіксує ту первісну предметність розуміння, без котрої будь-які вторинні символічні співвіднесення взагалі не можуть виникати. Спокуса суто символічного, ба навіть “метафоричного” тлумачення виникає внаслідок того, що воно розбудовується на основі співвідношення не з самою надприродною (для нас) реальністю, про яку свідчить текст Св. Письма, а з реаліями повсякденності, якій, за допомогою співвіднесення із певним фрагментом тексту, надається “символічний” смисл. Подібна аберація виникає, наприклад, у “символічному” тлумаченні Шестодневу. Воно полягає в тому, що слово “день” співвідноситься з сучасним повсякденним розумінням, яке знає світ тільки в його смертному, спотвореному Первородним гріхом

стані. А оскільки за 24 години нашого дня всього того, що відбувалося за будь-який із днів Творіння, відбутися не може, то кажуть, що це слово у книзі Буття може “символізувати” будь-який величезний проміжок часу, відокремлений від інших періодом темряви. Утім, слово “день” у книзі Буття означає саме день – але в період, коли світ був *онтологічно* іншим, і в ньому було “природним” те, що у сучасному смертному світі стало “надприродним”. Тому не треба намагатися все це собі емпірично уявити, адже можливості нашого емпіричного сприйняття й уяви є принципово неадекватними такому предмету.

Короткий огляд стереотипів секулярного мислення дозволяє зробити певні висновки про те, в якому напрямі трансформується свідомість людини у разі, якщо стає автентично-релігійною, долаючи постатсеїстичні травми. В першу чергу, зрозуміло, це поява *здатності до диференціювання різних типів реальностей, до чіткого усвідомлення онтологічної ієрархії у структурі буття*. З іншого боку, ця здатність до диференціювання виявляється тісно пов’язаною з *інтегративністю* мислення, яке виходить на рівень подолання раціоналістичних дихотомій віра / знання, буквальне / символічне, природне / надприродне тощо. В цілому все це означає *суттєве зростання рефлексивності мислення*. Причому це рефлексивність не “калькулятивного” типу, спрямованого на суто практичні цілі (в тому числі й наукові), а рефлексивність у сфері найглибших запитів людського духу, у здатності ясно і логічно осмислювати сутність Буття як такого і призначення людського буття зокрема. Цей тип можна назвати духовно-екзистенційною рефлексивністю. Між ним і “калькулятивною” рефлексивністю прагматичного розуму не існує однозначної кореляції, хоча у наш час, на жаль, частіше за все розвиток однієї відбувається за рахунок іншої. Утім, за всіх часів релігійне мислення набувало найвитонченіших розумових форм, насамперед у герменевтичних і апологетичних текстах. Важливим є те, що в таких текстах духовна рефлексія не просто використовує логіку розуму як пасивний “інструмент”, а й вказує на її власну глибоку онтологічну основу. Наприклад, у диспутах щодо походження людини християнські апологети легко спростовують еволюційну теорію не тільки посиланням на відповідні емпіричні факти, а й простим посиланням на те, що ця теорія або порушує перший

закон логіки (припускаючи існування чогось середнього між людиною і нелюдиною), або, якщо бере за основу так званий “якісний стрибок” – то лише логічно доводить факт творіння, підтверджуючи правоту своїх опонентів. Отже, тут перший закон логіки виявляється не просто елементом здорового глузду, а й вказує на дискретну структуру тварного сущого, становлення якої описане в книзі Буття.

Біблійна картина світу містить у собі специфічний рефлексивний потенціал, який виявився здатним зруйнувати архаїчне уявлення про світ як гармонійний і самодостатній Космос, унаслідок чого, зрештою, і стала можливою сучасна наука [Див.: 3]. Сучасна наука стала можливою тільки після того, як Природа стала розумітися не як довершений і самодостатній “фюсис”, а як нескінченна і неосяжна “натура” [2, 164]. Попри латинське походження останнього слова, воно означає пряме породження біблійного мислення, в якому зафіксована триєдина первинна сутність тварного буття як землі, води і безодні; а людина мислиться стосовно неї як господар.

Утім, зрозуміло, що головний рефлексивний потенціал біблійної картини світу стосується самої людини як потенційно безсмертної духовно-душевно-тілесної тварної істоти. Названі сутнісні атрибути спираються на субстанційне розуміння людини як образу Божого, здатного повернути подобу Богу, зруйновану Первородним гріхом. Таке розуміння людини, наче зерно, “згортає” у собі всю біблійну картину світу, і разом з тим утворює надзвичайно складну смислову структуру, долучаючись до якої людський розум потрапляє у справді нескінченний і бездонний простір екзистенційної і світоглядної рефлексії. Поєднання цієї рефлексії з конкретно-життєвою практикою стає невичерпним джерелом нового душевно-духовного досвіду і смислотворення.

Фундаментальна особливість цього типу рефлексії полягає в тому, що вона не є грою розуму із самим собою та іншими, а має результатом сутнісну трансформацію всієї особистості, яка згодом змінює саму онтологію людини, що на мові традиції має назву народження во Христі й обоження. Рефлексія позабіблійної людини порівняно з цим виглядає як біг по колу у замкненому просторі. Натомість рефлексія першого типу являє собою “Лествицю”, по якій людина сходить до своєї справжньої, безсмертної сутності.

З іншого боку, біблійне розуміння сутності людини стає постійним і фундаментальним викликом науковій психології, спонукаючи її до рефлексії щодо власних концептуальних і світоглядних принципів. Показовими у цьому відношенні є міркування відомого російського психолога (учня Е.В. Ільєнкова) академіка В.В. Давидова, який наприкінці життя писав: “Існують такі сфери життя й свідомості людини, які не охоплюються засобами еценцистської психології і передбачають розуміння з боку інших підходів. Багато я бачу у можливостях християнської психології... дивуюся тому, який величезний духовний досвід людей сконцентровано і висловлено у цих творах, досвід, який ще невідомий (а мабуть, і взагалі недоступний) так званій науковій психології.. Тут справді лежить та область, про яку сучасна психологія має, на мій погляд, лише белетристичні судження” [4, 4–7].

Отже, біблійна картина світу виступає чинником розвитку рефлексивного мислення як “назовні” – у сферу позацерковної культури, формуючи граничні мислословесні цінності і вказуючи на обмеженість будь-яких позабіблійних типів досвіду і пізнання; так і “всередину” – спонукаючи віруючу людину не зупинятися у духовному зростанні. Акт віри у цьому відношенні є процесом *рефлексивного самоітшування* – відштовхування від свого недосконалого смертного “Я”, від хибності й обмеженості попередніх форм досвіду. Тут діє принцип, який латиною можна сформулювати як *transformo, ergo credo* або *reflecto, ergo credo*. Біблія утворює для людини світ, основним принципом буття в якому стає *reflectio* в етимологічно точному смислі цього слова – саме “відштовхування” від власної смертної природи. Як писав митрополит Антоній Сурозький, “Христос сказав, що слово, яке він проповідував, – не просто веління Боже, а одкровення про справжню людину... Доки наші почуття не такі, доки наші думки не такі і наше життя не таке... ми просто не “людяні” у справжньому смислі, в смислі покликання, яке міститься у цьому слові” [9, 11]. Ієрархізуючи типи і напрями рефлексивного мислення, біблійна картина світу має також і спонукальну силу руху від нижчих типів рефлексії до вищих – від рефлексії як гри до рефлексії як подвигу.

З онтологічної точки зору в основі християнського богопізнання (а також специфічно християнського самопізнання і світопізнання) лежить принцип *буттєвої причетності до*

Христа, який здійснюється шляхом воцерковленого життя в усіх його складових (євхаристійному, молитовному, практично-діяльнісному). Зусилля людської свободи при цьому синергічно поєднуються з дією Божої благодаті – ця синергія і є *онтологією віри*, що лежить в основі християнського пізнання в усіх його вимірах. “Віра – це шлях, яким Бог і людина йдуть назустріч один одному. Перший крок робить Бог. Який завжди і безумовно вірить у людину. Він дає людині певний знак, певне передчуття Своєї присутності. Людина чує потаємний поклик Бога, і її крок назустріч є відповіддю на цей поклик. Бог кличе людину явно чи тайно, відчутно чи майже непомітно... Віра – це таїна і таїнство. Чому один відгукується на поклик, а інший ні?” [6, 16]. Отже, онтологічною “субстанцією” віри є свобода, в якій міститься таємниця людської особистості. Власне, тільки цей смисл поняття *свобода* і є філософським; в інших сферах теоретичної рефлексії (соціальної, політичній тощо) його варто було б замінити якимось іншим, аби запобігти профанації.

Онтологічна причетність людини до Христа, котра лежить в основі справжнього пізнання, має *енергійний* характер, і за євангельською термінологією визначається як *дія світла Христова* на людину. Як пише архімандрит Софроній (Сахаров), “Світло Христове є “енергія” Божества, нетварне, безначальне життя Бога Трійці... Коли це світло благодаттю Божою освітлює нас, тоді іпостасне начало в нас із потенційного стану, який ми маємо з народження, актуалізується і стає здатним “бачити” Бога (пор. Мт. 5:8), сприймати Його буттєву силу, багатство життя Самого Бога. На землі – людина не вміщує абсолютної довершеності Божества, але завдяки дії в ній Духа Святого, вона усвідомлює себе пов’язаною з Тим, Хто є воістину Творцем всякого життя і єдиним Центром усього сущого” [1, 177]. Отже, первісним «органом» богопізнання в людині є її *іпостасне начало* – тобто, власне, образ Божий, який завжди залишається непорушним у ній. Синонімом іпостасного начала є поняття *особистості* у його філософському значенні: цитований автор також користується терміном “персона” і зазначає: “В людині як образі Особистості Бога принцип персони – і є та «сокровенна серця людина у нетлінній красі... яка найдорожча пред Богом»” (1 Петр. 3:4). І тварна персона перевищує будь-які визначення... вона, подібно до Бога, непізнанна до кінця ззовні, якщо не відкривається сама іншій персоні” [1, 182]. Відповідно, “у нашому

тварному бутті іпостась є начало, яке сприймає в себе безкінечність... людина іпостазує Божественні атрибути, такі як: вічність, любов, світло, премудрість, істина... ми живемо в Істині як персональна істота. Саме цьому началу в нас належить вічність. Воно і тільки воно, має здатність пізнавати свій першообраз – Живого Бога” [1, 180; 183; 185]. У свою чергу, концепції розуму й серця як “органів” богопізнання тут не заперечуються, але мають похідний характер, вказуючи на конкретний зв’язок іпостасного начала як такого з окремими сутнісними силами людини, задіяними у пізнавальній діяльності. Утім, саме іпостасне начало є онтологічною основою християнського пізнання, оскільки саме воно реалізує буттєву причетність людини до Христа у синергії віри (віри саме як буттєвого стану і процесу, а не тільки віри як “сповідання” певного віровчення). Відповідно, онтологічною перешкодою християнського богопізнання, а також християнського самопізнання і світопізнання як його похідних складових, є буття людини у стані першородного гріха. “Те, що відділяє нас від Бога і робить недоступним досвід Божественного, є *grix*; тому першою умовою відновлення цього досвіду є *очищення серця*: для чистого серцем Бог стає конкретним життєвим явищем” [11, 316], – пише Є.М. Трубецької. Отже, слова Христа “чисті серцем побачать Бога” (Мт. 5:8) можна розглядати як вихідний принцип християнської гносеології. Очищення серця і подолання гріха, зрозуміло, не є суто інтелектуальною справою, але результатом воцерковленого життя, яке “оновлює розум” (Рим. 12:2).

У попередніх тезах було абстраговано пізнавальний процес як індивідуальний феномен зустрічі з Христом і життя во Христі окремої особистості. Утім, реальне християнське пізнання є пізнанням *соборним*, оскільки неможливе поза причетністю до Церкви Христової, в якій принцип буттєвої причетності як основи пізнання безпосередньо реалізується у таїнстві євхаристії, і яка зберігає *соборний розум* у формі догматичної системи і Священного Предання. Як писав прот. Василь Зеньковський, “Християнство вчить, що істина відкрита не індивідуальному розуму, а *розуму церковному* – в понятті Церкви і треба шукати метафізичної опори пізнання – там пізнання спирається на Абсолют, який є Творцем буття. Тільки так можна пояснити *реальність* пізнання. Але поняття “церковного розуму” може

бути проясненим лише з учення про Христа як Главу Церкви. Ми приходимо до *христоцентричного* розуміння знання, тобто до визнання того, що світлоносна сила, яка утворює наш розум і регулює пізнавальні процеси, походить від Христа (відповідно до формули в Євангелії від Івана, (1:9), про Христа як світло, яке “просвічує кожну людину, що приходить у світ”). Таке розуміння знання радикально заперечує принцип “автономії” розуму, що потребує перегляду всіх принципів сучасної науки” [5, 252]. Принцип соборності як імманентної характеристики християнського пізнання, у свою чергу, може досліджуватися у багатьох аспектах.

Перший із них стосується сутнісного діалогізму християнської свідомості, яка конститується як зверненість до вічного Ти свого Творця і Спасителя, а також як зверненість до “ти” свого ближнього, в якому прозирається образ Божий. Принциповий аспект цієї теми пов’язаний із глибинним, первісним розумінням діалогу, що найбільшою мірою притаманне саме релігійній свідомості і також стає потужним чинником творчого самовияву людини. У своєму первісному, етимологічному значенні слово *δια-λογος* насправді означає зовсім не “розмову двох”, як чомусь думають у наш час, а “через-слово”, “завдяки слову”. Воно несе у собі особливий евристичний потенціал, бо не дає забути, що “діалог” первісно мислився не у контексті *розрізнення суб’єктів взаємовідносно*, а навпаки – в контексті їхньої *глибинної спільності* у межах єдиного, надсуб’єктного Слова, *через* яке тільки й можливе спілкування і взаєморозуміння людей з різними життєвими світами. Таке онтологічно первісне розуміння діалогу було концептуалізоване М.М. Бахтіним у метафорі “абсолютний третій”, що означає той граничний смисловий горизонт “мене” та будь-якого “іншого”, тільки завдяки наявності якого “я” з “іншим” *взагалі конституємося* в якості *співвідносних суб’єктів*, здатних до взаємодії та взаєморозуміння. Різним змістовним рівням діалогу відповідають принципово різні “треті співрозмовники”, але сама їхня наявність залишається інваріантною. Для типу, який умовно може бути визначений як тривіальний, таким “третім” є безпосередній життєвий світ співрозмовників, зафіксований у формах масової та групової свідомості: для діалогу в горизонті граничних, сакральних смислів “третім” стає Бог, являючи Своє Слово через Святе Письмо і через безпосередній духовний досвід віруючого.

П. Рікер у книзі “Сам як інший” вдається до аналізу глибинного аспекту становлення особистості, необхідним законом і “механізмом” якої виявляється необхідність постійного *само-іншування*, яке фактично є нічим іншим як самотворенням себе-як-іншого-собі. За визначенням П. Рікера, “іншість не додається до самості ззовні, в якості запобігання можливим соліпсичним висновкам, а належить до її внутрішнього сенсу й до онтологічного конституювання самості... Я говорив... про розірване *Cogito*, щоб означити цю надзвичайну онтологічну ситуацію. Слід додати тепер, що вона створює об’єкт для *самого розіраного свідчення* в тому сенсі, в якому іншість, з’єднана з самістю, свідчить про себе лише в розрізних досвідах, відповідно до різноманітності побутування іншості” [10, 378–380]. Йдеться про своєрідну внутрішню полісуб’єктність і внутрішній діалогізм людської особистості, про фундаментальний характер “розіраного *Cogito*”, який означає необхідність онтологічної вакансії певного “надсуб’єкту” в самій людині, наявність якого дозволяє їй постійно реінтегруватися із “розіраного” полісуб’єктного стану, підтримувати континуальність свідомості і осмисленість свого буття. Таким “надсуб’єктом”, очевидно, в першу чергу, стає засвоєний, інтеріорізований людиною “текст” (у широкому розумінні) культури, який утворює апріорні смислоформи і навички індивідуальної свідомості. Однак, з іншого боку, сам “текст” культури завжди є внутрішньо суперечливим і фрагментарним (особливо в його індивідуальному сприйнятті) і тому стає таким „надсуб’єктом”, що здатен реінтегрувати “розіране *Cogito*” лише *функціонально*, завжди залишаючи великий ризик “не спрацювати” у найбільш відповідальний момент. Однак, якщо “вакансію надсуб’єкту”, окрім “тексту” інтеріорізованої культури, в свідомості і духовному досвіді людини “займає” також і Бог як джерело вічного буття і неосяжного смислу, то реінтеграція “розіраного *Cogito*”, очевидно, стає незрівнянно потужнішою і змістовнішою. Це має безпосередній вплив і на творчі здібності віруючого розуму – він виявляється не тільки більш інтегрованим на основі досвіду трансцендентних смислів, але – саме завдяки цьому – і більш здатним до *активності* щодо “тексту” культури, маючи таку “точку опертя” поза ним, яка дає особливу *свободу* ставлення до наявних стереотипів культури, поєднану з вищою *відповідальністю* за результати творчості в “горизонті” граничних цінностей.

Отже, в контексті описаної П. Рікером глибинної структури особистості релігія має розглядатися як *спеціальне культивування* внутрішньої відкритості не тільки розуму й свідомості, а й усієї людської сутності новому досвіду – досвіду Іншого у символічному сенсі: іншого сенсу, іншого життя, Богу як абсолютному Іншому. Останній тип “іншування”, очевидно, є найглибшим і найрадикальнішим, і тому саме він *найбільше культивує сутнісну відкритість людини як таку*. В.М. Лоський так описував цей процес: “Бог пізнається в одкровенні як особистісному спілкуванні... Але Його природа залишається у своїх глибинах незбагненою, і саме тому Він себе відкриває... Чим більше душа Його пізнає, тим більше Він стає незбагненим і тим більше вона Його любить. Чим більше Бог насичує її своєю присутністю, тим більше жадає вона присутності більш повної і прагне до Нього. Чим більше вона сповнена Богом, тим більше відкриває Його трансцендентність” [8, 204–206]. Найбільш потужною щодо здатності інтегрувати “розірване *Cogito*” своїм “надсуб’єктом” є *християнська віра* завдяки своєму вченню про Боголюдину. К.Г. Юнг із цього приводу писав у книзі “АІОН”, у розділі “Христос як символ самості”: “Як історична особа Христос перебуває у часі і є унікальним; як Бог Він є універсальним і вічним. Подібним чином і самість як сутність індивідуальності є часовою та унікальною, але як архетипічний символ вона є образом Бога, а тому універсальна і вічна” [15, 230]. Завдяки цьому саме у християнській цивілізації виникло поняття особистості як *відмінне* від поняття “людина” чи просто “індивідуальність”, але таке, яке передбачає особливий онтологічний статус людської істоти як образу Божого.

Сутнісна діалогічність релігійного досвіду як досвіду відкритості абсолютному Іншому і людям як носіям інакшого, більш змістовного досвіду духовного життя безпосереднім чином культивує здатність до творчого зусилля у світі світської культури, оскільки остання також є сферою відкритості загальному досвіду в його персоніфікованій формі. Діалогічність релігійного досвіду формує здатність до абсолютної відповідності життя і його творчих зусиль, відбувається у сфері граничних цінностей, що визначають сутнісний горизонт самореалізації особистості.

Другим та, на наш погляд, найгострішим для сучасної гносеології аспектом розуміння соборності християнського розуму є проблема експлікації змісту християнського пізнання

у дискурсивних формах, які набувають загальнозначущого характеру; зокрема, проблема можливості *теорії* цього типу пізнання, навколо якої завжди точилася колізія раціоналізму і містицизму. З іншого боку, існують підходи, які намагаються “зняти” цю колізію в принципі.

Зокрема, варто розглянути концепцію В.Ф. Ерна, який вважав цю колізію штучною і притаманною лише західному Християнству. Цим автором запропонований термін *логізм* для розуміння принципової специфіки православної філософії, у тому числі й особливості її вчення про пізнання. Як писав сам В.Ф. Ерн. “Основним тенденціям європейського мислення... *Λόγος* східно-християнського умогляду можна протиставити як *пряму* протилежність. *Ratio* є результатом схематичного відсторонення... До усвідомлення *Λόγος* у приходять зовсім іншим шляхом... Логос – це не середній розріз, це *вершина* свідомості. Це не відсторонення, це сходження по шаблях усе більшої *конкретності*... Людина, яка піднімається до “логічної” свідомості..., знищує розрив між думкою і сущим (розрив, фатальний для *ratio*)... На протигагу меонічному раціоналізму, що говорить про якусь примарну *відповідність* чогось із чимось... східний умогляд визнає істину – *буттям* у Логосі, тобто *буттям в Істині*, що можливо лише через *становлення* Логосом, через благодать *істотного* засвоєння Слова. (Таке гносеологічне значення релігійного терміна *θεωσις*). Звідси та цілковито далека і зовсім незрозуміла для нової філософської свідомості Заходу, але глибоко послідовна в собі *динамічна теорія пізнання*, за якою ступінь пізнання відповідає ступеню напруження *волі*, ступеню істотної *спрямованості* до Істини і за якою у Богопізнанні, тобто пізнанні Сущого, всіх далеко перевершують герої і подвижники духу – святі” [14, 79–82]. Відповідно, вищою гносеологічною категорією в православній філософії є категорія віри. На наш погляд, пропонує В.Ф. Ерн концепція “логізму” є евристично плідною для експлікації в загальнозначущій дискурсивній формі специфічної сутності первісного – найглибшого і найсуттєвішого – способу християнського пізнання. Зазначимо, однак, що цей рівень пізнання саме як *первісний*, тобто такий, без якого богопізнання взагалі було б неможливим, притаманний усім історичним формам Християнства. Специфіка західного Християнства полягає не в тому, що він там відсутній (це а ргіогі неможливо, і сам В.Ф. Ерн цього

не стверджує), а в тому, що воно “надбудовує” над Лолос`ом форму Ratio спочатку як допоміжну, а потім як домінуючу форму пізнання. З іншого боку, східне Християнство, з часом засвоюючи моделі мислення західного Ratio, породжує власні оригінальні моделі останнього. Серед таких моделей найцікавішими є, на наш погляд, концепції антиномічності людського розуму о. Павла Флоренського та апофатична діалектика монаха Андроніка, більше відомого під ім`ям професора О.Ф. Лосєва.

Антиномічність людського розуму було концептуалізовано о. Павлом спочатку на рівні його найвищих завдань – як антиномія антроподицеї і теодицеї. Ця антиномія, як відомо, стала парадигмальною для його філософії в цілому, але саме в ранній доповіді “Догматизм і догматика” міститься формулювання того проблемного “зерна”, з якого вона виникає: антроподицея і теодицея тут розуміються в їхньому онтологічному осерді, як “два моменти, що складають релігію, тому що в основі релігії лежить ідея спасіння, ідея обоження всієї людської істоти... Але щоби було сприйнято людством це спасительне... самоунічижіння Боже, – самоунічижіння, що виправдує людину перед Богом, йому необхідно виконати другий зі згаданих моментів, виправдання Бога. Цей бік релігії є переважно вченням, догмою” [12, 114]. У цій роботі, присвяченій аналізу внутрішніх законів становлення релігійної свідомості, – тобто питанню про те, що повинно відбутися, “щоби догмат став інтуїтивним – прозорим для свідомості” [12, 138], о. Павло вперше пропонує схему антиномій, яка пов`язує логічні межі двох полярних типів мислення: центрованого на “Я” і центрованого на Бозі, відповідно, самосвідомості і “бого-свідомості” (термін о. Павла).

Систематичне обґрунтування антиномізму як вищої форми раціонального пізнання, котре синтезує в собі його гносеологічні й онтологічні аспекти, розгорнуто в “Стовпі й утвердженні Істини”. Логіка цього обґрунтування, що розгортається у цілісну концепцію, може бути умовно розділена на сім послідовних “кроків”. (1) Уводиться термін “Істина” у специфічному сенсі явленості, “представленості Божественної Істини людському розуму”. (2) Далі вводиться принцип: “Істина повинна бути емблемою якоїсь основної властивості Істини”. Вочевидь, вибір таких властивостей не тільки залишає за нами певну свободу, а й має цілеспрямований характер – потрібно обрати таку властивість, яка, входячи в сутнісне визначення Істини, разом із тим

стосується й тієї форми, в якій Істина має виражатися. Тому, (3) якщо за таку властивість узяти безумовність Істини, тоді й “істина” як форма вираження її в людському розумі і мові повинна бути безумовною, – тобто, зокрема, задалегідь перевершувати будь-яке можливе заперечення з боку розуму. Відповідно, як пише о. Павло, “істина є таке судження, яке містить у собі і граничність всіх його заперечень, чи, інакше, істина є судження само-суперечливе” [13, 144-147]. Цей апріорний аналіз необхідного способу вираження Істини у формах раціонального мислення потім перевіряється на конкретному матеріалі релігійної свідомості.

І справді, (4) система основних християнських догматів з логічної точки зору є послідовно антиномічною. О. Павло пропонує також відповідну таблицю догматичних антиномій, яка підтверджує наведений вище умовивід, – нею і закінчується “Лист шостий: Протириччя”. Оскільки ця таблиця складається з зіставлення догматів, за його зауваженням, “підібраних, утім, досить випадково”, – тобто радше в ілюстративному, ніж у систематизованому порядку, – то тим самим передбачається можливість, ба і навіть необхідність філософсько-богословської інтерпретації всієї системи догматів під кутом зору сутнісного антиномізму розуму, що пізнає. Ця робота, яка ще чекає майбутніх дослідників, є надзвичайно важливою для демонстрації того, що *християнська догматика є результатом не тільки богоодкровенного досвіду Св. Церкви, а й (і саме тому) плодом найвищого розвитку людського розуму як такого, результатом найскладніших і найвитонченіших форм його діяльності*. Факт антиномічності догматів для раціонального мислення далі набуває свого онтологічного і логічного обґрунтування. Щодо першого аспекту, о. Павло зауважує: “Антиномічність – від роздрібності самого буття, – включаючи і розум як частину буття” [13, 160]. У цій тезі – принципове заперечення язичницького уявлення про буття як самодостатній і благовидний Космос, як “органічне ціле”, що примиряє в собі всі протириччя. Відповідно, у логічному аспекті (5) догмат не “знімає”, а гранично загострює антиномію тим, що є її “ідеальною граничною межею”, являючи граничність законів і сутностей самого тварного буття. Межі ж самої антиномії – не всередині цього тварного світу (тут вона нерозв’язна чи ілюзорно “розв’язна” – наприклад, за моделлю гегелівського “синтезу”), а

на рівні духовного пізнання, що є результатом дії благодаті Св. Духа і перетворення розуму. Тим самим, (6) сам догмат виявляється специфічною, по суті, вищою формою мислення, зокрема, регулятивною нормою розуму, завдяки якій він здатний позитивно долати власні межі і слугувати перетворенню, “оновленню” цілісного розуму. Як пише про це сам о. Павло: “Духом осягаються догмати, у Ньому – повнота розуміння. А доти, тим гостріше і тим різноманітніша розумова антиномія віри, чим проникливіше і чим звучніше саме переживання... Але для безпосереднього сприйняття в цих... брилах “так” і “ні” відкривається вища релігійна єдність, що може одержати своє завершення лише в Дусі Святому” [13, 162]. Нарешті, як показує далі о. Павло, якщо розглядати його на прикладі розуму християнського, сутнісний антиномізм мислення може бути узагальненим й абстрагованим (7) в якості універсальної логічної експлікації релігійного досвіду, феноменології його когнітивних основ: “Антиномії – це конститутивні елементи релігії, якщо мислити про неї раціоналістично. Теза й антитеза, як основа й уток, сплітають саму тканину релігійного переживання. Де немає антиномії, там немає і віри” [7, 163]. І справді, саме сприйняття наявної реальності як складеної з непримиренних у рамках неї самої протиріч може виникнути винятково усередині релігійного мислення. – тобто такого, для якого існує щось сутнісно трансцендентне (це загальна ознака релігійної свідомості як такої). *Антиномія – чиста, формальна умова сприйняття будь-якого змісту свідомості в якості релігійного.* Відповідно, антиномічне мислення може бути вкоріненим тільки в релігійному досвіді. Антиномічне сприйняття реальності цього світу саме по собі є похідним від реального досвіду онтологічних меж цього світу і меж відповідного до цього світу “розуму”. Але межі цього світу і цього розуму можуть бути позитивно осмисленими і пережитими тільки в “горизонті” відкритості чомусь сутнісно іншому – і тільки в тому випадку, якщо це інше саме є відкритим назустріч цьому світу і нашому розуму, являючи нам досвід re-ligio як реального, буттєвого зв’язку із Джерелом і Метою людського і світового буття, що а priori перевищує будь-які наявні стани і змісти людського розуму.

Концепція апофатичної діалектики в певному сенсі є продовженням концептуалізації *позитивних меж* розуму. Принциповий крок О.Ф. Лосєва полягає в розкритті апофатичної

глибини діалектичного способу мислення. Сутнісним джерелом самої можливості діалектичного пізнання є, за О.Ф. Лосевим, абсолютна змістовна невичерпність його предмета: “Початок діалектики – немислимість, позадумислимість, абсолютна одиничність, яка не є ні те, ні те і ні це, і взагалі ніяка окрема річ, але – потенція всіх речей і категорій” [7, 11]. Тому *рух справжнього діалектичного пізнання призводить до вичерпання розумом власних граничних можливостей, будь-яких понятійних конструкцій для вільного предстоїння Відкритості й Одкровенню немислимого Першосущого*. О.Ф. Лосевим концептуалізовано модель пізнання Псевдо-Діонісія Ареопагіта на основі використання витонченого поняттєво-логічного апарата, напрацьованого західноєвропейською філософською традицією. Співвіднесеність будь-якого тварного сущого з “немислимою” апофатичною “одиничністю”, що несе в собі потенції всього мислимого, проте сама по собі не є ними, складає смислове “ядро” лосєвської діалектики. Ця співвіднесеність набуває своєї конкретної логічної форми у діалектичній “тетрактиді”, в якій гегелівські “теза”, “антитеза” і “синтез” є похідними від головного, четвертого елемента, який не може бути зведеним до них – “факту”. Хоч би скільки “тез”, “антитез” і “синтезів” сталося для розгортання факту – він залишається невичерпним, зберігаючи в собі своє “найсаміше саме” – немислиме і невичерпне джерело свого буття. “Найсаміше” саме, здійснюючись у предметному бутті, безпосередньо розкривається як “рухомий спокій самототожної відмінності”, котрий може до нескінченності розчленовуватися на будь-які “тези”, “антитези” і “синтези”, та все одно зберігає в собі нейзайману безпосередню причетність до Першоджерела всього – власне “найсаміше самий”. Такою є інваріантна структура тварного буття. Апофатизм лосєвської діалектики має радикальний і всеохопний характер, концептуалізуючи ті граничні підстави тварного буття, де відбувається принципово незбагненний “перехід” нетварних енергій у тварне суще – отже, незбагненно для нас відтворюється тварне буття як таке. Цей тип діалектики концептуалізує відносини мислимого і Надмислимого, сущого і Надсущого, роблячи своїм специфічним предметом саму їхню Межу і синергію.

Запропоновані о. Павлом Флоренським і О.Ф. Лосевим концепції можна розглядати як результат радикальної послі-

довності воцерковленого розуму, котрий уникає будь-яких небіблійних стереотипів мислення. Підсумовуючи, зазначимо, що концепції “енергійного” дискурсу; “логізму” як первісного способу християнського пізнання; специфічної рефлексивності і діалогізму біблійного розуму, що мають онтологічні наслідки: сутнісного антиномізму людського розуму й апофатичної діалектики є тими концептуальними засадами християнської гносеології, які, на жаль, іще не набули послідовного і систематичного розвитку, і тим більше, парадигмального синтезу, а отже, становлять найперспективніше поле подальших досліджень.

Література

1. *Архимандрит Софроний (Сахаров)*. Видеть Бога как Он есть. – М.: Путем зерна, 2000. – 256 с.
2. *Ахутин А.В.* Понятие «природа» в античности и в Новое время («фюсис» и «натура»). – М.: Наука, 1988. – 188 с.
3. *Гайденко И.И.* Христианство и генезис новоевропейского естествознания // *Философско-религиозные истоки науки*. – М.: Наука, 1997. – С. 44–87.
4. *Давыдов В.В.* Предисловие // *Протоирей Борис Ничипоров*. Времена и сроки. Очерки онтологической психологии. Кн. I. – М.: Паломник, 2002. – С. 3–11.
5. *Зельковский В., прот.* Очерк мосей философской системы / *Зельковский В.В.* История русской философии. – Т. II (Ч. 2.). – С. 251–253.
6. *Игумен Илларион (Алфеев)*. Тайнство веры. Введение в православное догматическое богословие. – Клин: «Христианская жизнь», 2000. – 302 с.
7. *Лосев А.Ф.* Диалектика художественной формы // *Лосев А.Ф.* Форма. Стиль. Выражение. – М.: Наука, 1996. – С. 3–296.
8. *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – М.: Центр «СЭИ», 1991. – 286 с.
9. *Митрополит Антоний Сурожский*. О слышании и делании. – М.: Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1999. – 382 с.
10. *Рікер П.* Сам як інший. – К.: Дух і Літера, 2000. – 412 с.
11. *Трубецкой Е.* Смысл жизни. – М.: АСТ, 2003. – 396 с.

12. *Флоренский П.* Догматизм и догматика // *Флоренский П.* Вопросы религиозного самопознания. – М.: АСТ, 2004. – С. 113–144.

13. *Флоренский П.А.* Столп и утверждение Истины. – Т. I (Ч.1). – М.: Правда. 1990. – 492с.

14. *Эри В.Ф.* Борьба за Логос. Г.Сковорода. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – 592с.

15. *Юнг К.-Г.* АІОН. Исследование феноменологии самости // *Юнг К.Г.* Избраннос. – Мн.: ООО «Попурри», 1998. – С. 213–247.