

# ІСТОРІЯ ЗАРУБІЖНОЇ ФІЛОСОФІЇ

УДК 930.1

Сватко Ю.І.

## ДВА СВІТИ ХРИСТІЯНСЬКОГО СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ І ШЛЯХИ КІНЦЕВОГО СИНТЕЗУ: ДОСВІД БЛ. АВГУСТИНА

*У статті розглядається питання про взаємодію Світу Абсолюту і тварного світу в аспекті їхнього кінцевого синтезу як наріжна проблема творчості бл. Августина.*

"Тож знайте, браття, що прочанство нашої плоті в цьому світі мале і швидкоплинне, а обіцянка Христова велика і предивна; це - супокій прийдешнього царства і вічного життя" [1].

"Всі такі вислови не можуть розумітися лише стосовно пренебесного світу... але вони стосуються часів царства, коли земля буде прикликана Христом (до первісного стану) і Єрусалим розбудований за образом вишнього Єрусалима, про які каже пророк Ісаїя: "Отож, на долонях Своїх тебе вирізьбив Я, твої мури позавсіди передо Мною" [2].

"А яке ж то буде блаженство, коли пропаде будь-яке зло, не буде потаєне ніяке добро і заняття складатиме уславлення Бога, який буде весь в усіх!" [3].

- Як завершуються речі світу?

Долучаються до своєї *справжності*.

- А чи можна змінити цю справжність?

Звичайно, *ні*, бо ж інакше ми втратимо саму річ у тому, чим вона є *par excellence*, власне - річ як таку. А відтак річ як *така*, ця справжня міра для будь-якої речі *так або сяк*, міра, якій вона насамперед і завдячує зрозумілістю всіх тих своїх "так або сяк", не підвладна ані логічним, ані емпіричним (в тому числі - часово-просторовим) змінам, отож - *вічна*. І той, хто не розуміє цього, приречений постійно втрачати речі світу чи жити серед гіпотетичних химер власної уяви.

- Вічна, але як?

У царині *смислу*. Світ є світом живих речей завдяки своїй причетності смислу, в якому речі самобутньо покладають себе у власній відмінності від усього принципово іншого від них, тобто саме збуваються як такі.

- Але завдяки кому забезпечується ця вічна самобутність світу речей?

Це питання про *абсолютний* вимір буття.

Залежно від його розв'язання кожна епоха і кожна культура, в яких "прописані" імена речей, їхня осмислена наявність, набувають свого, тільки їм притаманного вигляду. І підлаштовуючи під той лик, звіряючи за ним силу-силенну того, що зазвичай називають *фактами*, ми зрештою і отримуємо шанс побачити ту чи іншу добу як певний *культурно-*

*історичний тип*. Побачити, знаючи, що то є - міра справжності речей, або інакше - придивившись до *абсолюту*.

Тому питання про "справжність" речей завжди на часі, воно завжди є ключовим питанням епохи, її головним "чому", хоч і далеко не всі епохи вміють формулювати його як питання про кінець світу.

Далі - про добу, яка добре зналася на цьому.

Власне, ми зупинімося лише на першому етапі цієї великої доби, яка обійняла більше десятка століть і виявилася багато в чому визначальною для подальшої долі майбутньої матінки-Європи. Цей етап безпосередньо пов'язаний з тим, що я надалі буду називати *першим типом філософування* на латинському Заході. Його специфічним предметом в граничному визначенні є 1) церковно - 2) особистісна 3) мудрість як 4) праведність і 5) святість (= мудрість як праведність) [4].

Насамперед очевидно, що цей долучений нами до аналізу історично перший тип середньовічного філософування, взятий тут у своєму модельному вимірі, має не лише реально утвердити для всіх Середніх Віків власне персоналістичне світобачення (1), але й чітко розрізнити *Божественну* (принципово Надсвітову) і *людську* особистості (2) [5]. *Перша* є цілком недосяжною вічною Таїною життя, його справжнім ідеалом і останньою реальністю. А *друга* є безперервним, але принципово кінцевим пошуком [6] цього сліпучого Ідеалу. І між тими двома світами реально неможливі ніякі прямі аналогії, які лише розчиняли б інтимне людське спілкування з Божественною Особистістю в речовині світу.

Саме це точно формулює бл. Августин, коли пише: "Так само й душа, хоч би вона була і завжди мудрою, якою стане, коли звільнена буде на віки, проте буде мудрою через спілкування з незмінною мудрістю, яка не є те ж саме, що душа сама по собі" [7]. А вже через шість століть, в епоху схоластичних студій ту ж думку буде активно проводити у своєму "Монологіоні" відданий учень бл. Августина єп. Ансельм Кентерберійський, коли зазначатиме: "... тільки Він один такий, що через Нього будь-кому добре, а без Нього нікому; і з Нього, і через Нього і в Ньому існує все" [8].

По-друге, вже на початку середньовічного філософування тут має бути вирішене питання про саму *структуру людської особистості* з огляду на її специфічно високе - як образ і подоба Божі - місце в новому, принципово персоналістично налаштованому світі.

Оскільки особистість - то завжди так чи інакше утверджена в своїй неповторній одиничності самозібраність, отже - й *самобутність*, вона звичайно виявляє себе на тлі такого іншого їй, яке саме виявляється такою ж так чи інакше унікальною одиничністю й неповторною самобутністю. Простіше кажучи, особистість обов'язково потребує інших особистостей, "без порівняння з якими вона не мала б своєї специфіки, тобто не була б чимось неповторним" [9].

Крім того, сама ця неповторність є реальним *початком* особистості, самим її *життям* й водночас справжнім *кінцем* усіх її можливих життєвих визначень. Тобто вона з необхідністю потребує повноти, а відтак й фактичної втіленості - як певна субстанція. Але ж будь-яка субстанція - то передусім якась одинина, або самодостатність, яка відрізняється від будь-якої іншої однини саме як така. Тому така субстанційна повнота особистості й вимагає, з одного боку, простої (куди не кинь - усюди вона сама!) одиничності, а з іншого - як гранична втіленість у власних межах - таких самих зведених на себе ж одиничностей, які тільки й можуть реально межувати з нею у просторі світу. Цей простір спілкування особистостей відкривається як суспільство, а ця неповторна одиничність надає самому суспільству принципово історичного виміру [10].

Нарешті, сама наявність у світі таких специфічних осіб - одиничностей, які до того ж так чи інакше виявляють себе, прямо передбачає якусь універсальну Одиничність, яка є справжньою мірою для них і для всіх їхніх виявів. І от бл. Августин у "Градї Божому", трактатах "Енхїрїдїон" і *De Trinitate* детально змальовує таку надсвітову Одиничність, яка прямо називається у нього *persona* і є не простою машкарою, але справжньою сутністю. Та це не Сутність сліпо покладеного Буття, а дійсний і остаточний Принцип у-Собі-і-для-Себе самовизначеного Буття.

Ця Сутність не просто передбачає Своє Власне явище, а безпосередньо проявляється в Ньому, є саме проявленою Сутністю, Сутністю, Яка наочно-символічно втілюється у Власних ликах. Охоплюючи їх в цілому як їхній істинний виток, Вона тим самим життєво, а не суто формально об'єднує їх у Світлі Власного смислового становлення, тобто Власних смислових (а точніше - саме персональних) Енергій. Відтак і Сама Вона є особистістю, і кожний її лик, в персональній відмінності Якого вся Вона присутня цілком для пізнання і розуміння, теж є особистістю.

Так у дивовижній і одночасній єдності (1) зберігаються в Богові і Його єдиносуща простота (2), і Його реально утверджена трипостасність (3), і Його повна субстанційність (4), і Його ж персональна дієвість (5). Ось саме така неймовірна Єдність і відкривається християнину в благодатному дарі вірити "в милосердя Творця, Який є єдиним й істинним Богом, вірити, що нема ніякої природи, яка не була б Він Самий або від Нього, що Він є Трійця, а саме Батько, й Син, від Батька народжений, і Дух Святий, Який виходить від того ж Батька, але один і той же Дух Батька й Сина" [11].

Тож людська особистість у своїй *внутрішній структурі* не наслідує ані природний колооберт античного космосу, ані холодну апофатику Плотінового Первоединого, ані розумну діалектику Проклових тріад. Кінцево-ієрархійно і за визначенням субординативно вона відтворює, несе на собі особистісну Трійцю як запоруку індивідуальної та загальнолюдської у-собі-і-для-себе ствердженої буттєвості. Це та недосяжна рівновага Августинових пам'яті, інтелекту й волі, яка тут, у вимірюваному простором і часом земному житті, зазвичай ніколи самотужки не досягається, що й засвідчено справжнім "криком душі" великого *Гіппонця* у його славнозвісній "Сповіді": "Благаю Тебе, Боже мій, покажи мені мене самого..." [12]. Навіть більше того, всі ці якості душі є саме її окремими якостями, їх годі ототожнювати з людською особистістю як такою, адже тільки у Бога "Його Воля злита з Його Субстанцією" [13].

Тому-то у людини:

1) то беруть гору почуття, то володарює інтелект, а то (і це - найчастіше) всім орудує воля [14];

2) кожен з цих трьох моментів особистості є обмежено-недосконалим (нетривко відбита у пам'яті недостовірні чуттєвість, не навчений вірою інтелект або зла воля);

3) їхня сила проявляється у різних людей по-різному.

Отож справжнє особистісне буття людини, наслідуючи структурні подробиці Божественного персоналізму, аж ніяк не є Його прямою аналогією і принципово не може утвердитися самотужки, або поза Тим, Кого Гіппонець іменує "Ти Господь Бог душі моєї" [15].

По-третє, маючи, таким чином, на увазі необхідність кінцевого синтезу двох наріжних для Середньовіччя (Абсолютне <→ тварне) сфер буття, які аж ніяк не можуть полишитися тільки у своєму трагічному протиставленні, ми повинні поставити ключове питання:

- Тож для чого, власне, дана людська особистість, або яка дійсність чекає на неї в кінцевому енергійному синтезі Бога та світу?

Відповідь досить очевидна.

Тією чи іншою мірою особистісна дійсність людського світу дана для остаточної здійсненості особистості саме як справді реальної особистості через переборення нею *фактичної рівноцінності життя*. При переході з мови філософської онтології на мову релігійної міфології це є фактичне *спасіння* особистості через отримання дарів Божественної Благодаті і практичну участь у Божественному домобудівництві, тобто в реально-особистісному вкоріненні у Граді Божому (= "мир у вічному житті").

І тоді виникає вже власне методологічне питання:

- В якому вигляді має постати реальна особистість безпосередньо перед завершальним синтезом Бога та світу, або перед ликом Абсолюту?

Тут, звичайно, не може бути мови лише про реально-особистісну утвердженість конкретних представників роду людського в їхній тварній відокремленості.

Це й зрозуміло.

Адже в такому випадку реально не переборюється суб'єкт-об'єктне розмежування, бо фактично протиставленим об'єктом для реальної особи буде інша реальна особа. Тому тут потрібен такий попередній синтез одиничного й загального, який саме знімав би найостан-

ніші з можливих протиставлень. І цей синтез як міжособистісний власне софійний синтез за визначенням є синтезом у сфері суспільності. І от, в Середні Віки цю сферу й справді обіймає утверджена Боголюдиною-Христом жива інституція, або живе тіло, в якому людська особистість саме реально ототожнюється-розрізняється з іншими особами як із самою собою. Інакше кажучи, вона віднаходить себе в братерстві "у Христі" як в синівстві Божому.

Мова, звичайно, йде про церкву, яка тут мається на увазі саме вся, тобто "не лише та її частина, яка прочанствує по землі, від сходу до заходу, уславлюючи Ім'я Господнє [16]... але й та, яка завжди, від часу творіння, на небесах - в союзі з Богом, і не зазнала зовсім зла падіння" [17].

Саме таку "програму дій" ми й знаходимо в знаменитому *De civitas Dei* *Бл. Августина* [18]. І саме тут має міститися осмислений задля остаточного синтезу дійсний розподіл двох сфер буття й налаштованих "під них" двох сфер знання і мудрості.

Сам *Бл. Августин* більш як за вісім століть до знаменитих томістських двох теологій пише про ті дві сфери у своїй "Сповіді" буквально так: "Проповідувати мирське знання, навіть добре собі відоме, справа суєтна; сповідувати Тебе - це благочестя" [19].

Але тут-таки виникає нове питання, а саме: - В якій же сфері має ствердитися згаданий завершальний синтез Бога та світу ?

Зрозуміло, не в цьому світі.

Адже він, цей світ, вже назавжди залишиться створеним, або тварним. Відтак, ані власними силами, ані з Божою допомогою він не здатний ствердити "у-собі-і-для-себе" принципово нетварний Абсолют, до того ж ствердити Його саме весь - цілком. Ось чому Церква має остаточного здійснити - втілити Град Божий не інакше як в момент кінцевого синтезу у сфері Абсолюту, тобто - в потойбічному житті.

Саме там вже Небесна наречена - єдина Церква, яка ж недарма посідає у Символі Віри

місце відразу за Божественною Трійцею, візьме шлюб зі своїм Небесним нареченим - Христом, адже "храм Бога, тобто всієї вищої Трійці, є свята Церква, яка вся на небі й на землі" [21]. І лише таким остаточним синтезом тільки й можуть бути виправдані всі мандри й поневіряння праведника або навіть святого [22] як особистісно втіленого реального зразка для будь-якої земної особистості взагалі в цьому наскрізь гріховному земному граді. І на це прямо вказує той-таки *Бл. Августин* [23].

Звідси - *особистий ідеал* подвижництва і святості (пор. діяльність засновника статутного чернецтва на Заході у V - VI ст. Бенедикта Нурсійського і його наступника у VIII - IX ст. Бенедикта Аніанського) [24], де "нагорода праведності - життя і мир" [25]. Звідси ж - *суспільний ідеал* церковного життя і церкви як Божественної інституції й містично отриманого Тіла Христова. Нарешті, звідси ж - й *державний ідеал* "миру" земного града як християнської держави (пор. діяльність Карла Великого [26], спрямовану на державне "впорядкування" християнського світу [27]).

Цей останній має виявляти себе як "впорядкована стосовно керування й послуху злагода громадян" [28]. Проте така злагода є, в свою чергу, лише одним з моментів цілісного ранньосередньовічного вчення про ідеал, або саме про мир. У граничному ж своєму вимірі той мир як м и р принципово вцерковленого, а відтак й особистісно спасенного світу взагалі виявляється нічим іншим як кінцевим збігом у новому Єрусалимі Абсолютного і тварного, або "ідеального" і "реального" моментів Буття, адже "яким чином примиряється небесне, якщо не з нами, тобто злагодою з нами?" [29]. От саме такий мир й заповідав християнському світу *Бл. Августин* насамперед в мудрій книзі "Енхирідон" і в своєму величному *De civitas Dei* [30].

Так розв'язує доба наріжне питання про справжній кінець світу.

1. *Климент Римский*. II Послание к Коринфянам // Ранние Отцы Церкви. Антология. - Брюссель: Жизнь с Богом, 1988. - С. 88 [V, 5].
2. *Св. Ириней Лионский*. Творения. - М.: Паломник. Благовест, 1996. - С. 524 [кн. V, XXXV, 2].
3. *Блаженный Августин*. О граде Божием в двадцати двух книгах. - М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. - Т. IV. - С. 398 - 399 [22, XXX].
4. Пор.: "Святого спокою шукає любов до істини..." (*Бл. Августин*. О Граде Божием... - С. 143 [19, XIX]). Пор. також: "... найвищим благом є вчене життя, а найбільше зло - вічна смерть; відтак задля набуття першого й уникнення останньої нам належить жити праведно" (*Там само*. - 19, IV. - С 108).
5. Абсолютна трансцендентність християнського Бога цілком забезпечена Його особистісним статусом. Адже Така Особистість, узята як Абсолютне Буття, є Самодостатньою у Своїй Самоутвердженості самобутністю, тобто те, що має Бог, "є так само Він, і все це - один" (*Бл. Августин*. О Граде Божием... - Т. 2. - С 192 [11, 10]) А відтак узята в аспекті для-іншого, якого - саме як такого - і взагалі ніяк не може бути самого по собі, Вона вільно-незалежно у Своїй Всеблагій любові буквально й просто-таки надприродно творить "з нічого". Та й взагалі: народжує природа, творить Особистість. Отож, в аспекті Абсолюту природним є народження в межах Св. Трійці з її Єдиносущою Простотою, поза Якої можна говорити лише про творення. Пор. у *Бл. Августина*: "Є лише одне просте, і тому єдино незмінне Благо, - це Бог. Цим Богом створені всі блага, але не прості, а тому такі, що змінюються. Я кажу створені, тобто зроблені, не народжені. Адже народжене від простого блага так само просте і є те ж саме, що і те, від Якого Воно народжене. Цих двох ми називаємо Батьком і Сином, і ці два разом з Духом Святим є єдиним Богом" (*Там само*. - С 189).
6. В аспекті специфічного західного суб'єктивізму, залишеного тому у спадок ще елліністичною добою.
7. *Бл. Августин*. Вказ. праця. - С 191; див. також: *De Trinitate*, I, 1.
8. *Ансельм Кентерберийский*. Монологион // *Ансельм Кентерберийский*. Сочинения. - М.: Канон, 1995. - С. 122 [LXXX, 87 (6-9)].
9. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. - М.: Искусство, 1992. - Т. 8. - Кн. 1. - С. 61.
10. *Лосев А.Ф.* Вказ. праця. - С. 61-62.
11. *Бл. Августин*. Энхиридион Лаврентию, или О вере, надежде и любви // *Бл. Августин*. Энхиридион, или О вере, надежде и любви. - К.: УЦИММ-ПРЕСС, 1996. - С. 294 [9].
12. *Бл. Августин*. Исповедь. - М.: Канон +, 1997. - С. 203 [10, XXXVII (62)].
13. *Бл. Августин*. Исповедь. - С. 241 [12, XV (18)].
14. У *Бл. Августина* з його відчутним суб'єктивізмом воля звичайно спонукає до дії і пам'ять, і розсудок, хоча, з іншого боку, світ створений "відповідає на питання лише тим, хто міркує". Отож, "я - розум" (*Бл. Августин*. Исповедь. - С. 132-133 [10, VI-VH (8 - I)]).
15. *Бл. Августин*. Исповедь. - С. 188 [10, XXV (36)].
16. Див.: Вих. 112, 3.
17. *Бл. Августин*. Энхиридион... - С. 319 [56].
18. Див. хоча б: *Бл. Августин*. О Граде Божием... - Т. IV. - С. 125 [19, XI].
19. *Бл. Августин*. Исповедь. - С. 71 [V, V (8)].
20. Пор. характерний пасаж у *Бл. Августина*: "Ті ж, які гадали, що кінець благ і зол лежить у цьому житті... ті з дивовижного марнодумства хотіли бути блаженними тут, і блаженними самі собою" (О Граде Божием. - С 108 [19, IV]).
21. *Бл. Августин*. Энхиридион... - С. 318 [56].
22. *Бл. Августин* надзвичайно строго проводить цю ідею остаточного усвячення лише в потойбічному ЖИТТІ, незважаючи на цілком традиційний для святоотцівських пам'яток мотив полишення гріхів ще в цьому житті, а саме в лоні земної церкви, яка вся "стоїть" ним (*Бл. Августин*. Энхиридион. - С. 322 [64]). Відтак він окремо зазначає: "Ось чому ми кажемо, що життя святих людей, доки вони живуть смертно, може бути без злочину, "якщо ж говоримо, що гріху не маємо", як мовив великий апостол, "ми ошукуємо самих себе, й істини нема в нас" (1, ів. 1, 8) (*Там само*. - С 322-323).
23. *Бл. Августин*. О Граде Божием... - С 140-141 [19, XVII].
24. Щодо святості, яка безпосередньо пов'язана з онтологізацією істини, де принцип Буття і саме Буття абсолютно збігаються в Божественній Особі, то напрощуд точну "пояснювальну" характеристику зв'язку цього ідеалу із вказаним типом філософування (звичайно, поза побудованою нами типологією) можна знайти у *В.Г.Ерна* в його праці "Сковорода" (1912. - С 20-21; цит. за: *Лосев А.Ф.* Русская философия, 1990. - С. 76-77). Ерн, розмежовуючи західноєвропейське *ratio* і греко-православний *Logos*, пише: "Логос є принцип, іманентний речам, і абияка res таїть у собі притаєне, заповітне Слово. І в той же час Логос одвічно існує у Собі. Створений у Ньому світ символічно знаменує Іпостась Сина, що сягає вікосущої Таїни Божества. Звідси онтологічна концепція істини, дуже характерна для логізму (від "логос" - Ю.С.). Істина не є якесь співвідношення чогось із чимось, як гадає раціоналізм, що перетворює при цьому і суб'єкт, і об'єкт пізнання на два меони. Істина онтологічна. Пізнання істини мислиме тільки як осягання свого буття в Істині. Будь-яке засвоєння істини не теоретичне, а практичне, не інтелектуалістичне, а волонтаристичне. Ступінь пізнання відповідає ступеню напруженості волі, що засвоює Істину. І на вершинах пізнання перебувають не вчені й філософи, а святі. Теорія пізнання раціоналізму статична, - звідси фатальні кордони й непереборні межі. Той, хто стоїть, завжди обмежений якимись горизонтами. Теорія пізнання "логізму" динамічна. Звідси безмежність пізнання і відсутність горизонтів. Але той, хто хоче безмежності відання, хто прагне до неосяжності актуального споглядання, той має не просто йти, а сходити. І шлях сходження єдиний: це сходінки християнського подвигу. Таким чином, "логізм" найвище своє втілення віднаходить у прагматичі християнського подвигу, що явлена світу незліченними святими і страдниками християнської ідеї".
25. *Бл. Августин*. Исповедь. - С. 296 [10, XLHI (68)].

26. Недарма через кілька століть великий *Дайте* побачить душу славетного короля франків разом з душею *Маккавея* й душею могутнього *Роланда*, яка оправлена як жива реліквія у світоносний хрест, який перетинає планету Марс на найвищих верхів'ях Рая.

27. Наприкінці XI - в XII ст. цей ідеал розкриється як ідеал християнського тут-світу в творчо-вольовій дійсності знаменитих хрестових походів.

28. Див.: *Бл. Августин*. О Граде Божиєм. - С. 131 [19, XIII].

29. *Бл. Августин*. Энхиридион... - С. 321 [63].

30. Цей ідеал, або *мир*, як справжній діалектичний синтез, послідовно проводиться *Бл. Августином* стосовно тіла, душі, тіла - душі, окремої людини, людства, оселі, града - земного і небесного й нарешті - Всього, тобто світу в цілому. Тут впадає в око загальноплатонічна ідея порядку і гармонії як дійсна підснова цього вражаючого

своєю довершеністю синтезу, який вибудовується святим отцем на сторінках його славнозвісного "Града Божого". Пор.: "Отже, мир тіла є впорядкованим розташуванням частин. Мир душі нерозумної - впорядковане угамування позивів. Мир душі розумної - впорядкована злагода міркувань і дії. Мир тіла й душі - впорядковане життя і добробут одушевленої істоти. Мир людини смертної і Бога - впорядкований у вірі під вічним законом послух. Мир людей - впорядкована одностайність. Мир оселі - впорядкована відносно керівництва й послуху злагода співмешканців. Мир града - впорядкована відносно керування й послуху злагода громадян. Мир небесного Града - власне впорядковане й найодностайніше спілкування в насолоді Богом і взаємно в Бозі. Мир усього - спокій порядку" (Там само). Додамо: ідея порядку (*ordo*) є основою самого середньовічного поняття стану (див.: *ЙХейзінга*. Осень средневековья. - 1988. - С. 62).

*Yuri Svatko*

## TWO WORLDS OF THE CHRISTIAN MIDDLE AGES AND THE WAYS OF [THEIR] FINAL SYNTHESIS: THE EXPERIENCE OF BL[ESSED] AUGUSTIN

*In the article, the issue of intercommunion between the Absolute and the Created Worlds in terms of their final synthesis is considered as a cornerstone problem in Bl. Augustin.*