

РЕЛІГІЙНА І ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА В УКРАЇНІ

УДК 27-1+271-284

Кузьминська М. С.

КОНЦЕПТУАЛЬНІ СКЛАДОВІ РОЗУМІННЯ ФІЛОСОФІЇ У СХІДНОХРИСТІЯНСЬКОМУ БОГОСЛОВ'І

На основі дослідження текстів св. Отців Церкви у статті розглядається східнохристиянське розуміння значення та ролі філософії.

Дослідженню філософськи значущої спадщини патристики присвячено достатньо багато робіт. Проте, на думку автора, все ще залишається актуальним висвітлення окремих проблем цієї сфери історико-філософського дискурсу відповідно до розуміння самих східнохристиянських авторів, зважаючи на значимість тлумачення спільного досвіду «життя во Христі», який усі ці мислителі окресленого періоду покладали за основу своєї творчості. У колі розвідок з подібною настановою перебуває і дана робота.

У розумінні філософії східнохристиянське богослов'я бере початок від діяльності св. апостола Павла, позиція якого яскраво виражена у відомій події його приходу в ареопаг, що описана у книзі Діян св. апостолів. Св. апостол приходить у самий епіцентр язичницького філософствування, спілкується з язичницькими інтелектуалами, говорить з ними їхньою мовою і саме у такий спосіб указує їм на жертівник, який вони встановили «невідомому Богові», тобто проповідує Христа і християнську любов. Таке ставлення до язичників та їх мудрості є тою загальною моделлю, яку використовуватимуть і надалі східнохристиянські богослови у діалозі зі спадкоємцями грецької філософії.

Християнство протягом перших століть швидко поширилося по всьому греко-римському світі та вийшло за його межі. Аби бути зрозумілими і сприйнятими, християнські місіонери використовували мову того середовища, в якому перебували - в першу чергу грецьку. Водночас таке ви-

користання не могло не позначитися на самій мові. Запозичення грецьких філософських термінів мало на меті виявити їх недостатність для віднайдення справжньої істини. Наповнення старих понять цілком новим змістом відображає вже згадане ставлення ап. Павла: аби повернути людину, слід увійти в її світ, зрозуміти його зсередини, розтлумачити їй смисли, якими вона живе, і показати їх недостатність для досягнення найвищої мети, яку може поставити собі людина.

Варто згадати найперше в історії визначення філософії, яке дійшло до нас, - подане Діогеном Лаерцієм визначення Піфагора: «...Філософією філософією, а себе філософом вперше став називати Піфагор... Мудрецем же, за його словами, може бути тільки Бог, а не людина. Тому що передчасно було би філософію називати "мудрістю", а того, хто вправляється в ній - "мудрецем", так, ніби він відгострив уже свій дух до межі; а філософ - це просто той, хто відчуває потяг до мудрості» [1, 66]. Отож, це визначення якраз і вказує на те, що метою філософії є найвища Мудрість, до якої філософ може лише прагнути, а йдучи точно за етимологією слова - любити, проте Мудрість залишається сама по собі недосяжною у своїй повноті, оскільки істинно мудрим є лише Бог. Від такого саморозуміння грецької філософії, фактично, і відштовхувалися християнські проповідники. Адже їхнім завданням було довести язичницьким мудрецам, що те, чого вони лише прагнуть, із втіленням Христа стало безпосередньо досяжним для людини, оскільки

стало можливим особистісне засвоєння за благодаттю Божою всього, чим володіє Бог за природою (говорячи мовою св. Максима Сповідника), в тому числі й істинного знання, і набуття стану справжньої мудрості. Адже, як пише у своєму дослідженні П. Адо, мудрість «розглядається у всій античності як спосіб буття, як стан людини, що *існує* зовсім інакше, ніж інші люди... Якщо філософія є активність, зміст якої — вправління в мудрості, то вправління це за необхідністю полягає не тільки в тому, щоб говорити і міркувати певним чином, але й у тому, щоб певним чином бути, діяти, дивитися на світ. Отже, якщо філософія є не лише дискурс, але і життєвий вибір, екзистенціальна перевага і діяльне вправління, то саме завдяки тому, що вона є прагненням до мудрості» [2, 236-237]. Але найновішою була необхідність показати, що замало лише перебувати у якомусь певному стані мудрості чи прагнення до мудрості, адже сам термін «філософія» дослівно означає, що мудрість треба любити. А любити неможливо щось, любити можна лише когось. Найрадикальнішою новизною християнства стало те, що Мудрість та Істина — це не просто якісь атрибути Бога чи навіть стан прагнення до Нього, це Сам Бог: Христос говорить про Себе у Євангелії, що Він є Істина, Шлях і Життя.

Отже, християнські місіонери з самого початку розповсюдження християнства у своєму діалозі з язичницькими мудрецами приймали термін «філософія», визнавали його зміст як адекватний до реально можливих взаємовідносин людини і найвищої Мудрості. Проте своє завдання вбачали у виявленні справжнього смислу цього поняття, у доведенні того, що в межах язичницької свідомості та способу життя філософія, власне, ніколи не буде сама собою, не відповідатиме своєму еству, а також у викритті обмеженості такого трактування і безнадійності такого прагнення. У християнських проповідників, виходячи з вищезазначеного, філософія у справжньому сенсі цього слова не може бути ні як суто дискурсивне знання, ні навіть як практичне, діяльнісне прагнення до мудрості, а може існувати лише як релігія — знову ж таки у первинному сенсі цього слова, йдучи за етимологією, — як «відновлений зв'язок із Богом», і саме у християнському розумінні особистісним Богом. Тому найвищою метою життя філософа для християнської свідомості може бути лише мета релігійного життя — обожнення.

Проблема значення й оцінки ролі філософії підкреслювалася тим, що багато хто з християнських апологетів, зокрема св. Юстин Філософ і Мученик, та інші апологети II століття до свого

навернення самі були «професійними філософами», тому вже на такому рівні для них постало питання перетворення філософії на «істинну любов до мудрості» [3]. Такою справжньою філософією св. Юстин вважає християнство. Описуючи своє навернення, він згадує, що після зустрічі з якимось старцем він запалав любов'ю до пророків і апостолів і, розмірковуючи над словами цього старця, пише далі: «...і я побачив, що ця філософія (тобто християнство. — М. К.) є єдина, тверда і корисна. От таким чином став я філософом» [4, 146]. Отже, ранньохристиянський апологет стверджує, що став справжнім філософом, лише ставши християнином.

Подібним чином св. Юстин пише і про небезпеки для людини на шляху з'єднання з Істиною — тут вперше в християнській літературі встановлюється нерозривний зв'язок між істинною філософією та «духовною боротьбою», подоланням гріховності й перемогою над демонами. Причому важливо, що істина визнається належною не лише християнському богослов'ю, але і язичницькому, хоча в останньому лише частково і в затьмареному стані. У будь-якому разі опір темних сил той, хто любить мудрість, зустрічає, і чим ближче він до Істини, тим сильніший цей опір. «Тому зовсім не дивно, якщо під дією демонів, яких викривають, піддаються ще більшій ненависті ті, які намагаються жити згідно не з якоюсь частиною посяяного в них Слова, але керуючись знанням і спогляданням усього Слова» [4, 113], — пише про це св. Юстин.

Св. Юстин Філософ і Мученик ввів у святоотецьку лексику термін «наша по Христу філософія», або «наша філософія». Після нього смислове поле цього поняття дещо модифікувалося у різних християнських мислителів. У дослідницькій літературі прийнято виділяти два напрями у християнському богослов'ї: перший з них вважається таким, що визнавав і навіть включав у себе грецьку філософію, а другий — різко заперечував, відкидав і всіляко від неї відмежовувався. Зокрема, перший напрям представляють Отці-каппадокійці (IV ст.), Псевдо-Діонісій Ареопагіт (межа IV і V ст.), Максим Сповідник (VII ст.), Іоанн Дамаскін (VII ст.) та ін., другий — учень св. Юстина Татіан (II ст.), Афанасій Олександрійський (IV ст.), Ісаак Сирий (VII ст.), Симеон Новий Богослов (X ст.). На нашу думку, сутнісної суперечності тут не може бути, принаймні якщо дивитись на це питання зсередини самого християнського богослов'я, адже всі Отці Церкви причислені нею ж до лику святих — отже, вони сповідували єдину істину й мали єдиний досвід богоспілкування. Звідси випливає, що вони не мо-

гли висловлювати радикально відмінні за змістом положення. У цьому ж контексті доречно згадати і про церковний принцип ікономії, який базується на тому, що визначені канонічні правила, які є зовнішнім виразом застосування незмінних догматів, можуть бути втілені у життя з точністю до навпаки, причому їх відповідність догматам залишиться непорушною, хоча на перший погляд це може виглядати як суперечність. Єдиною умовою в таких випадках є воцерковленість духівника, котрий приймає те чи інше рішення, тобто духовний досвід, богоспілкування, що й уможливує вміння побачити істинний стан речей. У даному разі принцип ікономії є показовим, оскільки з його допомогою легше побачити, що зовні відмінні позиції у церковному розумінні цілком можуть бути єдиними внутрішньо. Ця справа пояснюється різними обставинами, в яких опинялися проповідники християнства - залежно від того, хто і за яких умов їх сприймав, вони підбирали і відповідну мову, форму спілкування і, власне, самий зміст розмови: одна справа говорити з елліном, інша - з юдеєм і ще інша - з варваром. Тому, на нашу думку, доречніше говорити про різні форми проповіді й відповідні акценти, проте маючи на увазі, що зміст цієї проповіді у всіх східнохристиянських місіонерів залишався єдиним.

Після наведених зауважень перейдемо до розгляду поглядів самих християнських мислителів. Оскільки нас цікавить розуміння філософії, то нас цікавитимуть ті автори, які висловлювалися безпосередньо з цієї проблематики, а це переважно ті мислителі, яких зазвичай відносять до т. зв. раціоналістичного напрямку грецької патристичної думки.

Прямим послідовником місіонерської лінії св. Юстина Філософа можна вважати Климента Олександрійського (кін. II ст.). Він розглядав грецьку філософію як своєрідну «справу Божественного промислу», яка мусила «приготувати» еллінів до сприйняття Божественної Премудрості. Водночас він підкреслював і явну меншовартість цієї філософії порівняно з істинами Євангелія. Разом з тим св. Климент окреслив образ православного гностика, тобто істинного філософа, який суміщає у собі «практику» (чистоту життя у християнських чеснотах) та «теорію» (Богомислення), віру і відання, смирення і любов.

Учень Климента Оріген (кін. II - поч. III ст.), який визнається не Отцем, а Учителем Церкви, вважав, що в еллінській філософії та християнства є багато як спільного, так і відмінного, проте він часом різкіше за свого вчителя висловлювався щодо язичницької мудрості, відстоюючи

думку, що істина дається лише Одкровенням і вирішення філософських проблем можливе лише через Святе Писання шляхом цілковитої добровільної покорности і смирення людського розуму перед цим Одкровенням [5, 228-235].

Надалі у понятті «філософ», або ж «любомудр» у дослівному перекладі, виокремлюється і набуває чіткого окреслення така риса, як невіддільність його від практичного життя у християнських чеснотах. Це пов'язано, у першу чергу, з виникненням і поширенням монашества. Саме подвижницьке життя стає зразком християнського любомудрія.

У цьому контексті показовими є слова св. Григорія Богослова (IV ст.) до імператора Юстиніана, який прагнув відродити язичницьку філософію: «Як же можна не дивуватися нашим подвижникам, яких тисячі, десятки тисяч, що присвячують себе на таке ж і ще більш дивовижне любомудріє, любомудрствують ціле життя і, можна сказати, у цілому всесвіті... Нехай вони і не володіють даром слів, тому що не в слові встановлюють благочестя і недовго придатний плід мудрості, яка лише на язиці, як це визнано й одним з ваших віршотворців; однак в них більше правди; вони навчають справами» [6, 92-93]. Таким чином, любомудріє нерозривно пов'язується зі святістю, й основний його критерій покладається у ділі, практичному втіленні чеснот. Прикметно, що святість - це не обов'язково атрибут лише монаха-відлюдника. Вже з перших століть християнства у грецькій патристиці закладається образ святого в миру. І тут доречно згадати численних державних правителів Візантії, причислених Церквою до лику святих, серед яких найвідомішими є св. рівноап. Константин Великий і його мати св. рівноап. цариця Єлена. Ось що пише про таку рівність можливостей для всіх людей у досягненні святості інший св. Отець-каппадокієць Іоанн Златоуст (IV ст.): «Адже можна і живучи в місті наслідувати пустельників; і жонатий, і сімейний може і молитись, і поститись, і приходити до блаженства», а тому, говорить він, «будемо старанними у ціломудреності та інших чеснотах і введемо любомудріє пустельників у містах, аби нам явитись і перед Богом угодними, і перед людьми шанованими» [7, 572]. Таким чином, любомудріє, істинна філософія, не просто мислиться нероздільною з чеснотами - підкреслюється також її зв'язок із ціломудреністю, тобто цілісністю людської особи як образу Божого, яка досягається шляхом подолання розділеності людської природи і перемогою над пристрастями, які її розколюють.

Св. Отці наголошували на ще одній християнській чесноті, яка неодмінно супроводжує справжнього філософа, - смиренні. Ось що пише з цього приводу св. Григорій Ниський (IV ст.): «У тому і полягає найвизначніше досягнення любоводрія, щоби, будучи великим у справах, смиритися серцем і осуджувати життя [своє], страхом Божим долаючи гординю» [8, 158].

Проте не слід думати, що св. Отці турбувались лише про такий «практичний» аспект філософствування. Те, що прийнято вважати «теоретичною» діяльністю, також мало місце в їх уявленні про істинне любоводріє. Насправді ж у східнохристиянському богослов'ї не існує такого чіткого поділу на «практичну» і «теоретичну» діяльність. Адже життя людини мислиться як принципово цілісне, у кожному своєму вчинку участь бере вся людина, а не лише якась її частинка - розум, воля, почуття, тіло і душа загалом розцінюються як складові єдиної людської природи, яку вона мусить скеровувати як особистість. Єдність теорії і практики - споглядання і ділання - є одною з наскрізних тем у св. ап. Іоанна Богослова. Образом для нього тут слугує сам Христос, служіння якого у четвертому Євангелії з особливою виразністю відображене як таке, що не містить розмежування знання і діла, віри і життя. Цим диктуються і погляди св. Євангеліста на природу пізнання і релігійного пізнання зокрема: процес пізнання це не лише проникнення того, хто пізнає, у саме ество того, що пізнається, але й, навпаки, проникнення предмета пізнання у внутрішнє ество того, хто пізнає. Отже, не вважається пізнаним те, що не справило сутнісного впливу на життя людини: замало самого лише інтелектуального знання, таке знання мертве, необхідно, аби воно було засвоєним і втіленим у процесі життєдіяльності.

Розум у даному разі посідає належне місце в ієрархії людської природи. А східнохристиянське поняття ієрархії не передбачає ціннісно забарвленого визначення, що втілене, наприклад, у субординаціонізмі латинського Заходу. Тому розум не вважається кращим за, скажімо, волю чи почуття, він просто мусить виконувати відведену йому Творцем функцію. Водночас його значення не применшується, розумова діяльність благословляється й обґрунтовується у патристиці. Зокрема, значну увагу приділяли цьому питанню, як відомо, св. Отці-каппадокійці, для яких Бог є, окрім всього іншого, Само-Премудрість (*αυτοσοφία* - Премудрість Сама по Собі), тому істинна філософія - як любов до цієї Само-Премудрості - є Богомисленням. Так, св. Григорій Богослов пише:

«Потрібно або самому любоводрствувати, або поважати любоводріє, якщо не хочемо цілковито позбавитись усякого добра і потрапити під осудження у нерозумстві, тоді як ми обдаровані розумом і за допомогою слова прямуємо до Слова» [6, 358]. Іншими словами, людині як істоті розумній (*λογικός*) за своєю природою, що створена Богом, належить уподібнюватися своєму Першообразу, наслідуючи Христа, і прямувати до Слова-Логоса, тобто прагнути умоспоглядання, яке, як уже зазначалося вище, водночас передбачає і чисте життя.

Така концепція єдності ділання і споглядання, що уможливується життям во Христі, прослідковується і у багатьох пізніших Отців Церкви, учнів св. каппадокійців, а також таких двох стовпів давньоєгипетського монашества IV ст., як преп. Макарій Єгипетський та преп. Макарій Олександрійський. Їх сучасник св. Євагрій Понтійський висловив цю думку так: «Християнство є вчення Спасителя нашого Ісуса Христа, що складається з діяльного, природного і богословського [любоводрія]» [9, 96].

Отож, протягом перших століть існування християнства творилася й відповідна культура, яка, існуючи пліч-о-пліч з язичницькою і перебуваючи з останньою у постійному діалозі, користувалася певними здобутками цієї культури, її мовою, запозичувала терміни і поняття і використовувала ці засоби для своєї проповіді. Проте слід пам'ятати, що за сутністю своєю християнство подавало інший спосіб світоспоглядання і життя загалом, відмінний від язичницького, тому всі елементи цієї культури, що суперечили догматам Церкви, засуджувалися нею як поганство чи ересі й однозначно відкидалися. Так, наприклад, вже в XI—XII ст. були засуджені й звинувачені в «еллінській мудрості» Михайло Псел, Іоанн Італ та Євстратій Нікейський, які проголошували примат розуму над вірою. Тому, на наш погляд, не можна говорити про якесь безпосереднє наступництво між античною філософією, зокрема неоплатонізмом чи аристотелізмом, і східнохристиянською патристикою. Подібні загальновідомі і, на жаль, досить широко розповсюджені серед дослідників твердження містять у собі змістовні суперечності й свідчать про поверховий погляд на явища. Адже спільне вживання термінів, формально однакових за звучанням, ще не означає їх спільного розуміння і тлумачення. Якщо люди, які вживають ці терміни, належать до радикально відмінних досвідів, зокрема релігійних досвідів політеїстичного язичництва і монотеїстичного християнства, які є взаємовиключними, то вони не зможуть вислов-

ловатися у межах якогось єдиного досвіду, й означене смислове поле просто відсутнє.

Св. Василій Великий уподібнює християн з бджолами у цьому відношенні: «Тому що і бджоли не на всі квіти однаково сідають і з тих, на які сідають, не всі намагаються забрати з собою, але, узявши, що корисне до їхньої справи, інше залишають недоторканим. І ми, якщо ціломудрені, зібравши з цих творів (язичницьких авторів.- М. К.), те, що нам властиве і споріднене з істиною, інше будемо оминати. І як, зриваючи квіти з трояндового куща, уникаємо шипів, так і в цих творах, взявши корисне, будемо остерігатися шкідливого» [10,349]. Те, що елементи античної спадщини мусять відігравати в християнстві службову роль, добре виразив преп. Іоанн Дамаскін: «Тому що Апостол сказав: "Усе випробуйте, доброго дотримуйтеся" (1 Фес. 5 : 21), будемо досліджувати також і вчення зовнішніх мудреців. Можливо, і в них ми знайдемо щось придатне і придбаємо щось корисне для душі; тому що всякий художник має потребу в певних знаряддях для виготовлення виробу. Бо й цариці личить користуватися послугами служниць. Тому візьмемо вчення, що слугують істині, але відкинемо нечестя, що поневолило їх у зло, і не скористаймося погано добрим, і не будемо застосовувати словесне мистецтво для зваби простаків, але, хоча істина і не має потреби в різноманітних прийомах, ми, проте, скористаймося ними для спростування нечесних супротивників і лжеіменного знання» [11, 56]. Св. Іоанн Дамаскін подає також і відоме визначення філософії у шести пунктах [11,57]. Усі наведені ним визначення тісно взаємопов'язані, впливають одне з одного і прагнуть виразити єдину сутність філософії, що і робиться у кінцевому пункті. Отже, можна стверджувати, що загальне визначення св. Іоанна Дамаскіна має, образно кажучи, доцентровий характер: усі форми виразу природи філософії в житті вказують на вкоріненість її ества у Божественній мудрості. Фактично, св. Іоанн Дамаскін висловлює бачення природи філософії. Справді мудра людина має істинне знання про все, що є: людське і божественне; вона, міркуючи над цим, бачить свою смертність, але водночас і поклик Бога до вічного життя з Ним; жити в Бозі означає уподібнитися Йому, зокрема прилучитись до Його

благості: пізнати її і вміти застосувати щодо життєвих ситуацій - розсудити, уподібнюючись Богу як праведному Судді, та побачити цю благість в іншому - полюбити його вже як «ближнього»; уподібнення Богу приносить також істинне знання і вміння, яке «не погіршає взагалі». Отже, філософія як любов до Бога є істинним знанням і досконалим вмінням у єдності блаженного життя з Богом та ближніми.

Отже, аналізуючи твори грецьких Отців Церкви щодо їх ставлення до філософії, можна зробити певні висновки. Вони чітко визначали, що, йдучи за етимологією слова, філософія відповідає вкладеному в людську природу прагненню мудрості. Проте відповідно до того, що розуміється під цією мудрістю, філософія за своїм змістом може бути язичницькою і християнською. Язичницька філософія блукає манівцями, не знаючи, де джерело істинної мудрості, тобто не знаючи Самої Мудрості - Бога, проте вона на цьому довгому шляху розробила цілий арсенал знарядь пошуку. Для християнина, в принципі, можна обійтись і без цих знарядь, оскільки він може отримати Істину в Одкровенні, але з любові до ближнього і в бажанні повернути заблуканих, а також з метою розвитку закладених Творцем розумових здібностей християнин може і мусить, коли на те є безпосередня потреба, вивчати філософію язичників і використовувати її як інструмент для її ж власного викриття. І такий погляд на філософію як функціонально службову щодо богослов'я не слід, на нашу думку, розцінювати як регрес щодо попереднього інтелектуального розвитку людства, оскільки такий погляд пов'язаний із формуванням у Середньовіччі цілковито нового тлумачення особистості: не як речі в ряді речей в коловороті чуттєвого космосу, а як буквально над-природної позакосмічної реальності, що уможливило для неї справжню свободу і любов. З іншого боку, може існувати і філософія в її істинному значенні, як зазначалося, за словами св. Юстина Філософа і Мученика, «наша філософія по Христу», яка цілком відрізняється за змістом від «зовнішньої мудрості» еллінів, підпорядкована загальній меті життя християнина - обоженню, є органічною частиною живої єдності його життя і нерозривно пов'язана з ціломудреністю, смиренням та святістю.

1. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов.-М.: Мысль, 1979.
2. Адо П. Что такое античная философия?- М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1999.
3. Див.: Сидоров А. И. Христианство как философия или любомудрие по Христу по свидетельству греческих отцов Церкви и церковных писателей II—VIII вв. // <http://pagez.ru/olb/204.php>, 4.02.2004.

4. Св. Иустин Философ и Мученик. Творения- М.: Паломник, Благовест, 1995.
5. Див.: Ориген. О началах. Кн. 3. Гл. 3 // Мистическое богословие Восточной Церкви- М.: Фолио, 2001.
6. Святитель Григорий Богослов, Архиепископ Константинопольский. Собрание творений: в 2 т.- Сергиев Посад: СТСЛ, 1994.-Т. 1.
7. Иже во святых отца нашего Иоанна, Архиепископа Констан-

- тина града, *Златоустаго*. Избранные творения. Кн. 2. Толкование насвятого Матфея Евангелиста-М: Паломник, 1993.
8. Творения древних отцов-подвижников,-М: Мартис, 1997.
9. Творения аввы *Евагрия*. Аскетические и богословские трактаты,-М.: Мартис, 1994.
10. Творения иже во святых *Василия Великого*, Архиепископа Кесарии Каппадокийския: в 5 ч- М.: Паломник, 1993-Ч. IV-С. 349.
11. Творения преподобного *Иоанна Дамаскина*. Источник знания - М.: Индрик, 2002.

M. Kuzmynska

CONCEPTUAL PARTS OF UNDERSTANDING OF PHILOSOPHY IN THE EASTERN CHRISTIAN THEOLOGY

Basing on the investigation of the creations of St. Fathers of Church, Eastern Christian understanding of the meaning and a role of philosophy is considered in the article.