ФІЛОСОФСЬКА УКРАЇНІСТИКА

УДК 165.63: 1 (091) (477)

Любомир Андрусів

МІСТИЧНИЙ ТА РАЦІОНАЛЬНИЙ АСПЕКТИ БОГОПІЗНАННЯ У КИЄВОРУСЬКІЙ ДУХОВНІЙ КУЛЬТУРІ

У статті на основі творів філософської думки Київської Русі досліджується особливість містичного та раціонального богопізнання, що полягає в утвердженні ідеалу святості як двох шляхів наближення до Бога – апостолоподібності та ангелоподібності. Богопізнання розглядається крізь призму понять святість і розум.

Ключові слова: *катафатичне богослов'я, апофатичне богослов'я, святість, розум.*

Актуальність дослідження раціонального та ірраціонального аспектів богопізнання в духовній культурі Київської Русі пов'язана з аналізом специфіки зародження раціоналістичної традиції, впливу християнської релігії на спосіб філософування тогочасних мислителів.

Специфіка містичного та раціонального богопізнання в контексті вчення східної патристики висвітлюється в напрацюваннях С. Бондаря, О. Вдовиної, В. Горського, І. Мейєндорфа, В. Топорова, Т. Шпідліка, П. Яроцького та ін.

Мета статті – дослідити містичний і раціональний аспекти богопізнання у києворуській духовній культурі на основі тогочасних текстів.

Запровадження християнства вплинуло на зародження раціоналістичних тенденцій: розвиток культу книжного знання, почитання книг, роздумування над смислом Слова, даним у цей світ самим Творцем. Ці культурно-історичні умови несли за собою пожвавленість суспільної думки, виникнення філософських ідей та концепцій. Специфіка співвідношення раціонального та ірраціонального полягає в синкретичному характері духовної культури, елементи якої розглядались нероздільно, взаємодоповнюючи одне одного. Такий погляд простежується в деяких давньоруських пам'ятках (окремі статті "Ізборника 1073 року", "Ізборника 1076 року"), у яких Бог розглядався як пізнаваний для людини і непізнаваний сам у собі. Навіть сам процес пізнання вимагав синтезу раціонального – читання книг, роздумування, слухання проповіді та чуттєвого – молитовного акту, переживання Літургії тощо. Осмислення догматики нової релігії, за словами С. Бондаря, вимагало "не тільки інтелектуального напруження, але і чуттів та емоцій людини" [2, с. 44].

Катафатична теологія – це парадигмальна установка теології на позитивне богопізнання. Пізнання Творця було можливе через принцип "аналогії буття" (analogia entus), тобто пізнання через творіння. Основні його засади закладені Йоаном Дамаскіним та Григорієм Ниським [3, с. 474]. Апофатична теологія на перший план висуває непізнаваність, неможливість виразити Бога в позитивному знанні. Єдиним достовірним джерелом знання про Абсолют є безпосереднє відкриття істини в акті об'явлення [3, с. 66]. Парадигма апофатичної теології у своєму генезисі бере початок від Псевдо-Діонісія Ареопагіта, що описує "тайне богослов'я". Апофатична теологія обґрунтовує непізнаваність сутності Бога. "Тайне богослов'я" репрезентує нам наближення до Бога через містичне споглядання – "theoria", найвищим апогеєм якого є екстаз. Григорій Богослов наводить порівняння Бога із найвищим, неприступним, невимовним, неосяжним світлом. Бог – світло у духовному світі, як сонце у чуттєвому, "якого ми можемо уявити мірою нашого очищення, який мірою цього уявлення викликає до себе любов і мірою любові знову уявляється, який тільки сам собою споглядається й осягається" [1, с. 532]. Таким чином, апофатичний шлях дає можливість набути досвід *знання Бога*, тоді як катафатичне богослов'я є більше *розмислом про Бога*. Позитивне знання є спро-

© Андрусів Л., 2016

ISSN 2312-1211

бою своєрідної концептуалізації феноменів містичного пізнання в межах парадигми віри.

У філософській культурі Київської Русі, на наш погляд, можна простежити певний розвиток катафатичного та апофатичного пізнання у співвідношенні з двома ідеалами святості – апостолоподібністю та ангелоподібністю, про які йдеться в "Києво-Печерському патерику" (11-те слово "Похвала Феодосію"). Аналізуючи їх, спираємось на висновки В. Горського у праці "Святі Київської Русі", де автор окреслює особливості цих шляхів.

Першим ідеалом християнської досконалості вчений вважав апостолоподібність, згідно з якою покликання святого вбачалося насамперед у просвіті, здобуванні знань, "що розганяє темряву бісівського кумирослужіння" [6, с. 157]. До святих такого типу, окрім Володимира Великого, український дослідник відносив княгиню Ольгу.

Володимир Великий у "Києво-Печерському патерику" зображений як той, що "сам Бога пізнав святым крєщєніем и намъ того показавъ, покровъ невид ніа от душ наших отъятъ, св тлостію трисъставнаго божества озарени біхом" [13, с. 87]. Справді, прилучення до інтелектуальних здобутків християнства не могло проходити без розумного усвідомлення його світоглядних орієнтацій. Такий процес реалізовувався через навчання в школах при монастирях та князівських дворах. Тому головними моральними чеснотами святого є мудрість, милостиня, любов та вчительське повчання.

Наступний ідеал святості ніс за собою більш радикальну переоцінку цінностей. Його показав сам Ісус Христос, який сказав до своїх учнів: "Аще кто оставить отца и матерь, грады и села, стократицею прыиметь зде в будущій в къ" [13, с. 87]. Послідовником його є Феодосій Печерський. Цей ідеал характеризується розумінням святого як страстотерпця – ідеал святого як ангелоподібність, головною моральною чеснотою якого є смиренномудрість. За "Києво-Печерським патериком", святі – це люди, що життям подібні до ангелів ("житіем точны аггелом") [13, с. 42]. Адже серед усіх живих істот найближчими до Бога є ангели, які спрямовують свій ум на богонаслідування, "вони, справді, більш належать йому (Богу. – *Л.А.*), будучи найближчими й постійно прямуючи до вершини <...> і ясно сприймаючи першопочаткове осяяння, і на нього опираючись, і маючи все життя розумне" [17, с. 873]. Таким чином, шлях до святості полягає не в апостолоподібності, а в ангелоподібності. Звідси радикальне відкидання всього земного та тілесного. Читанню книг відводиться друге місце. Правильне пізнання Бога починається із розумної молитви – умного діяння, де розум відіграє допоміжну роль при самодисципліні в аскетичному, позаземному способі життя. Недаремно Симон критикував чорноризця Полікарпа, який замість молитви читав книги Святого Письма: "Що твориш ти в келії маловажне: Псалтир читаєш, дванадцять псалмів читаєш, – все це не може зрівнятися з одним соборним: Господи, помилуй!" [12, с. 477]. Ю. Ісіченко, аналізуючи "Києво-Печерський патерик", зазначав, що поведінка Полікарпа засуджувала характерний на той час різновид подвижницького життя, яким було затворництво – самоізоляція ченців, їх усамітнення в келії з метою повного зосередження на молитві [11, с. 42]. Ідеал Полікарпа полягає в дійовому служінні. Ця ідея пізніше набуде актуальності в ренесансний період як співвідношення принципів дії та споглядання.

Надмірне читання без молитви розглядається як бісівські витівки, що відводять людину від Бога. Ілюстрацією цього був приклад Микити Затворника, що читав тільки книги Старого Завіту, а про Євангеліє та інші книги не хотів чути: "Монах перестав молитися, а сумлінно займався читанням і книжною премудрістю" [12, с. 519]. У "Києво-Печерському патерику" робиться наголос на книгах Нового Завіту, які більше сприяли наверненню та поученню, ніж книги Старого Завіту, що несли закон і "букву". Освіченість, знання старозавітніх книг розпізнається монахами як зло, що заволодіває

серцем і розумом людини. Таким чином, посилена одностороння увага до заняття "читанням і книжною премудрістю" відводить людину від дороги до Бога. Основою християнського духовного життя вважалася внутрішня молитва, тобто відносини з Богом як пошук його "всім серцем, всією силою та думкою". Якщо людина ставала прив'язаною до речей земного світу, то віддалялась від Творця. Духовне життя визначалось євангельськими словами "так" або "ні". Такий принцип існує у філософії, де дві протилежні речі взаємовиключають одна одну, як Бог і світ.

В історії вчення Церкви існували різні трактування міри, способу відречення від світу. Для києворуської православної середньовічної парадигми типовою є думка про заперечення "зовнішньої філософії", особливо досягнень світських наук.

До прихильників ідеалу ангелоподібності (страстотерпця) ми відносимо Феодосія, ченців Києво-Печерського монастиря, князів Бориса та Гліба, які власне своїм смиренномудрим життям вплинули на формування духовної культури Київської Русі. Житійна література, формуючи цілий цикл оповідань, досить високо підносить мученицьку смерть Бориса та Гліба, що гинуть за правду, до останку вірячи у мудрість і милосердя їхнього брата Святослава. Ідеал страстотерпця мав на меті закріпити засади християнської моралі й утвердити в кінцевому результаті політичну стабільність. Тому з часом виникають "неписані" правила дружинної етики, яка повинна була служити гарантією комунікативного діалогу вищих верств тогочасного суспільства [14].

Вважаємо, що до представників апостолоподібної ("просвітницької") традиції слід також віднести таких церковних діячів, як Костянтин-Кирило Філософ, Іларіон, Йоан-літописець, К. Смолятич, К. Туровський, Володимир Мономах. Традицію апостолоподібності, "просвітництва" розпочали ще незадовго до хрещення болгарські брати Кирило та Методій, оскільки вона передбачала проповідування нової релігії на києворуських землях. У передмові ("Проглас") Кирила Філософа до чотирьох Євангелій зазначено: "Почуйте Слово, Богом вам надіслане, Слово, що голод людських душ вгамовує, Слово, що зміцнює *серця і розуми* (курсив наш. – *Л.А.*), Слово, що нам дає пізнати Господа" [18, с. 42]. Тобто Слово Бога в такому розумінні не тільки зміцнює *серце і розум*, але відкриває самого Бога. Просвітницький характер християнства чітко представлений також Йоанном-літописцем у "Ізборнику 1076 року". Говорячи про значимість Божого Слова, яке "дорожче всякого золота і срібла", автор наголошував на збагаченні духовного світу людини, а особливо його морального виховання [10, с. 53]. С. Бондар визначив головну ідею пам'ятки як "знання – маніфестація добра" [2, с. 78]. Це ще раз підкреслює чітке формування так званої апостолоподібної традиції, що, на наш погляд, була пов'язана з тенденціями до раціоналізації віри. Важливо підкреслити, що мова в цьому контексті йде про християнське знання, яке просвічує людину до знання Істини. Проте вважаємо, що посилення уваги до євангельського знання вплинуло на формування уваги до знання як такого.

Поняття *знати* (старослов'янською "ведать") етимологічно пов'язане зі словом *бачити* й свідчить про зв'язок поняття *знання* не тільки з раціональною, але й із чуттєвою сферою [20, с. 100]. С. Бондар у примітках до цього терміна відзначає тісну кореляцію знання і погляду, яке до наших днів збереглося через слово "умобачення" (умо-зрение) – осмислення баченого, мисленнєве споглядання не тільки природного, а й надприродного [2, с. 127].

До апостолоподібної традиції слід також віднести Никифора із Візантії, призначеного на митрополичий престол у 1104–1021 рр. У збережених творах києворуського мислителя варто відзначити принцип тісного взаємозв'язку тіла і душі, що суттєво відрізнявся від тогочасної традиційної церковної думки. В "Посланні Володимиру Мономаху про піст та стримання" він висловлює погляд про високу цінність розуму в пізнанні: "Розум (розумне) – старше і вище за всіх; ним ми відрізняємось від усіх тварин,

 ISSN 2312-1211

з його допомогою ми пізнаємо небо та все інше створене, і піднімаємося до розуміння Бога <...>" [15, с. 77].

Натомість ідеал ангелоподібності (страстотерпця) окреслював шлях богопізнання як містичне переживання, де основну роль відіграє віра, смиренномудрість, за допомогою яких можна осягнути Абсолют. Афанасій Олександрійський у своєму творі "Житіє Антонія", відповідаючи на питання про відношення розуму до "точного знання" про Бога", писав: "У християн таїнство боговідання не в мудрості людських розумувань, а в силі благодатної віри" [8, с. 54].

Співвідношення катафатичного та апофатичного пізнання, на наш погляд, є джерелом формування раціонального та ірраціонального мислення в межах релігії. Єднальною ланкою такого співвідношення у києворуській філософській культурі можуть бути такі поняття, як *святість, світло* і *розум*, який у творах християнських мислителів набуває бінарного значення, поділяючись на "духовний" і "плотський".

Єднальною ланкою апофатичного та катафатичного пізнання була святість. Адже, з одного боку, в образі святого, що відкидає земний світ та гріх, спостерігається момент апофатичний, негативний. З іншого боку, святий несе у собі позитивне начало, стверджуючи реальність "світу іншого", в чому й полягає катафатичний момент [6, с. 9; 19, с. 477]. Святість, як умова життя в Істині, репрезентує обидва шляхи богопізнання – апостолоподібність та ангелоподібність.

Автор "Київо-Печерського патерика" висловлює здивування: "Хто пізнає розум Господній або хто може бути соратником Йому?", а далі наголошує на важливості шляхів "Божого розуміння" [12, с. 433, 465], проте засуджує одного з чорноризців: "не гордитись в розумі своєму", слухати благорозумності, коли "недосконалий розум" не може боротися з "помислами плотськими" [12, с. 477, 517, 541]. Розум, який визнає Господа як Творця й приймає христоцентричний світогляд, отримує нове бачення земного життя, у порівнянні з яким небесне виступає вічним, правдивим і кращим, на чому й наголошував апостол Павло, говорячи про обновлення розуму. Соціально-політичні умови розвитку християнства зумовили своєрідну актуальність містичної аскези, що приводила людину до бажаного світу. Це допомагало тогочасній людині долати труднощі, сподіватися нового, кращого життя.

Апофатичний характер православ'я був реалізований у тогочасній культурі через смиренномудрість, що дослівно означає "смиренність розуму" (*ума*). Православна традиція побудована на ігноруванні захопленого пристрастями розуму як засобу богопізнання. Звідси поділ розуму на *духовний* та *плотський*. Те, що заважає людині прямувати до божого і всіляко піддається світському розумному обґрунтуванню, відноситься в поученнях святих до марних помислів, що не ведуть до пізнання Бога.

Обраний Володимиром Великим шлях апостолоподібності відображає чистоту розуму, що у благодаті починає "сяяти у серці", ведучи його правильним шляхом. У теології Томи Аквінського категорія розуму необхідна для того, щоб наблизити об'явлення до людського розуміння. Звідси вихідний принцип: "Філософія – це служниця теології". Західне християнство розвивало вчення Томи Аквінського про віру та розум як два крила пізнання Бога з огляду, по-перше, на використання інтелектуальної спадщини античності, а по-друге, через особливість західноєвропейської культури, її історичного менталітету. Адже в науковій літературі існує класифікація культур на ті, які "говорять", – відкриті, і ті, які "мовчать", – закриті. Стародавня Греція є саме культурою, націленою на говоріння та рефлексію.

Східне богослов'я розробило концепцію богопізнання за духом як смиренномудрість і практично відкинуло роль розуму. Такий характер православ'я відображає зовсім іншу історію розвитку християнської духовності, є більш апофатичним у порівнянні із західним богослов'ям, менш раціоналізованим. Український кордоцентризм

"виступає філософським вченням, продуктом не тільки іудейсько-християнської, а й української інтелектуальної традиції" [4, с. 6].

Сучасні тенденції у Католицькій церкві відображають прагнення до відновлення цінності розуму, який є важливим засобом пізнання Бога. Про це чітко йдеться в енцикліці папи Івана-Павла II "Fides et ratio": "Віра і розум – ніби два крила, на яких людський дух підноситься до споглядання істини. Сам Бог прищепив людському серцю прагнення до пізнання істини, остаточною метою якої є пізнання Його самого" [9, с. 5].

Неординарною в контексті апостолоподібного та ангелоподібного способів пізнання Бога є позиція К. Смолятича, якого першим на Русі називали філософом, одного із яскравих виразників раціоналістичної тенденції, що тяжіла до утвердження в Київській Русі ідей античності. Говорячи про два способи пізнання Бога – "благодатний" та "приточний", мислитель багато уваги приділяв осмисленню *умного діяння*. Перший спосіб властивий лише святим та апостолам через об'явлення, другий же відкритий усім іншим смертним, що реалізують його через інтелектуальну сферу. "Для того, щоб зрозуміти, слід розумувати", – вважав Климент [5, с. 34].

Інтелектуальну діяльність, спрямовану на виявлення смислу слова, він порівнював з дією вогню, у якому золото чи срібло очищується від усіляких домішок. У творі "Послання Хомі Пресвітеру" філософ стверджував, що Христос пояснює значення притч святим учням й апостолам, і цим повинна займатися філософія [16, с. 287]. Роздуми митрополита над прихованим у Біблії смислом, що супроводжуються питаннями типу: "Що мені бачити..? Що мені розуміти..? Що значить..?", дає можливість припускати його належність до Візантійської школи герменевтики [16, с. 287]. Розумне осягнення Біблії – ключ до подальшого філософування, вважав він. Бога можна пізнати через його творіння, тому треба пізнавати сотворений ним світ. Концепція пізнання К. Смолятича ґрунтується на співвідношенні раціонального та емоційно-чуттєвого: "все, що знає розум, знає лише завдяки чуттям; саме тому душа людини і "словесна" (розумна), і чуттєва, наділена відчуттями" [8, с. 134]. Цим пояснюється безпосередня непізнаваність Бога. Пізнання навколишнього світу – сходинка до Істини.

Така позиція давньоруського філософа була протилежною до прихильників тогочасної ортодоксальної Церкви, а також вчення апостола Павла. Новий Завіт ґрунтується на полярності світського та божественного, тому пізнання Бога через природу та навколишній світ відкидалося Церквою як єресь. Відмова від пізнання світу мала на меті утвердити принцип віри як єдиного джерела пізнання Бога, тому будь-яка раціоналізація чи емпіризація віри відкидалась. Із цих позицій і велась дискусія з пресвітером Фомою, який представляв "багаточисельний і впливовий у давньоруській культурі табір противників філософського розумування" [7, с. 122]. Натомість К. Смолятич є своєрідним прихильником раціоналізації віри на шляху до богопізнання.

Таким чином, особливість містичного та раціонального богопізнання у філософській думці Київської Русі полягає в утвердженні ідеалу святості, який втілювався через два шляхи наближення до Бога: апостолоподібність та ангелоподібність. Богопізнання розглядається крізь призму понять *святість і розум* (який у творах християнських мислителів набуває бінарного значення, поділяючись на *духовний* і *плотський*). Саме через інтерпретацію ідеалу святості як способу пізнання Бога можна простежити співвідношення раціонального та ірраціонального у духовній культурі Київської Русі.

Перспективою подальших досліджень є герменевтичний аналіз поняття *світло* та його співвідношення із поняттями розум, святість.

1. Григорий Богослов. Собрание творений : у 2 т. / Григорий Богослов. – М. : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. – Т. 1. – 680 с.
2. Бондар С. В. Философско-мировоззренческое содержание "Изборников" 1073 и 1076 годов : [монография] / Станислав Васильевич Бондар. – К. : Наук. думка, 1990. – 152 с.

3. Гавриил (Воскресенский В. Н.), архимандрит. История философии : в 6 ч. / архимандрит Гавриил (Воскресенский В. Н.). – Казань : Университетская типография, 1840. – Ч. VI. – 158 с.
4. Гнатюк Я. С. Інтелектуальна ідентичність української філософії і принципи кордоцентризму / Я. С. Гнатюк // Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки. – 2005. – Вип. VII. – С. 3–8.
5. Горський В. С. Нариси з історії філософської культури Київської Русі / В. С. Горський. – К. : Наук. думка, 1993. – 162 с.
6. Горський В. С. Святі Київської Русі / В. С. Горський. – К. : Абрис, 1994. – 173 с.
7. Громов М. Н. Идейные течения древнерусской мысли / М. Н. Громов, В. В. Мильков. – СПб. : РХГИ, 2001. – 960 с.
8. Замалеев А. Ф. Мыслители Киевской Руси / А. Ф. Замалеев, В. А. Зоц. – К. : Вища школа, 1987. – 181 с.
9. Енцикліка Fides et ratio Святішого отця Івана Павла II до єпископів католицької церкви про співвідношення віри і розуму / Іван Павло II. – К. ; Львів : Кайрос-Свічадо, 2000. – 152 с.
10. Изборник 1076 года // Мудрое слово Древней Руси (XI–XVII вв.) : сборник / [сост., вступ. ст., подгот. древнерус. текстов, пер. и коммент. В. В. Колесова]. – М. : Сов. Россия, 1989. – С. 25–62.
11. Ісіченко Ю. А. Києво-Печерський патерик у літературному процесі кінця XVI – початку XVIII ст. на Україні : [монографія] / Юрій Андрієвич Ісіченко. – К. : Наук. думка, 1990. – 180 с.
12. Киево-Печерский патерик // Памятники литературы Древней Руси: XII век / [вступ. ст. Д. С. Лихачева ; сост. и общ. ред. Л. А. Дмитриева и Д. С. Лихачева]. – М. : Худож. лит., 1980. – С. 413–627.
13. Києво-Печерський патерик / ред. Д. І. Абрамович. – Репринтне видання. – К. : Час, 1991. – 280 с.
14. Киричок О. Б. Біля джерел української світськості : Засади дружинної етики в культурі Київської Русі : [монографія] / Олександр Борисович Киричок. – Полтава : ПДАА, 2005. – 245 с.
15. Послание Владимиру Мономаху о посте и воздержании чуств // Послания митрополита Никифора / отв. ред.-сост. В. В. Мильков ; подгот. текста и пер. Г. С. Баранкова. – М. : РАН, Ин-т философии, 2000. – 125 с.
16. Послание Климента Смолятича // Памятники литературы Древней Руси: XII век / вступ. статья Д. С. Лихачева ; сост. и общ. ред. Л. А. Дмитриева и Д. С. Лихачева. – М. : Худож. лит., 1980. – С. 283–289.
17. Псевдо-Дионисий Ареопагит “О небесном священноначалии” (гл. 3–9) / Псевдо-Дионисий Ареопагит // Идейние течения древнерусской мысли / М. Н. Громов, В. В. Мильков. – СПб. : РХГИ, 2001. – С. 782–902.
18. Соболь В. О. Історіософський дискурс “Прогласа” Констянтина Філософа / В. О. Соболь // Донецький вісник Наукового товариства ім. Шевченка. Т. 2. – Донецьк : Укр. культурологічний центр, Схід. вид. дім, 2002. – С. 25–47.
19. Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре : в 2 т. Т. 1 / В. Н. Топоров. – М. : Гнозис – Школа “Языки русской культуры”, 1995. – 875 с.
20. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка : в 4 т. Т. 2 / пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева. – М. : Прогресс, 1986. – 672 с.

On the basis of the works of philosophical thought Kievan Rus investigate the feature of mystical and rational knowledge of God, which consists in affirming the ideal of holiness as two ways of approaching God – and apostolic-like and angelic-like. Knowledge of God is seen through the prism of the concepts of holiness and mind.

Keywords: *cataphatic theology, apophatic theology, holiness, mind.*

УДК 17.035.3: 159.91: 101 (477)

Галина Будз

ВПЛИВ УКРАЇНСЬКОЇ МЕНТАЛЬНОСТІ НА ФОРМУВАННЯ СТРУКТУРНИХ ОСОБЛИВОСТЕЙ УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ

У статті досліджено вплив основних рис української ментальності на особливості структурного розвитку української філософії. Встановлено, що основними ментальними рисами, які вплинули на структуру української філософії, є: індивідуалізм, емоційність, сентименталізм. З'ясовано, що в українській філософії, виходячи зі специфіки національної ментальності, розвиваються переважно такі її структурні частини, як соціальна філософія, етика та естетика.

Ключові слова: *українська ментальність, українська філософія, індивідуалізм, кордоцентризм, раціоналізм, ірраціоналізм, соціальна філософія, етика, естетика.*

 © Будз Г., 2016