ЛЬВІВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ ІВАНА ФРАНКА

На правах рукопису

ГОРОДЕЦЬКА Наталія Любомирівна

УДК 141.131”10/16”(477)(043)

“Ареопагітики” та їх вплив на формування та розвиток філософської думки України (XI - XVII ст.)

09.00.05 – історія філософії
Дисертація на здобуття наукового ступеня
кандидата філософських наук

Науковий керівник:
ПАШУК Андрій Іванович
доктор філософських наук, професор

ЛЬВІВ – 2004

ЗМІСТ

ВСТУП .....4 ст.
РОЗДІЛ 1 ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА, ІСТОРІОГРАФІЯ ТА МЕТОДОЛОГІЧНІ ОСНОВИ ДИСЕРТАЦІЙНОГО ДОСЛІДЖЕННЯ.....10 ст.
1.1 Огляд літератури та теоретико-методологічні засади дисертаційного дослідження...…….....10 ст.
1.2 Ареопагітський Корпус, його структура та духовно-філософський зміст.....17 ст.
1.3 Роль ідей Діонісія Ареопагіта в розвитку релігійно-філософської думки Заходу.....42 ст.
1.4 Корпус Псевдо-Діонісія та перше знайомство з ним давньоруських книжників.....49 ст.
Висновки.....58 ст.
РОЗДІЛ 2 "АРЕОПАГІТИКИ" ТА РОЗВИТОК ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ КНЯЖОЇ РУСИ.....60 ст.
2.1 Ареопагітський неоплатонізм і філософська думка в Княжій Руси.....60 ст.
2.2 "Ареопагітики" та співвідношення знання і віри у філософській думці Княжої Руси.....84 ст.
Висновки.....91 ст.
РОЗДІЛ 3 "АРЕОПАГІТИКИ" В ДУХОВНОМУ ЖИТТІ УКРАЇНИ В XV-XVII СТОЛІТТЯХ.....93 ст.
3.1. Вплив ідей Діонісія Ареопагіта на розвиток філософських концепцій українських мислителів епохи Відродження.....93 ст.
3.2. "Ареопагітики" у творчості Івана Вишенського .....114 ст.
3.3. Ареопагітський Корпус і релігійно-філософська проблематика у творчості Петра Могили.....127 ст.
Висновки.....158 ст.
ВИСНОВКИ.....160 ст.
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....163 ст.

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. В історії української філософії, духовному житті визначне місце займають “Ареопагітики”, які відіграли велику роль як у філософському, так і духовно-релігійному житті всього християнського світу – і на Сході, і на Заході. Адже поєднання досягнень античності та християнства в самому змісті Ареопагітського Корпусу внесло новий струмінь духовної свіжості, оздоровило філософське мислення, активізувало творчі пошуки нових відповідей на поставлені питання у сфері християнської філософії та духовності в Україні-Руси.

А в тім питання про місце і значення, роль і вплив “Ареопагітиків” у формуванні та розвитку філософської думки в Україні ще недостатньо вивчене, що є поважною прогалиною в дослідницьких зусиллях українських учених. Виникає низка проблем, які чекають свого дослідження, зокрема у зв’язку з своєрідністю постановки філософських питань та проникання ідей “Ареопагітиків” у філософську та духовно-релігійну сферу духовного життя Руси-України, осмислення співвідношення знання і віри, раціонального та ірраціонального, проблем ієрархії. Слід мати на увазі, що “Ареопагітики” мали істотно важливе значення для української філософської думки та духовної культури, для збагачення їх змісту, піднесення їх рівня. Адже, безсумнівною є роль “Ареопагітиків” у розвитку релігійно-церковного, догматичного і, головно, філософського знання древньоруських мислителів, як і, рівно ж, у полемічній боротьбі XVI-XVII століть, та й пізніших часів. “Ареопагітики” впливали на духовне життя Руси-України у всьому обсязі філософського життя, а це і є предметом наукового дослідження. Тому слід виявити, що внесли вони у філософську думку України, і як вплинули на її подальше формування.

Дослідження поглядів українських філософів та мислителів у кожну історичну епоху, їх оцінка Ареопагітських писань дасть нам змогу зрозуміти і пояснити всю важливість даних творів і актуальність даної теми.

Стан наукового опрацювання проблеми. Аналізуючи дослідження, що стосуються впливу “Ареопагітиків” на формування і розвиток філософської думки України, варто зазначити, що кожне з них має на меті показати роль “Ареопагітиків” у розвитку тої чи іншої філософської течії протягом усього розглядуваного періоду. Умовно ці дослідження можна поділити на дві групи: перша група – це дослідження періоду Княжої Руси, етапу зародження філософської думки і друга група – це період від XIV – до початку XVII століття.

Таким чином, історіографія проблеми бере свій початок безпосередньо в працях представників української філософської думки, таких як Теодосія Печерського, Кирила Транквіліона-Ставровецького, Станіслава Оріховського, Івана Вишенського, Петра Могили в яких відображено розкриття змісту і правдивого значення вчення Діонісія Ареопагіта.

Проблема спорідненості “Ареопагітиків” з ідеями українських мислителів, відображення в них основних рис саме ареопагітського неоплатонізму є темою досліджень українських, російських, грузинських, польських науковців таких як С. Аверінцева, О. Білодід, С. Бондаря, С. Голубєва, Я. Доманського, І. Захари, М. Кашуби, А. Клібанова, О. Компана, Б. Кравціва, В. Литвинова, Й. Ліхтенштуля, А. Лосєва, І. Міллера, М. Нічик, Ш. Нуцубідзе, І. Паславського, А. Пашука, Г. Прохорова, М. Роговича, Т. Сінко, Я. Стратій, Р. Тварадзе. Усі ці праці, як уже зазначалося, стосуються різних аспектів впливу “Ареопагітиків” на філософську думку України в кожен історичний період, від моменту появи перекладу творів на Україні і розробки на їх основі філософсько-релігійно-теологічних концепцій українськими філософами, релігієзнавцями та теологами.

Тому ці праці, з одного боку, є джерелом вивчення проблеми впливу “Ареопагітиків” в окреслені нами періоди, а з другого боку – першим кроком в історіографії питання ролі і впливу ареопагітського неоплатонізму та християнської містики на філософсько-релігійне життя України.

Зв’язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Тема дисертації є складовою частиною тематики наукових досліджень кафедри історії філософії Львівського національного університету імені Івана Франка, що передбачає дослідження саме тих аспектів української філософії і філософії Середньовіччя взагалі, що стосуються впливу ареопагітського неоплатонізму, ролі і місця цього вчення у філософських поглядах українських філософів.

Джерельна база дослідження. Основу джерельної бази дисертаційного дослідження складають твори представників української соціально-філософської та теологічної думки, отців церкви та громадсько -політичних діячів духовно-релігійного життя України періоду XI-XVII століть, а особливо “Києво-Печерський Патерик”, “Слово про закон і благодать” митрополита Іларіона, “Зерцало богословії” Кирила Транквіліона-Ставровецького, “Квінкунс, тобто взірець устрою польської держави” Станіслава Оріховського, “Видовище мисленне” Івана Вишенського, “Требник” Петра Могили.

Мета і завдання дослідження. Необхідність дослідження полягає у вивченні процесу впливу “Ареопагітиків” на формування та розвиток філософської думки України, виявленні особливих рис та поглядів, обґрунтуванні нових теорій, створених на засадах ареопагітського неоплатонізму та християнської містики.

Беручи до уваги актуальність та недостатнє опрацювання проблеми , поставлені такі завдання:

розкрити зміст і суть вчення Псевдо-Діонісія Ареопагіта, особливості поєднання античності та християнства а ареопагітському тлумаченні та його впливу на формування філософської думки України XI – початку XVII століття;

проаналізувати філософські теорії українських мислителів, які базуються на вченні Діонісія Ареопагіта у XI-XVII ст.;

на основі аналізу виділити основні ідеї “Ареопагітиків”, що впливали на побудову філософсько-релігійних концепцій українських мислителів;

обґрунтувати значення, роль і вплив Ареопагітського Корпусу, на філософську думку України, на її духовне та релігійне життя;

Об’єктом дослідження є вивчення Ареопагітського Корпусу та його значення на різних етапах формування релігійно-філософської думки.

Предметом дослідження є розкриття впливу “Ареопагітиків” на формування та розвиток філософської думки України, аналіз праць українських філософів через призму вчення Діонісія Ареопагіта.

Методи дослідження. Методологічною основою дисертації є такі засадничі принципи: принцип об’єктивності (об’єктивного та конкретного висвітлення даної проблематики) та принцип історичного та логічного (конкретно-історичного підходу) в історико-філософському дослідженні, а також системний підхід. У дисертаційному дослідженні використано методи індукції і дедукції, аналізу та синтезу, обґрунтування, порівняння та аналогії.

Наукова новизна дисертаційного дослідження полягає, насамперед, у тому, що в ньому концептуально у історичній послідовності розкрито цілісний процес впливу “Ареопагітиків” на розвиток філософсько-релігійної та світоглядної думки в Україні XI-XVII ст. У результаті історичного та теоретичного аналізу отримано низку узагальнень і положень, які виносяться на захист:

- обґрунтовано вплив “Ареопагітиків” на творчість Теодосія Печерського, Митрополита Іларіона, Кирила Транквіліона-Ставровецького, Станіслава Оріховського, Івана Вишенського, Петра Могили та своєрідність адаптації ареопагітських ідей у їх творчості;
- розкрито і конкретизовано роль ареопагітського неоплатонізму у формуванні філософсько-релігійних поглядів українських мислителів, зокрема у трактуванні поєднання концепції неоплатонізму з філософськими основами християнства;
- доведено, що співвідношення віри та розуму, шляхи богопізнання та християнська містика, ієрархія небесна і земна, множинность Бога в Трійці є характерними рисами концепцій світобудови в творчості українських мислителів;
- встановлено, що сприйняття “Ареопагітиків” українськими мислителями в кожну історичну добу мало своє відповідне духовне підґрунтя, на основі якого можливим було формування їх філософських ідей та концепцій, розуміння філософсько-релігійного вчення Діонісія Ареопагіта.

Практичне значення одержаних результатів дисертаційного дослідження полягає в тому, що виділено вплив “Ареопагітиків” на розуміння та формування в історико-філософському процесі України ролі ареопагітського неоплатонізму, шляхів богопізнання, принципів світобудови, проблеми співвідношення віри і розуму. При подальшій розробці проблем історії української філософії, її соціальних та теологічних аспектів можуть бути використані основні положення та висновки дисертації. Вони сприятимуть глибшому розумінню процесу впливу “Ареопагітиків”, специфіки їх сприйняття на Україні.

Особистий внесок здобувача. Усі наукові результати, виконані в дисертаційному дослідженні, отримані автором особисто.

Апробація дослідження. Положення дисертаційного дослідження обговорювались і доповідались на засіданнях та науково-методичних семінарах кафедри історії філософії Львівського національного університету імені Івана Франка.

Висновки автора, принципові ідеї, теоретичні положення було викладено у виступах на наукових конференціях. Зокрема результати дослідження доповідались на XIII науковій сесії Наукового Товариства ім . Т.Шевченка на тему “Вплив “Ареопагітиків” на розвиток філософської думки в Україні” (Львів, березень 2002 р.), на звітно-науковій конференції Львівського національного університету імені Івана Франка (секція філософських наук, підсекція “філософія”) на тему “Неоплатонізм у творчості Кирила Транквіліона-Ставровецького” (Львів, лютий 2001 р.), на міжнародній науковій конференції “Гуманізм. Людина. Пізнання.” (Людинознавчі філософські читання) на тему “Арепагітики” та духовна традиція Княжої Руси” (Львів, березень 2003 р.).

Публікації. Головні положення дисертаційного дослідження викладені у чотирьох наукових публікаціях загальним обсягом 2,2 авт. арк.

Структура та обсяг дисертаційної роботи відповідає поставленій меті та розв’язанню основних завдань дослідження. Його концептуальна основа і зміст зумовили таку структуру дисертації: вступ, чотири розділи, висновки та список використаних джерел (163 найменування). Загальний обсяг дисертації – 173с.

РОЗДІЛ 1. ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА, ІСТОРІОГРАФІЯ ТА МЕТОДОЛОГІЧНІ ОСНОВИ ДИСЕРТАЦІЙНОГО ДОСЛІДЖЕННЯ.

1.1. Огляд літератури та теоретико-методологічні засади дисертаційного дослідження.

Середні віки охоплюють величезний тисячолітній період історії Західної Європи, початком якого умовно прийнято вважати рік краху Римської Імперії (Vст.). У соціально-економічному плані для Середньовіччя характерне панування феодального укладу, в ідеологічному – релігії, яка визначала світогляд та поведінку людини.

Якщо антична філософія за характером була космоцентричною, оскільки розглядала природу і людину як те, що існує, то філософська думка середніх віків по суті своїй теоцентрична. Для неї реальність, що визначає суще, - не природа, а Бог. Іншими словами, філософське мислення язичницького світу поступово витісняється догматичними принципами творення і одкровення християнського віровчення.

У період становлення середньовічної культури (I-IYст.) протистояли одні одним філософські вчення, які ґрунтувалися на старих язичницьких традиціях, і осередки нової культури, віри та нової думки, які пізніше становили основу середньовічної теології та філософії. При цьому християнська церква, на початку, заперечуючи здобутки античної філософії, активно пристосовувала їх для свого утвердження. Відбувався процес повного переосмислення духовного досвіду античної культури з позицій утверджуваного християнства. Упродовж сотень років, християнізуючи Західну Європу, церква вміло використовувала деякі аспекти старого язичницького світогляду і водночас активно витісняла його зміст. У середньовіччі був достатньо забутий попередній філософський досвід античного суспільства, а його історія і культура почала свій відлік, власне з християнства у Європі. По суті, така доля спіткала всі народи, котрі так чи інакше були християнізовані. Християнство принесло з собою нову проблематику, пов’язану зі змістом християнського віровчення.

Перші століття існування християнства наповнені драматичними і навіть трагічними подіями. В межах Римської Імперії християн переслідували. В I-IV століттях християнство отримує все більше розповсюдження. Поступово окремі християнські общини об’єднуються, і виникає церква – організація, яка, з одного боку, забезпечувала християнам спілкування з Богом, а з іншого боку, об’єднувала християн у їх вірі і їх протистоянні язичникам, а також визнанні імператора як земного бога, неприйнятті культу імператора.

Розповсюдження християнства і поступове створення християнської церкви йшло паралельно з формуванням основоположних християнських догматів, що в подальшому складали теоретичний релігійно-філософський фундамент усього християнського вчення.

Майбутня християнська теологія (від “тео” – Бог, і “логос” – вчення, слово) зароджувалася в умовах суворої ідеологічної і політичної боротьби. Справа полягала в тому, що різноманітні християнські громади і християнські теологи по-різному трактували окремі, в тому числі, і найголовніші елементи християнського вчення: про сутність Бога, про боголюдську природу Ісуса Христа, про роль церкви, про взаємовідносини наукового пізнання і віри та багато інших.

Вже в ці часи бувало так, що християнські погляди однієї з общин, або однієї з церков не визнавалися іншими, і тоді вони звинувачували один одного в єретицтві, тобто у спотворенні вчення про Христа. Пізніше , коли вже склалася більш-менш єдина християнська догматика, єретиками вважалися всі, чиї уявлення протирічили цій догматиці. Так як існувало і існує до цього часу декілька різних християнських церков, то в кожній з них є своє уявлення про те, хто такі єретики.

В епоху становлення феодального суспільства у Візантійській Імперії (а точніше – в Сирії, яка до сьомого століття становила одну з її областей), в другій половині п’ятого століття був написаний Ареопагітський Корпус, що відіграв величезну роль в подальшій історії релігійно-філософської думки Середньовіччя, як на Сході, так і на Заході.

В корпус “Ареопагітиків” входять чотири трактати: “Божественні імена”, “Містичне богослов’я”, “Про церковну ієрархію”, “Про небесну ієрархію” і десять послань [109, с. 6], автором котрих мав би бути Діонісій Ареопагіт – перший християнський єпископ Афін і член афінського ареопагу. Діонісій жив у I ст. і вважався учнем апостола Павла, який його повернув до християнства [109, с. 7]. Проте, використання у текстах богословських понять III-IV ст., а також прямі текстуальні запозичення з “Першооснов теології” Прокла дають змогу віднести твори до межі V-VI ст. [109, с. 8–9]. Про це пише Еразм Роттердамський. Про твори з іменем Діонісія вперше згадується після Константинопольського собору 533 року, де на них, як на авторитетне джерело посилаються прихильники Севира Антіохійського. Існує кілька думок щодо авторства “Ареопагітиків”, хоча були запропоновані гіпотези про приналежність творів до грузинського філософа-неоплатоніка Петра Івера, або Севира Антіохійського [97, с. 8–15]. У зв’язку з цим автора “Ареопагітиків” прийнято називати Псевдо-Діонісієм Ареопагітом. Між іншим, зміст цих творів з ряду питань, що не відповідають християнській ортодоксії не підлягав критичному аналізу протягом майже всього Середньовіччя, оскільки такого роду аналіз був протипоказаний християнській, як і будь-якій іншій ідеології. Тільки в епоху Відродження були висловлені припущення про залежність названих творів від неоплатонівського кругу ідей і неможливості того, щоб їх автором був християнський діяч першого століття, що жив задовго до виникнення неоплатонізму.

На авторство “Ареопагітиків”, як і на питання про їх походження багато світла пролив грузинський дослідник, професор Нуцубідзе Ш. І. [

97, с. 5–46]. У своєму дослідженні “Петр Ивер и проблеммы Ареопагитики”, вчений дійшов висновку, що істинним автором усіх чотирьох книг, разом із доданими до них листами, був грузинський філософ Петр Івер. Цей сучасник і майже ровесник Прокла в молоді роки навчався філософії у Константинополі, через свого вчителя і сподвижника Іоана Лаза, також грузинського філософа, був добре знайомий з ідеями Прокла, а особливо з його “Першоосновами теології”, які вони переклали на грузинську мову, дещо їх змінивши. Заснувавши у подальшому грузинську філософську школу в Сирії, Петр Івер (на той час вже єпископ) і написав тут свої твори, для яких у майбутньому була підготована така велика релігійно-філософська доля. Але є й інші гіпотези стосовно авторства “Ареопагітиків”, на які ми звертатимемо менше уваги, оскільки для нас не є суттєвим визначати в даній роботі, хто саме є автором цих творів, а завданням є розкрити зміст “Ареопагітиків”, визначити їх ідейне джерело, і, щонайголовніше, показати їх вплив на формування і розвиток філософської думки України.

Ми розглядатимемо Ареопагітський Корпус так, як розглядав його сам Діонісій Ареопагіт, а саме, як виклад і пояснення філософії християн.

Дослідження йтиме по шляху розгляду того, як Ареопагітські твори сприймалися на Україні, починаючи з Княжої Руси і завершуючи XVII століттям. Адже, безсумнівною є роль “Ареопагітиків” у розвитку релігійно-церковного, догматичного і, головно, філософського знання древньоруських мислителів, як і, рівно ж, у полемічній боротьбі XVI-XVII століть, та й пізніших часів. “Ареопагітики” впливали на духовне життя України-Руси у всьому обсязі філософського життя, а це і є предметом наукового дослідження. Тому слід виявити, що внесли вони у філософську думку України, і як вплинули на її подальше формування.

Даючи аналіз праць що присвячені даній темі, потрібно насамперед дотримуватися хронологічної послідовності. Першочергово відзначимо, що дослідження впливу і ролі “Ареопагітиків” відбувається через призму дослідження неоплатонізму, поєднання античності і християнської ідеології.

Дослідження Аверінцева С. С. присвячені розгляду однієї з важливих проблем, а саме: християнізованій версії неоплатонізму в його ареопагітському тлумаченні. Неоплатонізм в його християнізованому варіанті, на думку Аверінцева С. С., схожий до зерна, котре “може знову і знову мимовільно розгортувати з себе все багатоманіття форм неоплатонівського філософування” [1, с. 26]. Аверінцев С. С., досліджуючи Корпус Діонісія Ареопагіта, висловив також думку про те, що “Один з чотирьох трактатів корпусу “Ареопагітики” в ряді праць фігурує під іншою назвою - “Про небесний Богопочаток”, і разом з трактатом “Про церковну ієрархію” (або “Про церковне священноначало”) утворює єдиний проблемно-тематичний блок, в якому обґрунтовується ієрархічний устрій світобудови”, отже, таким чином, “друга книга безпосередньо продовжує першу, а “ієрархія” є “ключовим словом” для

обох трактатів” [2, с. 76].

Значну роль в аналізі творів Діонісія Ареопагіта відіграють коментарі Прохорова Г. М., котрий у своїй праці “Корпус сочинений с именем Дионисия Ареопагита в древнерусской литературе: Проблемы и задачи изучения” відзначає, що “Переклад “Ареопагітиків” на церковнослов’янську мову був здійснений сербом Ісайєю у 1371 році, і вже на межі XIV-XV ст. Сербські списки отримали розповсюдження на Руси. Найдавніші староруські списки датуються серединою XV ст. Всього відомо більш ніж 60 слов’яномовних текстів “Ареопагітиків” [143, с. 351–361].

Не менш важливе місце щодо проблеми авторства “Ареопагітиків” займають дослідження Скворцова К. І., Нуцубідзе Ш. І., Данеліа С. І. Пантеїстичну сутність “Ареопагітиків” переконливо показав Соколов В. В. і автори розділу про перекладені філософські твори XIV-XVI століть з п’ятитомної “Истории отечественной философии” [48, с. 220]. “Неоплатонічний характер не відкидають навіть ті дослідники, котрі не схильні ставити ортодоксальність Діонісія під сумнів, сприймаючи синтез християнства з неоплатонізмом як “бездоганне православ’я” богослова котрий філософує”, - цю думку виголошує Смирнов І., розглядаючи вплив творів Діонісія на російську літературу [129, с. 855].

Як відомо, на вихідних платонівських посиланнях побудоване “Послання до Тита-ієрарха” Діонісія Ареопагіта, де розробляється тема Софії Премудрості. Саме цією проблемою образу Софії Премудрості в культурі Древньої Руси займався Громов М. Н. [22, с. 114–118]. Дослідження Милькова В. В. і Петрова А. Е., присвячені ролі ісихазму як філософського напрямку, що побудований саме на вченні Псевдо-Діонісія Ареопагіта. Про візантійський ісихазм і його роль в культурному та історичному розвитку Східної Європи у XIV столітті розмірковує Мейєндорф І. Ф. [80, с. 25–40]. Замалєєв А. Ф. і Зоц В. А. займаються розглядом впливу ідей Діонісія на мислителів пізнього Середньовіччя [38 , с. 20–28].

Не можемо залишити поза увагою дослідження Флоровського Г. В., що стосуються східних отців V-VIII століть, і Мініна П., які зосереджені на двох чи не найважливіших проблемах “Ареопагітиків”, а саме: обґрунтуванням ієрархічного принципу, єдності і множинності світобудови, дослідженням котрого займався Флоровський Г. В. [15, с. 110–117]; та розробкою основних напрямків древньоруської містики на зразок містики Діонісія, котрою займався П. Мінін [19, с. 349].

Аналізу “Ізборників 1073 та 1076 років” і впливу на них вчення Ареопагіта присвятив своє дослідження Бондар С. В. [5, с. 15–36]. Горський В. С. визначаючи філософські ідеї в культурі Княжої Руси, також відзначає вплив ареопагітського неоплатонізму. Він розділяє проблему впливу на два ключові моменти. “По-перше, що неоплатонізм певною мірою синтезував досвід філософських пошуків античного світу. По-друге, неоплатонізм, незважаючи на притаманні йому особливості, що

зближують його з християнством, все ж залишається філософією а не релігією” [18, с. 42].

Окрім Горського В. С., проблему першого відображення у творах древньоруських книжників впливу ідей Псевдо-Діонісія розглядали Майоров Г. (“Латинська патристика”), Рогович М., Рибаков Б. Відчутним є вплив ідей Діонісія на творчість Кирила-Транквіліона Ставровецького. Цю проблематику досліджували Пилявець Л., Паславський І., Литвинов В. А. І. Пашук у своїй книзі “Іван Вишенський – мислитель, борець” аналізує ключові моменти впливу “Ареопагітиків” на формування гносеологічної концепції Івана Вишенського [114, с. 21–96].

Не повним також буде розгляд гуманістичних та реформаційних ідей на Україні XV – кінця XVII ст. без впливу ідей, викладених у Ареопагітському Корпусі. Дослідженням цієї проблематики займалися Стратій Я., Дмитрієв М., Литвинов В., Сас П., Кашуба М., Кравців Б.

Литвинов В. у своїй праці “Ренесансний гуманізм в Україні” звертає увагу на вплив ідей Діонісія Ареопагіта, що стосуються розуміння Бога і природи, роздумів про державу, на позиції діячів епохи Відродження, зокрема: Станіслава Оріховського, Кирила Трінквіліона-Ставровецького, Івана Вишенського, Стафана Зизанія [71, с. 41–68].

Проблему спорідненості та близькості поглядів Петра Могили та Діонісія Ареопагіта розглядає зокрема у своїй книзі “Петро Могила в духовній історії України” Нічик В. Тут мова йде про вплив “Ареопагітиків” на творчість Петра Могили, особливо в питаннях, що стосуються пізнання і розуміння Бога, ієрархії, добра і зла, містики світла [90, с. 160–260].

Загалом потрібно також зазначити, що ще не достатньо досліджено вплив “Ареопагітиків” на формування та розвиток філософської думки України. Мається на увазі дослідження, в якому в повному обсязі було б показано цей вплив, починаючи від моменту, коли твори були перекладені і потрапили на Русь і завершуючи XVII ст.

Тому завданням цього дослідження є віднайти і показати усі моменти впливу “Ареопагітиків” у історичній послідовності і визначити, які саме ідеї “Ареопагітиків” мали значний вплив на українську філософію. Як на основі ареопагітського неоплатонізму будували свої філософсько-релігійні погляди українські мислителі?

1.2. Ареопагітський Корпус, його структура та духовно-філософський зміст.

У цьому підрозділі важливим питанням є спроба дати коротку характеристику Ареопагітських писань, щоб мати змогу в подальшому на них опиратися, як на ідейне джерело.

Перший твір “Про божественні імена” – в тринадцяти главах, є основним твором містичної теології Ареопагіта. В цьому творі автор порушує питання про богопізнання і богослов’я, розглядає проблему імен

Божих, аскези та містики. Особливу увагу слід звернути тут на проблему, що стосується апофатичного та катафатичного богослов'я. На основі імен, які Богові дає Святе Письмо, автор намагається пояснити суть Бога і дати поняття Бога – чисте, духовне, отрясене і очищене від усяких смислових і фантастичних уявлень про Бога. За необхідну умову пізнання Бога він вважає молитву, бо Бог об'являє себе тільки тим, хто наближується до Нього. У вченні про богопізнання автор "Ареопагітиків" йде шляхом за каппадокійцями, передусім за Григорієм Ниським. В своєму переважаючому бутті, і за власним началом, чи здатністю, Бог непізнаваний і неосяжний. Він вище від усякого поняття і імені, вище від усіх визначень, вище від розуму, сутності і знання. Його не можна ні осягнути, ні уявити, ні зрозуміти, ні найменувати, ні досягнути: "Божество є вище від будь-якого слова і будь-якого пізнання і взагалі перебуває по той бік буття і мислення, і ні почуття ні уява, ні уявлення, ні ім'я, ні розум, ні дотик, ні мислення Його цілком незбагненні для нас..." [29, с. 399].

Внутрішньо-божественне життя цілком приховане від тварних поглядів, перевищує будь-яку вмістиму і доступну для тварного розуму міру. Але це не означає, що Бог далеко від світу, чи, що він переховує себе від розумних духів. Бог суттєво відкривається і діє, і є присутній у живих істотах, - жива істота існує, і перебуває, і живе силою цієї Божественної Всюдиприсутності: "...тому що все через нього, для нього, перед ним і в ньому міститься, і по буттю своєму воно є причиною походження і підставою всього сущого і тому до нього усе прямовується" [29, с. 399–400].

Бог присутній у світі не істотою своєю, котра завжди залишається недосяжною, невідомою, і невимовною, а своїми вчинками і діями, що виходять від Бога великим потоком, котрі наповнюють все існуюче. Він перебуває у світі у своїх "сущетворчих сходженнях" і "благотворних промислах", в своїх силах і енергіях. В цьому своєму самоодкровенні Бог пізнаваний і досяжний тільки з одкровення, з об'яв.

"Взагалі не слід, ні говорити, ні думати про надсуттєве і сокровенне божество нічого, окрім того, що нам божественно відкрите у "Слові Божому". Є по суті й інше одкровення. Це – сам світ. Бо в певному сенсі весь світ є деяким образом Божим, що весь пронизаний божественними силами. І в Богові є "сущетворячий праобраз" світу, через участь в якому світ і має буття. Бог пізнаваний і досяжний в тому образі його, котрий відкритий і явлений світові: "...значення будь-якого, навіть незначного Божественного імені, що ми спробували б розкрити, повинно відноситися до всієї повноти Божества" [29, с. 400]. Інакше кажучи, Бога пізнають і осягають через його відношення до світу, до живих істот, саме через ці відношення і тільки через них. Пізнання ніколи не проникає в сокровення і неізречення глибини божественного життя.

Бог осягнений і описаний двояко, або як різка і рішуча противага світу, тобто через заперечення в ньому всіх визначень, властивих і

належних живим істотам, і саме всіх, кожного і всякого; або через вивищення всіх визначень, що стосуються живих істот, - і знову всіх і кожного. Діонісій говорить про це так: "...з узагальнюючих найменувань до Богопочатку в цілому належать насамперед ті, які через перевагу виражають заперечення, - це Надблаго, Надбожественність, Надсутність, Наджиття, Надмудрість тощо; потім ті, які означають причинність, наприклад: Благо, Краса, Суще, Походження, Премудрість" [29, с. 400].

Саме так, за Діонісієм Ареопагітом, відкриваються два шляхи богопізнання і богослов'я:

шлях позитивного, або катафатичного богослов'я;

шлях негативного, або апофатичного богослов'я.

І шлях апофатичного богослов'я є вищим, тільки він вводить у той божественний морок, яким є для живих істот світ неприступний.

Шлях протиставлення Бога світові потребує заперечень. Про Бога нічого не можна сказати ствердно, бо всяке твердження є частковим, і тим самим є обмеженням: у всякому твердженні мовчазно виключають інше, покладають певну межу. В цьому смислі про Бога потрібно сказати, що він є "ніщо", бо він не є ніяке особливе, або обмежене "щось". Він є вище від кожного окремого і визначеного "чогось", вище від будь-якого обмеження, визначення і ствердження, і тому вище від будь-якого заперечення.

Апофатичне "не" не слід перетлумачувати і закріплювати катафатично, апофатичне "не" є рівнозначне з "понад", - означає не обмеження, або виключення, а вивищення і перевагу, - "не" не в системі тварних імен, а у протиставленні всієї цієї системи імен і, навіть, самих категорій космічного пізнання. Це абсолютно своєрідне "не", символічне "не", тобто не неспівмірності, а "не" обмеження. Божество не підлягає не тільки чуттєвим, а й просторовим визначенням, не має ні опису, ні форми , ні якості, ні кількості, ні об'єму, як це мовиться про речі світу. Бог не є ні душа, ні розум, ні уява, ні думка, ні мислення, ні життя. Він не є ні слово, ні думка, тому не сприймається ні словом, ні думкою, в цьому смислі Бог не є предметом пізнання, він вище від пізнання. Він не є ні число, ні порядок, ні величина, ні істина, ні царство, ні премудрість, ні єдність. Бог в цьому смислі є Богом безіменним. Він вище від усього, - "ніщо" з неіснуючого, і "ніщо" з існуючого, - у всьому все, і ніщо в нічому.

Тому шлях пізнання є шляхом відволікання і заперечення, шляхом спрощення і замовкання, щоб пізнати Бога як виділеного із всього сущого . "Насамперед, думаю, нам необхідно приступити до викладу вседосконалих образів єднання і поділу Божества, оскільки, усвідомивши для себе все це питання, ми тим самим не тільки в міру своїх сил зовсім ясно і точно визначимо його, але і позбудемося усякої двозначності і невизначеності" [29, с. 401]. Це шлях містичний. Він починається очищенням (катарсис). Діонісій описує катарсис онтологічно, а не психологічно. Це звільнення від усякої різнорідної примісі, тобто

“спрощення душі”. Інакше кажучи, це концентрація душі, єдиновидне збирання, чи зосередження, входження в самого себе, відволікання від усякого пізнання, від всіх образів (чуттєвих і розумових). “Справді, усе Божественне, котре нам відкривається, ми пізнаємо єдино в силу співпричетності до нього, а пізнати яке воно взагалі по своїй суті і за походженням – це перевершує можливості розуму і пізнання будь-якої істоти” [29, с. 403]. Це є разом з тим певне заспокоєння душі, Бога ми пізнаємо тільки в спокої духу, в спокої незнання. Прикладом пізнання Бога є досвід святого Павла, як зазначає Ареопагіт: “Адже так і божественний Павло пізнав, говориться, Бога, - зрозумівши, що той вище всякого сущого розуміння і знання; чому він і сказав, що “недосліджені шляхи Його, і несповідимі суди Його” [32, с. 201]. І це апофатичне незнання є, швидше, “надзнанням”, не відсутність знання, а досконале знання, а тому не співмірне з усяким частковим людським знанням. Це незнання є спогляданням, і більш нічим, крім споглядання. Бог пізнається не здалеку, а через роздуми про нього, через неосяжне поєднання з ним. Це можливо тільки через екстаз, через сходження за всі межі. І це означає вступ у деякий “священний морок”, “невідання”, в “морок мовчання”. Це сходження є істинним пізнанням, але пізнанням без слів і понять, пізнанням таким, яке не можна передати, доступним тільки тому, хто його досяг і має, - і, навіть, для нього самого не цілком доступне, бо і самому собі описати його ніхто не може. Вище пізнання відкривається у “мороці невідання”, в котрий вступає душа на висотах, найвище пізнання Бога те, яке досягають через незнання, шляхом домінуючого над розумом поєднання, коли розум, відділившись від усього сущого, і потім покинув самого себе, поєднується з променями що сяють вгорі, звідки він освічується в неосяжній безодні Премудрості: “Тому до пізнання Найсокровеннішого ми можемо приступити, лише відмовившись від будь -якої розумової діяльності” [29, с. 403]. Вона не є слово, розум, мудрість тому, що вона є причиною слова, розуму, мудрості: “Ми стверджуємо, що Премудрість є причиною будь-якого розсудку і розуму, будь-якого пізнання і поняття, що від неї виходять усі міркування, знання і поняття, що в ній приховані всі скарби премудрості і пізнання” [29, с. 425]. Це сфера таємничого мовчання, і безмовності. Сфера, в якій не діє роздумування, і душа торкається Бога, відчуває Божество. Тягнеться до нього в любові, і молиться, співає. Потрібно підніматися все вище, оминати всі священні верхів’я, покинути всі небесні звуки, і світи, і слова , - і увійти у таємничий морок незнання, де воістину перебуває Той, Хто є вище, і понад усім, - таким був шлях Божественного Мойсея, адже, як зазначає Діонісій: “Божественне божевілля перевершує людську мудрість” [29, с. 425]. В такому містичному спогляданні Діонісій бачить мету і джерело всякого істинного Богопізнання: “Тому про Божественного необхідно і мислити відповідно, а не звичайним порядком . Але для цього ми повинні всією істотою своєю цілком відректися від себе і цілком віддатися Богу” [29, с. 425]. На висотах повинен

замовкнути розум, і ніколи він не буде в силі переказати почуті там невимовлені слова. Це не означає, що неможливе, або неправедне логічно роздумуюче пізнання. Воно не є останнім пізнанням, і вища для нього міра полягає в тому, щоб відкривалась і усвідомлювалась його динамічна приблизність. Всі людські поняття чи визначення Божества є, швидше, намаганням мислити. Однак, вони не пусті і не зайві. Бог осягається через виступ і вихід з світу, але це "з" не має просторового характеру. Тому пізнання Бога поза світом не виключає пізнання Бога в світі і через світ: "Пізнання Причини всього сущого ми можемо досягти, сходячи до потойбічного шляхом поступового відволікання від усього сущого" [29, с . 427].

Божественна сокровенність і неприступність Божества не означає потайності чи таємничості, навпаки, Бог відкривається. "Таємниче" і апофатичне богослов'я ("містичне богослов'я") не виключає одкровення. Це "сходження" тому і можливе, що Бог "сходить", відкривається, являється. І тут можливо визначити основну мету богослов'я "Ареопагітиків" як тему про Бога, і Одкровення як тему про "богоявлення", про "теофанії". Звідси автор переходить до катафатичного богослов'я.

Катафатичне богослов'я за Діонісієм можливе тому, що весь світ, все існуюче є досяжним образом, чи зображенням Божим. Ми пізнаємо Бога не з його природи, яка непізнаванна і перевищує усяку думку і розум, але з встановленого ним порядку всіх речей, який містить деякі образи і подобу Божественних першообразів, сходячи до того, що знаходиться понад усім, особливим шляхом і порядком, через відвернення від усього вивищення над усім: "...ми можемо пізнати Його, - по-перше, споглядаючи благоустрій створеного Ним всесвіту, що у деякому роді є відображенням і подобою Його Божественних прообразів" [29, с. 427]. Це не є висновок від наслідку до причини, не є судження про Бога на світі, але споглядання в образах першообразу, зображеного у зображеннях, споглядання Бога у світі. Бо все, чим володіє живе, воно має через свою причетність до божественних дій і сил, що сходять і вливаються у світ, і тільки в міру цього причастя все існуюче існує. В катафатичному богопізнанні ми сходимо до Бога як до Причини всього. Але для Діонісія причина відкривається чи являється у споглядаючому. Творче, спричиняючи Божу дію є Богоявленням, теофанією. Будь-яке одкровення Боже є теофанія, присутність явищ. Тому є дещо безпосереднє, інтуїтивне в самому катафатичному богопізнанні. Катафатичні визначення і судження ніколи не досягають самої надсуттєвої істини Бога. Вони говорять про Бога у світі про відношення Бога до світу, про Бога в одкровенні. Це не послаблює їх пізнавального реалізму. Основне поняття катафатичного богослов'я – це "промислення" . В розумінні Діонісія "промислення" є деякий рух, або вихід Бога в світ, сходження в світ, перебування в ньому, і повернення до себе – деяка круговерть божественної любові: "Насамперед Він дарує буття найвищим

(духовним) істотам” [29, с. 423]. Промислення є деяка абсолютно реальна всюдиприсутність Бога: своїм промисленням Бог присутній у всьому, і, ніби, стає всім у всьому заради всезагального спасіння і блага, - Бог ніби сходить з себе, незмінно і безперестанно сходить у світ, і однак, у цих своїх безперестанних діях залишається нерухомим і незмінним, залишається при собі в цілковитій тотожності і простоті свого власного буття, - той самий і інший: “Він є для буття часом, початком і мірою, тобто творчим початком усього сущого, його продовженням і завершенням” [29, с. 423]. В божественному промисленні таємничо співпадають перебування, дія, спокій і рух. Це і є виразом неоплатонівського символу круга, в центрі котрого сходяться усі промені . Бог і вічно ходить і перебуває і повертається. Це перебування і рух Бога в світі для Діонісія не означає ніякого злиття, або розчинення. Це означає , - не будь-яку зміну, або застосування чи перетворення, а тільки те, що Бог все приводить в буття і утримує таємничо все обіймаючи, і, ніби, охоплюючи своїм різновидним промисленням.

Божественні сили множинні і багатообразні, Діонісій їх так і називає – розрізненнями. Але множинність божественних дарів не порушує єдності і тотожності божественного буття. За своїми діями Бог багатойменний і в неприложній та незмінній простоті свого власного буття він є вищим від усякого слова і імені, і в міру наближення до самого Бога мова блідніє і стає убогішою в словах: “Понадсущий є початком і завершенням усього сущого. Початком – як початковою Причиною, і завершенням – як кінцевою Причиною” [29, с. 424].

Серед імен Божих Діонісій на першому місці називає Благо. Благо є причиною через яку Бог і твердить і створює, і животворить, і все здійснює: “Найменування Бога “Благо” показує, що сукупність промисленних сходжень Причини всього сущого, позамежових як для усього сущого, так і для не-сущого, простирається як на все суще, так і на не-суще” [29, с. 420]. Для Блага властиво благотворити. Як від джерела світла повсюди розповсюджуються його життєдайні промені, так і Першоверховне Благо своїм незмінним сіянням осяює все існуюче, виточує всюди свої надчуттєві і животворчі промені, “промені всесилої благовісті”, сонце є тільки видимим і віддаленим образом божественного і духовного світла.

Отже, світ є образом Блага. До цього осяйного світла стремить все існуюче, і тяжіє: “...оскільки Благо, будучи благим, власне кажучи, уже просто в силу того, що воно є, розпростирає доброту свою на все суще” [29, с. 404]. І тільки через причетність до цих осяйних просвітлень, в міру вмістимості все існуюче існує і живе, - оскільки воно ніби пронизане променями духовного і розумного світла. Діонісій каже: “Отже те, що зовсім не причетне Благові – не існує і не є в сущому, а те, що хоч якоюсь мірою йому причетне, - існує завдяки Благові, до того ж, якою мірою воно йому причетне, такою мірою воно є в сущому й існує, себто все суще більшою або меншою мірою причетне Благові, а тому й існує, поза

як ніщо само собою не існує і не може існувати якимось побитом” [150, с. 98]. Світло є єдністю і породжує єдність, - єдинотворяче проміння. Бог є єдність, або, краще, надєдність, - єдність, все єдинотворяче, все єднаюче і воз’єднуюче. Єдність Божа позначає передусім досконалу простоту і неподільність Божого буття. Бог іменується Єдиним тому, що у неподільній простоті своїй він перебуває понад усякою множинністю, хоча і є творцем множинності. Він є вище не тільки від множинності, а й від одиничності, і від усякого числа взагалі. Разом з тим, ці світоносні промені можна назвати “променями божественного мороку”, бо вони засліплюють силою свого невмістимого світла, - неприступний світ божества є морок, котрий неможливо побачити через надмірність випливаючого світла. Тут Діонісій навіть словесно близький до Прокла, відтворюючи неоплатонічну метафізику світла. Загалом ця метафізика і пов’язана з нею мова були засвоєні церковним богослов’ям набагато раніше, ще Григорій Богослов говорив: “Що Бог в розумному світі, то сонце в чуттєвому світі”. І уся християнська символіка пронизана цією метафізикою, коріння і початки котрої набагато глибші від неоплатонізму . Благо, як розумне і всепроникаюче світло є початком єдності. Невідання є початком розділення. І духовний світ, що розсіває пітьму нерозуміння, збирає все єдино, приводить сумніви до єдиного знання, істинного, чистого і простого: “Тому саме богослови оспівуючи Благо, і іменують його Світлом, тобто таким, у якому найбільше відбивається першообраз” [29, с. 406]. І разом з тим він є і початок, і причина, і міра всякого обчислення. Бо будь-яке обчислення передбачає єдність, і множинність, може існувати тільки в межах вищої єдності. Світ існує через досконалу єдність Божого промислення. Все буття тяжіє до єдиного осередку, з котрого випромінюється, утримуючи його Божественні сили і в цьому основа його стійкості. Це не зовнішня залежність, і не підневільне притягання, а потяг любові. Все прямує до Бога, як своєї причини і мети, бо від нього все виходить і до нього повертається, через нього і в ньому існує. Все до нього прямує, бо все походить від його любові, бо Він є і Благо, і Краса, - а Благу і Красі належить бути предметом тяги і любові: “ ...усе народжується заради Прекрасного і ним визначається. Тому Прекрасне є тотожнє Благу і тому усе спрямовується до Прекрасного-і-Благого як до Причини всього сущого” [29, с. 409]. Божественна любов, як певний виступ охоплює тих, хто любить. Цю любов запалює сам Бог ніжним подихом своєї благості.

В любові виточується Благо. Благо втягує в себе, відкриваючись як предмет любові. І ця любов є початком устрою і порядку, проста сила, що рухається, тягне все за собою до єдності. Бог як Благо є Любов, і тому він є і Краса. І як підсумок, Діонісій стверджує: “...це Єдине, Благе і Прекрасне є єдиною причиною всієї розмаїтості прекрасного і благого” [29, с. 409].

Бо у всеєдиній причині будь-якого існування Благо і Краса співпадають. Ареопагіт тут об’єднує ці два поняття: “Прекрасне-і-Благе є

для всіх предметом пожадання, бажання і любові, позаяк як було сказано, навіть не-суще поривається до нього, прагнучи того, аби хоч якось бути причетним до того, що наділяє образом позбавлене образу і від чого навіть саме не-суще у своїй суті набуває імені і буття...” [150, с. 96]. Тавро Божественної Краси лежить на усьому творінні. Від батька світів проливається на нас єдинотворяча сила, що підносить нас до простоти і поєднання з Богом, - і ніколи Божественний світ не втрачає своєї єдності в найбільшому своєму розділенні. Бог є досконала Краса, надкраса і всекраса, без початку і кінця – джерело і праобраз усякої краси і усіх красот. Як Благо, Бог є початком усього, як Краса – кінцем всього. Бо все існує заради нього і від нього отримує свою красу, тобто стрункість і міру . Саме краса запалює любов (за Платоном і Проклом): “Любов (ерос), за Проклом, зв'язується божественною красою, істина відкриває божественну мудрість, а віра з'єднує нас з добротою богів” [134, с. 80]. У цій верховній красі є початок усякого існування і порядку, бо захоплює собою єдина краса, і поєднує, і погоджує все між собою. Звідси усі зв’язки, усе погодження у бутті. Звідси міра і рух, різноманітність і простота. Будучи вищим від усього розділення і множинності, Бог приводить до себе все, як вища краса і благо. Такий тісний зв’язок краси і любові у Діонісія, - це знову платонічний і неоплатонічний мотив, що засвоюється усією християнською естетикою. У Діонісія вона закріплюється вченням, також типово елліністичним, про космічну силу любові і космічне значення краси: “...усе суще виходить із Прекрасного-і-Благого, у Прекрасному-і-Благому перебуває, до Прекрасного-і-Благого спрямовується, і усе, що могло б існувати чи народжуватися,- народжується й існує завдяки Прекрасному-і-Благому” [29, с. 410]. Все створене Богом для себе, тобто для Блага і Блаженства, для світу і краси, щоб все тягнулося до Нього і поєднувалось з Ним, прилучалось до Нього, внутрішньо об’єднувалось між собою. У всьому світі аж до самого небуття можна спостерігати цю взаємність, цей потяг, що керований любов’ю і красою. Це відбивається як на зовнішньому так і на внутрішньому світі душі. Все тяжіє до єдиного осередку всі лінії сходяться як зворотні радіуси у єдиний центр.

Однак чи не отримуємо ми при цьому хибні гармонії, чи не проглядається тут існування зла? В чому суть зла?

Діонісій відповідає на це питання, можливо, досить коротко: “Зло не виходить від Бога, і його немає у Бога – ні взагалі, ні зокрема” [29, с. 416]. Благо завжди породжує тільки Благо. Тому зло цілком позбавлене змісту. Діонісій визнає, що добро і зло мають цілком протилежні причини виникнення. Автор визначає зло як брак, або зменшення добра і вважає, що: “Благо – ось початок і кінець усього: як злого так і доброго, тому що усе з Блага: як добро так і те, що протилежне йому” [29, с. 418]. Зло завжди припускає Благо як своє начало і опору. Самі демони, поза як вони існують, походять із Блага, і існування для них – Благо; зло ж виникає в них внаслідок відхилення від притаманних їм чеснот, через

спотворення незмінних властивостей і занепад в них притаманної ангелам за природою досконалості. “Навіть демони походять із блага й існування для них – благо; зло ж виникає в них унаслідок відхилення їх від властивих їм чеснот, в міру перекручування незмінних властивостей і збідніння в них властивої ангелам за природою досконалості” [29, с. 419]. І хоча вони прагнуть осягнути Бога, адже хочуть жити, мислити, і, взагалі , бути, - однак бажають вони зовсім не Блага, не сущого, не бажання, а, радше, спотворення бажання.

Зло не може бути самостійним началом, бо тоді воно повинно було б бути незмінним: “Однак усе, що саме по собі є злом, не для всіх і не завжди – зло” [29, с. 419]. Але незмінність і самототожність властива тільки Благу. Зло є зіпсованість і подібне до запаморочення, але світло завжди залишається світлом, і світиться і у пітьмі, не перетворюючись у пітьму. Ніщо з існуючого не є злом як таким, не є злом і матерія. Зло є розлад, безпорядок, але чистий розлад неможливий, повна відсутність виду і безпорядку рівнозначна неіснуванню. Матерія не є повним хаосом , вона причетна до порядку і форм. Вона має силу народження і збереження. Не матерія, а потяг до нижчого є причиною зла в душі, - і сама по собі матерія не заважає душам тягнутися до блага. Початок і кінець злих речей містить благо, інакше кажучи, зло не тільки існує, але й є присутнім в іншому, і на іншому.

Далі Діонісій розмірковує над тим, чим є зло для природи: “...для природи зло – протиприродне, оскільки означає позбавлення природи її властивостей. Таким чином, природа в цілому – не зла, і зло для неї полягає в неможливості здійснення питаманних їй властивостей” [29, с. 417]. Зло є зменшенням, його причина у безсиллі: у всіх злих діях і явищах ми бачимо передусім немічність. Зло є певним відступом із світу природи і буття, відступом від істинного Блага, неправильна і непотрібна дія. В цьому роздумі про суть та причини зла Діонісій слідує буквально за Проклом, трактат котрого “Про зло” дійшов до нас в латинському перекладі. Однак не слід забувати, що неоплатонічний погляд на зло був вже звичним для богословської думки – достатньо згадати Григорія Ниського. І визначення Діонісія, взяті у Прокла, за змістом співпадають з визначеннями Григорія Ниського. У Діонісія залишається невизначеним, якою є остання доля зла? Чи вирівняється колись злородне безсилля, чи буде доповнена гармонійна повнота буття, порушена злом? Або зло як напівпримарна акциденція, що існує силою добра і заради добра, парадоксально входить в самий лад і устрій.

Діонісій розрізняє загальні імена Божі, що відносяться до усієї Пресвятої Трійці. Всі ці імена свідчать про єдність Божества. І ці загальні імена Діонісій розрізняє: по-перше, імена троїстих іпостасей, що позначають особливі якості божественних осіб; по-друге, всі імена, що пов’язані з втіленням. А ось що говорить Діонісій про ієрархічну тріаду: “Об'єднавшись, ці богообразні духовні істоти – тому що тільки після того , як вони звільняться від усякої розумодосяжної діяльності, народжується

ієрархічна тріада обожених духовних істот, з'єднаних із пребожественним Світлом” [29, с. 399]. Особи Святої Трійці відмінні між собою і один Отець є суттєвим джерелом Божества: “...властивості Бога-Отця і його Сина не взаємозамінні. Оскільки єдине джерело преістотної Божественності – це Отець, і Отець – це не Син, а Син – це не Отець, кожна з Богопочаткових Іпостасей чітко зберігає серед славослів'їв власні властивості” [29, с. 402]. Власні імена божественних іпостасей апофатичні тому, що Божественне Батьківство і Синівство є незмірно вищим від народження, про котре ми знаємо. І Дух Святий, джерело всякого обожнення духів, є вищим від всякого живого Духа. Син і Дух є ніби два чудесні плоди Отчого творіння: “Син і Дух – так дозволений буде мені так сказати – є лише богозрощеним потомством Божественного богонародження” [29, с. 403]. Потрібно додати, що Діонісій підкреслює, що Троїстість і Єдність Бога має надчисленний характер, бо ж Бог є поза мірою і числом.

Образ світу у Діонісія визначається передусім ідеєю порядку та устрою, добробуту, ідеєю Божественного світу. Основа цього світу в невимовному спокої Божественного життя, котре відкривається у світовому ладі та порядку. Бог є Богом світу. Усе в світі злагоджене і співзвучне. Все побудоване і погоджене між собою, і ніщо не втрачає при цьому своєю своєрідності, але вкладається в живу гармонію. Цей світ є Божественною печаткою і це виявляється передусім в ієрархії світу.

Наступний твір Діонісія “Містичне богослов’я” – коротенький, поділений на п’ять глав. Цей твір є посланням до Тимофія. У ньому Ареопагіт звертає увагу на проблемі вищого роду пізнання Бога – втаємниченого. Саме Тимофію він пояснює, яким чином це можливо осягнути: “Ти ж, улюблений Тимофію, відкинь почуття і діяльність розуму, усе чуттєве і все осяжне розумом, усе, що є і що не існує, щоб невідомим шляхом піднятися тобі, наскільки зможеш, у єднання з тим, що вище і сутності і пізнання” [28, с. 392]. Ареопагіт підкреслює, що до Бога душа доходить тим способом, що підноситься понад усяку скінчену досконалість, лине в містичне, недоступне світло, в якому Бог мешкає, западає в повну тишу, та тісно поєднується з Нескінченим і невисловленим. “Шляхом звільнення від усякого знання, кращою частиною своєї душі з'єднується він із зовсім непізнаваним і хоча нічого не пізнає, здобуває пізнання вище розуму” [28, с. 393]. Це екстатичне пізнання є найдосконалішим, яке ми в цьому житті можемо мати про абсолютно трансцендентного Бога, якого нам не під силу ні зрозуміти, ні висловити.

Третя частина Ареопагітського корпусу – твір “Про небесну ієрархію”, складається з п’ятнадцяти глав. У цьому творі слід виділити проблему ієрархії та ангельських чинів. Сама назва дає змогу зрозуміти, що тут мова йтиме про світ янголів, їхні роди, назви та обов’язки: “... найсвятіша наша Ієрархія утворена на подобу премирних небесних чинів, і нематеріальні чини представлені в різних речових образах” [30, с. 441].

Що ж таке ієрархія і яка її мета: “Ієрархія є священний чин, знання і діяльність, яка в міру можливості уподібнюється до Божественної краси і при осяянні, що сходить на неї згори, звертається до можливого богонаслідування” [30, с. 445]. Автор ділить янголів на три класи, хори (лики).

Діонісій приводить в систему вже складене церковне вчення “про дев’ять ангельських чинів”, розподіляючи їх на три троїсті групи:

І. Перша і найвища тріада – це Херувими, Серафими і Престоли, що стоять перед дверима Божества, поблизу троїстого святилища, в найближчій безпосередній близькості до Нього. Їм доступне пряме, неопосередковане бачення божественних тайн. Вони живуть, і ніби пронизані невимовним світлом, споглядають Бога в яскравому світлі. Це - пломеніючі, або горяні Серафими: “...найменування Серафимів дуже яскраво показує безперестанне і повсякчасне їхнє прагнення до Божественного” [29, с. 449], і наповнені пізнанням і мудрістю Херувими: “Найменування ж Херувимів означає їхню силу – знати і споглядати Бога , здатність сприймати вище світло і споглядати Божественну благодать при найпершому її прояві, мудре їхнє мистецтво – викладати і повідомляти щедро іншим мудрість, даровану їм самим” [29, с. 449]. Останній ступінь у цій ієрархії займають Престоли: “...найменування найвищих і препишномовних Престолів означає те, що вони зовсім вилучені від усякої низької земної прихильності, вони носять Бога і з послухом рабів виконують Божественні Його веління” [29, с. 449]. Палкість Серафимів означає вогненність їхньої любові, ними керує сам Бог. Вони передають божественне веління нижчим чинам і є ріками премудрості. Ця перша ієрархія єдина, єдинокупна, та, котра є найближче до першого осяяння від Першопочаткового Божественного світла, переважає будь-яку видиму і невидиму створену силу. Це – “домашня” у Бога, і у всьому на нього схожа ієрархія. Абсолютно незмінна їх любов до Бога, і вони зберігають основу Богоподібної своєї природи завжди напохитною і непорушною. Вони володіють абсолютно простим знанням вищого світу, мають найвище спілкування з Божественними і людськими якостями Ісуса.

Вони освячуються безпосередньо від Бога, осяюються безпосередніми і простими осяяннями, і від самого Бога навчаються премудрих причин божественних його діл. І від них навчаються нижчі. Вони беруть участь у першопочатковому знанні і віданні “найсвітліших тайн”, і через те вони чисто осяяні і досконалі.

Це – “богоподібна ієрархія”, “божественне місце спокою Божого”. Вони мають більш сокровенне і більш яскраве осяяння, просте, одиничне, першодане, більш цілісне.

На верху Діонісієвої драбини стоять ангельські чини, - незчисленно блаженне воїнство взірцевих умів. Їх досконалість визначається високим і переважаючим ступенем доступного і властивого їм богоспілкування. За чистою духовністю своєї природи вони

знаходяться найближче до Бога, і тому є посередниками у його одкровенні зі світом, є вісниками його волі і його тайн: "...якщо вони розумово устремляються до богонаслідування, духовно споглядають Божественний першообраз і стараються, то отримують найближче з ним спілкування, тому, що вони постійно діяльні і ваблені Божественною любов'ю, сильною і неухильною" [30, с. 447]. Це служіння і виражає ім'я ангелів, що притаманне усьому вищому світу; в строгому смислі це є ім'я одного тільки з небесних чинів, при цьому, нижчого за самою своєю природою. Ангели є досконалішими від людини, саме тому через них здійснюється Боже одкровення, і тільки через них: "Вони перші отримують Божественне осяяння, а через них вже дається нам одкровення. Так, за навчанням богословів, через Ангелів подано нам закон" [30, с. 447]. Ангели були керівниками старозавітних праведників, через ангелів був даний закон Мойсею. Архангел Гавриїл приніс таємну благовість Захарії і Марії, ангели благовістили Йосипу і пастирям Віфлеємським. Сам небесний світ має ієрархічну будову і не всі ангельські чини рівною мірою володіють божественним провіщенням; і тут нижчі приймають від вищих.

Світ ангельський, в уявленні Діонісія, є єдиним цілим, і, разом з тим, є драбиною. Введення у досконалість в проходженні своєму до нижчих поступово послаблюється, - зауважує він. Всі ангели певною мірою є причетні до Бога і світла, що проливається від нього. Але при цьому вищі є посередниками і керівниками нижчих, що постійно є співучасниками промислительної сили, і самі мають світло і сили нижчих , але нижчі чини не мають того, що належить вищим. "Нижчі чини небесних істот справедливо навчаються пізнанню Божественних справ від істот вищих; а ті, як усі вищі, Божественних таємниць навчаються, скільки можливо, у самого Бога" [30, с. 449]. Таємниці небесних умів нам недоступні, лише в міру ангельських об'яв, "будучи святими богословами". Про ангелів ми дізнаємося з деяких прообразних символів, від котрих ми повинні виходити до означуваного – від чуттєвих образів до духовної простоти. Образи не подібні до означуваного, - вони грубі, і цим відтінюється висота означуваного. Образи ніби приховують святиню деякою священною завісою від плотських умів. Наше життя не пов'язане необхідністю і божественні промені божественного просвітлення не затьмарюються вільною волею істот, що керовані провидінням; але не однаковість духовного погляду приводить до того, що є різний ступінь просвітлення, котрий навіть зовсім припиняється.

Друга ієрархія, це – Панування, Сили, Влади. Їм доступне вже тільки вторинне осяяння, через посередність чинів першої ієрархії: "... середній ступінь небесних чинів очищається, просвіщається й удосконалюється вищесказаним чином за допомогою Божественних осяянь, що повідомляються їй посередньо через чини першої Ієрархії" [30 , с. 451].

Третя ієрархія, ще нижче, це – Начала, Архангели і Ангели. Чин ангелів завершує драбину небесних умів. Вони найближче до землі, і це, ніби, “ангели світу”. Ангели приставлені до кожного народу, вони є на чолі земної ієрархії. “Провісницький же чин Начальств, Архангелів і Ангелів перемінно керує людськими Ієрархіями, щоб належним було сходження і звертання до Бога, спілкування і єднання з ним” [30, с. 452]. Тут небесний і земний світи ніби змикаються. І отримуємо низхідну драбину осяянь і одкровень. Кожен чин є тлумачем і вісником вищих від себе, а всі вищі - тлумачами Бога. По суті, ангельський світ немовби заслонює Бога від людини.

Діонісій звертає велику увагу на питання про сенс і мету життя людини. Мета життя і спілкування з Богом - в Обоженні Для цієї мети і встановлена ієрархія. Обоження і уподібнення є поєднанням з Богом. Уподібнення – але не злиття – непорушна грань божественної неприступності залишається завжди непорушною. Це уподібнення розповсюджується на весь світ, не тільки на розумні і словесні істоти, - але й для кожного типу істот у своєрідному світі. Тільки вищим чинам доступне перше, переважаюче обоження. “Від цього ангельського чину, за тим самим законом впорядкованого ладу, у Божественній гармонії і домірності зводиться до безпочаткового початку і кінця всякої благодаті другий чин, від другого – третій, від третього – наша Ієрархія” [30, с. 452]. Поняття “обоження” у Діонісія інколи майже розчиняється у понятті “світу і ладу”, “співзвучності і єдності”, майже зливається з поняттям “природної богообразності всього існуючого”.

Принагідно зауважимо, що у творі “Про небесну ієрархію” Діонісій Ареопагіт розглядає проблему сутності та призначення ієрархії земної. Її автор вбачає – в Одкровенні, Богом переданих словах. Це передання не вичерпується Писанням, але включає в себе і усне, таємниче передання від апостолів. Ієрарх зберігає і передає це послання в чуттєвих символах, котрі ніби прикривають від неосвячених божественною тайною.

Діонісій підкреслює мотив тайни. Цього вимагає не тільки сокровенність самого божества і не тільки благоговіння перед святинею, - чисте тільки для чистих, - але і користь самих неосвячених і неприготованих. До того ж, початок ієрархії і вимагає, щоб на різних ступенях видіння відкривалось в різній мірі.

В останньому творі Діонісія “Про церковну ієрархію” автор робить спробу пояснити і з’ясувати суть та призначення ієрархії в церкві. Проблема тут полягає в тому, щоб провести паралель між двома ієрархіями, небесною і церковною. Церква також має свою ієрархію. Що побудована на зразок ієрархії янголів і виконує аналогічні чинності. “Початок цієї ієрархії, джерело життя, сутність доброти, єдина причина сущого – Трійця, з якої буття і благе буття виливаються сущим через благо” [32, с. 19]. Церковна ієрархія також обіймає три тричленні класи: освячення або містерії-хрещення, Євхаристію і миропомазання: святителів-єпископів (ієрархів), пресвітерів і дияконів (літургів),

освячуваних – катихуменів і (каянників), вірних і ченців (терапевтів). На цьому творі ґрунтувалися погляди пізніших аскетів і містиків Середньовіччя, - так зване вчення про три дороги духовного життя: дорогу очищення, дорогу просвічення і дорогу об'єднання. В останній главі ведеться бесіда про обряди похоронів.

Містика Діонісія є містикою літургійною, або сакраментальною. Шлях до Бога проходить через церкву і через таїнства. Богослужіння є шляхом обожнення і освячення. Церква для Діонісія є передусім світом таїнств, саме в таїнствах і через таїнства здійснюється богоспілкування. Ісус – богоначальний і надсущий розум, закликає нас до абсолютної єдності божественного життя і вивищує нас до Священства. Ісус – початок усякої ієрархії, і небесної, і земної, і церковної. Можна сказати, що церковна ієрархія, або священство є в чуттєвому світі вищим ступенем, що безпосередньо стикується з вищим світом духів. "Загальна ж межа для всієї ієрархії – безупинна любов до Бога і до божественного, бачення і знання священної істини, причащання в Бога единовидне здійснення, укушання споглядання самого Єдиного" [32, с. 21]. В цьому смислі земна церква є образом небесної, - таке співставлення робить ще Климент Олександрійський.

В церкві Діонісій розрізняє два троїсті круги: перший – священні чини "ієрурги"; другий – "чини звершених".

Відання передається зверху вниз. Вищий чин – єпископський. Діонісій називає його просто "чином ієрархів". Це завершальний чин, вершина ієрархії, джерело влади і священнодійства: "Божественний чин ієрархів є першим з боговидячих чинів; і крайній і останній – знову він же, тому що в ньому закінчується і виповнюється вся споруда нашої ієрархії" [32, с. 123]. На священників покладене завдання просвітлення. Диякони, або літурги слугують для очищення: "Чин же литургів, що очищає і слугує для розрізнення неподібного, раніше виходу ієреїв для священнодійств, очищає тих, що прийшли, роблячи їх чистими від усього ворожого і придатними для споглядання й участі у священнодійстві" [32, с. 127]. Саме вони мають справу із ще не посвяченими, вони готують їх до хрещення. Вони стоять на межі священного чину і світського.

Пресвітерам належить подальше керівництво, - вони пояснюють освяченим символи і обряди: "Світлокеруючий же чин ієреїв скеровує тих, хто вдосконалюється до божественного споглядання звершень, робить їх споглядальниками і причастниками преподібних звершень і відсилає до ієрарха людей, зацікавлених у розумінні побачених священнодійств" [32, с. 127]. Єпископу одному належить право священнодійства, в котрому йому співслужать пресвітери.

У світському крузі Діонісій знову розрізняє три чини, що відповідають трьом ступеням священства. Перший, або нижчий чин – ті, що не потребують очищення, оглашенні, ті, що каються, одержують прощення: "Ті, що очищаються – це чини що представляють собою множини тих, кого не допускають до священнодійств і совершеннодійств

...” [32, с. 142]. Другий чин – споглядальний – священний народ. Вони споглядають священні символи і їх сокровенний зміст: “Середній же чин – це чин споглядальний та деяких святинь, відповідно, причетний до всякої чистоти, призначений ієреями для його освіти” [32, с. 142]. Третій чин – вищий розряд – ченці, або “терапевти”: “Із звершених же чинів найвищим є священний розряд ченців, що досяг усілякої очищеної чистоти, завдяки цільній силі і досконалій непорочності своїх енергій у розумовому спогляданні і прилученні – наскільки дозволено йому споглядати усе священнодійство...” [32, с. 143]. Ними керує вже сам єпископ, але освячують їх пресвітери. За тлумаченням Діонісія, ім’я ченця вказує на те цілісне і нероздільне, єдино видне і монадичне життя, котре він повинен вести. Вони повинні сягати своїм духом до “Боговидної монади”, повинні долати усіляке розсіяння, збирати і об’єднувати свій дух, щоб у ньому відбивалася божественна монада. Посвячення або “звершення” ченців Діонісій називає таїнством, - і як наслідок, у Візантії чернечий постриг вважався таїнством. Однак Діонісій різко підкреслює, що чернецтво не є ступенем священства, ченці освячуються для власного звершення, а не для керівництва іншими. Вони повинні підкорятися священним чинам, зокрема, пресвітерам, “...тому що він є вісником Господа Бога Вседержителя” [32, с. 173].

Діонісій говорить про три священні діяння: Хрещення, Євхаристія, Миропомазання.

Від Хрещення починається вступ до християнства, Діонісій називає його освяченням, богонародженням, або відродженням. Хрещення здійснює єпископ, але разом з усім пресвітерством, і серед священного народу, що своєю згодою скріплює священне діяння. Хрещене просвітлення дає передусім самопізнання. І для кожного хрещеного як вступаючого у спілкування з Богом, обов’язкове цілісне і зібране життя, тяга до незмінності. Хрещення доповнюється помазанням, котре здійснює також єпископ. Таїнство (мира) Діонісій пов’язує з ідеєю божественної краси, котру знаменують пахощі мира.

Осередком сакраментального життя є Євхаристія, - “таїнство зборів або спілкування”, називає його Діонісій. Це й є передусім таїнство поєднання з Єдиним. Зовнішнім знаком єдності є причащання з однієї чаші і єдиного хліба. У всій символіці Євхаристичної служби Діонісій бачить і підкреслює саме цей мотив: “...і завдяки цій ієрархічнії гармонії, що перебуває в Богові, кожен повинен, скільки є сил, прилучатися по-справжньому до сущого Доброго, Премудрого і Благого” [32, с. 17].

Таким чином, автор зумів показати і пояснити призначення кожного церковного чину, з’ясувати їх послідовність і спів ставити церковні чини відповідно до ступенів священства. Четвертий, останній твір є своєрідним завершенням кола проблем, які намагався пояснити Діонісій Ареопагіт.

З десятки листів, котрі є також складовою частиною Ареопагітського корпусу, чотири перші адресовані Гаю служителю і по

одному: Дорофею літургу, Сопатру ієрею, Полікарпу ієрарху, Димофілу служителю, Титу ієрарху та Іоану Богослову. Усі листи є своєрідними посланнями, в котрих Діонісій дає відповіді на догматичні практичні питання.

Кожен з листів є розкриттям певної проблеми, що стосуються містичної теології Ареопагіта, розуміння особи Христа, а також практичних порад, котрі автор адресує ієрархам, ієреям, літургам та служителям.

Перший, п'ятий і дев'ятий листи є цікаві для пізнання містичної теології автора. Тут розробляється ідея пітьми та Божественного мороку: "Божественний морок – це "неприступне світло", у якому, говориться, живе Бог, - невидимий через надмірну світлість і неприступний через надлишок надістотного світлолитття" [31, с. 201].

У четвертому посланні до Гая служителя Ареопагіт дає визначення сутності Христа: "Він не був людиною не як не-людина, але як той, хто походить від людей, що перебуває над людьми і вище людини, що воістину став людиною і потім чинив усе божественне не як Бог, і усе людське не як людина, але як той, що став людиною Бог, і живе серед нас за посередністю деякої нової боголюдської енергії" [31, с. 199].

Шосте послання – до ієрея Сопатра є цікавим тим, що у ньому Діонісій навчає Сопатра не піддавати критиці будь-що і не говорити проти будь-кого, уникати суперечок на ґрунті богослов'я: "Так роби, мені корячись: перестань говорити проти інших, а говори воістину в захист істини, щоб зовсім незаперечним було те, про що ти говориш" [31 , с. 203].

Сьомий лист адресований священноначальнику Полікарпу. В ньому автор просить Полікарпа обличити язичника Аполофана. Аполофан звинувачував Діонісія в тому що він "користується грецькою освітою у боротьбі проти греків", тобто вживає своє знання античної філософії на користь релігії, котра заперечує язичництво. Діонісій, навпаки, стверджує , що "...греки невдячно користуються Божественним проти Божественного, коли Божою мудрістю намагаються зруйнувати Божу релігію" [31, с. 207–209]. Тематика цього листа близька до творів апологетів II ст., котрі виступали проти язичників за те, що останні неправильно користуються своєю власною багатою філософською спадщиною.

Восьмий лист адресований терапевту Димофілу. Діонісій радить монаху підкоритися своєму місцевому священику і не засуджувати його, оскільки суд належить тільки Богові. Доводячи свої думки, автор звертається до історій старозавітніх праведників – Мойсея, Аарона, Давида, Іова, Йосифа та інших, а також свого сучасника Карпа – можливо того ж, про котрого згадує апостол Павло.

У девятому листі Діонісій звертається до Тита ієрарха і пояснює старозавітні символи – дому, чаші, їжі та напоїв Премудрості. Оскільки у Святому Письмі мова йде про речі таємничі і невиразні, то Діонісій

переводить їх духовну реальність на мову символів. Усі антропоморфізми Біблії, зокрема, і “чуттєву і тілесну пристрасть”, що описана у Пісні Пісень, слід, за Діонісієм, тлумачити алегорично: “Однак же і те личить розуміти, що богословське навчання двоїсте: одне – невисловлене і таємниче, інше – явне і збагненне; одне символічне і таке, що веде до таїнств, інше філософське й аподиктичне; так що в слові з невиразним поєднане невидиме. Одне переконує і робить зв'язною істину промовця, інше ж діє і утверджує в Бога ненаукові тайновидіння” [31, с. 255–257].

Десятий лист адресований Йоану Богослову. Автор вітає Йоана, говорить про “ангелоподібне” життя деяких християн, котрі, “котрі ще в теперішньому житті виявляють святість життя майбутнього”, і пророчить Йоану звільнення від вуз і повернення до Азії: “Але я заслуговую повної довіри, оскільки навчився від Бога і говорю те, про що попередньо дізнався, - що ти звільнишся з Патмоської в'язниці, повернешся в Азіатську землю, здійсниш там нові наслідування благому Богу і передаси тим, хто слідує за тобою” [31, с. 279].

Не повним буде наш виклад без згадки про втрачені трактати Діонісія Ареопагіта. На них він часто посилається у своїх творах. Двічі згадує про трактат “Богословские очерки”, в котрому з багатьма посиланнями на Святе Письмо говорилося про Трійцю та про втілення Христа. Про трактат “Символічне богослов’я” Діонісій згадує чотири рази у “Божественних іменах”, у “Церковній ієрархії” та в “Містичному богослов’ї”. У цьому великому трактаті мова йшла про символічні зображення Божества, що зустрічаються у Біблії. В ще одному втраченому творі Діонісія “Про божественні гімни” йшлося про ангельський спів і були пояснені “высочайшие славословия пренебесных умов”. Трактат “Про властивості і чини ангельські” являв собою, очевидно, не що інше, як міркування про небесну ієрархію. В трактаті “Про умодосяжне і чуттєве” розповідалося про те, що чуттєві речі є образами умодосяжних речей. Наступний твір “Про душу”, в якому йшлося про уподібнення душі ангельської до життя і приєднанні до божественних дарів. Моральній тематиці і спростуванню хибних уявлень про Бога був присвячений трактат “Про праведний і Божий суд”.

Ось так ми завершили розкриття змісту і основних положень Ареопагітського Корпусу. В “Ареопагітиках” робиться спроба узгодити неоплатонівське вчення про “єдине” й “еманацію” з християнськими догматами про Трійцю і креацію (творення). Розглядається важлива проблема істинного пізнання, котре вважається можливим лише стосовно Бога. Автор пропонує свій шлях осягнення Бога, що можливий лише в одкровенні. Ареопагіт акцентує особливу увагу на богослов’ї апофатичному і катафатичному як вченні про Бога та ступенях досконалості. Світобудова представлена за ієрархічним принципом, а ієрархія земна (церковна) є відбитком ієрархії небесної. Зі способу авторського викладу творів, бачимо, що Ареопагіт не писав своїх творів

для широкого загалу, а тільки для освічених читачів. На те вказує факт, що автор просто силується бути незрозумілим, підшукує незвичайні назви, фрази і метафори, запозичує їх із старовинних містерій, або сам творить зовсім нові. Усі трактати, котрі дійшли до нас, Ареопагіт адресує сопресвітеру Тимофію. Таємничий зміст намагається передати у такій самій таємничій формі. Діонісій добре вишколений у новоплатонівській філософії і є оригінальним мислителем. Своїми творами, як бачимо, він, мабуть, хотів довести, що: "християнство краще здійснює змагання душі, щоби долучитися з одним і одиничним принципом буття, ніж новоплатонська філософія, яка також ставила собі це за ціль" [66, с. 410–411]. Докладний аналіз "Ареопагітиків" дає нам змогу порівнювати і співставляти їх з філософськими пошуками українських мислителів у кожну історичну епоху.

Проаналізувавши Ареопагітський Корпус стає зрозумілим, що багатовікова історія святоотцівської письменності не знає явища більш загадкового, ніж твори Діонісія Ареопагіта. Ні один з творів християнської писемності патристичного періоду не породив такої широкої наукової літератури, стількох гіпотез щодо авторства як "Ареопагітики".

1.3. Роль "Ареопагітиків" в розвитку релігійно-філософської думки Заходу.

"Ареопагітики" отримали надзвичайно широке розповсюдження у християнському світі. Постає проблема сприйняття "Ареопагітиків" на Заході, адже найперше з ними були ознайомлені мислителі західного світу. На початку VI століття вони вже знаходилися у користуванні. На них посилається відомий Севир Антіохійський, на соборі 513 року в Тирі, св. Андрій Кесарійський в своєму тлумаченні Апокаліпсису, написаному приблизно у 515–520 роках. Сергій Ришаїнський перекладає "Ареопагітики" на сірійську мову, і цей переклад отримав широке розповсюдження, особливо у монофізитських колах, хоча сам Сергій займав у монофізитів якусь двозначну позицію, був близький навіть з несторіанцями. Разом з тим, Сергій був містиком, що видно з його виступу до перекладу "Ареопагітиків".

У VIII ст. вони були перекладені на вірменську мову з офіційного сірійського тексту, у IX – на латинську, в XI – на грузинську. Першим тлумачем "Ареопагітиків" був Іоанн Скитопольський, очевидно, саме його схолії, відомі під іменем Максима Сповідника. З православних богословів користуються вже "Ареопагітиками" Леонтій Візантійський, пізніше Анастасій Синаїт і Софроній Ієрусалимський. Сильний вплив мали вони на Максима Сповідника, що займався поясненням важливих місць у Діонісія, і намагався примирити ортодоксальне богослов'я з ідеями Аристотеля і неоплатоніків [63, с. 68–73]. Доповнення (коментарі) Максима Сповідника стали органічною складовою частиною "Ареопагітиків" і в окремих списках були включені в основний текст

творів. Преподобний Максим не сумнівався в тому, що текст, котрий він коментує, дійсно належить сподвижнику апостола Павла Діонісію. А наявність неоплатонівських ремінісценцій пояснював тим, що самі "Ареопагітики" були тим джерелом, з котрого Прокл запозичував основні свої ідеї [109, с. 13–14].

До 835 року з'явився перший латинський переклад "Корпусу". Уся метафізика ікон пов'язана у нього з вченням Діонісія, і він піснеславить глибину його богослов'я. Святий Кирил-першовчитель словенський, учень Фотія, говорить про них з повагою. За повідомленням Анастасія Бібліотекаря, св. Кирил цитував Діонісія напам'ять. Дещо пізніше тлумаченням "Ареопагітиків" у Візантії займалося багато богословів та філософів. Ареопагітський Корпус став для них "настільною книгою". Усі тлумачення до сих пір ще не зібрані і не вивчені. Потрібно особливо відзначити тлумачення знаменитого Михаїла Псела (1018–1079) і Григорія Пахимера (1242–1310). Згодом Іоанн Скот Еріугена повторно перекладає "Ареопагітики" латинською мовою – з того часу твори Діонісія отримують таку ж популярність на Заході, якою вони користувалися на Сході. Про популярність "Ареопагітиків" у XIV столітті, в епоху "нового містичного Відродження у Візантії", в столітті св. Григорія Палами, свідчить слов'янський (болгарський) переклад, зроблений Афонським ченцем Ісайєю у 1371 році за дорученням митрополита Теодозія. Цей переклад був початком нової рукописної традиції Ареопагітського корпусу, котра збереглася і після XVII ст. З Євфимівської Болгарії вони були перенесені на Русь митрополитом Кипріаном разом з іншими пам'ятками аскетичної та містичної літератури.

На Захід "Ареопагітики" були перенесені дуже рано. Вперше тут на них посилається папа Григорій Великий, потім папа Мартин на Латеранському соборі у 649 році. На "Ареопагітики" посилається папа Агафон у письмі, читаному на шостому Вселенському соборі. Анастасій бібліотекар перекладає схолії Іоана Скитопольського і преподобного Максима. Особливо велику повагу здобули "Ареопагітики" у Франції, завдяки помилковому ототожненню Псевдо-Діонісія з Діонісієм Паризьким. У 757 році список творів Діонісія був присланий папою Павлом і в числі інших книг до Пилипа Короткого. У 827 році Візантійський імператор Михайло 1-ий дарує прекрасний список королю Людовіку Благочестивому.

Іоанн Скот Еріугена при перекладі "Ареопагітиків" користувався коментарями преподобного Максима, котрі він також перекладав. Грецьку мову Еріугена знав недостатньо добре, тому в його перекладах було немало непорозумінь. Але на власній системі Еріугени, одного з найбільш яскравих мислителів Середньовіччя, вплив Діонісія і преподобного Максима був достатньо сильний. Протягом усього Середньовіччя "Ареопагітики" користувалися на Заході великим впливом . Це видно вже у Ансельма Кентерберійського. Гуго із св. Віктора

займається тлумаченням книги “Про небесну ієрархію”, а містичні теорії вікторинців взагалі дуже тісно пов’язані із містикою Псевдо-Діонісія [10, с. 243–244]. Петр Ломбард дивився на “Ареопагітики” як на безумовний авторитет. Іоанн Сарацин у VII ст., Фома Верчельський у VIII ст. займалися перекладом “Ареопагітиків” та їх коментуванням. Альберт Великий також коментує усі книги Псевдо-Діонісія. З великою повагою відноситься до них і Аквінат. В “Сумі теологій” Томи Аквінського налічували понад 1.700 цитат з “Ареопагітиків”. “Ареопагітики” для Йоана Дамаскіна були головним джерелом із східної патристики. Аквінату також належить особливий коментар до книги “Про божественні імена”. Бонавентура також відчув сильний вплив “Ареопагітиків”, - він склав особливе тлумачення до книги “Про церковну ієрархію”. Взагалі, у середні віки Діонісій був найбільш сильним і шанованим авторитетом для представників усіх шкіл. До Діонісія звертаються і у роздумах про буття та якості Божі, і у вченні про богопізнання та споглядання, і в питаннях аскези, і у тлумаченні богослужіння. Через літургійну літературу вплив “Ареопагітиків” маємо і у пам’ятках Середньовічного мистецтва. Підсумки середньовічної літератури підводить у своїх коментарях Діонисій Картузіанський (доктор екстатікус).

У VIII столітті вони були перекладені на вірменську мову, в IX – на латинську, в XI – на грузинську, а в 1371 році, завдяки старанням афонського старця Ісайї, був зроблений церковнослов’янський переклад, котрий вже найближчим часом став відомим на Русі, і був початком багатої рукописної традиції цього пам’ятника, що збереглася і після XVII століття. Потрібно зазначити, що древньоруські списки Псевдо-Діонісія, котрі відносяться до слов’янського перекладу 1371 року, супроводжуються детальними богословсько-філософськими коментарями відомого візантійського релігійного мислителя Максима Сповідника, що намагався примирити ортодоксальне богослов’я з ідеями Аристотеля і неоплатоніків [64, с. 68–73]. Доповнення Максима Сповідника стали невід’ємною складовою частиною “Ареопагітиків” і, навіть, у деяких списках були включені у основний текст творів. Максим Сповідник не сумнівався, що цей текст дійсно належить сподвижнику апостола Павла Діонісію, а наявність неоплатонівських ремінісценцій пояснював тим, що самі “Ареопагітики” були тим джерелом, з котрого Прокл запозичив основні свої ідеї [109, с. 13–14].

Разом з тим ідейно-світоглядне сприйняття “Ареопагітиків” було далеко не однозначним. Починаючи з Константинопольського собору 533 року, тексти Діонісія цікавили не лише представників християнського правовір’я. З одного боку, певний інтерес до “Ареопагітиків” виявляли такі відомі ідеологи християнства як Йоанн Дамаскін на християнському Сході, Тома Аквінський на християнському Заході і Максим Грек у православній Русі. З іншого боку, на ідеях Псевдо-Діонісія розвивав свої неоплатонівські пантеїстичні спекуляції ірландець Іоган Скот Еріугена,

під впливом котрого розвивалися середньовічні пантеїстичні єресі.

Вплив “Ареопагітиків” дуже сильно відчувається у німецьких і фламандських містиків XIV-XV Еккегарда і Рюісбрука. В новому містичному і спекулятивному досвіді оживають перекази таємничого споглядальника давніх часів. З “Ареопагітиками” пов’язаний у своїх філософських побудовах Микола Кузанський. Над перекладом “Ареопагітиків” працював відомий флорентійський платонік Мерсіліо Фічіно, а найбільший представник флорентійського платонізму Піко дела Мірандола, навіть, вважав досягнення Діонісія Ареопагіта вищими від досягнень Платона і Арістотеля [133, с. 85]. Він виходив з ідеї платонізму і неоплатонізму про “серединне” положення людини між світом земним, матеріальним і божественним: “Людина, створена Богом, володіючи свободою волі, може стати своїм власним скульптором: людина сам творить свою долю” [134, с. 107]. В той же час виступив Еразм Роттердамський з доказом пізнього походження пам’ятника. Але вплив “Ареопагітиків” не послаб. Католицькі богослови XVI-XVII ст. продовжили доводити істинність пам’ятника. А, отже, не буде перебільшенням сказати, що поза впливом “Ареопагітиків” була б незрозумілою вся історія середньовічної містики та філософії.

“Ареопагітики” були живим і головним, але не єдиним, джерелом “платонізму”, тобто неоплатонізму в Середні віки. На “Ареопагітиках” лежить тавро пізнього неоплатонізму, передусім на мові. У автора “Ареопагітиків” дуже своєрідна особлива і витончена богословська термінологія. У філософські та елліністичні формули він включає новий християнський зміст і новий містичний досвід. Автор не стільки мислитель, скільки людина, котра споглядає. Розумове споглядання у нього займає тільки попередній ступінь. В особі автора ми в певній мірі бачимо ченця, - у всякому випадку, він – ревний захисник чернечого розумного діяння, а разом з тим, і захисник ієрархічного авторитету.

Як ми вже знаємо, батьківщину його слід шукати на Сході, а саме, у Сирії. Автор живе в епоху напружених христологічних суперечок, але на христологічних темах докладно не зупиняється – ніби їх уникає. Це пояснює популярність “Ареопагітиків” у северіан. Автор “Ареопагітиків” не стільки богослов, скільки людина, що споглядає і літургіст. На богослужіння і на таїнства він переносить центр уваги у християнському житті. І тому вплив “Ареопагітиків” є найбільшим у подальшому містико -символічному поясненні богослужіння і богослужебних дій як у Візантійській, так і у Західній літургійній середньовічній писемності. Хоча не з Діонісія починається це тлумачення, він продовжує і систематизує ту традицію, що вже склалася. Слід погодитися, що його термінологія нагадує слово використання грецьких містерій. Однак ця мова була відкрито і свідомо засвоєна церквою з самого початку; у всякому разі, цією мовою вже говорили Александрійці у II ст., а за ними і богослови IV ст. Автор “Ареопагітиків” дуже начитаний: і в елліністичній філософській літературі, і в церковній писемності він добре

знав твори Каппадокійців, очевидно, і Климента Олександрійського, а не тільки Прокла.

Ці патристичні зв'язки Діонісія заслуговують неабиякої уваги – у своєму неоплатонізмі він зовсім не новатор, він пристає до вже складеної християнської традиції. І для неї, передусім, він підводить підсумки, - з істинним систематичним розмахом і з великою діалектичною силою і гостротою.

На протязі всього Середньовіччя трактати Діонісія Ареопагіта визнавались істинними і користувались неабияким авторитетом. Однак, починаючи від епохи Відродження сумніви в істинності "Ареопагітиків" висловлювалися все частіше: на Сході Георгій Трапезундський (XIV ст.) і Теодор Казський (XV ст.), а на Заході Лоренцо Валла (XV ст.) і Еразм Роттердамський (XVI ст.) були першими, хто поставив під сумнів автентичність Ареопагітського корпусу. "До кінця XIX ст. думка про псевдо епіграфічний характер творів Діонісія Ареопагіта майже повністю домінувала в науковій критиці" [10, с. 244].

Сумніви в істинності Корпусу побудовані на наступних засадах. По-перше, твори Діонісія не були відомі ні одному з християнських письменників раніше VI ст. Навіть Євсевій Кесарійський, котрий розповідав про всіх великих богословів і блаженний Ієронім, котрий перерахував усіх відомих йому церковних письменників ні разу не згадують про ареопагітські твори. По-друге, в самому тексті Корпусу є хронологічні невідповідності, наприклад, автор називає апостола Тимофія "чадом" в той час, коли правдивий Діонісій був набагато молодшим від Тимофія. По-третє, автор посилається на особу Ієрофея, про котрого немає більше ніяких відомостей. По-четверте, автор, будучи ніби сучасником апостолів, говорить в трактаті "Про церковну ієрархію" про стародавніх вчителів і стародавні перекази. По-п'яте, описи богослужебних обрядів у Ареопагіта не відповідають аналогічним описам ранньохристиянських авторів – такого чину постригу в монахи, про котрий говорить Ареопагіт, не було не тільки у I ст., але й, очевидно, навіть, в IV ст., і склався він пізніше. По-шосте, богословська термінологія Корпусу відповідає періоду христологічних суперечок (V-VI ст.), а не ранньохристиянській епосі. І, нарешті, філософська термінологія "Ареопагітиків" є в прямій залежності від неоплатонізму, адже, автору відомі твори Плотина (III ст.) і Прокла (V ст.), а також, як було вже зазначено, є певні текстуальні співпадіння між трактатами Ареопагіта і книгами Прокла "Першооснови теології" і "Про сутність зла" [10, с. 245].

Очевидно, ім'я людини, котра написала Ареопагітські твори на межі V і VI в. і бажала залишитися невідомою, так ніколи не буде відоме. Однак цей факт ні скільки не зменшує значення творів в якості важливого джерела християнського віровчення і одного з найяскравіших, глибоких і визначних у богословському і філософському відношенні творів святоотцівської літератури.

Таким чином, як бачимо, “Ареопагітики” були добре відомі на Заході перед тим, як потрапили на Русь. Їх автор заслуговував неабиякої уваги передусім за вміння поєднати християнство з античністю, за спробу створити оригінальну богословську термінологію, адже богослужіння і таїнства для Діонісія Ареопагіта є центром уваги у християнському житті . Вплив “Ареопагітиків” на християнську писемність і культуру починаючи з IV ст. був настільки широким і не лише на Заході, що важко назвати будь-яку іншу писемну пам’ятку, котру можна спів ставити з “Ареопагітиками” за масштабом духовного впливу.

1.4. Корпус Псевдо-Діонісія та перше знайомство з ним українських книжників.

Як і будь-яка нова ідея, вчення Псевдо-Діонісія Ареопагіта, а також його ідейний вплив отримували неоднозначну оцінку. Проблема полягає в тому, щоб визначити стан та головні релігійно-філософські орієнтири того середовища, в яке потрапило дане вчення. З цього приводу зробимо короткий екскурс у часи після офіційного прийняття християнства. На Русі у 988 році у суспільну свідомість почали проникати цілком відмінні від язичництва світоглядні настанови. Вони були представлені текстами Святого Письма, їх тлумаченням отцями церкви, але, головним чином, церковно-вчительними збірниками, котрі містили в собі квінтесенцію християнської доктрини і основи бібілійно-монотеїстичних уявлень. Такими релігійно-філософськими компендіумами періоду християнізації були: “Ізборник 1073 року”, “Ізборник 1076 року”, “Толкова Палея” і “Шестиднев” Іоана екзарха Болгарського [121, с. 188–203].

Нова епоха несла з собою принципово відмінний від язичництва християнський погляд на буття. У її релігійно-світоглядній концепції проголошувався принцип абсолютного домінування ідеального і вічного першопочатку над матеріальною реальністю. Бог, як сутність трансцендентна, виводився за межі матеріальності. Роздвоювався образ світобудови. Природному світу був протиставлений “інший світ”, світ вищих ідеальних сутностей. І саме цей надприродний світ був наділений статусом вищої абсолютної реальності. Божественний Абсолют виводить із небуття у буття природу і людину.

Важливо також враховувати християнське відношення до природного, “тварного”. Річ у тім, що поряд з цілком негативним ставленням до абсолютизації природного, “плотського”, котре протиставляється “божественному”, “духовному” началу, сама “плоть” цілком Христовим вченням не заперечувалася. Адже тілесне самим своїм існуванням свідчить про існування божественного і відповідно виступає як причетне до нього. Християнство не заперечує “плоть” взагалі, адже вся сукупність матеріальних тіл створена Богом, а “гріховна плоть” заперечується як “зле” начало у матеріальному.

Справа в тому, що християнство не є історично першим світоглядом, котрий побудований на ідеалістичній основі, що приймає в якості вихідної ідею про дуалізм духу і матерії, божественного і природного. Це було зроблено до християнства, зокрема, у маніхействі. “Християнство, - відзначає В.В. Бичков, - стало вже наступним етапом на шляху розвитку ідеалістичного світосприйняття, коли гостро постало питання якщо не про виправдання матерії її вирівнювання в масштабах зримого буття з духом, то принаймні, про визнання de facto матеріально-духовного синтезу, суперечливої єдності тих субстанцій, що складають основу людського існування”. Християнство ставило в якості одного з головних завдань “виправдання матерії при безумовному пріоритеті духу” [18, с. 112].

Християнство привносить у суспільну свідомість ідею про першопочаткову гріховність людини, котра стала результатом недосконалості її природи. Образ Христа, що прийняв страждання за людські гріхи, був в центрі нової релігійної доктрини. Шлях до спасіння і викупу людства відкривало хрещення і праведний спосіб життя. Свідомість віруючого була цілком і повністю переорієнтована на моральне сприйняття життя, котре оцінювалося з позиції моральних максимумів: або безумовне благо і добро, або зло і пороки.

В межах християнської концепції спасіння, котра також була наслідком дуалістичної онтології, безсмертя передбачалося лише для ідеальної людської субстанції – душі. Вводився невідомий язичництву елемент залякування, або покарання і вічних мук Аду, або насолоду райським блаженством. Божество виступало у функції спасителя і месника одночасно. Те, на що заслуговує кожен, залежало від морального вибору особистості.

З появою християнства прийшло у свідомість уявлення про ієрархічну впорядкованість буття. Земну ієрархію слід було сприймати як відображення небесної. Тобто вся картина світу була побудована за ієрархічним принципом: Бог – архангели – ангели – людина – тваринний світ – неорганічна природа. При цьому все було підведено під концепцію “єдиного начала”.

До XIII століття світоглядні принципи християнства, котрі базувалися на основі біблійної онтології вже достатньо міцно утвердилися у офіційній книжній культурі Княжої Руси. В той же час у культурі народній продовжувала домінувати пантеїстична стихія, котра досить повільно адаптовувалася до сприйняття християнства через компромісні двовірні форми [83, с. 263–273].

Після перемоги над татаро-монголами у 1380 році Русь вступає у стадію нового культурного підйому. І вже наприкінці XIV – початку XV століть спостерігається відновлення інтересу до культурних досягнень Княжої Руси. [115, с. 54–62] Ідеалізація древньокиївського спадку супроводжується неабиякою інтенсивністю тиражування домонгольських пам’яток писемності. Про це свідчить історія існування таких

богословсько-філософських текстів, як “Ізборник 1073 року”, “Толкова Палея”, та “Шестиднев” Іоана екзарха Болгарського, найбільший інтерес до яких припадає на XIV-XVI століття [65, с. 50–56]. З’являються і принципово нові, досі не відомі древньоруській культурі тексти, кількість яких в кінці XIV – початку XV століть збільшилася вдвічі. Найбільш яскравими і незвичними для книжності цієї епохи є твори Псевдо-Діонісія Ареопагіта та Пилипа Пустинника [120, с. 491–493]. На відміну від вже засвоєних у християнській Руси творів, котрі базувалися на жорсткому розмежуванні ідеальної і матеріальної сфер буття [18, с. 110–114], вони відкрили дещо новий пласт релігійно-філософських інтересів, котрі почасти співпадали з ідейно-світоглядними запитами двовірного середовища. Основні ідеї цього періоду орієнтувалися на гармонійне сприйняття буття, що здатне примирити дух і тіло [48, с. 216–220].

“Корпус” Діонісія Ареопагіта та “Діоптра” Пилипа Пустинника – це слов’янські переклади грецьких текстів, початок розповсюдження котрих на Руси датується кінцем XIV століття [109, с. 5]. Ці набуті пам’ятки є прикладами високого рівня філософської та релігійної літератури, котрі дають переважно філософське вирішення релігійних проблем.

Тут ми переходимо до проблеми реального філософування, як воно здійснювалося в культурі Княжої Руси. Східнослов’янський світ познайомиться з деякими положеннями неоплатонізму ще в часи прийняття християнства.

У видатній пам’ятці Княжої Руси “Ізборнику Святослава” було вміщено два філософські трактати неоплатонічного характеру. Перший з них належить послідовнику і коментатору Псевдо-Діонісія Ареопагіта Максиму Сповіднику (VII ст.), а другий Теодору Раїтському (кінець VI - початок VII століття), який у своїх творах широко використовував ідеї одного з родоначальників неоплатонізму Порфирія [65, с. 50–56].

Гадаємо, що значний інтерес до ідей і положень неоплатонізму був явищем далеко не випадковим. Давньоруське суспільство було більшою мірою схильне до рецепції неоплатонівської концепції єдності Бога і природи, ніж до різкого протиставлення земного небесному.

Висувається на передній план питання про існування, боротьбу і взаємодію двох основних ідейних джерел – східнослов’янського міфологічного світобачення і християнського. Якщо міфологічній свідомості ще не притаманне чітке розмежування суб’єкту і об’єкту, предмету і знаку, не передбачається виділення знання, то у християнській свідомості маємо більш чітке розмежування небесного і земного, віри і розуму, матерії і духу. А тому, природа і межі компетенції людського розуму, співвідношення знання і віри, роль відчуттів і розуму в інтелектуальній діяльності людини, значення слова і книги, розуміння істини – усі ці питання хвилювали древньоруських книжників. Антиномічність “земного” і “божественного” обумовлює особливу

гостроту переживання тогочасної людини, що торкається проблеми її власних пізнавальних можливостей. Чого може досягти людина в пізнанні Бога, проголошеної Ним істини? Це питання отримує у давньоруській культурі неоднозначне вирішення.

З одного боку вимальовується тенденція, що тяжіє до агностицизму . Її прихильники взагалі заперечують можливість досягнення кінцевої мети пізнання – осягнення Бога і божественного у створеному Богом світі . В одній із перших статей "Ізборника 1073 року" спроба осягнути Бога розглядається як "душевный недуг". В межах цієї тенденції знання протиставляється вірі, а шлях до єднання з Богом вбачається в одкровенні .

З іншого боку, існує водночас також інший, більш оптимістичний погляд на можливості людського пізнання. В його межах розробляється специфічний, символіко-космологічний спосіб мислення, котрий і визначав вихідні гносеологічні позиції в давньоруській культурі. Весь світ сприймається як збір інформації, що закладена Богом і котра, в принципі, доступна для людини. Але, щоб осягнути цю інформацію, необхідно: "...опанувати навичками символічного прочитання, за допомогою якого за буквальним, фактичним виявляється можливим виявити символічний, таємничий знак вічного, духовного, божественного" [18, с. 88].

У сфері гносеології допускається розмежування чуттєвого досвіду "гріховної плоті" і чуттєвого досвіду "плоті одуховленої". Абсолютизація цього другого типу досвіду характерна для монастирсько-аскетичної концепції пізнання, що акцентує увагу на можливості в "одкровенні" досягти чуттєве сприйняття трансцендентної істини. Відображенням такої тенденції в давньоруській культурі є спроби певним чином принизити, або ж заперечити взагалі позитивне значення книжного знання, котре проявляється в "Житии" Теодосія Печерського, в творчості героя цього "Жития". Однак, тут слід підкреслити, що така тенденція не була домінуючою в Княжій Руси. Для більшості давньоруських діячів культури віра і розум не сприймаються як такі, що взаємо заперечуються. Для них звернення до віри означало також звернення і до інтелектуальної культури світу. Важливо наголосити, що для них акт введення християнства сприймається як акт "розуму", розумна акція. Ось як оцінює введення християнства на Русі автор "Слова про закон і благодать" митрополит Іларіон: "Віра ж християнська, пізніше з'явившись, більшою од ранішої стала і розійшлася між множеством народів" [44, с. 42]. Іларіон возвеличує християнського Бога, кажучи: "... Воістину чий Бог величчю зрівняється з Богом нашим" [44, с. 42]? Віра і розум у Іларіона не взаємо виключаються, а стають майже тотожними. Віра в те, що не підвладне чуттєвому сприйняттю інтерпретується як результат особливого високого ступеня розвитку розуму. В цьому відношенні Іларіон є типовим представником, а в певній мірі і зачинателем тенденції до інтелектуалізму, котра домінує в підходах до

проблем пізнання у діячів Княжої доби. Цю тенденцію представляють вслід за Іларіоном – Климент Смолятич, Кирило Турівський. Типовим для представників цієї тенденції є утвердження вирішальної ролі розуму, котрий опираючись на чуттєвий досвід здатний осягнути істину.

Такий характер духовної культури Стародавньої Руси слід пояснювати і тим життєстверджуючим пафосом, яким проникнуте первісне Руське християнство часів Володимира Великого і Ярослава Мудрого. Справді, в писемних пам'ятках цієї доби, таких як "Пам'ять і похвала князю Володимиру", "Древній Київський літопис", "Слово про закон і благодать", та "Сповідання віри" митрополита Іларіона, "Слово в день Бориса і Гліба", - ідеал християнина вбачається у повноті життєдіяльності і радостях життя: "Уже й ми не ідолослужителями зовемося, а християнами; і не без надії вже живемо, а сподіваючись на життя вічне" [49, с. 44], а християнство зображується як віра, позбавлена аскетичного ригоризму. В цих творах немає й натяку на добре відомі нам , звичні пізніше нотки покаяння, страху і трепету перед недосконалістю людської природи, бажання подвигом аскези, відреченням від радостей світу заслужити спасіння.

Все це знову свідчить про те, що неоплатонівсько-пантеїстична тенденція до обоження світу і людини знаходила живий відгомін в духовному житті давньоруського суспільства.

Велике значення для сприйняття неоплатонівських ідей у Княжій Русі мало знайомство давньоруських книжників з основними теоретичними джерелами неоплатонізму – філософськими творами Платона.

Інтерес до ідей і концепцій неоплатонізму не згасав і у наступні століття. У другій половині XIV століття, коли з'явився слов'янський переклад "Ареопагітиків", (його здійснив сербський чернець Ісайя) творіння Діонісія Ареопагіта відразу ж стали духовним надбанням східнослов'янських народів. На Україну переклад "Ареопагітиків" привіз Київський митрополит Кипріан у копії, списаній ним власноручно з південнослов'янського оригіналу тексту.

Значний інтерес викликає коментар, зроблений Кипріаном на полях Ареопагітського корпусу у вигляді "глос". В них, як відзначив А. І. Клібанов, Кипріан солідарний з Ареопагітом і коментує його у співчутливому дусі [56, с. 158–181].

Поява у Києві творів Псевдо-Діонісія в слов'янському перекладі у повному обсязі мала величезне культурно-ідеологічне значення. Для наших освічених предків, що виховувались у ті часи в основному на церковно-аскетичних проповідях, у дусі зневаги до плоті і світу, ареопагітські тексти відкривали істину: зло світу цього не в плоті, ні тіло, ні, тим більше, матерія не є джерелом зла, а сама людина.

З початком ісихастських суперечок на Руси у XIV ст. на "Ареопагітики" спирались містико-аскетично налаштовані паламіти і їх суперники варлааміти, котрі орієнтувалися на світськість та

антикоцентризм в межах християнського гуманізму.

В загально-богословському плані свої містико-аскетичні ідеї ісихасти основували на принциповому розрізненні сутності і дій Бога. Сутність, на їх думку, є джерелом Божих дій; вона – одна, тоді як дій багато; дії ж – пізнавані, внаслідок їх видимості і здатності до різноманіття. А, відповідно, ніщо створене, служачи дією Бога, не може виходити з його сутності, узагальнюватися з ним і змішуватися. В протилежному випадку Бог не був би милосердним і недоступним, не був би, взагалі, Богом; тоді виникло б безліч рівних і нерівних Богів. Тварина ж, стверджували ісихасти, завжди залишається твариною, при всій своїй духовній досконалості. Вона може бути обожнена, нетлінна, безсмертна, може, навіть, з найвищої Божої любові – мати спілкування з божественною істотою, але не безпосередньо, неприлежно, не сама собою, а через благодать. Подобою цієї благодаті є божественне світло, що засвітилося апостолам на горі Фавор, ознаменовуючи земне буття Ісуса Христа.

Звідси виходить, що істинне богопізнання полягає у спогляданні божественного світла, прихованого у самій людині: "...східні отці церкви доводили, що до бога веде тільки один шлях, і шлях цей – споглядання власної душі" [39, с. 54]. Для цього не потрібні ніякі зусилля інтелектуальні, ніяка освіченість. Достатньо лише однієї віри, котра, на думку ісихастів, повертає втрачене – райську досконалість прабатька Адама.

Цей обрядово-аскетичний аспект ісихазму ґрунтовно розкрив у своїх творах афонський монах Григорій Синаїт. Він вчив, що плотською або мирською людиною завжди керує чуттєвість, що робить її душу пристрасною. Тому для спасіння потрібно викорінювати душевні недуги і устремлятися до віри. У вірі людина безпосередньо споглядає на Бога і від нього отримує божественні думки. Замість книг він має тоді дух і сам Бог навчає її ведінню. Важливим моментом укріплення віри виступає самоспостереження, аналіз помислів душі.

Афанасій Олександрійський у своєму творі "Житіє Антонія" розглядає саме питання про те, яким чином досягається "точне знання" про Бога. Полемізуючи з "язичницькими філософами" він відповідає так: "У християн таїнство божественного пізнання полягає не в мудрості людських міркувань, але в силі благодатної віри" [39, с. 54].

Вчення ісихастів з критикою сприймалося у освічених сферах давньоруського суспільства. Зокрема, проти нього виступали каламбрізький чернець Варлаам і його учень Акідін. Залишаючи у богословській формі пантеїстичне світоспоглядання, вони визнавали тотожними сутність і дії Бога.

Таким чином, рецепція ідей неоплатонізму на Україні має історичну традицію. Проникнувши сюди ще в епоху Княжої Руси разом з Візантійськими неоплатонівськими концепціями (твори Костянтина Кирила Філософа, Максима Сповідника, Теодора Раїтського та інших), ці

ідеї завдяки пантеїстично-політеїстичному характеру місцевої поганської культури знайшли животворний пункт.

З появою слов'янського перекладу "Ареопагітиків" (кінець XIV століття) неоплатонівські тексти активно проникають на Україну.

ВИСНОВКИ.

Важливість і значимість будь-якого історико-філософського писемного джерела визначає час і конкретна історична епоха. "Ареопагітики" є одним з таких писемних джерел, котре в історії філософської думки відіргало важливу роль. У цьому розділі ми намагалися вичленувати коло питань філософсько-богословського та морально-етичного плану, що стосуються головних засад буття, викладених у "Ареопагітиках". Основні проблеми, котрі розглядає Діонісій Ареопагіт у своїх творах відносяться до головних засад християнської доктрини. Автор створив цілу систему, за якою, на його думку, єдино можливий шлях до пізнання Божественного.

Кожне питання, що стосується відношення людини до Бога, людини до людини, шляхів пізнання Бога та його сутності Ареопагіт намагається розв'язати, опираючись на безперечний для нього авторитет – Святе Письмо та твори отців церкви, Йоана Златоуста та Василія Великого.

Світобудову Діонісій відображає у вигляді ієрархії, і відблиском небесної вважає ієрархію земну. Робить це автор в особливий спосіб, створюючи при цьому нові класи та ряди як на небі, так і на землі. Ареопагіт оперує дуже витонченою термінологією, а тому адресує свої твори не для широкого загалу, а лише для освічених людей, богословів та філософів. Чотири головні твори є присвячені соприсвітерові Тимотеєві. "Письма, приписувані Діонисієві Ареопагітові мають до того ступня філософічний характер і викінчену форму, що з того погляду залишають за собою далеко позаду апологетичну, а навіть александрійську наукову літературу" [66, с. 411]. Тринітарна та христологічна термінологія є досить вироблена на той час, коли були написані ці твори.

У латинській Церкві "Ареопагітики" через ціле середньовіччя мали першенство перед усіми іншими старохристиянськими письмами. Той факт, що до "Ареопагітиків" робили свої коментарі не тільки філософи, а й богослови, літургісти, аскетичні і містичні письменники, користувалися ними та цінили їх як ідейне джерело, пояснює широку популярність творів не тільки у Сирії, звідки вони походять, а й на Заході.

РОЗДІЛ 2 “АРЕОПАГІТИКИ” ТА РОЗВИТОК ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ КНЯЖОЇ РУСИ.

2.1. Ареопагітський неоплатонізм і філософська думка в Княжій Руси.

“Ареопагітики” отримали неабиякий авторитет та пошанування у християнському світі. Оскільки твори були добре відомі на Заході, згодом вони з’являються і на Руси. І тут постає проблема ідейно-світоглядного сприйняття Ареопагітського корпусу. У VIII столітті вони були перекладені на вірменську мову, в IX – на латинську, в XI – на грузинську, а в 1371 році, завдяки старанням афонського старця Ісайї, був зроблений слов’янський переклад, котрий вже найближчим часом став відомим на Русі, і був початком багатої рукописної традиції пам’ятника, що збереглася і після XVII століття.

Потрібно нагадати, що древньоруські списки Псевдо-Діонісія, котрі відносяться до слов’янського перекладу 1371 року, супроводжуються детальними богословсько-філософськими коментарями відомого візантійського релігійного мислителя Максима Сповідника, що намагався примирити ортодоксальне богослов’я з ідеями Арістотеля і неоплатоніків [64, с. 68–73]. Доповнення Максима Сповідника стали невід’ємною складовою частиною “Ареопагітиків” і, навіть, у деяких списках були включені у основний текст творів.

Ареопагітські твори одночасно відповідали світоглядним запитам відразу декількох ідейно-релігійних напрямків духовного життя Княжої Руси.

В історії древньоруської філософської думки це текст, котрий можна кваліфікувати як богослов’я. Адже в “Ареопагітиках” сформульована і витлумачена чітко визначена дуалістична концепція буття, але, поряд з цим у текстах присутні також містичні та пантеїстичні мотиви сприйняття дійсності, котрі протирічили полярній онтології. Саме на філософсько-теоретичному рівні тут подані характеристики ідеального і матеріального першоначал, пропонуються трактування фундаментальних законів світобудови: “...Він дарує буття найвищим [духовним] істотам, що називаються у Писанні “Еонами” (див. Еф. 3,9; Кор. 1,26), жодна істота у всесвіті не позбавлена дару буття, оскільки і саме буття – із Надсущого, тобто буття належить Йому, а не Він – буттю, буття в Ньому, а не Він – у бутті, Він має буття, а не буття – Його, тому

що існуючи раніше часу, раніше сущого і того, що в сущому, Він є для буття часом, початком і мірою, тобто творчим початком усього сущого, Його продовженням і завершенням" [29, с. 423].

Одним з елементів впливу "Ареопагітиків" на філософську культуру Княжої Руси є гносеологічна проблематика. Питання полягає в тому, що теорія пізнання Діонісія була найбільш прийнятною для філософсько-релігійних концепцій мислителів Княжої Руси.

Псевдо-Діонісію належить оригінальна гносеологія, згідно з котрою методи чуттєвого і раціонального пізнання доповнюються способами містико-символічного досягнення дійсності: "...лише припинивши діяльність нашої свідомості і нашого мислення в цілому ми досягнемо відповідно до статуту (ієрархії) преістотного сяйва, у якому невимовним чином існують усі підстави будь-яких знань і яке ні зрозуміти, ні висловити, і взагалі споглядати будь-яким чином неможливо..." [29, с. 398]. Крім цього в текстах пропонується ідеальна модель суспільного устрою, котра, за Діонісієм є: "...найсвятіша наша Ієрархія утворена на подобу премирних небесних чинів, і нематеріальні чини представлені в різних речових образах і уподібнених зображеннях з тією метою, щоб ми, у міру сил наших, від найсвященнійших зображень сходили до того, що ними позначається, - до простого, що не має ніякого чуттєвого образу" [30, с. 441].

Діонісій також порушує проблему поєднання античної філософії з ідеями неоплатонізму. В корпусі "Ареопагітиків" неоплатонізм поєднаний з викладом ідей античної філософії. Тут ми знаходимо запозичення цілих блоків, котрі відтворюють платонівську схему світобудови, завершену Деміургом: "І саме світотворення усього видимого походить з невидимого Божества, як говорить і Павло, і істинне Слово" [31, с. 263]. На вихідних платонівських засадах побудоване "Послання до Тита-ієрарха", де розробляється тема Софії-Премудрості: "Адже подвійну їжу божественна Премудрість пропонує: одну – тверду, щільну, а іншу – рідку, що виливається, і її подає в чаші промислительної благодаті" [31, с. 267]. Цей образ Софії-Премудрости для культури Руси XI ст. представленій в образі Діви Марії, котра, як вважали давньоруські книжники безпосередньо причетна до Божественного і забезпечує його зв'язок з світом земним. У літургійних книгах її постійно наділяють епітетом "превыше небес".

Існує також багато паралелей з діалогом Платона "Бенкет" в роздумах про красу: "Прекрасним же Благо називається внаслідок того, що воно всепрекрасне і разом з тим надпрекрасне, і у своєму вічному існуванні воно перебуває завжди прекрасним, не будучи то одним, то іншим, прекрасним у порівнянні з одним, і потворним у порівнянні з іншим, але саме по собі вічно перебуває самосущою єдинообразною Красою, в якості понадмірної Краси, будучи джерелом усього прекрасного" [29, с. 408–409].

Тут не можна не відзначити елементів досить критичного відношення автора до деяких Біблійних постулатів. Як наслідок – богословські поняття трактуються переважно символічно. “Ареопагітики” пропонують філософську інтерпретацію Бога, котра заміняє прийняті у християнському віровченні догматичні характеристики головного об’єкту поклоніння. Наприклад, тринітарна проблематика з’являється в контексті інших міркувань і тлумачиться досить своєрідно, адже більша частина творів присвячена природі Божественного, і лише кілька разів зустрічається згадка про Трійцю, однак чіткого догматичного визначення триіпостасності ми тут не знайдемо. Відсутні також сюжети про творення світу, сцени з священної історії, не акцентується увага на місії Христа в світі. Відповідно, з поля зору виходить моральна характеристика дійсності. Замість типового для богословів поєднання горизонтального історичного, земного плану буття з вертикальним, що відображає теоцентризм релігійної свідомості, “Ареопагітики” включають в себе вибудувану за законами філософського теоретизування концепцію світобудови.

Саме такий пам’ятник, що розповсюджується на Руси на межі XIV-XV століть є яскравим прикладом релігійної за формою і філософської за змістом літератури. Для древньоруської культури він став цілком новим явищем. В цей час філософія розвивається паралельно з богослов’ям.

Питання, котрі Діонісій Ареопагіт пропонує на розгляд у трактаті “Про таємниче богослов’я”, більше ніж інші частини “Ареопагітиків” відповідають нормам ортодоксальної церковної традиції, але говорити про абсолютну тотожність його з доктринальними основами віровчення ми не можемо, адже в розумінні Божественного християнський неоплатонізм чисто формально не співпадав з буквою канону. В даному випадку ми говоримо про фундаментальні концептуальні ознаки, котрі були загальними і для християнської доктрини і для неоплатонівських в своїй основі формулювань Діонісія. Адже у неоплатонівській методології найвищий Божественний абсолют сприймався як невизначений і неосяжний. А ось що про це каже Ареопагіт: “...не є тіло; не має ні образу , ні виду, ні якості, чи кількості, чи величини” [109, с. 172–173]. Тут формулюється принцип трансцендентності Божественного начала у природному світі. Бог представлений началом непізнаваним, котре знаходиться над всією світобудовою. Він перебуває на позамежовій висоті, котра ізолює Його від усього тілесного, є вищою сутністю, що знаходиться понад всякою іншою сутністю. “Оскільки Бог вище всього сущого, до нього додається поняття – Надсущий”, - таке узагальнююче резюме до Псевдо-Діонісія робить у своїх коментарях Максим Сповідник [109, с. 160–161]. Але найбільшим доказом надприродності Бога, Його абсолютній несумісності зі світом речей є метод апофатичного (негативного) богослов’я. Цей метод Ареопагіт формулює наступним чином: “...щоб надсуттєвого надсуттєво оспівати, шляхом відняття всього сущого, подібно до творців самородноцільної статуї, вилучаючи все, що є

дотичним до нього, і те, що є перепоною для чистого сприйняття сокровенного, одним відняттям як таку сокровенну виявляючи красу” [109, с. 166–167]. Причому Діонісій вважає спосіб відняття якостей при визначенні сутності Бога більш доцільним, аніж будь-які його прямі визначення: “Личить, як мені здається, відняття вважати додаваннями. Тому що, додаючи, ми сходимо від найперших через середнє до останніх” [109, с. 166–167]. Такий підхід, дійсно, більше відповідає церковно-канонічному поглядові, адже багатойменність Абсолюту, так зване катафатичне богослов’я, що також розвивається у “Ареопагітиках”, допускає додавання до Нього як вищих (любов, краса, мудрість), так і нижчих (повітря, вогонь, камінь) предикатів, котрі передбачають пантеїстичну матеріалізацію божественного.

У Діонісія Бог – це деяке без’якісне буття, що перевищує будь-яке конкретне буття, і це міркування, на перший погляд, цілком відповідає християнським уявленням про ідеальний першопочаток. Але, коли автор відзначає, що для Божественного буття “не властиві ні слово, ні ім’я”, це призводить до роздвоєння канонічних споглядань на Бога, як на особу.

Критиці піддається також постулат про фізичне Богонародження, опис котрого автор вважає надто “тілесним”, щоб правильно передати сутність Бога [109, с. 178–181]. Окрім очевидних монофізитських симпатій, котрі виявлялися у трактуванні Боголюдини, Ареопагіт відкидає порівняння Бога-Творця з майстром: “...і глина, і плавильня немов реміснику деякому додані йому” [109, с. 180–182]. Бог для Діонісія – таїна, а тому і богословське вчення двоїсте, воно “невимовне і таємниче”, але й досяжне завдяки сфері явного, через котру таємниче досягається символічно.

Беручи до уваги усе викладене вище стосовно Божественного буття , справедливо буде визнати думку Ареопагіта про те, що якщо Святе Письмо буде сприйматися підпорядковуючись лише людській логіці в буквальному розумінні, то це призведе до спотвореного розуміння Божественної природи, тому реалії необхідно приймати як умовні знаки (символи) вираження Божества.

Таким чином, ми переходимо до ще однієї проблеми, запропонованої Діонісієм Ареопагітом, гносеологічної теорії символу, котра також побудована на неоплатонізмі. Передусім, як ми вже відзначали, проповідується відмова від логічних шляхів пізнання Бога, котрий являється немислимим і принципово недосяжним в таємничому мороці нерозуміння і незнання. А тому, пізнання Того, Хто “Поклав темряву Він – як заслону свою...” (Пс. 17, 12) неможливе по шляху чуттєвості і розсудливості. Пропонується інший, містичний шлях пізнання через любов, через устремління до надфеноменального і сокровенного, використовуючи при цьому нелогічні способи. І саме символ відіграє роль ланки, котра з’єднує дві природи світу: “...слідами і відбитками божественних накреслень і преславних видінь” [109, с. 190–191]. Ці символічні знаки, що несуть в собі відбитки божественного

накреслення, роблять доступним для людини те, що є недосяжним і невідомим для простого, буденного знання. Характерним є також те, що феноменальне значення символів не розкривається. Символами виявляються не конкретні емпіричні ряди и деякі стани, а особливі містичні способи, котрі дозволяють долати бар'єр між чуттєвим і невиразним. Це стан любові, відречення від усього явного, стан внутрішнього мовчазного зосередження, що породжує деяке посереднє єднання з Божественним [109, с. 176–177]. "Ареопагітики" пропонували шлях символічного, несутнісного пізнання Бога, що відкривається перед людьми в їх устремлінні до Божественного. Це зустрічний і ніколи не досяжний рух людини до Бога, рух сходження по сходинках божественної еманації. Це містичне знання, що полягає у переживанні і приналежності до Божественного, тому символізм такого роду знання зводиться до знаходження деякого стану (граничного) між двома світами: "Стан граничності, що дає доступ до того, хто вище знання і розуміння, відкривається в мовчазному незнанні розуму, через яке пізнається Бог, а також у молитовному зосередженні" [109, с. 164–167].

Що стосується митрополита Кипріана, про якого ми згадували в самому початку, то його роль у цьому процесі також не випадкова. Адже, світогляд Кипріана пронизаний глибоким впливом ісихазму. Митрополит належав до теоретизуючих ісихастів - він, скоріше, сприйняв з даної течії суто соціологічні схеми, зосередившись передусім на проблемах церковного і чернечого життя. Про характер містичних споглядань Кипріана слід судити, передусім з переписаних ним творів Іоана Синайського і Псевдо-Діонісія Ареопагіта. Саме тут доцільно було б звернутися до праці Діонісія "Про небесну ієрархію", в котрій міститься богословське обґрунтування феодального устрою, де Діонісій розділяв усі небесні істоти на три сфери. Як ми знаємо, порядок незмінний, і ніякий перехід з однієї сфери в іншу неможливий. Відображення небесної ієрархії є ієрархія земна, причому в її системі головну роль відіграє церква, оскільки вона безпосередньо наділена відбитками невидимої благодаті, а, значить є ближче до небесного престолу. Вчення Діонісія цілковито відповідало політичним намаганням духовної влади в середні віки. Воно також задовольняло і візантійське чернецтво, що мріяло про відособлення від держави, і Римську курію, що прагнула влади у західноєвропейському світі.

У питаннях богопізнання Ареопагіт займав послідовно апофатичні позиції. З його погляду, найбільш божественне пізнання Бога ми набуваємо, пізнаючи його незнанням в переважаючому розум єднанні, коли наш розум, відкинувши все існуюче і потім залишивши самого себе єднається з найсвітлішими променями, і звідти, з того світу осяюються незвіданою безоднею премудрості.

Утвердження у Візантії апофатичної теології негативно відбивалося передусім на престижі античної думки, поглибило дуалізм духовної культури східно-християнського суспільства. Тим самим стала можливою

різка консолідація розрізнених містичних течій, що завершилася утворенням політичного ісихазму, до котрого приєднувався і Кипріан. У всіх творах митрополита звучить теза про корпоративність чернечого стану, його повну правову і моральну автономію. Чернець, згідно з Кипріаном, нічим не схожий на звичайну людину. Йому навіть забороняється здійснювати вінчання, хрещення і інші обряди, під час котрих доводиться спілкуватися з мирянами. Його місце – монастир, що у всьому є протилежний до світу. Кипріан не був послідовним до кінця і припускав компромісне вирішення. Монастир може володіти будь-якою власністю, тільки управляти нею необхідно через власника-мирянина. Таким чином, реалії світського життя все ж переважали у нього над постулатами ісихастської ортодоксії.

Прийняте Кипріаном возвеличення чернецтва надзвичайно зближує його з представниками Києво-Печерської традиції – ігуменом Теодосієм і Нестором Літописцем. Адже, Теодосій у своїх повчаннях відзначає: “Лише ченці йдуть по шляхом господнім, що веде у породу, тому що вони відкинули світ, залишили, по заповіді Христа, батька і матір, дружину і дітей, маєтки і села” [39, с. 61].У своїх посланнях Кипріан доводив, що ніхто не має права втручатися у справи церкви, домагатися переваги над церковною владою. А, отже, було недопустимим, щоб божественний дар отримувати поза церквою. І , навпаки, ніякий ієрарх не міг бути підлеглий світській владі, для нього існує тільки один суд – патріархальний, і тільки одне осудження – церковного собору.

Справу Кипріана продовжує його племінник – Григорій Цамблак, що став Київським митрополитом у 1414 році. У своїх творах, пронизаних найтоншою ісихастською містикою, він створює ідеальний образ воїна, для котрого істинна мудрість – чернече життя.

Таким чином, болгаро-візантійський вплив, принесений на Русь митрополитом Кипріаном і Григорієм Цамблаком, незважаючи на свою чернечу сутність, вперше відкривав у культурі середньовіччя складний світ людських почуттів і моральних станів. Він дозволив психологізувати мислення, направити його на пізнання і осмислення індивідуальної особистості. Завдяки ісихазму, у свідомості східного християнства (слов’янства) з усією очевидністю позначився розрив між божественним і мирським, церковним і світським, розрив, що викликав відкриту поляризацію суспільних сил.

Також у текстах “Ареопагітиків” є місця, котрими досить сильно цікавилися єретики. Розвиток положень негативного богослов’я логічно підводить до богозаперечення. Тому з погляду загальноприйнятих релігійних понять такі визначення Бога як: “...ні-розум, ні-життя, ні-дух, ні-синівство, ні-батьківство, ні що-небудь інше з доступного для нашого сприйняття, чи сприйняття будь-чого із сущого...” були неприйнятними [109, с. 177]. Адже заперечення божественних атрибутів призводить до заперечення не тільки божественних якостей, але і самого Бога. Згідно з “Ареопагітиками”, початково-кінечний світ є єдиним. Він об’єднаний

творчою енергією Бога і існує тільки тому, що причетний до Божественного (добра, сутого), котре, як деяка вища і всеоб'єднуюча сила присутнє у бутті. Тому Діонісій робить висновок про те, що Божественне і природне начала при всій їхній протилежності беруть спільну участь у бутті не тільки відштовхуючись, а й пронизуючи одне одного [109, с. 11–19].

До Бога, як до всезагальної причини буття, прикладаються усі якості сутого. В "Ареопагітиках", переважно в трактаті "Про божественні імена", формулюються принципи позитивного катафатичного богослов'я. Визначення Бога виражається через всеіменність. Основи взаємовідношення Бога і світу будуються на принципах неоплатонівської філософії. І, згідно з трактатом "Про божественні імена", Бог одночасно і трансцендентний і іманентний у світі. Він – початок і кінець, він – причина і ціль: "Бог є в духах і в душах, і в тілі, і на небесах, і на землі, у всьому разом (що він є) у світі, перед світом, над світом, над небесами, над суттєвим; (що він) – сонце, зірка, вогонь, вода, вітер прохолодний, хмара; що він – камінь основоположний – усе, що існує і ніщо з існуючого" [56, с. 319]. А ось яке трактування Бога маємо у Кирила Турівського: "Тобѣ, - звертається Кирило до Бога, - бо дается власть всяка и сила на небеси и на земли! Тебе бе вся твар безушьная послушаеть раболѣпно, и всяко дыхание видимое и невидимое знает тя, своего творца и владыку" [143, с. 340]. Як бачимо, у Кирила Бог мислиться як творяща сила, по відношенню до якої все створене, як і у Діонісія, безумовний пріоритет відводиться Богові. Пантеїстичний зміст неоплатонівського позитивного богослов'я присутній також і в іншому місці "Ареопагітиків". Він полягає у ствердженні, що: "...обожені сили творять суще й оживотворяють усе, наповнюють світ благом" [109, с. 17].

Наслідком містико-пантеїстичного неоплатонізму є виправдання існування матерії. Благість матеріального начала у формулюваннях Псевдо-Діонісія виглядає таким чином: "Але не в матерії горезвісне зло, як це говорять, тому, що матерія також причетна до краси, добра і форми. Якщо ж, говорять, що матерія необхідна для наповнення всесвіту, то яка ж матерія зло? Одна справа зло, інша справа необхідність. Як же Благий творить щось зі зла для буття" [56, с. 320]? Давньоруські мислителі міркували аналогічно і доводили, що онтологічно самостійної буттєвої постаті зла не існує у світі. Зло є лише зменшенням блага, недугою, хворобою. Це цілком ортодоксально-християнська точка зору. Матеріальне, через причетність до благотворних променів першопочатку, наділене такими якостями як добро і краса: "Добро же, яко прекрасно вкупе и предобро и присно и ниже бываемо, ниже растлеваемо, ниже растимо, ниже умънеемо, ниже ово и убо добро, ово же студно, ниже тогда убо, тогда жени ниже к овому убо добро к овому же студно, ниже идеже убо идежени, или некоем убо суще добро, некоем же не добро, но яко само по себе с собою единовидно присно сый добро" [56, с. 318]. Принагідно відзначмо, що дійсним злом, за Кирилом Турівським, не є

просто гріховний вчинок, а “разумны грех” – гріх усвідомлений. В “Сказанні про чорноризчий чин” Кирило спеціально цитує з другого послання апостола Петра: “Лучше бо не познати истины, нежели и познавьши уклонитися от нея” [143, с. 355].

У зв’язку з спробами зблизити “Ареопагітики” з ісихазмом, потрібно також відзначити і певні розбіжності у трактуванні такого принципу як мовчання, а також поглядів на існування матерії. Так, наприклад, у ісихастів мовчання – це наслідок відчуження від світу і символ смерті, а для Діонісія мовчання – це безсловесний захват від усвідомлення живої співучасті з Богом.

Пантеїстична сутність є також у тлумаченні творення світу як еманації Божественного. Саме під цим кутом зору ведуться роздуми у трактаті “Про божественні імена”. Згідно з Діонісієм, із Сутого виникає вічність, час, і все, що народжується. З точки зору еманатизму ведеться виклад у трактаті “Про небесну ієрархію”, де описується світлове злиття, котре перетворюється у багатоступеневу картину світобудови. Творення світу здійснюється як богоявлення, як особистий прояв Бога в світі. Божественне безкінечне дає початок кінечному і присутнє в ньому. У “Містичному богослов’ї” еманаційні мотиви виражені наступним чином: “А звідси зверху, сходячи до меж, слово в міру сходження відповідним чином поширюється... І усе з'єднується з невимовним” [109, с. 170–171].

Потрібно також відзначити, що в тексті присутні і прямо протилежні до пантеїстичних формулювань твердження. Наприклад, таке: “Божественна Премудрість сама в собі тотожно і вічно будучи, існує і перебуває, і завжди є тим самим незмінним, ніколи поза собою не виявляється, і ніколи не відлучається зі свого власного місця і непорушного осередку перебування” [109, с. 195].

Тому, саме завдяки своїй філософсько-світоглядній різноплановості “Ареопагітики” зуміли задовільнити запити представників різних ідейно-релігійних напрямків періоду Княжої Руси. Антипантеїстичні мотиви були найбільш близькими для представників ортодоксальної церковності. Пантеїстичні ж мотиви, в свою чергу, могли більш зацікавити представників двовірно-пантеїстичної єресі стригольників, розповсюдження котрої в кінці XIV століття співпало з часом появи на Руси списків Псевдо-Діонісія. Не виключено, що популярність текстів була пов’язана з цим яскравим ідейно-релігійним явищем. Можливо, навіть, і сама поява пам’ятника на Руси була ініційована потребою засобів боротьби з антицерковними пантеїстичними настроями.

Щодо категорії любові – однієї з центральних у християнській доктрині, то вона не передбачає подолання розірваності меж двоприродного світу. Можливість подолання цієї розірваності обґрунтовували і ісихасти, і Діонісій, однаково парадоксально вирішуючи онтологічне протиріччя.

У розділах “Про небесну ієрархію” і “Про церковну ієрархію” викладені уявлення про ідеальний устрій суспільства. В основу

соціальної схеми, як відомо, покладений принцип строгої ієрархічності, що випливає з неоплатонівської онтології. Звідси випливає, що нижчі повинні виявляти абсолютну покірність перед вищими. Це загальний принцип для земної і небесної сфер. У цьому випадку "Ареопагітики" повністю вписуються у традицію середньовічної соціології.

Можна довести, що для давньоруських мислителів сам лад ідей Псевдо-Діонісія цілком відповідав їхньому життєсприйняттю. Більше того, це явище проглядається не як тенденція, а й як традиція філософської культури домонгольського періоду. Так, Теодосій Печерський послуговується тропами катафатично-апофатичного богослов'я, вживає категорію світла в дусі "Ареопагітиків", особливо визначає "чин" людини етично рівноцінним Всесвіту. З Діонісієм його зближує також думка про те, що: "...обов'язок великокняжої влади – усіляко сприяти поширенню і процвітанню чернецтва" [39, с. 63]. Через сторіччя традиція ця проявляється у творах Кирила Турівського в трактуванні ним природи й гідності людини. В етичному інтелектуалізмі, тлумаченні пізнання світу видимого не лише як пізнання самого божества , а й як морального повчання: саме пізнання видимого світу спроможне привести нехристиянина в лоно християнського віровчення, оскільки воно навчає моральної досконалості, бо "не обділить добром Господь тих , які приходять з вірою" [49, с. 54].

Сама психофізична практика аскези у "Києво-Печерському Патерику" тлумачиться як гармонізування двоскладовості людини, власне затворництво як жорстоке обмеження тілесного не лише не вважалося загальнообов'язковим, а покликанням значного числа обранців . Блаженний отець Теодосій закликає: "Тому і ми, браття, покинувши світ , відречімся всього, що є в ньому, зненавидьмо всяку неправду, щоби не вчинити чогось мерзенного, та не повертаймося до своїх попередніх гріхів, наче собака до свого блювотиння" [55, с. 46]. Автор Патерика стверджує, що: "Апологія віри йде в ногу з апологією чернецтва" [39, с. 68].

А розуміння дару чуда? Воно постає як здобуття печерськими отцями повноти людських можливостей й подолання обмеженості людських сил через подолання "сум'яття" довільного життя: "Краще нам, брати, що назвалися ченцями, щоденно каятися у своїх гріхах, бо покаяння – це ключ до Царства Небесного. Без нього ніхто не може жити, бо покаяння – це шлях, який веде до життя" [55, с. 46]. Реалізація ідеалу "істинного життя", як випливає із сюжетів Патерика, поставала як збереження природного життя і через зняття сум'яття життя довільного, здобуття повноти призначення й досконалості людини. У самому "Києво-Печерському Патерику" відсутні похмурі містичні риси, та й первісна мета його написання полягала в утвердженні слави, слави земної, що лунає і в Кирила Турівського, і в давньоруських отців не лише в очах співвітчизників, а й перед усім культурним світом.

Такий оптимістичний життєствердний струмінь у вітчизняній духовній культурі породжений тим, що “зовнішня” тенденція ареопагітського кшталту інтерферувала з рисами “автохтонного” світосприйняття. Сенс цього явища можна викласти таким чином: “автохтонна” давньоруська традиція зображала людину в світі як природну ланку навколишнього середовища з виразною тенденцією до панпсихізму в розумінні природного світу. Філософська культура Руси тяжіла до створення моністичної та гармонійної картини світу на основі ареопагітського способу філософування. Основоположним був він і при створенні етичних філософем гуманістичного характеру.

Саме тут постає актуальна проблема – формування та розвитку етичної думки Руси. Питання полягає в тому, щоб дати пояснення вченню про первісну добрість людини і виправдання її гріхопадіння.

Як відомо, етична думка Княжої Руси розвивалась у теологізованій формі, й тому при її дослідженні важливо передусім враховувати те, що “християнська теологія являла собою нерозчленований синкретизм онтологічної, гносеологічної і ціннісної, морально-етичної проблематики”. Для ментальності Середньовіччя є чужим різке протиставлення понять “світський” та “релігійний” – вони стикалися та взаємо переплітались, навіть за церковними полеміками, конфесійними питаннями крилися практичні, політичні мотиви, міркування. Тому, вживаючи термін “світський”, кажучи про “світську” культуру чи “світські” форми життя, необхідно мати на увазі певний рівень секуляризованості даних явищ. Якщо ж казати про генезис та історичний розвиток ідеї Бога, то ця тема воістину неосяжна, невичерпна для наукового пошуку, але хочеться зауважити, що по суті, людина слабка, і все-таки вона створила собі образ всемогутньої істоти, і, навіть, втративши віру у цей створений нею образ, вона часто схиляє перед ним коліна. В релігійному уявленні про Бога-Творця, упорядника світу була осягнута творча сутність людини, але осягнута у відчуженій формі.

Сама по собі доктрина креаціонізму передбачала добрість людської природи, та реальне соціальне життя вступало в суперечність з філософською спекуляцією. Давньоруська етична думка прагнула розв’язати ці суперечності, надбудовуючи над християнським віровченням теоретичні конструкції, котрі передбачали теодицею, пояснювали існування зла. Таким чином, вчення про первісну добрість природи й гідність людини було покликане підтримувати в етичному плані креаційну ідею; вчення про гріхопадіння – знівечення, зіпсуття цієї первісної природи – пояснити існування соціального зла провиною самої людини; з догмату олюднення, боговтілення, спокутування етична думка намагалася вивести оптимістичний погляд на майбутнє. На трактування догматів порятунку та відплати було покладено завдання переконати людину в існуванні вищої справедливості й компенсувати реальну соціальну невлаштованість обіцянкою віддяки в житті не минущому, а вічному. Ось як про це говорить автор Києво-Печерського Патерика:

“Краще засмутити матір на деякий час, поки Господь не дасть їй розуміння залишити марноту, ніж бути позбавленим Царства Господнього” [55, с. 92]. Ареопагіт з приводу цього висловлював, як ми бачили, цілком аналогічну думку у своєму творі “Містичне богослів’я”. Саме догмат відплати використовувався церквою з метою виховання низів в дусі неспротиву, а в етичних ідеях давньокиївських мислителів він мав і величезне гуманістичне звучання. Окреслимо гуманістичні елементи етичних міркувань давньокиївського періоду.

Уявлення про етичну забарвленість людської природи формувалося на основі своєрідного трактування давньоруськими мислителями догмату творіння, яке тлумачило людину як перехрестя двох сфер – матеріальної і ідеальної, праху й душі, земного й трансцендентного. Але твердження про первісну досконалість людської природи не узгоджувалося зі скінченністю людського існування. Тому з’являється вчення про двоскладовість людини з фізичного, минущого, тілесного та того, що тій скінченності не підлягає, - що стверджується вже на етапі творіння.

Етична думка в Княжій Руси постійно варіює положення про принципову і невід’ємну винятковість природи й гідності людини. Так воно втілюється у вченні Діонісія, а також у тлумаченні про відносини людини зі світом, як мікрокосму з макрокосмом у апокрифічній літературі. Під впливом цієї язичницької етики древньоруська людина інакше осмислює і саме християнське благочестя: “З погляду новонаверненого давньоруського язичника, для порятунку не досить одного аскетичного наслідування заповідям Христа; перше місце тут займає корисність, суспільна значимість людських вчинків” [39, с. 30]. Тут, як бачимо, шлях до спасіння досягається не тільки аскезою, як у Діонісія, а й суспільно-корисною значимістю. Таке вчення підкреслювало не лише певну уяву про єдність та взаємозалежність явищ і процесів у моністичній та гармонійній картині світу, але, передусім – значущість людини та її життя у всесвіті. З великою етичною наповненістю прозвучало це зіставлення мікрокосму (людини) і макрокосму (світу) в “Повчанні” Теодосія Печерського.

Але оформлення уявлень про людину як про міжмежове творіння на перетині й зламі різних світів – ідеального та матеріального, небесного та земного – та первісну добрість і досконалість її природи логічно доповнювалось вченням про гріхопадіння. Саме воно повинно було блокувати соціальну невдоволеність індивіда тезою про справедливість важкої долі людини, котра за власною волею знівечила даровану їй доброту та спотворила одвічну досконалість.

Оскільки давньокиївській філософській культурі притаманна принципова акцептація плотського, тілесного в людині, різних потреб фізіології та захоплення фізичною красою і силою, то можна сказати, що сам фізичний, феноменальний бік людської природи – плоть – сприймався етично нейтрально. Засобом збереження етично позитивного у двоякій людській природі, засобом гармонізації стає дотримання

принципу поміркованості. Цей принцип чітко сформульований Псевдо-Діонісієм під час розгляду проблеми про звернення людини до самої себе , її власна самооцінка і самоспостереження.

Гріхопадіння трактується як бажання уподібнитися до Бога, стати ідеалом, трактується не як наслідок потворності плоті, а як наслідок моральної, духовної вади першолюдини, яка проявилась у непоміркованості, надмірі бажань. Гріховність – це порушення гармонії двох складових людської природи, наслідок нехтування принципом поміркованості. Причому, вона могла проявитися не лише в потуранні тілесному, а й навпаки – у надмірному нехтуванні ним, порушенні його прав. Саме тут було б доцільним згадати, що вже за самим ідеологічним оформленням свого генезису давньоруське чернецтво кардинально відрізнялося від візантійського чи західного, оскільки не було породженням кризової епохи. Тому своєрідність ідеологічного оформлення була наслідком того, що уявлення про ідеал аскетичного життя не виникли на ґрунті культурного та історичного занепаду. В плані індивідуального буття воно поставало не як зневажання земного, людини, знищення її тілесного начала, а як наслідування вищих моральних зразків та уподібнення до Ісуса. Теодосій Печерський так настановляє своїх ченців: “І шукаймо Бога риданнями і сльозами, постом і чуванням, покорою й послухом, щоб так знайти його милість” [55, с. 46]. Ось що про це кажуть дослідники цього періоду А. Замалєєв і В. Зоц: “Ісихазм, що склався на ґрунті східно-християнської патристики був ворожий усьому новому в світі, у тому числі, і гуманістичним віянням, що торували собі дорогу,..” [39, с. 59].

Як зазначав Діонісій Ареопагіт, оскільки падіння людини – не в пристрастях, а в їх надмірності, то чернецтво зображалося як найпряміший та найлегший шлях подолання пристрастей. Це – не цілковите заперечення світу, а уникнення його антагонізмів та марноти, “сум’яття”. Рядовим ченцям рекомендувались стриманість, пістництво, покірливість – безболісні обмеження. З цією метою Теодосій Печерський вводить Студитський устав: “...статут жадав від кожного чорноризця повного зречення від усякої власності, безвідмовного підпорядкування ігумену, найсуворішої дисципліни й участі у фізичній праці” [39, с. 61]. Блаженний Теодосій у цих своїх позиціях досить близький з Діонісієм, він аналогічно закликає “чернечу братію” пізнавати Бога “рыданием” і “послушанием”. У своєму творі “Поучении о пользе душевной” він пише: “...вѣспрянем яко от сына, от своих обычай и от волѣ своих и вѣ зненавидимь я… Да и еще любимици мои, молю вы ся: подвизаеться и вѣ зненавидимь мира и яже в мире…” [39, с. 61]. Теодосій вимагає від братії покаяння, цілковитого звіту у своїх ділах і думках. Ми не випадково зупинилися на ідеї, котру розвинув Теодосій Печерський, запозичивши її у Ареопагіта, адже Діонісій також возвеличує чернечий чин, кажучи: “Досконалий же чин – це чин усамітнених ченців” [32, с. 149]. А з точки зору Теодосія: “...монастирське життя – це свого роду горно, котре

звільняє людину від “старозавітнього Адама” і утверджує її на шляху вибраних – воїнів Христа” [39, с. 61]. Печерський ігумен возвеличує так ченців, головним чином, для того, щоб показати необхідність чернечого нагляду над суспільством, світською владою; котрий не обмежується суто релігійною сферою, а розповсюджується і на політичні відносини.

Найбільш крайня ригористична форма чернецтва – затворництво – дозволялася і допускалася лише для тих небагатьох, хто був до неї покликаний, або ж в силу не міг “потрудитися братії”. Затворництво, таким чином, ніяк не пропонувалося як загально зобов’язуюча чи загальнодоступна форма аскези.

На особливу увагу заслуговують питання визначення суті та змісту чернечого життя, котрі мають такі окреслення у “Києво-Печерському Патерику” як “богонабдиме иночеське житие”, “богоносні святії отці”, “богоподібні іноки”. Ланкою, що пов’язувала монахів з Богом було “життя за Христом” – дотримання морального прикладу й життєвої філософії Ісуса. Та право на богоносність здобували печерські ченці, згідно з “Патериком” передусім “трудами”. Так, Алімпій Іконописець “Христу Богу сподобився” внаслідок своєї скромності, поміркованості, працелюбству, безкорисливості, відданості покликанню та художньому ремеслу. Саме такими рисами, за Діонісієм, повинен бути наділений кожен істинний християнин, що усім своїм життям намагається служити Богові.

В оповіді про Спиридона Проскурника та Алімпія Іконописця втілена притаманна “Патерику” жадоба здіснення чуда як подолання обмеженості людських можливостей. Але, описані в ній чудеса – це, насамперед, зцілення людей від важких недуг, обдарування їх здоров’ям та життєвими силами, віддалення неминучості смерті, продовження “мирського” діяльного існування. Прагнення творити саме такі чудеса зображається інколи як основна спонука прийняття й аскетичних подвигів. Причому для ченців затворництво часто розглядалося як байдикування, та далеко не байдужою була земна слава. Незважаючи на проповідь зречення влади і почестей, Києво-Печерські ченці все ж прагнули, щоб, чуючи про їхні подвиги, “вельможі світу сього схиляли перед ними голови”. Тут ми натрапляємо на вельми промовистий зразок витворення давньоруських культурних цінностей. У той час як ідеологія середньовічного чернецтва інтенсивно прокламувала самозречення, притаманний “варварській” давньоруській традиції культ слави відігравав неабияке значення в системі гідностей ченців, а тим самим утверджувалася цінність земного буття. Саме утвердження слави монастиря як морально-політичного авторитету присвятив чимало красномовних проповідей Теодосій Печерський, а через увесь “Патерик” лунає думка, що Києво-Печерські отці не поступаються своєю досконалістю чужоземним: “Радій, отче, Теодосію, наша похвало й велич ! Лавра твоя пишається тобою, і по всьому всесвіту стало славним її ім’я! Дивуються країни з отців, які в ній були, бо засяяли наче зорі на

церковному небосхилі, виконуючи Божі заповіді” [55, с. 95].

Варто наголосити, що культ “національних”, руських святих був підпорядкований слугуванню політичним, суто “світським” інтересам давньоруської суспільності. Отже, якщо розглядати притаманний давньоруській добі ідеал “істинного” гідного життя людини, то втілювався він в ідеалі світському та святості. Але поміж ними спостерігається не боротьба, а взаємодоповнюваність, оскільки відчужена споглядальність була однаково невластивою їм обом. Спільним для них було уявлення про гідне людини “істинне” життя, про котре читаємо у “Патерику”: “шлях, що веде до життя – це покаяння. Подорож цим шляхом нині прикра, та під кінець вона стає радісною” [55, с. 46]. Блаженний Теодосій закликає: “Тому, брати, потрудімося перед тим днем , щоби ми отримали ті блага. А уникли всього, що спадає на недбайливих та нерозкаяних” [55, с. 46]. В загальному вигляді це – ідеал досягнення людиною повноти її життєвого призначення, що було як потребою так і відображенням самого характеру епохи – епохи висхідного соціального, політичного та культурного розвитку.

Чи не найяскравіше відображення знайшла ідеологія тієї доби у трактуванні проблематики спасіння. Саме в ній розв’язувався драматизм індивідуального людського існування. Найтісніше пов’язане це з теодицеєю, свободою морального вибору, та відповідальністю, свободою волі та відплатою. Тому кінцевою метою спасіння вважалося не просто визволення душі з полону плоті, а визволення плоті від гріховності, її “одухотвореність”. Ця позиція зближує давньоруських книжників з тлумаченням ідеї спасіння Діонісія Ареопагіта, а саме його монастирсько -аскетичний спосіб пізнання, що акцентує увагу на можливості в “одкровенні” досягнути чуттєве сприйняття трансцендентної істини. Однак, тут слід підкреслити, що така тенденція не була домінуючою в Княжій Руси. Для більшості древньоруських діячів культури віра і розум не сприймаються як такі, що взаємо заперечуються. Для них звернення до віри означало також звернення і до інтелектуальної культури світу.

Древньоруські книжники піднімають також питання про можливість осягнення непізнаваного, трансцендентного Бога, як людина може вступати у спілкування з потаємним, сакральним, потустороннім. Це питання широко розглядається також і Діонісієм, в межах його концепції істинного осягнення Божественного Абсолюту.

Завершення проблема природи людини знаходила у трактуванні ідеї воскресіння. У вірі у всезагальне воскресіння людської плоті, поєднання з відповідною їй душею й подальшу відплату їм спільно, що покладалася на це поєднання, реалізовувалася глибока внутрішня потреба людини – подолання страху небуття, скінченності утвердженням індивідуального безсмертя. Особистий характер цього безсмертя гарантувався вторинним з’єднанням душі й плоті, чим знову таки підкреслювалась значущість тілесного.

Таким чином, ідея гріхопадіння звучала як дисгармонізація психосоматичної двоскладовості людини, дуалізм якої долався адаптованим християнством неоплатонізмом, що накладався на "варварську" ментальність, оскільки в ідеї кеносису знімався дуалізм трансцендентного та матеріального. Таке примирення спостерігалося й у тлумаченні воскресіння. Показовим тут є трактування христологічної проблематики в давньоруських пам'ятках.

Способи досягнення милості Божої маємо також і у "Повчанні дітям" Володимира Мономаха. Автор відзначає, що: "Великий еси, Господи, и чюдна дела твоя, никак же разум человечьск не может исповедати чудес твоих; и пакы речем: велий еси, господи, и юдна дела твоя, и благословено и хвално имя твое в векы по всей земли" [39, с. 174]. А тому, "..якоже блудницу и разбойника и мытаря помиловал еси, тако и нас грешных помилуй" [39, с. 174]. Як бачимо, і у Ареопагіта, увага акцентується на безконечній милості Бога, що сповнена добром і даром прощення. Життєвий шлях Ісуса-людини, вчителя моральності подавався як найвищий тропологічний зразок. Тому людина повинна наслідувати цей приклад, у всьому намагатися діяти згідно з Божим законом. Аналогічно тут можна провести паралель з вченням Діонісія, в котрому не мало уваги приділяється проблемі наслідування "Божественної благодаті". Ареопагіт скеровує нас, кажучи: "...звернувшись з молитвою до Ісуса, істинного світла Отця, що просвіщає всяку людину у світі, через якого ми одержали доступ до Отця, джерела світла, припадемо, скільки можливо, до світла священнішого Слова Божого, переданого нам отцями ..." [30, с. 441]. Серапіон Володимирський у своїх працях відзначає: "..еже любити друг друга, еже милость любити ко всякому человеку, еже любити ближнего своего аки себе, еже тело чисто зблюсти, а не осквернено будет блюдом, аще ли осквернивши, то очисти е покаяниемь; еже не высокомыслити, ни вздати зла противу злу ничего же" [39, с. 177]. Самовідданість сина Божого на муки розглядалася як основа порятунку світу. Поворотний пункт історії, запорука повернення людини до Бога, реабілітація, відновлення її гідності перед Абсолютом. Оновлення і піднесення людини трактується як депотенціація, первісно – при кремаційному акті – закладеної в людині гідності володаря творіння, причому це оновлення розуміється як збагачення, підведення на вищий щабель.

Утвердження людської гідності оформлялося давньокиївськими мислителями як ідея "обоження людини", реалізація її сакрального призначення. Відбувається вона через сходження божественного. Але, знаменно, що перспектива обожнення людини зображалася не як результат відмови від світу та людськості - неупередженості і відмови від тлінного і минущого, а як результат жертовності та самозабуття задля людини. Співвідношення людинолюбства з абсолютністю Бога, розуміння цього абсолюту – Бога – в категоріях любові до людини є ще одним підтвердженням того, що філософська культура Княжої Руси

розвивалася саме за Ареопагітським типом.

Розгляд питання про співвідношення життя активного, діяльного та життя споглядального також є одним з наріжних каменів для характеристики філософської думки Руси кожного періоду. Чи для доби Княжої Руси було притаманне уявлення про життя споглядальне, як про ідеал істинного людського життя? На це питання ми зробимо спробу відповісти.

Найяскравішим прикладом є "Повчання" Володимира Мономаха, де автор вказує на три добрі діла для досягнення Божої милості: "…покаяньем, слезами и милостынею: да то вы, дети моя, не тяжка заповедь божья, оже теми делы треми избыти – грехов своих и царствия не лишитися" [39, с. 174].

Виразного гуманістичного звучання набула ідея порятунку не вірою, чеснотами, а активним людинолюбством, доброчинністю у вченні про остаточну мету індивідуального та колективного існування. Зокрема, Теодосій Печерський не побоюється закликати до милосердя, якого гідний кожен. У "Патерику" знаходимо розділ, в котрому описано приклад милосердя Теодосія: " коли бачив якого жебрака, чи вбогого, сумного чи в благенькій одежі, то відразу милосердився над ними, сумував і зі сльозами чинив над ними милість" [55, с. 61]. Більше того, він стверджує, що порятунку, вічного життя, безсмертя заслуговують не просто доброчесні, а саме доброчинні людинолюби, незалежно від конфесійної належності. Християнський філантропізм повинен був виходити поза межі абстрактного теоретизування у сферу активного ставлення до навколишнього середовища, людини до людини, дійового співпереживання. Але на основі чого могло здійснюватися таке активне утвердження людини в світі?

Сама динаміка історичного, соціального розвитку давньокиївської доби викликала стрімке зростання внутрішніх спонук людської діяльності, індивідуальної самосвідомості. Адже, саме християнство як етична система висловило динамічне уявлення про людську особу, саме йому властиві були ретроспекція, інтроспекція, концепція "внутрішньої людини", самопізнання, самовдосконалення, діалогу не лише людини й абсолюту, а й утвердження певної діалогічності самої людини, а головне – воно з гострим драматизмом поставило питання про свободу волі.

Проблема свободи волі людини давньокиївськими мислителями розв'язувалась позитивно. Так, у Теодосія Печерського вона оформилась у "самовольне" вчення. Трактування свободи волі відбувалося на ґрунті "етичного інтелектуалізму", що був знаменним для культури Княжої Руси: звеличувалася не вбогість та "смиренність" розуму, а його неосяжність. Слідом за визнанням високого статусу суб'єкта пізнання ми знаходимо розуміння високого статусу пізнаючого розуму. Навіть біблійний ревеляціонізм утверджувався давньоруськими мислителями екзегетичним способом і саме як необхідність прояву активності людського розуму, зокрема це бачимо у Климента Смолятича, не

відкидалась і мудрість творінь “зовнішніх”. Так само поєднувалася проблематика софійності світу й моралі. Прагматичний розум утверджувався, зокрема, в “Повісті про Акира Премудрого”. Таким чином, культурі Княжої Руси притаманний пієтет перед людським розумом, думкою, пафос “книжного шанування” та етичний інтелектуалізм.

Саме явище “ареопагітського способу мислення”, розуміння світу проглядається не лише як тенденція, а й як традиція філософської культури Княжої Руси. Адже в нашій культурі переважає “александрійсько-біблійна” лінія філософії, яка зорієнтовується не так на пошук безсторонньої істини, як правди, що є сутністю драми людського життя. Основні засади розуміння Божественної мудрості, її осягнення, запропоновані у “Ареопагітиках” використовувалися як першооснова у трактуванні поняття Бога та його сутності, шляхів пізнання та богослов’я в період Княжої Руси. Визначення філософії як любові до Бога в дусі християнізованого неоплатонізму, розуміння філософії як любомудрія притаманні діячам культури Княжої Руси. Характер розв’язання основних онтологічних, гносеологічних і натурфілософських проблем в руслі Ареопагітського неоплатонізму у давньоруській культурі зумовлюється насамперед тим, що твори Діонісія Ареопагіта відображали результат накладання істинних християнських засад на модель світу.

2.2. “Ареопагітики” та співвідношення знання і віри у філософській думці Княжої Руси.

Розглядаючи хронологічно наступні моменти філософської спадщини України доцільно було б звернути увагу на такі твори, як “Ізборник Святослава 1073 року” та “Ізборник 1076 року”, які мають не тільки енциклопедичний характер, а й містять широке коло філософських значущих ідей. У прямому чи опосередкованому вигляді вони увібрали ідеї, що були в попередніх філософських традиціях, а також несуть на собі відбиток особливостей філософської думки доби київської державності.

За даними дослідників С.В.Бондаря, “Ізборник Святослава 1073 року” знайдений археографічною експедицією П.М.Строєва і К.Ф. Клайдовича в 1817 році в бібліотеці Воскресенського (Новоєрусалимського, м. Істра під Москвою) монастиря, де він знаходився до 1834 року. Після 1834 року потрапив до синодальної бібліотеки Москви, а з 1920 року у відділ рукописів і стародрукованих книг історичного музею. Припускають, що до 1382 року твір знаходився у Києві, звідки був вивезений монахом Києво-Печерського монастиря Діонісієм, посвяченим на єпископство в Суздальсько-Нижегородську єпархію. Після 1403 року рукопис зберігався в Андріївському монастирі. В Новоєрусалимський монастир потрапив, вірогідно в 1658 році, куди його перевіз патріарх Никон. На сьогодні знайдено 24 списки твору,

повна назва якого “Събор от мног отец, тълкования о неразумних словесях в евангелии и апостоле и иних книгах. Вкратце сложени на память и на готов ответ” [5, с. 24–36]. В основі твору лежить перекладена з грецької мови дяком Києво-Печерського монастиря Іоаном “Книга називаемая спасителем, составленая из разних душевно-полезних слов и повествований”, яка створена в IX столітті.

“Ізборник Святослава 1073 року” має в цілому компілятивний характер, проте його структура строго продумана, підпорядкована одній меті – дати виключне знання основних богословських, віросповідних, світоглядних проблем і питань, сформувати у читача уніфікований підхід до розуміння основ християнського світогляду. Орієнтований він однозначно на пам’ятки раннього християнства, які належать до доби македонського відродження, тобто праці каппадокійців і пов’язаних з ними осіб (Василь Кесарійський, Іоанн Златоуст, Григорій Назіанзін, Григорій Ниський, Максим Сповідник, Феодосій Кірський, Єпіфаній Кіпрський, Августин, Афанасій Олександрійський, Діодох (Прокл), Іоанн Дамаскін, Іустин Філософ, Оріген, та, звичайно, ж Псевдо-Діонісій Ареопагіт). Роботи і висловлювання підібрані Іоаном відповідно до політичних реалій Русі того часу. Основна проблематика “Ізборника Святослава 1073 року” – це проблема знання, мудрості, історії, долі і промислу, сутності, походження життя і його сенсу, співвідношення віри і розуму.

Однією з центральних проблем в “Ізборнику Святослава” виступає проблема пізнання. Розв’язується вона через з’ясування співвідношення знання і віри, чуттєвого і раціонального. Для християнського світогляду проблема пізнання, співвідношення знання і віри поставала в плані визначення провідної ролі віри водночас знання, з приниженням ролі розуму і античного знання. Однак уже Оріген, Климентій, Лактацій, Григорій Назіанзін, Григорій Ниський визнавали можливість узгодження між християнською вірою та античними знаннями. Ця подвійність відображена і в “Ізборнику Святослава”, де, з одного боку, ми бачимо спробу ознайомити читача з античною літературою та філософією, а з другого – “елінська мудрість” постає об’єктом критики як помилкова і шкідлива для християнства. Проте, поняття віри тут не постає негативно до раціонального освоєння дійсності, містить ряд особливостей, які пов’язують її з розумом. Як зазначає С.Бондар, “на певному рівні поняття віри поставало як відповідність – правда, істина, що охоплює одночасно і етичну сферу – довіра, вірність” [5, с. 31].

Крім того, боротьба з дохристиянськими віруваннями, різними забобонами, марновірством, до послуг яких вдавалися знахарі, астрологи, обумовлювали ще одне розуміння віри – “віровчення”, зведення знань про віру сакральна і неперехідна цінність, якою потрібно оволодіти, і яка виступає як найвищий пріоритет об’єкта пізнання. Тут віра стверджується як світоглядна позиція та інтелектуально-психологічна настанова, що потребує необхідного визнання всіх догматів

християнської ідеології, довіри до Бога і можливостей здійснення всіх його функцій, ірраціонально-вольовий акт і спосіб позалогічного інтуїтивного оволодіння та пояснення дійсності. Аналогічно міркує з цього приводу Діонісій, кажучи: "...непохитна основа віруючих – Божественна віра, що затверджує їх у незмінно самототожній Істині, а також Істину – в них, тим самим даруючи усім віруючим доступне знання Істини" [29, с. 428].

Стосовно розуму та його значення виводиться із самого розуміння людини як розумної тварини, наділеної розумом від Бога. Розумним вважається все те, що створене Богом. Робить людину розумною і любов до Бога. За таких настанов проголошується як обмеження розуму в плані осмислення божественного промислу, тієї сфери, яка пов'язана з істиною християнських догматів, а водночас підкреслюються його великі можливості в плані дослідження природи, управління її силами завдяки причетності людини до Бога. Недооцінка розуму могла призвести до наслідків, які суперечать волі Бога, до гріха. Розум ставав необхідним в оцінці діяльності і Бога, і людини, в питаннях правосуддя, всіх сфер повсякденного людського життя та діяльності. Однак, якщо в повсякденному житті від людини вимагається жити відповідно до здорового глузду, то необхідність осмислення віросповідних основ потребувала напруженої рефлексії та ґрунтовного підходу до подібного пізнавального завдання, обмеження розуму.

Поняття мудрості тісно пов'язувалося з поняттями віри та розуму. В "Ізборнику Святослава" воно прямо зіставляється з християнськими варіантами неоплатонізму, його розуміння філософії – з посиланнями на Іоана Дамаскіна, Григорія Назіанзіна, Максима Сповідника та Діонісія Ареопагіта. Тут вона трактується як певна інтелектуальна діяльність "зведення знань". Істина мудрості полягає не як пізнання речей, а як досягнення Бога. Мудрість набуває рефлективного значення, звертається не на зовнішній світ, а на оволодіння Божественної мудрості, що містить таємниці людського буття. Вона мислиться як відгадка загадок власного "Я", досягнення смислу життя. Таке розуміння мудрості як такої, до володіє властивістю рефлективності, відношення до самого себе, вимагало від її носія, з одного боку, відокремлення, відхід від світу, а з другого – вільного включення в деяку спільність. Цей момент близький за своєю суттю до ідей Діонісія про те, що тільки цілковитим відреченням від усіх матеріальних цінностей, нехтуванням усім своїм добром і зверненням усього свого єства на пошук істини, Божественної благодаті можна досягнути вічне щастя і спокій душі [91, с. 65].

В "Ізборнику Святослава" дано друге розуміння мудрості як наближення, приєднання, викладене у "Відповідях і запитаннях" Анастасія Синаїта. Витлумачуючи притчу "Соломона премудрость создала себе дом", він протиставляє світ трансцендентному Богові "дім Бога", а біблійна мудрість постає тут розкриттям Бога в проявах природи людських колективів, індивідуальних людських духовностей. Світ

мудрості – це світ Софії, світ преподобності, вподобання нижчим вищого. Досягнення цього вищого відбувається не заради істини самої по собі, а в ім'я буттєвого входження в світ значущих життєвих подій, вищих життєвих цінностей. Воно не тільки слово, а й діло – мудрісне життя в істині, правильність життя і правильність знання, повна відповідність теоретичної і практичної сфер буття [42, с. 85]. Таке розуміння істини життя і мудрості показано на прикладах життя Кирила, який присвятив його навчанню і діяльності на ниві освіти, істинної мудрості, яка стверджує вірність вибору свого життєвого шляху. В "Ізборнику Святослава" наведено і третє після неоплатонізму, патристики трактування мудрості. Мудрим вважається той, хто здатний через самовдосконалення звільнитися від іга земних пристрастей, завдяки чому мудрець отримує можливість досягти премудрості слова Божого [42, с. 74]. В загальному оформленні поняття мудрості набуває значення знання божественних і людських речей, що власне збігалося з визначенням філософії Іоана Дамаскіна, яке вкладене у вуста Кирила, де поняття мудрості є перетвореним поняттям філософії. На загальному фоні такої мудрості в "Ізборнику Святослава" ми бачимо надзвичайно високу оцінку книг і слова в яких вбачається зміст того, що відкрилося Богом, наближення до мудрості, повчання про правильне життя. Філософія змінюється на Софію [42, с. 66].

Смисложиттєва проблематика в "Ізборнику Святослава" представлена через осмислення добра і зла, боговиправданням, долі і промислу. Як і інші поняття, поняття добра і зла мають тут різний зміст, використовуються для розв'язання космологічних, онтологічних, пізнавальних, етичних, естетичних, історико-філософських проблем, які сприяють теоретичному поясненню і впорядкуванню єдності світу. Як базова настанова мислення тут виступає розуміння добра як відповідності Богові, як це трактував Діонісій Ареопагіт.

Добродійним і блаженним проголошується створення світу Богом і людини в ньому, прагнення до знання, любов до людей і до Бога, молитви, страждання. Вони й постають як добродійність і запорука майбутнього безсмертного життя. Зло розглядається як послане Богом людині за її гріхи, неправедний спосіб життя. Відповідальність за зло переноситься на кожного індивіда як персональна відповідальність особи перед людством. Ця позиція також є відгуком ідеї Ареопагіта про існування зла у природі, котре не може існувати безвідносно, адже, як зазначає Діонісій: "Не все зло є злом, оскільки, якщо зло існує, воно має містити в собі деяку частину добра" [29, с. 413]. Розуміння зла і напасти як "казней Божих", що увійшли до багатьох пам'яток пізнішого розвитку філософської культури Руси, були в основному оформлені "Ізборником Святослава". Проте, слід зазначити, що й при такому розумінні тут розглядається ряд ситуаційних питань, серед яких кара за зло, встановлення справедливої винагороди за добрі справи і вчинки, справедливість суду. В "Ізборнику Святослава" відчувається відкрита

зацікавленість у тому, щоб переорієнтувати суспільну незадоволеність мас на усвідомлення своєї власної моральної недосконалості, сформувати почуття всеохоплюючого оптимізму, а водночас і гостре переживання глибокого розходження між сутнім і обов'язковим у сфері суспільного життя. З метою запобігання відчуження людини вводиться поняття "боговиправдання" і відповідальності як прагнення до порядку, гармонійності. При цьому в "Ізборнику Святослава" акцентовано увагу як на колективну, так і на індивідуальну відповідальність. Важливо, що на відміну від світогляду, в якому доля людини виступає ірраціональною, сліпою і ролі випадковості, вдачі, в християнстві єдиною домінантою детермінації і управління світом і людством постає Божий промисел. В "Ізборнику Святослава" він представляється як раціональна та цілеспрямована дія Бога, що має своєю метою спасіння світу і людини, носить планомірний характер, виключаючи всіляку випадковість в ім'я досягнення блага.

Проблема людини в "Ізборнику Святослава" розв'язується на основі її бачення в Біблії і Євангелії з усіма даними учителів церкви в галузі антропології про створення людини Богом та її гріхопадіння, а сутність людини визначається як "человек живой словесьмь и сьмрьтьи" [42, с. 56]. Людина розглядається як розумна істота, чим відрізняється від тварин і рослин. Всі душі єдиносущні, відрізняються від неживої природи , володіють душевною і чуттєвою силою, а на відміну від тварин і словесною. Людина подібна до Бога є храмом, в якому присутній Бог, що обумовлює її високе положення. Звідси прийняття і розуміння високої мети її буття – служіння Богу, завдяки чому вона повертає борг, який полягає в тому, що Бог подарував їй життя. Подібним чином показане і місце людини в світі – бути посередником між Богом і світом. Стосовно вибору життєвого шляху, то ним є шлях наслідування Бога, завдяки чому досягаються мислимі блага цього і майбутнього світу. Шлях життя, згідно з "Ізборником Святослава" – це шлях закону, який вимагає любити Бога і ближнього як самого себе, молитися за тих, хто завдає тобі зло, любити ворогів своїх, сторонитися плотських і світських гріхів бути милостивим, шанувати святих, не вбивати, не прелюбодіяти, ухилятися від крадіжок і набігів, не гніватися, не заздрити, не лицемірити, не пиячити, не бути гордим, не лаятися, не бути корисним. А це і є шлях справжнього спасіння людини, що потребує узгодження дії з волею людини, її соціальним оточенням, самоконтролем і самоспостереженнями , внутрішнім самовдосконаленням. Як бачимо, ця думка також тісно перегукується з ідеями про спасіння людини та самозречення Псевдо-Діонісія. З його вказівками до особистого щастя і людської простоти, смиренності і великої любові до Бога [29, с. 428].

Наріжним каменем в "Ізборнику Святослава" в уявленнях про людину є догмат про те, що Бог вдихнув у людину безсмертну душу. Однак тут відсутні заклики до подавлення плоті. Тіло і душа розуміються як невід'ємні частини людського організму, де відмінність тіла і душі

можна уявити тільки в абстракції. Визнається самовласність людини як тенденції розуміння людини соціально активної і творчої істоти.

Усі доведені вище положення й настанови знайшли своє продовження а також нову інтерпретацію в “Ізборнику 1076 року”, значно вплинувши на формування вітчизняної філософської культури [43 , с. 44].

ВИСНОВКИ.

В усьому багатоманнітті позицій, що властиві древньоруській філософській думці, в межах розглядуваного періоду складається і певна єдність, котра утворює характерний для культури Княжої Руси стиль мислення. Закладаються основи древньоруської філософської думки як специфічного формотворення середньовічної філософії.

Для неї характерний підкреслений інтерес до проблем людського буття, змісту життя, що формує своєрідний “діяльнісний” підхід до розуміння філософії як єдності знання про Бога і світ, і вчення про те, як людині слід жити в цьому світі.

Цілком зрозуміле і правильне розв’язання ряду важливих на той час проблем давньоруські книжники знаходять у вченні Псевдо-Діонісія Ареопагіта, котре якнайбільше відповідало їхньому світобаченню. У розв’язанні онтологічних та гносеологічних проблем давньоруські мислителі послуговуються тропами апофатичного та катафатичного богослов’я. Містика Діонісія відображена у творах ісихастів, що поділяли ключові позиції містичного богослов’я Ареопагіта.

Слід звернути особливу увагу на позицію Діонісія щодо чернечого чину, котра знайшла своє широке розповсюдження у писемних пам’ятках періоду Княжої Руси.

Стиль мислення Псевдо-Діонісія був досить близький до тогочасного світобачення мислителів Княжої Руси. Адже, після прийняття християнства постає безліч питань філософсько-релігійного та богословсько-теологічного змісту, котрі намагалися вирішувати давньоруські книжники, і знаходили це вирішення у творах, автором котрих був Діонісій. У писемних пам’ятках Княжої доби маємо неодноразові посилання та коментарі до творів Ареопагітського Корпусу. Таким чином, у філософській думці Княжої Руси спостерігаємо яскравий приклад ареопагітського способу мислення з його самозаглибленням та саморефлексією, прагненням усім своїм життям бути достойним осягнути Божественну Благодать.

РОЗДІЛ 3 “АРЕОПАГІТИКИ” В ДУХОВНОМУ ЖИТТІ УКРАЇНИ В XV – XVII СТОЛІТТЯХ.

3.1. Вплив ідей “Ареопагітиків” на розвиток філософських концепцій українських мислителів епохи Відродження.

Поява полемічної літератури – нова епоха в духовно-релігійному суспільно-політичному та національному житті України. На часі була істотна переорієнтація філософського мислення, що зумовлювалася докорінною зміною умов соціально-економічного й духовного буття народу України. Певний ґрунт для сприйняття нових ідей в українській філософській думці було закладено у результаті процесів, що привели до поширення ренесансних ідей в філософії України від кінця XV ст. цьому сприяє здійснюваний тоді в українській культурі синтез арістотелізму і платонізму, що визначало шляхи поступу філософської думки.

Саме поширенню неоплатонізму в його християнізованому варіанті сприяло знайомство давньоукраїнського читача з творами Псевдо-Діонісія Ареопагіта. Цей же період є своєрідним початком зародження єретичних вчень. Водночас посилюється розвиток ідей вільнодумства. Виникнення цих ідей, починаючи з XIV ст., зумовлюється особливостями соціальної дійсності того часу, і вони мають свою тривалу історію. Як і в інших країнах Європи, в Україні єретичні рухи та ідеологічні вчення, що їх виражали, були спрямовані на захист певних соціальних сил, які виступали проти національного та соціального гноблення. Важливим джерелом розвитку єретичних ідей в Україні є полемічна література, яка інтенсивно поширюється з часів прийняття християнства. Особливу роль, як вже знаємо, тут відіграють апокрифи дуалістичного та есхатологічного змісту, які проникають в Україну з Візантії та Західної Європи.

Розглядаючи літературне та культурне життя України в XV ст., варто зауважити, що певна стабілізація обстановки, відродження Руського князівства у складі Великого князівства Литовського сприятливо вплинули на його економічний та культурний розвиток. За правління князів Олельковичів розпочинається відбудова культових споруд Києва, піднімається з руїн і знову розписується Успенський собор , розбудовується Київ, активізується літературне життя в ньому. Зі стін Києво-Печерського монастиря виходять видатні пам’ятки українського мистецтва – “Лъствица” (1443), “Златоструй” (1474), здійснюються дві редакції знаменитого “Києво-Печерського Патерика” (1460, 1462), який мав значний вплив на подальший розвиток українського, а також усього східнослов’янського письменства. Звернення київських книжників до цього давнього джерела було не випадковим, а тим більше – не рецидивом середньовічного способу мислення. Воно зумовлювалося реальним життям України того часу.

Прославлення історичного минулого Києва пояснюється в ньому безпосереднім значенням Київської держави, з яким пов’язується автономна політика Київських князів Олельковичів, їх прагнення

повернути Києву роль, який перетворюється на центр раціоналістично-гуманістичного руху і який охоплює українські і білоруські землі Великого князівства Литовського [13, с. 51].

Культурно-літературне пробудження в Києві, та на українських землях на цьому не закінчується. Якщо пильніше придивитись до всіх доступних нам письмових пам'яток, що з'явилися тоді на Україні, то впадає в око зростання кількості перекладних видань, причому пишуться вони мовою, максимально наближеною до народної розмовної мови, спостерігається відхід від однобічної орієнтації на візантійську літературу, хоча в загальній кількості перекладній літературі передують видання релігійно-богословського змісту [13, с. 47]. Так здійснюються переклади старозавітніх книг, пророцтв Даниїла та Єремії, книги Руф та Естер. Характерно, що біблійна література переписується і поширюється не з традиційних церковних зразків, а перекладається з староєврейських оригіналів, достовірних стародавніх текстів. Це свідчить про те, що в інтелектуальних колах України другої половини XV ст. гуртуються сили, близькі за своїм духом до гуманізму з його методом мовно-текстуального аналізу Святого Письма та відмовою від історично вироблених форм і догматів як ортодоксального католицизму, та і ортодоксальних напрямів православного християнства.

Крім творів релігійно-богословського змісту, широкого поширення набули літературні видання морально-етичного характеру, повісті-притчі. Так, XV ст. датуються перші українські редакції популярних в XIII-XIV ст. літературних збірників під назвою "Ізмарагд", "Четъя", "Пчъла" [34, с. 94]. Вони мають світський характер, збагачуються творами вітчизняних авторів, зокрема Климента Смолятича, Кирила Турівського, перших київських митрополитів Іларіона та Григорія, творами візантійського походження – письмових пам'яток періоду Київської держави. В деяких з них, наприклад, окремі списки "Ізмарагд", підкреслюється корисність читання книг, зустрічаються гострі випади проти чернецтва і церковної організації.

Відродження літературно-духовних традицій Княжої Руси стає прогресивною тенденцією літературного процесу в Україні другої половини XV ст., оскільки, підриваючи основи неподільного панування візантизму у сфері духовної культури, воно сприяло формуванню власної національної літературної традиції. Про поступове звільнення від засилля візантизму свідчить поява літератури західноєвропейського походження. Це світські повісті "Олександрія", "Троянська історія", "Сказання про індійське царство", "Житие Олексія, чоловіка божого". За своїм змістом і характером сюжетів вони наближаються до середньовічних лицарських романів з їх любовними інтригами, культом честі, різними авантюрними пригодами. Разом з тим у них ми бачимо захоплення авторів героїчними подвигами, мужністю і відвагою героїв творів, що мало на собі відбиток нового ренесансного літературного смаку.

Формування і розвиток філософської думки в Україні стояли не осторонь світової філософської культури, а в її контексті. Українські мислителі, сприймаючи вплив світової філософської культури, ставали безпосередніми учасниками в її творенні, вносячи в неї і свій доробок. Тенденція до цього стає більш, ніж помітною, наприкінці XV – на початку XVI ст. на загальному фоні тих соціально-економічних та духовно-культурних процесів, з якими пов'язана назва цілої епохи всесвітньої історії – епохи Ренесансу і Відродження.

Ареопагітські твори з їх містично-апофатичною діалектикою широко використовувалися у творчості українських полемістів XVI-XVII ст., що була тісно пов'язана з діяльністю братств, які виникають у XVI-XVII ст. в багатьох містах України та Білорусі. І саме найдавнішим з них було Львівське братство, створене в 80-ті роки XVI ст., а згодом, як ми знаємо, виникають братства в Києві, Луцьку та інших українських та білоруських містах.

Саме з братськими школами Львова, Києва та Луцька, так само як і з Острозьким культурно-освітнім центром, і була тісно пов'язана діяльність українських полемістів, філософським ґрунтом для якої слугували витлумачені в контексті українського світоглядного менталітету ідеї ісихастського й особливо ареопагітського неоплатонізму. В цьому плані цілком обґрунтовано можна говорити про вітчизняний варіант неоплатонівської філософії – український неоплатонізм XVI-XVII ст. Поштовхом до виступу полемістів стала книга польського публіциста-єзуїта П. Скарги "Про єдність церкви божої" (Вільно, 1577), в якій автор веде полеміку з "схизматами" (православними християнами). І саме у відповідь на виступ П. Скарги з'являються полемічні твори українських авторів.

Полемісти захищали позиції українського православ'я, апелюючи до ірраціоналістично-екзистенційної аргументації в дусі ареопагітизму. Одним з яскравих прикладів є творчість одного з провідних полемістів – Кирила Транквіліона-Ставровецького. Розглядаючи один з найвизначніших його творів "Зерцало богословія", ми намагатимемося виявити вплив саме апофатичного богослов'я Ареопагіта в дусі неоплатонівської філософії на філософсько-світоглядну позицію полеміста.

У філософії К. Ставровецький дотримувався неоплатонівської орієнтації, розглядаючи Бога як творця, премудрого художника, всюдисутнє світове начало. Виходячи з апофатичної теології і спираючись на Псевдо-Діонісія Ареопагіта, він піддавав критиці антропоморфне розуміння Бога, Святого Письма, а також у творах багатьох сучасних йому авторів. Позбавляючи Бога антропоморфних властивостей, він, як і Псевдо-Діонісій, відмовлявся від позитивних рис Бога, підводячи читача до думки, що найбільш адекватним способом осягнення божественної сутності є послідовне заперечення будь-яких властивостей, атрибутів, які спостерігаються і передбачаються в речах

навколишнього світу. К. Ставровецький підтримував думку про невизначеність Бога, його недоступність для людських почуттів і розуму, таємничість, невловимість, безмежність, вічність, відповідно до чого Бог поставав у нього як “существо пресущественноє, албо битность над всі битності, сама істотна битність, през се стоащая, простая, неплотная, без початку і без конца, без ограничания” [108, с. 214].

Доречно було б зазначити, що розуміння Бога як безособової сили , яку можна виявити через пізнання створеного світу, що було поширене в давньоруській традиції, доповненій пізніше вченням ісихастів, спиралося у К. Ставровецького також на західноєвропейські ідеї пантеїзму з його ототожненням Бога і природи. При розгляді питань “О розділенню и нероздільності божества”, “несліянію персон бозѣських”, “съєдиненіи персон бозѣських” [108, с. 216] він розрізняв три іпостасі Бога і їх єдності, де першою, найвищою, є “отцовська персона” і, посилаючись на Псевдо-Діонісія Ареопагіта, Василія Великого, Іоанна Дамаскіна, стверджував, що жодне з них не є ні первісною, ні останньою, всі рівні від початку і до кінця, предвічні і вічні, хоча і не зливаються в одне, бо Отець є “нерожденіє”, Син – “рожденіє”, Дух Святий – “ісхожденіє” [108, с. 217], тобто критикуючи аріанство, він спростовував і вірування, згідно з яким існує не лише Святий Дух, що походить від Отця, а й Святий Дух дарів – благодать, що походить від Сина, за допомогою яких римські богослови обґрунтовували владу папи.

Навколишній світ К. Ставровецький розглядав як створену Богом єдність часу і простору. Вводячи поняття “вѣка”, розділяв світ на “предбудущій вѣк, неміримій, кѣторого не мірило солнце і луна бігом своїм”, “вѣк при Богу безначальном, час долготи незмінной, умом только почасти постизається”, “вѣк пред створенням неба и земли бил без початку”; настоящий – “при створенні неба і землі”; “будущій – початок має, конца же не будет іміти ніколи” [99, с. 219].

Розглядаючи проблему “Бог і світ”, К. Ставровецький, подібно до Діонісія, розробив вчення про чотири світи: невидимий світ духовних сутностей, що належать до духовної ієрархії (ангелів, демонів); видимий світ – світ видимих речей, в якому живе людина; малий світ – світ самої людини; злосливий світ – світ поєднання злих людей з дияволом, який є творчим началом зла [99, с. 111]. Знову ж таки заперечення єдності світу не було новим для того часу в українській філософській літературі. Сам К . Ставровецький обирає середину між єдністю і множинністю, наполягаючи саме на кількісному обмеженні множини чотирьох світів, подібно до того поділу, що існував у народній творчості, зокрема в апокрифах. І усе своє вчення про чотири світи він виклав саме у “Зерцалі богословіи”, тісно пов’язуючи онтологічні проблеми з моральним, естетично-утилітарним визнанням світу як краси і користі. Описуючи ці чотири світи, він показував, що не весь світ є зло, а постає як добро і краса. Світ і природа перестають бути у нього простим символом Бога, зливаються з Богом, самі перетворюються у божество, звідки радісне і

світле світосприйняття К. Ставровецького, уява про світ як невидиму красу [108, с. 224].

“І при створенні цього видимого світу спершу заклав Бог фундамент з чотирьох елементів, чи стихій, тобто створив спочатку світло вогняне, повітря, воду та землю. І з того часу з тих же чотирьох стихій усі речі створив Бог видимого цього світу, з навколишньої та готової матерії: із світла вогняного – сонце, місяць, зірки, все світло видимого світу; з повітря – дихання всім живим та істотам: звірям і птахам, і людині; з води – два роди істот: риб і птахів; із землі – звірів чотириногих і дерева плодові, й різноманітне насіння” [108, с. 238].

Потрібно також сказати про елементи як про нерівні: тому, “що одні витонченого єства, як вогонь і повітря; інші ж – тяжчі й грубші, як вода і земля. Легкі й витончені елементи премудрий будівник розташував на вищому місці; грубші й тяжчі – на нижчому: землю і воду…” [99, с. 105–106].

Говорячи про будову світу із стихій, К. Ставровецький звертається насамперед до античності, зокрема до вчення Арістотеля, відтворюючи арістотелівську концепцію, схиляючись до його думки про небо як певну субстанцію, що відрізняється від елементів. У главах 6–10 другої бесіди “О сотворении неба и земли, видимого сего мира и єще в нем” “Зерцала богословіи” він докладно описує названі першоелементи великого неба, красу його і всього видимого світу, його розкоші, достаток , що заготовлені Богом для людини. Це радісне просвітлене світосприйняття зближує К. Ставровецького з мислителями доби Відродження, подібно до яких при описанні світу він поєднує вчення античних філософів і християнських авторів. Продовжуючи тему світобудови із стихій, він показує їх взаємопроникливість і постійну боротьбу, завдяки чому все у світі, починаючи від зірок і завершуючи найменшими пилинками, має певну цілість і єдність, послідовність руху, певну закономірність, наданих їм Богом. Значну увагу приділяв К. Ставровецький зображенню явищ природи (грому, блискавки), землі, океанів, річок, говорячи про кулястість землі, відкриття Америки, посилаючись на твори західноєвропейських природознавців і географів.

Як бачимо, в центрі уваги Кирила Транквіліона-Ставровецького все-таки знаходився не видимий світ сам по собі, а людина, вчення про яку складає зміст третьої бесіди в “Зерцалі богословіи” – “О сотворении чоловіка, который малим миром наріцається”. За традицією, що йшла від стоїків, людину він розглядав як двонатурну істоту, яка створена “із двое битностей разних” – тіла і душі.

К. Ставровецький наголошував не тільки на двонатурності людини, тіла і душі, а й обстоював їх єдність, підкреслюючи, що без тіла і тих процесів, які йому властиві, людина не може жити, а душа, в свою чергу, не може відчувати, розуміти, набувати доброчесності, наближаючись цим до властивого мислителям доби Відродження визнання гармонії душі і тіла. Як і більшість мислителів того часу, він

вважав, що душа розлита по всьому тілу, яке і є товаришем душі. Сама людина в своєму "съставе" є "горная часть небом и дольная землею", постаючи одночасно світлим і темним, ангелом і звіром, духом і плоттю, смертю і життям, де плоть є смертна, а дух безсмертний, нетлінний. Поділом людського тіла на верхню частину – небо і нижню – землю К. Ставровецький намагався обґрунтувати єдність мікро– і макрокосмосу, наблизити людину до природи, Бога, що мало важливе загальнокультурне і філософське значення. Втілення Бога в людину відкривало їй можливості також якнайбільше осягнути Божественну благодать, зробити людяність найвищою цінністю в світі, невід'ємною властивістю культури, надати проблемі душі і тіла як морально-етичного, так і гносеологічного звучання, що, власне було одним з найважливіших елементів ренесансного гуманізму у творчості К. Ставровецького. Викладена вище позиція дуже тісно перегукується з проблемою ієрархії та людської досконалості у вченні Діонісія Ареопагіта. Адже, лише шляхом обоження та відречення від "суєти мирської", поступовим самозаглибленням та саморефлексією, долаючи ступені "ієрархічної драбини" людина зможе поступово наближуватися до досконалості, до Бога [91, с. 254].

Високо оцінюючи небесну премудрість, що є в науці Сина Божого і в дарах Духу Його Святого, підкреслюючи, що "ніхто такѣ не ест любим богу, яко сей, который любить премудрость небесную", не меншого значення надавав К. Ставровецький і "мудрости прирожоной" [108, с. 234]. В дусі ідей доби Відродження він близько підходив до ідеї подвійної істини, одна з яких належить богослов'ю, що "єст відомість и зрениє невидимих бытностей, нематеріален речей и смислом нашим неподлеглих и бесплотних существ" [108, с. 248]. К. Ставровецький прославляє мудрість, за допомогою якої люди пізнають і розвивають світські науки, створюють закони, здобувають честь і славу, керують державами.

Світорозуміння Кирила Ставровецького, трактування суті людини, утвердження її активного земного життя зумовили його соціально-політичні ідеї, морально-етичні погляди, на які мали вплив традиції давньоруської доби, ренесансно-гуманістичних і реформаторських ідей. Як церковний діяч, він був переконаний і переконував інших у тому, що головним для людини "Бога знати й видіти єго правдіве", жити і діяти по законах Божих з чистим серцем, де чисте серце означає смиренність, "кроткість", зичливість всім усього доброго, подвижництво, трудолюбство, пістництво, стриманість, тверезість, чуйність і пильність в молитвах повсякденних, а нечистість – заздрість, гордість, гнівливість, пияцтво, блюзнірство. Саме останнє, як знаряддя диявола, і є основою "злосливого світу", веде до морального падіння людини. Злосливий світ – це світ багатіїв, світських та церковних владик, які, набувши багатства, шляхом здирства, неправди, використовують його на розпусту, пиху, гординю. Замість того, щоб будувати школи, друкарні, збагачувати науку

, вони все своє серце і волю витрачають на об'їдання, пияцтво, примноження дармоїдів, гноблення своїх слуг, підлеглих, на яких покладають всякі повинності, ув'язнюють у тюрми.

Таким чином, саме позиція світорозуміння, трактування К. Ставровецьким суті людини, утвердження її активного земного життя зумовили його соціально-політичні та морально-етичні погляди [111, с. 154]. Адже, головне для людини, на його думку, - знати Бога і бачити правду, жити і діяти за його законами. А рівність людей перед Богом дає кожному з них однакову можливість осягнути Божественну Благодать, йдучи крок за кроком до найвищого добра та найвищої істини. Але людині з її двонатурністю не легко подолати цей шлях. Тому мислитель вказує шлях так званої "першої простоти" – простоти святої, як наслідування скромності і чесності, любові до ближнього [158, с. 201]. Прославляє науку і філософію, показуючи її користь для блага повсякденного життя кожної людини і всякого суспільства. Лише пізнавши себе, глибоко усвідомивши власну духовну сутність, пересуваючись щаблями діонісійської ієрархічної драбини, людина зможе усвідомити важливість людяності і людської гідності, морального оновлення як необхідної передумови релігійного оновлення, активної діяльності, спрямованої на обстоювання інтересів своєї батьківщини, її культури, духовних традицій.

Слід підкреслити, що в епоху Відродження філософська інтерпретація поняття Бога починає змінюватися. Ренесансна філософія не акцентує увагу на абсолютній свободі Бога і на створенні Богом світу з нічого, натомість підходить до ідеї спів вічності Бога і світу та його злиття з законом природної необхідності [19, с. 10]. В основі такого повороту у розвитку тогочасної думки була переорієнтація ренесансних мислителів від схоластизованого Аристотеля на вчення Платона й неоплатоніків. Про це свідчать, зокрема, твори Л. Вали, Піко дела Мірандоли, М. Фічіно. Одним із найвиразніших неоплатоніків був Ніколо Кузанський, який, спираючись на інтерпретацію Бога такими видатними неоплатоніками, як Плотин, Прокл та Псевдо-Діонісій Ареопагіт, розумів Бога як нескінчене єдине начало, більше якого і поза яким нічого не існує ("максимум" і "мінімум"). Він обґрунтував тезу про нескінченість Бога й про тотожність Бога та сукупності його творінь, що спричинило до звинувачення мислителя в єретизмі; стверджував, що згідно з апофатичною теологією немає "ні Отця, ні Сина, ні Духу Святого , а є тільки нескінченне" [142, с. 47]. Бог, на його думку, це книга природи, яка співвідноситься зі світом як ідеальне коло з нескінченним багатогранником. Ідеї Ніколо Кузанського поширювалися не тільки у Західній Європі, але й на терені України. Прикладом цього може бути схоже визначення творця Софронієм Почаським: "Бог не є фігуральний, а є округлість світу" [145, с. 232].

Як бачимо, у XVI – на початку XVII століття у трактуванні Бога з'являються гуманістичні та реформаційні тенденції. І свідчення цього є

насамперед полемічні, а також і поетичні твори представників спочатку Острозького культурно-освітнього центру, а пізніше – вченого гуртка при Лаврській друкарні в Києві. Це такі визначні релігійні та культурні діячі України, як Клірик Острозький, Василь Суразький, Іван Вишенський, Захарія Копистенський, Касіян Сакович, Ісайя Кам'янчанин, Мелетій Смотрицький, Софроній Почаський, Памво Беринда, Лаврентій і Стефан Зизанії, Кирило Транквіліон-Ставровецький, Іван Калимон, Хома Євлевич. Всі вони у своїх визначеннях Бога орієнтуються на вчення Діонісія Ареопагіта та східних Отців церкви.

В руслі ареопагітської теології і християнського неоплатонізму в XVI – на початку XVII ст. докази Божого буття українські інтелектуали шукали переважно в глибинах власної душі і віднаходили завдяки усвідомленню в процесі самопізнання вічних, на їх думку, і незмінних істин, що здійснюється через містичне осяяння. Це був традиційний шлях богопізнання. "Непостиженіем постизаю непостижимаго Бога" – говорить К. Транквіліон-Ставровецький, а далі стверджує: "І тих (богословів) разум правдиве показуєт нам Бога невидимого" [108, с. 213–214]. Той самий метод одно миттєвого інтуїтивного осягання Бога "внутрішнім", духовним розумом у процесі самозаглиблення і самопізнання використовували й Острозькі книжники. Доводити його існування за допомогою "зовнішнього" тілесного розуму, тобто застосовувати методи раціоналістичної теології схоластики вони вважали не лише недоцільним, але й шкідливим. Переосмислюючи в дусі реформаційних ідей спадщину своїх предків, розвивали положення про неприпустимість намагань проникнення "тілесним розумом" у неосяжні таємниці одкровення. Як і реформатори, у пізнанні Бога вони великого значення надавали внутрішньому почуттю, що виникало, на їхню думку, під час вдумливого читання Святого Письма. Отже, пізнання Бога виявлялось не лише можливим, а й необхідним. "Бо, хоча у справах віри є багато таємного, Бог відкрив у Святому Письмі для людей лише те, що вони можуть розуміти своїм природним розумом" [91, с. 92]. Поняття Бога включало також філософське уявлення про субстанцію, оскільки Бог наділявся атрибутами вічності і нескінченності. Подібними були також погляди В. Суразького і К. Транквіліона-Ставровецького, які відкидали "позитивну теологію" як схоластичний метод пізнання Бога і світу через логічні розмірковування і доведення. Разом з тим, услід за Псевдо-Діонісієм Ареопагітом вони вважають апофатичну теологію єдино можливим способом Божого пізнання. В. Суразький у своєму творі "Книжиця о единой істиной православной вѣрѣ" крім того наголошував, що "божественные догматы выше всякого помысла", тому вони "вѣрою токмо зрима и познаваема" [141, с. 33]. Таке традиційне розуміння Бога оперте на християнсько-неоплатонівську філософію східної патристики, було значно ближчим, ніж його схоластичний аналог, до Ренесансного неоплатонізму та реформаційної ідеї інтерналізації віри, а тому й продовжувало ренесансні й реформаційні елементи в творчості

українських книжників, полегшувало процес їхнього формування. Так, К. Сакович, відхиляючи антропоморфні уявлення про Бога, переводить міркування про нього зі сфери дії логічної істинності до сфери моралі [108, с. 508], що було ознакою певного впливу на нього реформаційних ідей. Близьке до неоплатонізму Відродження розуміння Бога як невимовного, безмежного, неосяжного буття, що проймає видимий світ і забезпечує його життєдіяльність, знаходимо у К. Транквіліона-Ставровецького. Для нього характерним є підкреслювання простоти, безтілесності та безіменності Божества, поєднання неоплатонівського визначення його як еманативного всюдисущого світового первеня з уявленням про нього як премудрого творця-художника, архітектора світу.

Загалом проблему співвідношення Бога і світу К. Транквіліон-Ставровецький розв'язує з одного боку, підкреслюючи їхню єдність (неоплатонівські ідея іманентності Бога щодо світу), а з другого боку, в плані диференціації світу, його поділу на чотири світи, один з яких – поєднання грішників з дияволом є, так би мовити, якоюсь мірою самостійним початком зла. Водночас акцентування уваги на красі й доброті тілесного світу можна вважати елементами ренесансно-гуманістичної інтерпретації цієї проблеми [108, с. 213].

Досить своєрідним було бачення Бога у Станіслава Оріховського концепцію Бога і світу якого висловлюємо тут на основі обмежених джерел. Підвалинами йому слугували головним чином погляди на проблему Бога Аристотеля, Ціцерона і концепція підпорядкованої розумним засадам (наприклад наявним у Божому розумінні ідеям) вільної божественної волі Томи Аквінського. При цьому слід підкреслити, що, як істинний гуманіст, він користувався творами самого Арістотеля, а не тільки їх середньовічними інтерпретаціями. Незважаючи на відсутність безпосередніх посилань на Ціцерона, його вплив на формування поняття Бога в С. Оріховського підтверджує польський дослідник Й. Ліхтенштуль [162, с. 36–38]. Розмірковуючи про сутність Бога, С. Оріховський прямо не йде за Томою, який характеризує Бога як арістотелівську першу причину, як самодостатнього і безмежно досконалого. У нього домінуючу роль відіграє визначення Бога як першопричини. Остання ж включає в себе й два інші складники наведеної дефініції. Ці складники не існують самостійно, а є тільки властивостями "першого руху" (primi motus). У вченні Томи Аквінського перше місце, як відомо, посідає телеологічне доведення буття Бога, в той час як природниче (космологічне) доведення відсунуте у нього на другий план. С. Оріховський такий погляд не зовсім поділяє, як і не приймає він концепцію троякого роду пізнання Бога, а також доведення існування творця, виходячи з його справ. Йому цілком вистачає Арістотелевого доведення. Значну увагу С. Оріховський приділяв доведенню єдності Бога. І тут він стає на вторований вже Арістотелем шлях: "якщо припустимо, - пише він, - що є два творці світу, тоді мусять вони бути або рівні один одному, або нерівні. Якби були не рівні, сильніший легко

зневажив би слабкішого і правив би зрештою сам. А якби вони були рівними, то внаслідок незгоди між ними згинув би світ" [161, с. 547]. С. Оріховський, подібно до Діонісія Ареопагіта, чимало уваги приділяє поняттю "єдине", що є ключовим поняттям у неоплатонівській філософії, і яке він вважає першопричиною. Воно, на його думку, є вмістилищем усіх форм, які впорядковують матерію і є заразом найдосконалішою формою. "Єдине" не підлягає і не може підлягати жодній зміні, бо інакше воно не було б першою причиною. До того ж воно само для себе є метою, і задає одночасно мету існування всім речам. "Єдине", за С. Оріховським, є ніщо інше, як тільки правдивий Бог, в якому єдність поєднується з вічністю і, який є одночасно мірою всіх речей. Тут вочевидь С. Оріховський інтерпретує Аристотеля в дусі неоплатонівсько-ареопагітської концепції єдності Бога, який, згідно з цією концепцією є джерелом форми і досконалості всіх матеріальних речей, "бо від того єдиного всі різноманітні речі постають і істинність та єдність свою немов од власної причини свого буття мають" [160, с. 300].

Уявляючи Бога всемогутнім творцем усього видимого і невидимого , тілесного і безтілесного, неба і землі, стихій і всього, з чого складається універсам, відомий книжник Острозького вченого гуртка Василь Суразький у руслі ареопагітської традиції характеризує його як щось надчуттєве і невидиме, вічно існуюче саме по собі, нерухоме, невимовне і неосяжне, те, що вище слова і розуму, вище будь-якої істоти або буття [141, с. 60]. Тому божество неможливо порівнювати навіть з сонцем, що "есть твар описуемая и постизаемая" [141, с. 65], яка не в змозі дорівнятися не тільки Богові, а й розумним безтілесним силам, що перебувають навколо нього, тобто херувимам, серафимам, архангелам і ангелам [141, с. 65]. Таке саме протиставлення Бога і світу можна знайти у Клірика Острозького [107, с. 456]. Водночас в дусі розробленої Псевдо-Діонісієм Ареопагітом апофатичної теології й уявлень християнського неоплатонізму про абсолютну невизначеність Бога острозькі книжники, використовуючи прийом послідовного заперечення всіх можних рис, які йому приписуються, стверджують, що він не лише трансцендентний, а й іманентний щодо світу. Нечуттєвий і невидимий, який існує сам по собі і над усім, Бог водночас все охоплює і наповнює собою [107, с. 452–453]. У цьому відношенні не позбавлене інтересу визначення Бога у Клірика Острозького: "Один Богъ отец Слова живого, премудрості і моци полный, кшталтъ вѣчной бытности досконалый, отецъ одного сына, і одинъ господь, одинъ от одного, Богъ от Бога, подобие и кшталтъ божества, и слово скутечное, премудрость вседержителная всѣх створитель, и моцъ творителная всего створенья сынъ правдивый правдивого отца, невидомый невидомого, несказителный несказителного, несмертелный несмертелного, всегда бытный всегда бытного… Один Богъ, который передъ всѣми и над всѣми и в всѣх" [107, с. 456–457].

Незважаючи на те, що християнського Бога трактували як саму собою абсолютну єдність і нескінченість, він, згідно з основоположним

християнським догматом, є триєдиним: Бог-отець – “нерожденіє”, Бог-син – “рожденіє”; Бог-Дух Святий – “ісхожденіє”. Слід зауважити при цьому, що у візантійській та давньоукраїнській духовній традиції найвищим авторитетом у питанні про суть єдиного Бога та його множинність у Трійці був Псевдо-Діонісій Ареопагіт. У понятті Бога тут об’єдналися переосмислені на ґрунті східного християнства три іпостасі неоплатонівської тріади: єдине (що ототожнювалося з безначальним Отцем); розум (співвідносився з божественним (сином-логосом), а також світова душа (яку замінив “животворящий дух”). Безначальний Отець зливався у вічній єдності в єдиній Божественній істоті із співвічними і породженими ним “собезначальним” Сином і “соприсносущим” Духом. “Существо пресущественное и божество непостижимое Тройца ест и единица. Розділяєт же ся божество въ три ипостаси и лица и свойства, в три именное: въ Отца и Сина и Духа Святого; нероздільно же битностю завше битною истиностю, величеством, владзою, царством, силою, волею , радою, мудростю, предвічностю і вічностю” [108, с. 215; 94, с. 172]. Онтологічно сенс кожної Божої субстанції полягав у тому, що Отець є праосновою чистого буття, Син – народжений ним логос, смислове оформлення буття, а Дух – початок, який творить на основі поєднання буття і логоса. Переважна більшість українських мислителів розглядуваного періоду виходила з православної інтерпретації християнського догмату Трійці, яка базувалася на неоплатонівській традиції, однак вони не приймають уведений католиками в структуру Трійці принцип субординації, уважаючи, що всі іпостасі рівні. “А в тих персонах бозѣс[ь]ких, - писав, наприклад, Транквіліон, - ведле присносущнаго битія их німаш ні єдинои персони первійшеи и послідней, но всі три равни, без початку и без конца, предвични и вічни. А осли би кто простотою или от єретиков змишляв, яковой персоні бозѣс[ь]кой початок под часом и літи, таковий Арієвим недугом зловірія сліпотуєт” [108, с. 215]. Знаменно, що навіть ті письменники-полемісти, що в традиційному ключі осмислювали питання Трійці (наприклад, В. Суразький, К. Острозький), намагаючись дохідливо пояснити своє бачення проблеми, вносять певні нюанси і корективи в її тлумачення, порівнюючи Трійцю з сонцем, промінці і світло якого неможливо від нього відокремити. Водночас вони намагалися викласти своє розуміння догмату Трійці, розкрити у доступній їм теологічній формі діалектику єдиного і множинного. “Три бо единъ Богъ, равни и совокуплени божеством, соединени раздѣлителне и раздѣлени соединителнѣ”, - стверджує Василь Суразький [141, с. 55]. “Исходитъ убо духъ святый отъ отца неисходне, - пояснює він далі, - якоже и сынъ родися от отца неотлучнѣ, присто въ отци и во друг друзѣ пребывающе, несмѣсне и нераздѣлне, неизреченне и непостижиме” [141, с. 57]. Що ж до Лаврентія Зизанія, то йому православні ортодокси закидали “неправильне” розуміння Трійці через його твердження про нерівноправність її іпостасей, наголошування на “людськості” природи Сина Божого [94, с.

357].

Подібними були також погляди В. Суразького і К. Транквіліона-Ставровецького, які відкидали “позитивну теологію” як схоластичний метод пізнання Бога і світу через логічні розмірковування і доведення. Разом з тим, услід за Псевдо-Діонісієм Ареопагітом вони вважають апофатичну теологію єдино можливим способом Божого пізнання. В. Суразький, крім того, наголошував, що “Понеже божественныа догматы выше всякого помысла суть и выше всякого зрѣниа существеннаго и бестелеснаго. Вѣрою токмо зримы и познаваемы” [141, с. 39]. Що стосується Кирила Транквіліона-Ставровецького, то хоч він, посилаючись на Псевдо-Діонісія стверджує, що “битность бозѣс[ь]кая непостижима єст” для людського розуму, однак допускає можливість виявлення Бога шляхом пізнавання створеного ним світу: “божество од початку світа през створен[н]я познавается” [108, с. 208].

Правильно буде виділити також трактування проблеми людини українськими мислителями епохи Відродження та їх спільні позиції з Ареопагітським корпусом щодо розуміння цієї проблеми. Підхід до проблеми людини зводиться до роздвоєння людини на “внутрішню” і “зовнішню”, на душу і тіло, тобто на її духовну і тілесну природу. Сама ж духовна природа диференціювалася згідно зі ступенем залежності змісту і характеру інтелектуальних процесів від їх тілесного субстрату: ум як вища умоглядна і творча сила, що спрямовується Богом і покликана відкривати в людині закладену в неї Богом істину, розсудок, або розмисел, за допомогою якого через судження і доведення здійснювалося пізнання зовнішнього світу, і душа, як духовна сутність, що виконувала роль опосередковуючої ланки між духовною і тілесною природою людини. Сутність “внутрішньої” людини полягала в умі, а “зовнішньої”, що уявлялася поєднаною з тілом душею, виражалася у розмислі, або розсудку. Характерним для острозьких книжників реформаційного напрямку були розмежування духовного і тілесного в людині, пошуки справжньої людської сутності передусім у духовності, піднесення “духовного” розуму і глибока переконаність у необхідності його повсякденного і повсякчасного удосконалення, негативне ставлення до античної і схоластичної вченості, збереження шанобливого ставлення до “споглядального” способу життя при переважній орієнтації на активну практичну діяльність у земному світі.

Будучи істотою подвійної природи, одночасно приналежною до двох протилежних світів, людина, на думку острозьких книжників, постійно перебуває у стані внутрішньої боротьби між добром і злом, нею оволодівають різні прагнення, пристрасті, несумісні високі і низькі бажання. “Яко приплѣтается называемое зѣлье смилаксъ до ципрису, такъ привязуется злость до доброты, - пише Клірик Острозький. – Бог где насѣнье побожности сѣется, там в’посродку пшеници куколь свой роз’сѣ ваетъ неприатель” [106, с. 384–385]. Діонісій Ареопагіт міркує з цього приводу так: “...усунутий і звільнений від усього видимого, і видячого,

він вступає у воістину таємничий морок непізнаваності, звідкіля виключає будь-яке наукове пізнання, і де він перебуває у вседосконалому , недоторканному і невидимому, існуючи всеціло у Тому , Хто вище від усього, і не існуючи зовсім ні для себе, ні для іншого, але з Тим, однак, Хто вище від усього" [28, с. 393]. Отже, якщо людина, забувши про свою справжню духовну сутність або нехтуючи нею, піддається своїй тілесній природі, принадам земного світу, з яким вона пов'язана тілом, то, за переконанням острозьких книжників, опинившись у безперервному хаотичному потоці змін і появи щораз інших пристрастей і побажань, не досягне нічого, крім страждань і загибелі. Лише життя, підпорядковане вищій цілі, а не "низменным страстям", як зазначав Ареопагіт, дає можливість людині знайти себе, виявити свою справжню людську сутність, забезпечити собі вдячну пам'ять нащадків і заслужити таке важливе з точки зору людини тієї епохи потойбічне "спасіння".

Великого значення для досягнення людиною внутрішнього, духовного оновлення острозькі книжники надавали самопізнанню, самозаглибленню і здійснюваній на самоті молитві, під час яких людина здатна увійти у духовний контакт з Богом, досягти того, щоб останній знайшов собі оселю в людській душі, що сприяє повному осягненню висловлених у Біблії істин. "Ты, коли ся молишъ, войди в клѣть свою, и затворивши двери твои, помолися отцу твоему втайне. А отецъ твой видяй втайне, отдасть тобѣ явне. Зри, зри и пилно гляди. Тут же теперъ отворивши обое очи и очистивши всѣ смыслы, з добрымъ сумнєнєм, а з боязню божею присмотрися пилно" [132, с. 2]. Порада Герасима Смотрицького зайти у свою "клѣть", зачинити свої двері і таємно молитися означає усамітнення, внутрішнє самозаглиблення і самоочищення як необхідні умови адекватного розуміння біблійного тексту, адже після цього слідує заклик: відкривши обидва ока, пильно вдивлятися у слова Христа, з якими він звертається до апостола. Отже, як бачимо, острозькі книжники міркують аналогічно з Діонісієм і приходять до висновку, що процес самопізнання, самоаналізу і самоочищення повинен передувати засвоєнню біблійних текстів, або принаймні відбуватися паралельно з ним, розглядаючи цей процес як відповідну підготовку до сприймання цих текстів. Осягнення людиною своєї суті може бути здійснене завдяки божественній благодаті, дарованій Богом людині за щиросердне каяття і віру.

Таким чином, аналіз творів українських мислителів XV – початку XVII ст. засвідчує, що в більшості з них наявні елементи неоплатонізму, проте це був переважно неоплатонізм середньовічний в його ареопагітському тлумаченні. Водночас елементи ренесансного неоплатонізму у вигляді ідеї присутності Бога в світі, у формі акцентуації його іманентності щодо світу наявні у вже неодноразово згадуваного К. Транквіліона-Ставровецького. Елементи ренесансного неоплатонізму властиві й концепції природи К. Саковича, який говорить про присутність Бога в кожній речі у вигляді невидимої її сутності. Згодом ці

елементи ренесансного неоплатонізму набули свого подальшого розвитку у філософії Києво-Могилянської академії. Зазначені ренесансні явища у розвитку тогочасної української філософії спричинилися до вироблення нових естетичних принципів. В українському образотворчому мистецтві втілювалася ідея цінності земного життя, утверджувалася велич і краса природи.

Варто також зазначити, що саме на ренесансному неоплатонізмі ґрунтувалася перша тенденція у розумінні природи. Вона була пов'язана з намаганням зблизити поняття природи, яка творить – Бога (natura naturans) з природою створеною (natura naturata). Тому в українських мислителів XVI – початку XVII ст. природа виступає і творцем навколишнього світу, і внутрішньої суті людини. Ця ж внутрішня суть визначає її індивідуальні особливості. Таке розуміння природи характерне для С. Оріховського, в якого природа все створює, дає, влаштовує, обдаровує людей певними здібностями, талантом.

Схожі з ареопагітськими думки маємо і у питаннях щодо призначення і сенсу людського життя. Станіслав Оріховський з цього приводу писав, що всі помисли людини у земному житті повинні спрямовуватися на досягнення "богомисленності"; що "швидкоплинне життя [на землі] завершується вічністю і вічним безсмертям"; що провідною ідеєю і найвищим змістом людського життя є Бог. Водночас головне призначення людини він бачить у тому, щоб, спираючись на свою Божественну натуру, осягнути Бога, "аби з Богом у Трійці єдиним, бути заодно" та через спасіння досягти вічного щастя [163, с. 72].

Шляхи богопізнання є ще одним моментом впливу Діонісія на діячів розглядуваного нами періоду. Без втечі від світу, суворого аскетизму і самозаглиблення ніхто, гадали вони, не може наблизитися до Бога і спілкуватися з ним. Їм був притаманний характерний для православ'я спосіб осягнення Бога шляхом містичного сприймання його через мовчазне "розумне бачення" і "умне дѣланіє" [108, с. 257]. Вище благо людини, - вчили вони, - пізнання Бога, яке досягається лише на шляху чистого споглядання.

В суспільно-політичних творах С. Оріховського можна помітити також вплив містики Псевдо-Діонісія, якого, проте, він інтерпретував досить вільно. Чи не найсильніше вплив виявився у його концепції ієрархії. "Духовенство, король і шляхта - найкращий цвіт з ідеального ладу, який є віддзеркаленням порядку, що панує в небесній ієрархії: добре влаштоване королівство є картиною королівства Божого. Людське царство, отже, збудоване, на думку С. Оріховського, за зразком царства Божого" [161, с. 306, 488].

Гуманісти епохи Відродження надавали перевагу ренесансному неоплатонізму, що відрізнявся від свого середньовічного аналога пантеїстичним забарвленням, тобто він відкрив шлях до значного зближення, якщо не злиття Бога і світу. На засадах апофатичної теології Ареопагіта, що був єдино можливим способом Божого пізнання,

будували свої філософські концепції В. Суразький, К. Сакович, К. Ставровецький, С. Оріховський. Традиціоналізм у поглядах на проблему сенсу життя найбільш помітний у тогочасних містиків. В дусі ареопагітського неоплатонізму та ісихастського вчення про "умноє дѣ ланіє" українські мислителі розуміли призначення людини в земному бутті як постійне самовдосконалення духу з метою обоження – злиття з Богом через благодать. До "Ареопагітиків" зверталися також і для обґрунтування Божественної суті людини, важливості її споглядальної діяльності. Яскравий вплив ієрархічних принципів побудови світу Псевдо -Діонісія маємо у суспільно-політичних концепціях С. Оріховського та К. Ставровецького.

3.2. "Ареопагітики" у творчості Івана Вишенського.

Вагоме місце у творчості Івана Вишенського зайняли "Ареопагітики", ідеї яких в багатьох аспектах визначили духовно-філософську позицію полеміста. Це стосується не тільки релігійно-догматичних питань, але не в меншій мірі світоглядно-філософських, містичних та інших проблем, про які мову веде Іван Вишенський.

Першочергове і основоположне питання яке міститься у вченні І. Вишенського, стосується поняття Бога. Без вияснення позицій полеміста в трактуванні поняття бога, стало б неможливим розкрити само його вчення, що охоплює ряд різних, але важливих питань.

Поділяючи буття на трансцендентне й поцейбічне, тобто божественне й людське, І. Вишенський розглядав Бога як творця усього сущого. Його вищій волі підпорядковане все у світі як об'єктивному законові буття. Перебуваючи під впливом неоплатонівських поглядів на ідею Бога, запозичених із творів Псевдо-Діонісія Ареопагіта, Василія Великого, Григорія Богослова та інших, І. Вишенський трактував Бога як самочинне начало, невичерпний розум, абсолютну істину. Робив також наголос на онтологічних проблемах, пов'язаних із сутністю Бога, яка характеризується троїстістю, а саме: "єдина божественна сутність є в середині себе особистісне відношення трьох іпостасей (осіб) – Отця (безпочаткове, вічне першоначало), Сина – логоса (слово, абсолютний сенс), і Духа Святого (животворне начало життєвої динаміки)" [114, с. 63].

Неоплатонівська тріада з її послідовністю низхідних ступенів абсолюту за принципом еманації все ж має дещо спільне з Трійцею у християнстві. Специфіка Трійці в тому, що іпостасі зберігають особистісну самостійність і водночас неподільні у любові, яка їх єднає. Їх єднання не є злиття, навпаки, вони взаємопроникають тільки завдяки абсолютній особистісній самостійності. А це відношення, "любов", яка і становить внутрішню сутність християнського Бога. Принагідно зазначимо що І. Вишенський дотримувався триєдиного розуміння Бога за православним догматом, і у співзвучності з неоплатонівськими

уявленнями розглядав і Христа як слово, тобто логос. Власне “Христос бог, слово небеснаго отца, превѣчно рожденый сын” захотів “тую тайну, от вѣк сокровенную в бозѣ, миру открыти и плотию на земли межи земными ся родити и от земных земное тѣло на себе взяти” [41, с. 101]. У І.Вишенського Бог виступає як Отець, що є основою всього сущого, і як Син – Христос, який є “словом”, через яке розкривається ця основа – “тайна”, одвічно захована в Богові. І. Вишенський не пояснює, яким є в своїй суті Бог. Адже це абсолютна істина, сама у собі “глаголема”. Це зближує філософа до вимог апофатичної теології, котра досягає апогею у “Ареопагітиках”: “Бог не є щось суще, адже він не може виявитися чимось одним з “сущого”, оскільки він “вище від сущого” [109, с. 176].

Таким чином: “Бог не тільки творець світу , людини, усього буття та його законів, а й набуває статусу ідеалу добра, справедливості, мудрості, чесності, досконалості, ідеалу всіх найвищих моральних чеснот та принципів суспільного буття, які наставляють людину і до яких вона повинна прагнути, їх пізнавати й осягати, щоб її земне життя було праведним та благородним і тим самим підготовляло її духовне безсмертя” [114, с. 16–63].

Підкреслюючи вплив неоплатонівських ідей на погляди І. Вишенського, опосередковано через “Ареопагітики”, Іван Франко справедливо вказував на те, що у І. Вишенського досить чітко видно “платонівську концепцію о “ідеї”, яку змодифікували неоплатоніки, і яку у неоплатонівському вигляді сприйняли отці церкви, зокрема Діонісій Ареопагіт, доповнивши її поправкою про те, що над “світом ідей” стоїть іудео-християнський Бог як творець всіх речей і платонівських ідей [114, с. 66]. Цю думку висловлює у своєму дослідженні А. І. Пашук, підкреслюючи, що трактування І. Вишенським онтологічних проблем буття йде в руслі неоплатонівських уявлень, змодифікованих у “Ареопагітиках” і писаннях отців східного християнства.

Адже, розділивши, як і Псевдо-Діонісій, буття на небесне і земне, Іван Вишенський віднайшов у їхньому співвідношенні філософські основи для визначення буття людини.

Проте складність з’ясування цієї проблеми полягає в тому, що матерія, тіло, природа, за уявленнями деяких отців церкви, є джерелом зла, а втім, їх створив Бог. Та й сам Ісус Христос поєднує всю повноту як людської так і божественної природи. Отже, як характеризувати матерію та її відношення до Духу?

У контексті положення про боговтілення і трактування Христа як боголюдини висувається питання про обожнену матерію. Обоження матерії відбувається шляхом засвоєння нібито божественного ейдосу (образу). Але на відміну від неоплатонізму православ’я стверджує сутність взаємопроникнення цих двох начал – матерії та ейдосу. Підтвердженням цієї тези є те, що обожене перетворення матерії вже мало місце в плоті боголюдини і постійно перетворюється в Євхаристії, а також в інших сферах, зокрема в іконописі. Виходячи з цього розуміння

обожнення матерії, православна теологія вважає невірогідними свячення, очищення, якщо вони відбуваються тільки у духовній, ідеальній сфері і не мають речового підтвердження, - у такому випадку вони йдуть повз людину, яка з ними ніколи не зустрінеться.

Такий погляд на матерію має пряме відношення і до людської плоті. Матерія, плоть не є доменою, сферою впливів і дій виключно диявола, вони також є в обсязі позитивних дій Бога.

В дусі цих філософсько-теологічних засад східного християнства І. Вишенський розробив концепцію людини як єдності духу і тіла. Він висунув основоположну ідею співвідношення духу і тіла у нерозривному зв'язку з питаннями добра і зла.

У трактуванні людини як єдності духу і тіла І. Вишенський виходив із тези, за якою Бог створив матеріальний світ, а тому він не може містити у собі зла і бути злом, диявол безсилий перетворити його на зло, бо не може перемогти всесильність і безмежну волю Бога. Не можна вважати, що тіло, природа, матерія є лише доменою диявола.

Із вчення І. Вишенського випливало, що матеріальний світ тлінний, минущий, ніщо порівняно з божественною духовною дійсністю, але як творіння Бога, він не тільки не шкодить людині, а й навіть служить їй для задоволення певних потреб у земному житті. Носієм зла є не матеріальний світ, а здеформоване, зіпсуте розуміння його ролі, місця і значення у житті людини. Зло розпочинається не з матеріальної дійсності , а зі зіпсуття людини. Саме тим диявол постійно діє на людину, деформує її мислення, руйнує моральні засади і робить це за допомогою, насамперед, фальшивого, перекрученого уявлення щодо цінності матеріальних речей. Ця позиція надто близька до ідеї Діонісія про існування зла, де автор також вважає, що зло є лише недостатком добра, його зменшенням, зло не може бути самостійним джерелом становлення всього сущого: "...зло ж само по собі є тільки знищенням, тому прабатьком сущого є Благо, а зло не тільки не може бути джерелом становлення всього сущого, але і самою суттю несущого і лише завдяки Благу стає сущим, благим і творячим добро" [29, с. 413].

Висунувши питання про примат духовного над тілесним, вічного – над тимчасовим, І. Вишенський водночас, бачить можливість осягнення ідеалу вічного блаженства у самій людині як єдності духу і тіла. Можливістю досягнення цього ідеалу І. Вишенський вважає самоочищення, котре здійснюється за ступенями. У писанні, що називається "Видовище мислене" І. Вишенський подає ці ступені. Писання складене іноком, який сидить у печері в горі і який себе пильно слухає. І. Вишенський описує "золоту бесіду Златоустого", котрий не тільки словами, але й усім своїм життям був гідним прикладом на шляху до самоочищення, та спасіння душ людських: "Перво изрек Златоусты, ижь священником, вождем и наставником многих быти не может, кто просвѣщения и совершения с мудростию словѣсною вѣдати и, як кого спасати.." [41, с. 238]. Далі, наслідуючи Псевдо-Діонісія, І. Вишенський

говорить: “Ко просвѣщению жь, по Дъонисию Ареопагиту и церковному духовному подвижному слъду, первы степънь – то очищение; от очищения входит в просвѣщение; от просвѣщенья – в совѣршение и крайнъе верховнѣйшиее благословие; очищению жь начало – иночество, отречение мира, бъгство мира и отлучение человѣк, гора, пещера, подвиг с постничеством на съ влечение ветхого человѣка и облечение в нового (по исцеленью страстъй), еже есть Христос” [41, с. 238]. Яскравим прикладом такого вчинку є Йоанн Златоустий, котрий терпів голод і через те ішов геть від священства і від “мирського мешкання в печеру, коли ще не був зцілений”. А коли відчув безпристрасність, тоді знову повернувся до людей, тим більше, що “був звіщений від Бога, що йому належить звершити”.

Важливим елементом світогляду Івана Вишенського є питання пізнання істини. Можна почути і прочитати написане, що І. Вишенський містик, а тим самим трудно (якщо вже неможливо) говорити про пізнання істини. І взагалі, його світоглядові ніби не властиві гносеологічні проблеми.

Проте, при ближчому вивченні творчості І. Вишенського стає зрозумілою можливість гносеологічних поглядів полеміста як дуже важливого компоненту його світогляду, оскільки пізнання істини у І. Вишенського і є шляхом до “божественного знання”. Адже, буття, спасіння, щастя людини нерозривно поєднані у І. Вишенського з осягненням і прийняттям Божих істин. Неодмінно постає питання і про пізнання цих істин. Гносеологічна концепція Івана Вишенського органічно випливає з його онтологічного розуміння буття. “Поділяючи світ на трансцендентний (бог) і поцейбічний (матерія), він відповідно розрізняв божий (євангельський, духовний) розум, де є вічні, абсолютні істини, і людський “розум”, “от стихий мира обрѣтенный”, який охоплював знання про зовнішній світ” [114, с. 91].

Але оскільки божественні істини пізнають люди, обтяжені недосконалою, тілесною природою та земним життям, ясна річ, саме пізнання супроводжує можливість помилки. І. Вишенський розумів неправду як протилежність істини і називав її “лож”, або “прелесть”. Ось, що про це говорить автор: “Прелесть есть въмѣсто истинны лож содержати и сию нудитися, не сый сущую, яко сущую показати, аще и нѣ сть мощно никакоже, ибо, еже ест не сый всегда и нѣсть было, како ест мощно сие осуществити и вместо истинны утвердити и узаконити” [41, с. 126].

Істина ж розкривається у боротьбі з неправдою. Хоч остання завжди маскується під істину, але під ударами справжньої істини поступається і гине, істина перемагає. Тут слід зазначити, що Іван Франко вперше вказав на вплив неоплатонізму, зокрема творів Діонісія Ареопагіта, на погляди І. Вишенського на істину: “Истинна – сущая и непремънная неподвижно пребывает и явственно всѣм себе творит, яка єсть не временна, но вѣчне пребывательна, и не от долных ползящих по

земли скоро исчезающих помысл созданна и согражденна, но отъ совыше пресущественноє силы троичнаго божества суще быти и никогда же не измѣнится сотворена и основана” [41, с. 51]. Правильною також є думка, що І. Вишенський розглядав питання про істину і неправду, протиставляючи їх. Проте не цілком точним є твердження: ці “дві категорії метафізичні, не залежні від часу і місця”. І. Вишенський говорить про Божественну істину як незмінну, абсолютну, на всі часи дану, бо істина, якщо вона істина, завжди божественна і як така завжди абсолютна. Але цього не можна сказати про неправду, пов’язану з мінливим мирським світом та просторово-часовими явищами.

Оскільки І. Вишенський перебував під впливом творів Діонісія Ареопагіта, то, на думку І. Франка, він поділяв і ті суперечності у трактуванні істини і неправди, які є в “Ареопагітиках”. Навівши значення істини, подане І. Вишенським, Іван Франко писав: “Навіть та наївна суперечність в повищій дефініції, що “істинна есть вічна”, а за тим, що вона ж є “троичнымь божеством сотворена и основана”, з чого би випливало, що божество не є “істинна” і що “істинна” тільки з часом повстала, значить не є принципом, чимось вічним і незмінним, - навіть та суперечність не є, як би се могло на перший погляд здаватися, плодом недогадливості нашого автора, але духовною власністю Діонісія Ареопагіта, котрий впав у ту суперечність таким способом, що, приймаючи “ідеї” неоплатоніків, тобто їх поняття вічної правди, незалежної від світу явищ, поставив ще понад ними ідею жидівсько-християнського бога яко творця всіх речей, а затим і ідей платонівських” [152, с. 51–52].

На перший погляд може скластися уявлення про суперечність між твердженнями І. Вишенського про вічність істини і про створення Богом істини, а звідси й її тимчасовість. Але, осягнувши суть справи, важко знайти там суперечність. Посилання на Діонісія Ареопагіта також нічого не змінює. Твердження “Бог є творцем істини” не означає того, що істина не є вічною, бо у розумінні Діонісія Ареопагіта вона назавжди закладена у Божественному розумі. Бог, мовляв, не творить ідей з нічого, вони вічно наявні у Божественному розумі, як і вічним є сам Божественний розум. У даному випадку не можна виокремити Божественний розум і Божественні ідеї як істини. Божий розум не може бути без ідей, істин. Божественні ідеї зі свого потенційного стану в Божественному розумі переходять шляхом еманації в актуальний стан.

Посилання на Діонісія Ареопагіта не підтверджує згаданої суперечності. А скоріше є доказом протилежного. Діонісій Ареопагіт твердив: “Треба прикладати до божества і твердити о нім усі твердження, які твердимо про речі існуючі, бо божество є причиною усіх тих речей; але з ще більшим правом треба заперечити їх божеству, як існуванню вищому понад усі речі; і не треба думати, що ті заперечення супротивляться твердженням, але противно, яка перша причина всього, вище є понад усякі заперечення і твердження” [152, с. 52]. Оскільки

Божество є творцем речей, то все, що стверджуємо про речі, можна прикладати до Божества, бо це й є його вияв. Але до того, що твердимо про речі, не можна зводити само Божество. Бо цими твердженнями воно не вичерпується, а отже, у цьому розумінні подібні твердження слід заперечувати (Божество, мовляв, вище понад усі заперечення і твердження). Має місце діалектичне співвідношення загального і одиничного, а не метафізичне взаємовиключення.

"Так само суперечним є у нашого автора й поняття "лжи", - писав Іван Франко, - котра, по його словам, є синонімом смерті, "паучинное тканіє человѣческих умышленій", але рівночасно показується синонімом диявола і його витвором, а затим принципом принаймні так само вічним як "истинна" після вищенаведеної концепції" [152, с. 52]. У трактуванні І. Вишенського істина, Божественна і тому вічна, не тільки не супроводжується неправдою, а й протиставляється їй. У І. Вишенського ці дві категорії протиставлені як вічне й тимчасове, Божественне й диявольське, небесне й земне. У трактуванні неправди немає суперечності, бо І. Вишенський послідовно розглядав її як тимчасове, оскільки Божественна правда врешті-решт перемагає.

Концепція істини і неправди у Івана Вишенського складалася під визначальним впливом вчення Діонісія Ареопагіта і мала основоположне значення для трактування полемістом інших питань філософського, морально-етичного та суспільного характеру.

Як же розглядає І. Вишенський шляхи пізнання істини? Насамперед слід відзначити, що у гносеологічній концепції І. Вишенського істина породжена Божим розумом і зафіксована в Євангельському розумі. Справа у тому, як її пізнати. Дійти Божественних істин – значить пізнати "таїнство правди", яке, на думку І. Вишенського, у силу своєї надприродності недосяжне для людського ока. Людський розум не може цього збагнути внаслідок свого безсилля перед всесильністю, обмеженості перед безмежністю, тимчасовості перед вічністю. Мова, поняття, категорії як форми людського мислення, філософія та світська наука як результати творчості людського розуму не можуть відбити й передати у всій повноті "правды таинство": "Их же язык, по Павлу, излагати не может и не довлѣет и не постигнет" [41, с. 154]. "Таїнство правди" осягається шляхом містичного осяяння душі, тотожної своєю духовною природою Божеству. Ця думка І. Вишенського також перегукується з позицією Діонісія щодо пізнання істини: "Шляхом звільнення від усякого знання, крашою частиною своєї душі з'єднується він із зовсім непізнаваним і хоча нічого не пізнає, здобуває пізнання вище від розуму" [28, с. 393]. Діонісій підкреслює, що лише звільнившись від всього видимого і усіх видячих, людина вступає у таємничий морок непізнаваності і там перебуває у "вседосконалості". Оскільки для людського розуму божественна істина трансцендентна, отже вона недосяжна логічним мисленням А тому, досягнення цієї ірраціональної основи покладається на містичний екстаз, а не на логічне мислення. До

такого висновку дійшов як Діонісій Ареопагіт, а згодом і І. Вишенський.

Уважаючи, що “таїнство правди” пізнається духовною сутністю людини, шляхом безпосереднього психічного переживання, містичного екстазу, І. Вишенський розкрив особливості цього шляху, тобто “слѣд к постижению и изучению художества, приводящаго к царствующей безсмертной и вѣчной правдъ” [41, с. 153]. Він проходить через відношення духу й тіла, де в пошуках “правды таинства” беззастережна перевага надається духові. Ставши бідним, як Христос, і взявши “ярем креста Христова”, прилушивши “любов і пам’ять мира сего”, людина повинна “тъснотою алчбы и жажды со вниманием непресъкомое молитвы иисусовы тиснуться”, “заповѣди Христовы от всего усердия и любве хранити”, тобто своєю духовною сутністю пізнавати Божий розум [41, с. 153–154]. І.Вишенський обстоював надприродне споглядання, осяяння душі як шлях єднання з Богом. “Прекраснъйшую и свѣтозарньйшую правду” [41, с. 154] не можна висловити, її можна пізнати лише духовним шляхом, що веде до єднання людського духу з Божественним єством.

Можливість осягнути “правды таинство” шляхом екстазу, основаного на вірі, і неможливість його досягнення людським розумом, основаним на логіці й доказах, висувають на перший план ірраціональне. В поєднанні з містичним осяянням воно вводить духовну сутність людини у світ трансцендентного, не доступного для людського розуму.

У своїй гносеологічній концепції І. Вишенський не залишив поза увагою й пізнавальні можливості людського розуму, який хоч у всій повноті не може збагнути Божественних істин, проте, це не означає, що він повністю елімінується від пізнання істини [114, с. 97]. І. Вишенський чітко наголосив на потребі пізнавати і розуміти Божий розум, бо Святе Письмо і все з ним пов’язане насамперед сприймається людським розумом – шляхом читання, осмислення.

У трактуванні цього питання відчувається також певний вплив апофатичного богослов’я, яке використовував Діонісій для теологічного обґрунтування містичного пізнання Бога. Як ми вже знаємо, згідно з апофатичним богослов’ям, осягнення Божества розумом можливе лише у негативних визначеннях. Вони вказують на те, які ознаки Богові не слід приписувати, тобто, можливо вказувати, яким Бог не є, а справжня визначеність Бога як таїнства для розуму, мови, філософських категорій недосяжна, вона схоплюється лише містичним осяянням душі віруючого. Звеличуючи та обґрунтовуючи містичне пізнання, Ареопагіт, як відомо, водночас допускав підрядну роль людського розуму у пізнанні істини через негативні визначення Бога.

Людський розум і основані на ньому знання, на думку І. Вишенського, можуть претендувати на істинність, але можуть бути й помилковими. У трактуванні ролі й місця людського розуму у пізнанні істини І. Вишенський насамперед виходив з відношення людського розуму до Божественного.

У філософській концепції І. Вишенського важливе місце також посідає питання пізнання Бога через осягнення блаженства і святості тими, хто прагне “священство постигнути и таинство вѣры разумъты”. Осягнення божественних істин, як вже зазначалося, стає доступним для мирян за допомогою так званого зовнішнього знання, натхненного Божественною мудрістю (нижчий ступінь) і містичного екстазу, осяяння (вищий ступінь), коли розкривається “таїнство правди” і настає духовне єднання людської душі з Божеством. Але ті, що приймають сан священства, проходять складніший та відповідальніший шлях пізнання Бога: наближення до Бога вони осягають через розкриття “таїнства віри” на основі “розуму духу” – сходження і прийняття “Духа Святого”.

І. Вишенський органічно пов’язав розгляд питання пізнання Бога у сані священнослужителів з соціальним та морально-етичним аспектами їх життєдіяльності, з соціально-економічним, політичним та морально-духовним становищем народу України. Священнослужителем, за твердженням І.Вишенського може стати тільки той, хто осягнув “таїнство віри” і “розум духу”. Священнослужитель повинен бути кристально чистим перед Богом і людьми, а це вже включає не тільки релігійно-теологічну, а й соціальну та морально-практичну сферу його життєдіяльності. Розробляючи цю проблему у руслі відношення тіла і духу, полеміст підкреслив, що такі люди повинні пройти складний і тривалий шлях удосконалення. Посилаючись на Святе Письмо і твори Діонісія Ареопагіта, І. Вишенський вказав на п’ять попередніх ступенів: по-перше, “вѣра крещеная во имя отца и сына и святого духа”; по-друге, “ при вѣрѣ узоконеные заповѣды исполнити”; по-третє, “крест на рамо взяти и душа своея во мирѣ сем отрещися”; по-четверте, “дом, села, имъния, сородство и мирское дружество оставити”; по-п’яте, “убозство (конечная нищета)”. Проте цього ще не досить, бо виконання означених вимог лише очищає душу від мирського життя, готує до вищих етапів. Учні Христа, на думку полеміста, пройшовши ці п’ять ступенів, все “еще не могли тайнства въры навыкнути и притчей Христовых зрозумити” [41, с. 84], бо “разум духа” в них ще не вмістився. Щойно після воскресіння Христос “отверзет им ум розумъти писание закона, пророк и спалмов, реченных о нем”, але ще “таїнства віри” вмістити не можуть [41, с. 84]. І тільки “по принятию же духа святого уже все вѣдают и беспечне вѣры тайнство проповѣдуют и спасением людским (з невѣрства до вѣры приводячи) шафуют” [41, с. 84]. І. Вишенський підкреслив, що за авторитетним для нього твердженням Діонісія Ареопагіта , “не досит на том, если бы и тые пять степеней, вослѣд бога изшедшие… исполнил, а свыше от духа святого ся не посвятил, истинным законным священником и знателем достаточным тайнства вѣры быти не может” [41, с. 84]. Посилаючись на твір “О священноначалии”, полеміст наголосив, що убогому “…хотящому священство постигнути и тайнство вѣры разумѣти иначей не мощно, толко прежде подобает ему ся очистити; очистившижся, просвѣтитися; просвѣтившижся, совершитися…” [41, с.

85]. Тільки тоді можна осягнути “таїнство віри”, своїм духом приєднатися до Бога, стати священником.

Ось так ми проаналізували основні моменти впливу ідей Псевдо-Діонісія Ареопагіта на творчість Івана Вишенського. Як бачимо, вся гносеологічна концепція полеміста оперта на ідеї Діонісія Ареопагіта. У трактуванні пізнання Бога, істини і неправди, боротьби духу і тіла, пізнавальних можливостей людини, способів досягнення Божественного Абсолюту, співвідношення ідеального і матеріального світів, яскраво відображений вплив ареопагітського неоплатонізму. Адже І. Вишенський як і Ареопагіт справді орієнтувався на ідеал раннього християнства часів Христа та апостолів, на істинну віру як спосіб осягнення Божественної благодаті, на безвідмовне виконання Божих заповідей та їх дотримання у повсякденному житті.

4.3. Ареопагітський Корпус та релігійно-філософська проблематика у творчості Петра Могили.

Сутність середньовічної філософії, як нам вже добре відомо, була невіддільною від монотеїстичних релігій. Цієї доби постала певна парадигма мислення, яка спиралася на цілісну систему взаємопов’язаних принципів, відповідних понять і категорій. За часів Петра Могили відбувалася певна переорієнтація пізнання, яке хоча й було ще теологічно зорієнтоване, але дедалі більше зосереджувало свою увагу на земній природі, людині та її самоцінності.

Звернімося хоча б до викладеного у “Требнику” вчення про церкву, котре ґрунтується на певному теоретичному осмисленні ідеї Бога. Але воно значно відрізняється від того, яке панувало за доби середньовіччя, коли з іменем Бога пов’язувалася невблаганність, вимога суворого аскетизму, зневажання земного життя й людської тілесної природи. У П. Могили Бог постає передусім у його всеблагості, безмежній любові до людини. Ідея краси і добра всього Божого творіння несумісна з нехтуванням земною і людською природою, кожний життєдайний вияв якої через освячення охороняється церквою від дії злих, темних диявольських сил.

Роздуми про Бога органічно включаються П. Могилою в контекст проблеми чинів і йдуть у двох напрямках: по-перше, це міркування про Бога в собі, тобто про його сутність, троїстість Божих іпостасей та їх єдність, про подвійну природу Христа; по-друге, Бог розглядається крізь призму його дій та їх наслідків, через його ставлення до створеного ним світу і, передусім, людини. І саме тут, як бачимо, на вченні П. Могили про Бога, позначилася попередня українська традиція, що сприйняла

корпус “Ареопагітиків” з його діалектичними ідеями апофатичного богослов’я, неоплатонівськими ремінісценціями й світловою символікою. У цьому є певні перегуки між його “Требником” та “Зерцалом богословіи” Кирила Транквіліона-Ставровецького, “Великим Катехізисом” Лаврентія Зизанія і, навіть, “Алфавітом духовним” у його супротивника Ісайї Копинського.

Як і Кирило Транквіліон-Ставровецький, Петро Могила при визначенні Бога уникав антропоморфних дефініцій, властивих добі середньовіччя. Він користується більш високими абстракціями, пов’язаними із застосуванням філософського мислення, триваючим процесом зближення поняття Бога та філософського Абсолюту. Бог, за визначенням П. Могили, “безначальное начало, источник, корень, и вина” [88, I, с. 120], він є “нетленною добротою и сладостью красоты” [88 , I, с. 874]. Але Бог не є лише надчуттєвим, а, згідно з Діонісієм Ареопагітом, і надрозумним, і відтак він не може бути збагненним навіть у найабстрактніших поняттях і категоріях людського мислення. Тому Бог , як відзначається у “Містичному богослов’ї” Ареопагіта “Бог - це не душа і не розум, а оскільки свідомість, думка, уява у Нього відсутні, то Він і не розум, і не мислення і ні зрозуміти, ні визначити Його - неможливо; Він ні число, ні міра, ні будь-що велике чи мале, ні рівність, ні нерівність, ні схожість, ні несхожість; Він не лежить, не рухається, не дарує спокою, не володіє могутністю, і не є ні могутністю, ні світлом; не володіє буттям і не є ні буттям, ні сутністю, ні часом, і охопити Його думкою – неможливо; Він – ні знання, ні істина, ні царство, ні премудрість, ні єдине, ні єдність, ні божество, ні благість у тому розумінні як ми їх уявляємо; для позначення Його не існує ні слів, ні імен , ні знань” [84, с. 10]. І коли ми щось стверджуємо або заперечуємо про Нього, то робимо це на підставі аналогії з пізнанням того, що ним створене. Бо “досконалість єдиної причини всього сутого перевершує будь-яке ствердження та заперечення, й узагальнюючи: вищість над усією сукупністю сутого Того, хто є позамежним всьому сутому, - безмежна” [84, с. 10] .

Але вже навіть за побіжного ознайомлення з богословськими творами українських авторів XVI-XVII століть та порівнянні їх з текстами корпусу “Ареопагітиків” впадає в око, що деякі напрямки містики Діонісія в них майже не присутні. З двох наявних у Ареопагіта містичних тенденцій, нерозривно пов’язаних, а саме, містики темряви та містики світла, їм більше імпонувала містика світла. Відповідно їм не властиве й зображення процесу осягнення Бога як занурення у темряву безмовності. Піднесення щаблями духовності до божественної Безмовності здійснюється у них не через пітьму, а через просвітлення.

У П. Могили відповідно до української традиції тлумачення корпусу “Ареопагітиків” при визначенні Бога містика світла також явно переважає перед містикою темряви. Бог у нього є “свѣт безначальний”, “свѣт сый безлѣтный”, “невещественное свѣтолитіе и свѣтосіяніе” [88, I,

с. 122]. Христос – “свѣт от свѣта Бог велик” [88, I, с. 969], а Богородиця – “мати незаходимого солнца” [88, I, с. 973].

Вживаючи у роздумах про Бога поряд з абстрактними термінами світлової символіки бачимо і в інших творах, пов’язаних з іменем П. Могили, зокрема в “Євангелії учителному”: “Солнце теды справедливости єст Бог, - говориться тут, - а солнца оного свѣтлость, Господь наш и Бог Ісус Христос єст...Свѣтлостю называется Христос, иж освѣчает розум и наполняєт его познанієм речій невидомых и таємници (самым тылко чистым видомыѣ) показует єму. Свѣтлостю єст Христос, поневаж освѣчает мыслью вѣрных сердца и очи тѣлесныѣ, прирожоную им свѣтлост даруючи, обясняєт. Для чого и мовит: Я єстем свѣтлость свѣта, и зась: Я свѣтлость на свѣт пришолем” [36, с. 716].

Використання П. Могилою та його однодумцями світлової символіки при визначенні божества було продовженням певної традиції християнського осмислення неоплатонівських ремінісценцій. Яка тягнеться від Євсевія Кесарійського, отців каппадокійців, Максима Сповідника, Йоана Дамаскіна, Михаїла Псела та багатьох інших. У XV-XVII сторіччях ця традиція відроджується як на Заході, так і в ареалі греко-слов’янської культури, і широко використовується в Україні вже попередниками П. Могили. До неї, як ми вже бачили, звертаються мислителі Острозького кола, Віталій з Дубна, Кирило Транквіліон-Ставровецький, Захарія Копистенський. А спадкоємці П. Могили в створеному ним навчальному закладі досить часто посилаються на доробок Плотина, Аммонія Саккаса, Прокла, Порфирія, Дамаскіна, та багатьох інших неоплатоніків, який вони поєднують з арістотелізмом та деякими сучасними вченнями. До світлової символіки при описанні божества, звертався згодом і Сковорода, продовжуючи цю традицію.

Говорячи про сутність Бога, П. Могила широко послуговується визначеннями апофатичної теології, які через негацію ведуть до розкриття суперлятивного ступеня властивого божеству, його абсолютної трансцендентності. Господь, за словами П. Могили, “непостижимый, неизслѣдованний, непремѣнний, непреложный, неисчетний” [88, III, с. 10]; “неизслѣдованна, неизреченна, безчисленна” [88, III, с. 25]. Він і все проникає і все охоплює. Розробляючи ці останні визначення, подальша традиція української духовності поєднує певною мірою деїстичні й пантеїстичні способи витлумачення поняття Бога, як це спостерігаємо у вченні про невидиму натуру у Дмитра Туптала, Григорія Сковороди та інших.

Послуговування твердженнями апофатичної теології, яка разом з корпусом “Ареопагітиків” глибоко ввійшла в богословсько-філософську свідомість української інтелектуальної еліти, не означає, що П. Могила в “Требнику” не звертався до позитивних визначень Бога, його атрибутів і властивостей, притаманних катафатичній теології. Визначаючи Бога як “всевладця”, “творця”, “зиждителя”, “деміурга”, “художника”, “хитреца”, говорячи про його “моц” і “человѣколюбное

милосердіе", або про те, що "Бог разумов Господь есть", він звертався до методології катафатичної теології. Звичайно через визнання трансцендентності Бога ці визначення могли мислитися лише метафорично, але завдяки визнанню певної аналогії між буттям і духом вважалися допустимими для його пізнання. У "Требнику", як і в усій тогочасній українській богословській літературі, твердження апофатичної і катафатичної теологій співіснували й доповнювали одні одних.

Виклад православного вчення про сутність Бога П. Могила спрямовував проти поширених на той час в Україні ідей антитринітаризму, які існували в трьох головних різновидах. Так, тридеїсти вчили, що Бог-Отець, Бог-Син і Бог-Дух Святий є трьома окремими Богами. Дитеїсти наполягали на тому, що лише Бог-Отець і Бог -Син є істинними Богами, а унітаристи вважали, що лише Бог-Отець є справжнім Богом, а Христос – простою людиною. Ці ідеї, що сповідувалися громадами антитринітаріїв, а їх, за даними М. С. Грушевського, вміщеними у додатку до шостого тому "Історії України-Руси", на українських землях налічувалося до 120, становили серйозну небезпеку для православ'я. Тому П. Могила в своїх творах приділяв значну увагу їх критиці, протиставляючи їм ортодоксальне православне вчення про сутність Бога. "Вѣрую, - писав він, - Отца быти Бога, Сына Бога и Духа Святаго Бога, но не три суть Бога, но един Бог, един создатель, искупитель и освятитель твари. Существом совокупляємый, лици же раздѣляемый, едино Божество, едину силу, едину власть, волю и дѣйство имущаго" [88, I, с. 122]. Отже, П. Могила підкреслював у цьому уривку те, що Бог є єдиний і разом з тим троїстий в особах, які є між собою у всьому рівні, мають однакову могутність, силу й славу. Цим він посилює свою аргументацію проти антитринітаріїв, які навіть у тому випадку, коли визнавали осіб Трійці як окремих богів, установлювали між ними певну нерівність, та ієрархічні відносини. На противагу їм П. Могила говорить: "Един есть Отец, не три Отца, един Сын, не три Сынове. Един Дух Святый, не три Духове Святыи. И всей Троицы не есть ничто же первhйшее; ниже послѣднъшее, ниже болше, ниже менше, но ц ѣлы и три лица сѣпредвъчны себъ сути съравны. Аще убо въ всем якоже предречеся единство в Троицы; Троица же в единствѣ почитана быти имат" [88, I, с. 79].

Але, незважаючи на те, що тут троїчність та одиничність у певному розумінні є тотожними, особам Трійці не властива взаємозамінність, злитість, нерозрізненість. Навпаки, вони є прозорими і взаємопроникними одне для одного лише завдяки цілковитій особистій самостійності. Й це їхнє проникання є суто особистим відношенням любові. Саме у цьому розумінні, згідно з П. Могилою, любов є передусім принципом Бога, що торкається його сутності, єство та внутрішнє домобудівництво.

Серед осіб Трійці Бог-Отець є, на його думку, безначальним першоначалом, від якого походить усе суте, бо наділене ним буттям. Бог-Син є Логосом-Словом, абсолютним Сенсом, через оформлюючу енергію якого твориться й існує світ. Народжений від Отця раніше всіх віків заради спасіння роду людського дією Святого Духу втілився від Діви Марії й, ставши істинною людиною, не відступив від свого Божества. Тому для П. Могили є несприятливим погляд, який відстоювали деякі напрямки антитринітаризму й згідно з яким Христос був звичайною людиною, народженою від смертних батьків – Марії та Йосифа, котра лише за свої заслуги у справах спасіння людей була вознесена на небо й сподобилася імені Бога. Відповідно до ортодоксально-православних поглядів П. Могили, Христос є і досконалим Богом, і досконалою людиною. В одному суб'єкті він перебуває в двох сутностях "несмѣсно, непреложно и неслитно" [88, I, с. 103].

Обговорюючи проблему наявності у суб'єкті Христа двох природ, П . Могила підкреслює, що він є такий самий Бог і Творець світу, як і Бог-Отець. Адже все суте призведене до буття Логосом-Словом, яке є Богом і було у Бога до початку світової історії, а отже, й часу. "Ісус Христос, - зазначає П. Могила в "Катехізисі", - есть творец не точію вещей, но и самого времени и века в нем суща Буша" [87, с. 28]. Водночас мислитель високо підносить людськість у Христі й говорить, що він панує у всесвіті не лише як Бог, а й як людина. Бо людське з утіленням Христа вже назавжди поєдналося в ньому з божественним. "Божество, егда воспия человѣчество, никогда разлучися от него, ниже во время страсти или смерти на кресте, ниже по смерти, аще и душа разлучися от тѣла, но божество ниже от плоти, ниже от души когда разлучися, ради сего и во время смерти ипостась Христова бь едина и таяжде" [87, с. 39]. Коли внаслідок хресних мук людське тіло його вмерло душа завжди була поєднана з божеством і разом з ним "низиде во ад". І після воскресіння й вознесіння він має прийти у світ знов як пантократор і суддя, в якому людське і божественне перебуватимуть нероздільно. "Человѣчество, еже взя единощи от дѣвы Маріи, никогда остави, но с тьм паки имат пріити судити" [87, с. 46]. Це поєднання людської і божественної природ у Христі є його особливістю як іпостасі Трійці. Його визнання відповідало ортодоксальним християнським поглядам. Але наголошування і піднесення людського у Христі як Бозі було ще й вельми співзвучне ідеям Ренесансу й Реформації.

Цей аспект викладеного П. Могилою православного вчення про дві натури Христа був згодом використаний Г. Сковородою для пояснення співвідношення видимої та невидимої натур, які утворюють, на його думку, "неслитное соединение". Невидима натура існує у видимій, але не зливається з нею й не переходить у неї, тому співвідношення їх можна визначити як іманентний трансценденталізм, подібно до природи боголюдини-Христа.

Говорячи про єдність трансцендентності та іманентності у Бозі, і П. Могила спираються на спільне для православних богословів джерело – твори Діонісія Ареопагіта, котрий, як нам вже відомо, відкинув ідею про ступеневу еманацію Богом духовних сутностей як несумісну з християнською концепцією творення світу з нічого, як безодня, надсвітова темрява, Бог цілковито трансцендентний і не еманує. Але, творячи світ, він присутній у кожному із своїх творінь, і тому водночас є і трансцендентний, і іманентний. у тогочасній свідомості простолюду трансцендентність Бога відображалась як перебування його у позасвітовій безмежності ("на небі"), а іманентність - як присутність у речах. Тому, звертаючись до широкого загалу віруючих, П. Могила й стверджував у "Православном исповѣданіи", що "Бог же и отец наш не есть точію на небесьх, но и вездь присутствует и вся полняет, но понеж благодать его и богатство благодѣтельств его сіяет наипаче на небеси, ради сего глаголется: небо престол его" [87, с. 103].

З'ясовуючи взаємні відносини осіб Трійці й особливості кожної з них, П. Могила докладно зупиняється на іпостасі Святого Духу. Це було зумовлене як традицією східного християнства, яке завжди більше, ніж західне, приділяло уваги вшануванню цієї особи Трійці, так і тим, що в тогочасному богослов'ї продовжували точитися дискусії навколо проблеми походження Святого Духу. Передусім П. Могила наголошує на тому, що Святий Дух є Бог, рівна в усьому Отцю і Сину іпостась Трійці. "Дух Святий, - пише він, - бе убо присно и есть и будет, ниже начинаем, ниже перестаяяй, но присно с Отцем и Сыном сьчинен и сьчисляем: живот и животворяяй свѣт и свѣта податель, самоблагій и источник благостыня, им же Отец познавается и Сын прославляєтся и от всех знается, едина сила, едино сьчитание, едино поклоненіе" [88, III, с. 568]. Водночас Святий Дух є цілком виокремленою іпостассю Трійці, що має порівняно з Отцем і Сином і певні свої прерогативи. Він є животворним началом, подавцем розуму й мудрості, утішителем і розрадником, через що й називається Параклітом. "Дух Святий, - пише П. Могила, - свѣт и живот, живый источник мысленный. Дух Премудрости, Дух Разума, благій, правый, мысленный, обладаяй, очищаяй прегрешенія: Бог ибо творяй огнь, от Отца исходяй, глаголяй, дѣлай, раздѣляяй дары, им же пророцы вси и божественнии Апостоли с Мученики вѣнчашася" [88, III, с . 568].

Саме Дух Святий є подавцем дарів для людини, які визначають її здатності й нахили. Цих дарів П. Могила відповідно до вчення православної церкви нараховує сім: "дух мудрости и разума, дух совѣта и крепости, дух знания и благочестия и... дух страха божіего" [87, с. 59]. Він детально розглядає кожен з цих дарів і зокрема розрізняє мудрість як даний від Бога дар та мудрість плотську або світську. Лише перша є чистою, мирною, лагідною, милосердною, сповненою добрих справ, безперечною й необлудною.

Надання дарів Святим Духом П. Могила пов'язує з церковними таїнствами, яких також є сім (хрещення, миропомазання, причастя, покаяння, священство, шлюб, єлеєосвячення). Саме через ці таїнства вливаються в душу вірного божественні дари. Наслідками або плодами прийняття їх людиною "есть любы, радость, мир, долготерпеніе, благость , милосердіе, вѣра, кротость, воздержаніе" [87, с. 74].

Розглядаючи Святого Духа як особу Трійці, П. Могила докладно зупиняється на дискусійній на той час проблемі його походження, різні розв'язання якої були підставою догматичного розходження католиків та православних. На відміну від католицьких богословів, які вчили, що Святий Дух походить і від Отця і від Сина, П. Могила в усій своїх творах послідовно захищає її православну інтерпретацію, згідно з якою він походить лише від Отця. Як уже згадувалося, в додатку до "Літоса" вміщено спеціальний богословський трактат, де розгорнуто викладена православна точка зору на цю проблему. У "Требнику" він також наполягає на тому, що "Дух Святий от Отца единого есть несьтворенный, ни созданный, ниже рожденный, но исходящий" [88, I, с. 79]. У "Катехізисі" так само стверджується, що "дух святий исходит из единого отца яко источника и начала божества" [87, с. 57].

Викладаючи проблему походження Святого Духу, П. Могила намагається знайти те, що впродовж тривалого часу було спільним і для католиків, і для православних. Звертаючись до історії вселенської християнської церкви, він, зокрема, показує, що раніше в ній переважали погляди, згідно з якими Святий Дух походить лише від Отця, і їх поділяли й папи римські. "Довлѣет убо, - пише він, - нынѣ держати твердо и вѣровати, ему же Христос ны научи и восточная церковь кафолическая и православная вѣрует и исповѣда на втором селенском синодь утверди символ без прилога и из сына и про оных, иже приложиша слово сіе и из сына, сотвори запрещеніе не точію восточная церков православная и кафолическая, но и западная римская повѣленіем папы римскаго Леонтія третіего, повьсившаяся в церкви святаго Петра в лѣто по Христе 849, яко глаголет Бароній" [87, с. 58]. Отож, догмати, які обстоював П. Могила, всупереч твердженням Г. Флоровського, не були ні латинськими, ні католицькими, а викладали православне вчення, в тому числі й про Святого Духа, продовжуючи традицію його більшого пошанування, ніж на Заході. [151, с. 78].

Ця традиція, пов'язана з спіритуалістично-містичним характером східного християнства, потрапивши на українські терени через Візантію, очевидно, знайшла тут якесь сприятливе підґрунтя в попередньому духовному житті наших пращурів. Адже нові вірування взаємодіяли з тисячолітніми шарами наявної культури й засвоювалися селективно, утворюючи складний синтез. І ті з них, які могли знайти опертя в модифікації усталених і звичних для народу уявлень, засвоювалися легше і швидше.

Але, повертаючись до предмету нашого дослідження, зазначмо, що П. Могила як богослов і філософ, що перебував ще під значним впливом середньовіччя, мислив згідно з парадигмою “Бог – світ – людина”. Всі божественні іпостасі беруть участь у творенні світу й людини. Бог є творцем саме як Трійця. Будучи найвищим добром, істиною, досконалістю й красою, він, на думку П. Могили, відповідно до свого бажання, волі й божественної премудрості реалізував свій творчий замисел, який раніше перебував у ньому як в архетипі.

Але ця реалізація не була цілковитим відчуженням світу від Бога, бо він є всюдисутнім і наповнює все створене відображенням своєї сутності, планів, задумів. Як створений, світ, звичайно, протистоїть своєму Творцю й не тотожний йому, але як утілення й реалізація Божого задуму, наслідок його діяльності він має в собі щось і від Бога, є причетним до нього. Божественна єдність, істинність, добро, краса сповнюють світ. П. Могила належав до тих мислителів, які ще поєднували в своєму світовідчутті середньовічну гармонію й барокову антитетичність, земля ще залишалася затишною й вельми просторою оселею людини, створеною для неї Богом.

Хоча Бог за своєю сутністю, тобто такий, який він є в собі, на думку П. Могили, є незбагненним для людини, вона пізнає його через віру, якої її навчає церква, а також через роздуми про наслідки божественних дій і виявів. Своїми численними розмаїтими чинами Бог і творить, і опікує, і підтримує створене, виступає гарантом його цілісності й незнищуваності. Він є і творець, і промисленник, і вседержитель світу.

П. Могила, так само як і професори Київської академії, вважав, що існує лише один створений Богом світ. Але в лекційних курсах уже розглядалося питання й про можливість множинності світів. Їх існування припускалося на підставі твердження про Божу всемогутність, якій підвладне творення як одного, так і безмежної кількості світів. Це засвідчувало, що в тогочасних космогонічних уявленнях з’явився глибокий плюралізм концепцій: біблійна концепція світобудови співіснувала з новітніми науковими гіпотезами й вченнями, що були пов' язані з розвитком астрономії, мореплавством, великими географічними відкриттями. П. Могила, безперечно, їх знав, проте вони ще не стали підґрунтям його світорозуміння.

Хоча згідно з середньовічними уявленнями світ є не лише одиничний, а й незмінний. існує таким, яким його створив Бог, проте в межах своєї цілісності він не є непорушним. Християнство вводить в його розуміння поняття лінійного часу та історії. Світ має початок і кінець. На відміну від вічного й безконечного Бога, який не зазнає жодних змін, у світі все плинне, хитке, мінливе, тимчасове. Тут постійно щось одне вмирає, а інше народжується, відбуваються альтерації, якісні й кількісні зміни, взаємно зближуються й поборюють одна одну протилежності. Ідея мінливості речей світу відчутно присутня у творах П. Могили. Як православний богослов він часто ілюструє її посиланнями на

твори отців і вчителів східної церкви – Василія Великого, Йоана Златоуста і, звичайно ж, Діонісія Ареопагіта, в яких вона яскраво виражена. Гостре відчуття плинності й змінюваності земного буття не могло не позначитися й на сприйнятті людського існування. Воно уявлялося як певний рух, напружена динаміка злетів і падінь, протиріч і катаклізмів.

Творення зображається у "Требнику" як процес становлення, що йшов від неживої до живої природи. Створивши небо і землю, воду і світила, рослин і тварин, Бог кожному з них дав свій чин, міру, межу, ритм. Цей чин, міру, ритм неперервного руху світобудови П. Могила називає "Законом натури албо прироженя". "Времена и лѣта и годы своим божественным повелѣніем совокупив мир, небо простер его кожу и того пречудно множеством согущенных звѣзд упѣстрив и приснодвижимое им теченіе дав, в чину положив еси сія, хранити свой предѣл, человѣку владети повѣлел еси, чиннаго ради во всем строения" [36, с. 907]. Наданий природі Богом, він є немовби його еманацією, через нього Бог насичує світ своїм Логосом, робить його софійним. Подібне розуміння сутності законів природи дає можливість авторові "Требника" вживати для їх опису морально-естетичні категорії, такі як доброта, краса , гармонія. Світ зображається П. Могилою не лише як прекрасне Боже творіння, а й як вельми корисне для людей. "Господня ест земля и исполненіе ея: вселенная и вси живушіи на ней", - говорить він у "Требнику". Адже Бог не міг створити нічого злого, негарного, недосконалого [90, с. 247].

Ця думка повторюється і в інших творах, пов'язаних з іменем П. Могили. Зокрема, те, що світ як Боже творіння за своєю сутністю є добрим і прекрасним, підкреслюється в "Сѣбраніи короткои науки": "вшелякоє створенє от Бога, - говориться тут, - в своїм прироженю досконале и барзо добре створене есть" [11, с. 366]. Думка про те, що доброта і краса світу є відображенням у ньому сутності його творця, закономірно випливала з розробленого ще в середньовіччі метафізичного вчення про божественні трансценденталії, згідно з якими Бог розумівся як єдине, істинне, добре. Але не можна не помітити, що за часів П. Могили та його найближчих попередників, як це видно з творів Віталія з Дубна, Ісайї Копинського, Кирила Транквіліона-Ставровецького, серед трансценденталій виділяються саме доброта, а також краса, доцільність, взаємна узгодженість усього створеного в світі. У цьому відобразилися певні світоглядні зміни в українській духовній культурі, які позначилися, врешті, й на "Требнику". В ньому зникають абсолютний розрив та протиставлення Бога та світу, які були властиві попередній добі й слугували ідеї зречення світу. Бог, на думку П. Могили, створив світ не для того, щоб люди ним погорджували та уникали його доброго й досконалого творіння. Проте він не хотів, щоб захоплені принадами минущих речей, люди забували свого Творця й мету земного життя, яке веде до нього.

Але, міркує П. Могила, саме на цей шлях протиставлення творіння творцеві, визнання цілковитої самодостатності та самоцінності світу речей, отже, й великого пошанування пов'язаних з ним слави, почестей, багатства, тілесних розкошів, намагаються спрямовувати людину темні богоборні сили. Разом із спокушеними ними людьми вони чинять і нагромаджують на світі зло, спотворюючи й потьмарюючи ціннісний сенс Божого творіння. І чим більшого напруження досягає боротьба добра і зла, тим наполегливіше треба служити відтворенню первісного божественного добра світу. Добро і красу середовище П. Могили сприймає як опертя й необхідний орієнтир у всіх помислах та суспільних діях людини. Йшлося про пошук засобів духовного синтезу, пов'язаних із зародженням світоглядних засад естетики бароко, що ґрунтувалася на визнанні антитетичності й трагічності світу.

Говорячи про протиборство добра і зла у світі, П. Могила, подібно до Діонісія Ареопагіта, відповідно до біблійної традиції головним антагоністом Бога вважає диявола. Його він розглядає як ангела, який з власної волі через гордощі й зарозумілість, заздрість і жадібність повстав проти свого Творця. Це означає, що П. Могила не припускав дуалістичного тлумачення першоначало й водночас не вважав, що Бог може бути творцем зла.

І Діонісій, у свою чергу, міркує аналогічно: "Отже, зло має буття всупереч розуму, бажанню, природі, а коли воно й існує, то без мети, без причини, без початку, без завершення, без форми, без основи. Отже, зло – це позбавлення, брак і занепад [добра], воно порочне, сліпе, безцільне, безпричинне, безвідносне, безлике, безживне, бездуховне, безплідне, бездіяльне, безсиле, беззаконне, нерозумне, недосконале, нестале, непевне, йому притаманні невідання, небуття, і само собою воно ніде, ніколи і ніяк не існує. І загалом, яким побитом щось зле може прагнути до з'єднання з Благом, коли те, що цілковито позбавлене блага, - не існує, і, отже, загалом нічого ані побажати, ані створити не може? Справді, коли те, що існує, наділене волею, силою і енергією – належить Благові, то хіба буде в змозі вчинити щось протилежне Благові, себто позбавлене існування, волі, сили й енергії? Однак усе, що само собою є злом, не для всіх і не завжди – зло. Отже, зло є не-суще і його немає в сущому" [150, с. 101–102].

Таким чином, ми бачимо подібність позицій щодо цього засадничого твердження християнського віровчення, "що Бог і все створене ним – добре". Тому П. Могила також заперечував, що зло має власного творця й самостійну сутність. Воно існує, але сутність та існування (есенція та екзистенція) в ньому не збігаються. Зло виникає внаслідок неповноти, пошкодження. Спотворення первісної божественної істини, добра й краси, наявних у творіннях. І саме це й чинить диявол разом з легіоном підвладних йому бісів та прихильників серед людей, хоча й він є Божим створінням, яке від початку свого було добрим. "Лукавіи аггли, - пише П. Могила, - создашася от бога добри, зане еже

сотвори бог, добро сотвори” [87, с. 18]. Він зображає диявола передусім як відступника від божественної істини, носія омани й неправди, бо лише в такий спосіб він може завойовувати собі прихильників серед людей й відвертати їх від Бога. “Диявол, - пише П. Могила, - во истинѣ не состоит , яко же не есть истина в нем. Егда глаголет лжу от своїх глаголет, яко лож есть и отец лжи. Сіи суть начало вожди всякого лукавства, вредословцы божественна величества, лестцы человеческих душ и тіи и орудия их” [87, с. 18].

Диявол відійшов від божественної істини, добра й краси і став на шлях їх спотворення й пошкодження з власної волі. Аналогічну думку висловлює Діонісій Ареопагіт, кажучи, що: “Рід демонів злий не тому, що така їхня природа, але всупереч їй. І не дарована їм повнота благодаті зазнала зміни, але самі вони відпали від неї” [150, с. 99]. Але нею він був обдарований, як і всі духовні сутності, а також як людина. Без власної на те волі людина не може стати посібником диявола в творенні зла. “Самовластіе чловѣка, - пише П. Могила, - есть хотѣніе, свободное и отр ѣшенное и раждается от помышленія, сиесть словесное, во еже дѣ йствовати благое или злое, понеже словесным зданіем подобает имѣти естество самовластное и употребляти тое свободно… в произволеніи коегождо есть, еже быти добру и чаду божію, или злу и сыну діаволю” [87, с. 24].

Для того, щоб вплинути на вибір самовладної волі людини, диявол виступає як спокусник і облудник, він зображає перед нею оману й зло як істину й добро, намагається звабити принадами цього світу й відвернути від царства небесного. П. Могила не має сумніву, що первинним чинником у виникненні зла і гріха в світі є саме диявол. “Сицевый грѣх б ѣ первѣе иже родися во свѣтоносцѣ, от него же вся иная, яко убо от источника от равнаго воскипеша” [87, с. 144].

Для того, щоб вистояти в добрі, захиститися від зла і гріха, людині дається божественна благодать, як особлива божественна сила, що дається людина для подолання гріховності, а відповідно і спасіння, є цілковито необхідною. П. Могила, йдучи за традицією східної церкви, надавав великого значення й свободі волі людини, оскільки вона може приймати чи не приймати благодать. Підкреслюючи активну роль людської особистості, він, проте, не погоджувався з реформаторами, які вчили, що благодать дається кожному віруючому безпосередньо, й заперечували у такий спосіб роль духівництва як носія і передавача благодаті, а отже, і значення церковної ієрархії в процесі спасіння. Цікаво відзначити й те, що як православний богослов П. Могила, говорячи про дари Святого Духу не встановлює якоїсь особливої відмінності між цими дарами та обоженою благодаттю. Адже під нею розуміється все багатство божественної природи як такої що дається людям. Вона є божество, що діє поза своєю сутністю, божественна природа до якої люди прилучаються в її енергіях [90, с. 181–182].

Диявол намагається зіпсувати й обернути на зло все Боже творіння, всю світобудову. Він шкодить водам, землі, повітрю, травам, тваринам, проте найперша його мета – людина. Але хоча диявол і виступає як головний чинник зла й гріха, він воліє діяти не сам, а використовувати як своє знаряддя саму людину. І це зло, нагромаджене в світі внаслідок взаємодії диявола й людей, що відійшли від Божих заповідей і справедливості, усвідомлювалося сучасниками П. Могили як настільки велике й вражаюче, що воно було навіть виокремлене в цілий світ зла, як це ми бачили у Кирила Транквіліона-Ставровецького. Він охоплював передусім суспільне життя людини й позначався особливим терміном "мир".

Принагідно зауважимо, що традиція розрізнення створеного Богом світу, який від початку був носієм добра і краси, але внаслідок гріхопадіння людини зазнав деформацій, і царина зла в ньому, яка власне й одержала назву "мир", існувала віддавна. Поняття "світ" і "мир" у Новому Заповіті, а також у текстах ранніх християн вживаються іноді в одному значенні, проте не завжди вони тотожні. Так, за вченням багатьох отців церкви, в тому числі й Ісаака Сиріна, "мир – це сукупність пристрастей людини, збуджених дияволом і непогамованих розумом і волею. Душа людини втрачає в мирі свою первісну простоту і неупередженість, роз'єднується з Богом, розсіюється, блукає поза собою. Лише зречення миру як царини зла забезпечує входження душі в себе, її зосередження, відновлення духовного єства, повернення до спілкування з Богом" [84, с. 226–227].

У зв'язку з таким поширенням зла, яке зачіпало і стихії, і живі істоти, і саму людину, неминуче виникало питання про ставлення до цього Бога, без волі якого, згідно з християнським вченням, нічого не стається й навіть волосина не впаде з голови людини. Адже, врешті, спостереження порушень Божих заповідей і справедливості могло призвести й до сумнівів у всемогутності Божій.

На це питання П. Могила відповів так. Бог не творить зла і його всемогутності посильно припинити появу всього недоброго. Але, надавши всім розумним створінням – як небесним, так і земним – самовладдя, а також допомагаючи людині через благодать чинити добро й протидіяти злу, він його не касує, бо хоче, щоб до добра, а отже, й до Бога йшли добровільно. Тому диявол разом з усіма своїми бісами й лукавими людьми можуть зробити зла не більше, ніж Бог їм допускає, а чинить те Всевишній для того, щоб покарати грішників і винагородити вірних, маючи на увазі кінцеву мету – остаточне торжество добра, до якого веде людей різними шляхами. Тому в "Катехізисі" П. Могила говорить: "подобает знати, яко демоны не могут прикоснутися мощію своею ни единому человѣку или иному зданію без попущенія божіего…" [87, с. 18].

Диявол в очах П. Могили – це все-таки не стільки дрібний шахрай і ошуканець, скільки ще наявна космічна сила зла, яка має всесвітні

масштаби й дотична до божественного креаціонізму. В позапам'ятній глибині часів як один з великих духів, за яким пішли й інші, скористався з невід'ємної від кожного розумного Божого творіння свободи вибору, щоб за власним розумом створити інший всесвіт, розпочавши в межах наявного. Й вони намагалися творити світи один за одним, але все це закінчувалося крахом. Бо, повставши проти Бога, темні сили зла знехтували й фундаментальним його принципом любові, який є тим єдиним, що поєднує Бога та його творіння й речі створеного світу одне з одним. І ці об'єднання Божих творінь, підносячись щаблями буття, стають дедалі досконалішими, вони наближаються до Бога й зливаються з ним, не втрачаючи своєї неповторної власної індивідуальності. Як бачимо, ця думка є аналогічною з міркуваннями Псевдо-Діонісія, що стосуються проблеми ієрархії, та шляхів досконалості, котрі ми розглядали на початку нашого дослідження.

Цю думку П. Могила розвиває далі, говорячи, що божій любові диявол протиставив ненависть і зло, що роз'єднує світ. Кожен з його тимчасових спільників є і його потенційною жертвою. Якщо Бог, творячи світ, віддає себе, то диявол поглинає і відбирає, шкодить і знищує Боже творіння. Кожна демонічна монада мріє стати володарем всесвіту й усе не-Я перетворити, поглинути власним Я. Вона спрямована на знищення всіх інших індивідуальностей, в тому числі й демонічних. Між ними виникають тимчасові союзи, але постійним явищем є боротьба. Це посилює динамізм і антитетичність сил зла у світі й певним чином впливає на рух Божих створінь до самовдосконалення, надаючи їм більшої гнучкості й розмаїття форм. Бо Бог і зло використовує для торжества добра. В своїй безмежній любові він творить дедалі нові сутності. Обдаровані духом, які протидіють силам зла. У ході цієї боротьби демонічні сили переконуються в своїй нездатності до творення, в неможливості побудови власного всесвіту й тому зосереджують свої сили на завоюванні існуючого.

Якщо створений світ історично набуває поляризації на добро і зло, то це, з погляду "Требника", не означає, що первісне добро є одноманітним, позбавленим відмінностей, глибини й багатогранності у своїх проявах. Його цілісність є єдністю множинності. Стихії та елементи , їхні якості – тепле й холодне, тверде й м'яке, сухе й вологе та незліченні інші відмінності й протилежності створені самим Богом. Вони потрібні для того, щоб, взаємно доповнюючи й врівноважуючи одне одного, утворювати спів вимірність або гармонію світу. Бог мислиться не лише як творець, а й як опікун та охоронець. "Всѣ речі створене и найменшіе, - на думку П. Могили, - сам в дозорѣ и в ласці своей святой заховует Бог" [88, II, с. 26].

Звертаючись до проблеми творення світу, то згідно з "Требником", - це є цілеспрямований процес, який закінчується творенням людини. Наділена смертним тілом і безсмертною душею, вона є вінцем творіння й опосередковуючою ланкою між світом та Богом. Світ створено для

людини, він є антропоцентричним. “Предвѣчния мудрость божая устроивши совершенно всю свеленную подсолнечною, - говориться в “Требнику”, - в Економію албо завѣдованіе подала единому человѣку, яко мовти псалмиста: вся покорил еси под нозѣ его: овцы и волы вся, еще же и скоты полные, птици небесныя и рибы морскія” [88, I, с. 916]. Розуміння людини, як вінця усього створеного, господаря світу є традиційним у християнській антропології. Але за доби Відродження, коли відбувалося переакцентування уваги в пізнанні з Бога на людину, певні семантичні зрушення відбулися й у тлумаченні антропоцентризму – вони йшли у напрямку визнання більшої самостійності людини, її самовладдя, а отже, й відповідальності за свої вчинки. Розуміння самоцінності людини та її свободи йшло поруч з усвідомленням людської причетності до нагромадженого людством зла у світі. У “Требнику”, на якому вже позначився стиль бароко, ця антитетичність виражена цілком помітно.

Підносячи людину над усією живою й неживою природою, П. Могила водночас наголошує на людському началі в суб’єкті Христа. Божий Син, одвічне Слово-Логос, говориться, зокрема, в “Євангелії учителному”, після втілення, розп’яття й воскресіння “всѣм свѣтом не толко яко Бог, але і як человек владне и панует... же бы и тѣлесным своим панованєм и справованєм наполнил вес свѣт яко той, который везде есть и все наполняет” [38, с. 172]. І як Христос, будучи Богом, має в собі щось від людини, так і людина, будучи створеною, має в своїй природі щось від Бога, й саме цим вона відрізняється від всього іншого, що існує в світі.

До цієї думки П. Могила повертається й тоді, коли обговорює поширене за доби Відродження й бароко античне вчення про макро - й мікрокосм. Він вважає, що “слушнє ся называет чловѣк малым свѣтом” [38, с. 637] і погоджується з думкою Діонісія і міркує аналогічно, що людина є скороченим відтворенням усього великого світу, маючи в собі щось і від каміння, і від рослин, і від тварин. Але водночас вона є чимось незмірно більшим. “Над всѣ створеня надосконалшее, - пише він, - ест створеніе чловѣк, поневаж и всѣх оных ест учасником и к Богу участництво маєт. Маєт сполечность до дерев и до трав, иж растет и кормится и родит, также як и оны , з быдлом сполечность маєт в смислах, в гнѣве и в пожадливості, до каменій участництво маєт, волосы и ногтѣ без жадноѣ чулості” [38, с. 637]. Розмірковуючи над тим, що ж особливого є у людини, що робить її причетною до Бога, мислитель доходить висновку, що це передусім “розум, которым чловѣк Богу есть подобным” [38, с. 637], а також самовладна воля і безсмертя душі. Отже, на його думку, “человек учасником ест всего створеня и самого Бога” [38, с. 637]. Це був висновок значно вагоміший, ширший і загальніший, ніж той, що містився у визнанні єдності й спорідненості макрокосму і мікрокосму. Бо тут людина виявлялася спорідненою й поєднаною не лише з матеріальним космосом. Але ще й з духовним Первнем, самим

Богом. Її природа уявлялась і складнішою, і багатшою, ніж в античних вченнях. Бо як Христос є незлитним поєднанням двох натур, так і людина не є одновимірною. “Двоякій ест человѣк”, – пише П. Могила [38, с. 35] . Цю подвійність він розумів як те, що людина є і зовнішньою, і внутрішньою, і тілесною, і духовною, і давньою, і новою.

Петро Могила досить близький до Ареопагіта у питанні, що стосується мети земного життя людини, котра полягає в тому, щоб якомога більше наблизитися до духовності, бо саме в цей спосіб людина стає внутрішньою, новою й єднається з Христом. Для цього требі піднестися над своєю тілесною природою. “Шатою абовѣм и одежею душам тѣла сут. Подаймо их теды под моц духови, здѣвши з себе зветшалого чловѣка” [38, с. 186]. За шатами тимчасового, тлінного, матеріального приховується зерно внутрішньої людської сутності, глибинна природа, якою людина подібна до Бога. Тому “як много зевнутрный наш человѣк слабѣет, так много внутрный посиляется и мешканцем ся Божим ставаєт” [38, с. 81].

Але це не означає, що П. Могила зводив людину лише до духу, заперечував наявність у ній поряд з духовним первнем і тілесної основи.

Перебільшення значення тілесного первня в людині, зведення її до тіла й врахування лише тілесних потреб веде до спотвореного уявлення не тільки про людину, а й про Бога. Адже Божий, духовний первень присутній у кожній людині, а коли її природа розглядається спрощено, лише як тілесна, то в цей духовний первень матеріалізується, а за ним і Бог. Такі уявлення стають спонукою до злих вчинків і дій, які роз’єднують суспільство, зумовлюють розбрат і ворожнечу. “Тым, которыи чреву своему голдуют, - на думку П. Могили, - чрево ест богом. Которыи з того бога своего овый пожиток мают, иж им в кости входит, а перси их проникши, робаком в лакомом сердце их ставается, гризучи их хтивостю… Тая лакомцев проклятая офѣра сирот и вдов кривдит, тая убогих сусѣдов з маетности вызувает, тая недостатних з власных домов выгонит” [38, с. 68–69].

Отже, проблему природи людини П. Могила розв’язував з розумінням сутності Бога, підвалин світобудови, торкаючись водночас і моральних та соціальних цінностей. У XVI – на початку XVII сторіччя до цього підходили й інші українські автори, зокрема Віталій з Дубна, Ісайя Копинський, Кирило Транквіліон-Ставровецький. Петро Могила та його однодумці актуалізували цю проблему й ввели в ширший філософський контекст. Її подальшу розробку можна простежити в працях Данила Туптала, Григорія Сковороди, котрі розглядали природу людини як прояв двонатурності всього сутого в універсамі й як рух унікальної людської душі до Бога, тобто вбачали цю природу саме в здатності людини змінюватися у напрямку наближення до Бога.

Тут ми вкотре підходимо до відображення українськими авторами XVI–XVIII століть стрижневої християнської ідеї про теозис, тобто проблеми, котра стосується уподібнення людини Богові, її наближення до

нього, єднання з ним. Розуміння проблеми обоження людини, яке пропонує П. Могила знову ж таки перегукується з вченням Діонісія Ареопагіта. Обоження людини розглядалося як дар Божий, справа його благодаті, прийняття чи відкидання якої ставилося в залежність від волі та діяльності людини. Бо хоча обоження і здійснюється благодаттю, але за умов, що людина й сама докладає до цього моральних зусиль і веде подвижницький спосіб життя, намагаючись наслідувати Христа. Теозис є процесом, в якому обоження й переображення всієї тварної природи людини нероздільні.

Бог для того й став людиною, щоб людина стала Богом. Але "стати Богом" у тогочасній свідомості не значило піднестися до величі Абсолютного і безмежності його досконалості, воно мислилося передусім як набуття безсмертя, блаженства і надлюдської повноти та інтенсивності духовного життя.

Починаючи від отців і вчителів церкви, ідея теозису завжди посідала чільне місце в працях православних богословів і мислителів, вона була пов'язана з їх містико-спіритуалістичним змістом і виводилася з особистого духовно-психічного досвіду. Яскравим прикладом викладу суті та історії цієї ідеї є твір "Про містичне богослов'я" Діонісія Ареопагіта, для котрого ідея тезису була центральним пунктом релігійного життя, і навколо неї оберталися всі питання етики, містики. Тому для Діонісія, як і для решти отців Східної церкви "обоження" – не ідея, не теорія, не догма, а передусім і понад усе – факт їхнього внутрішнього життя [90, с. 189].

Провідна тенденція містичного досвіду виводиться, як відомо, з тяжіння людського духу до безпосереднього спілкування з божеством як абсолютною підвалиною всього сутого шляхом подолання феноменального боку буття людини. Але поряд з цією спільною для всіх містиків тенденцією християнський містицизм має й свої особливі риси, за якими ідеї отців церкви вирізняються від усіх дохристиянських, а серед ним і філософських вчень про обоження людини. Адже в останніх божество розглядалось як безособова космічна сила, що перебуває в постійному процесі еволюції та інволюції. Людська душа – лише один з моментів еволюції Абсолютного. Її відділення із Монади, так само як і зворотне повернення до неї, - це частина космічного процесу, що здійснюється у надрах Абсолютного, цілковито незалежно від того, чи прагне цього людина чи ні. Натомість християнська містика, яка уявляє божество як без'якісну монаду, а в образі найдосконалішої особи, Іпостасної любові, не позбавляє людину, що поєднується з Богом, ні індивідуальності, ні свободи волі, ні активності, ні подвижництва. Обожнення залежить не лише від благодаті, а й від самої людини, від її почуттів, розуму, волі, діяльності. Тому людська особистість і є об'єктом цього процесу.

Відмінним є ставлення християнської містики й до чуттєвого буття, матерії і тіла. Вона не схильна розглядати його як метафізичне зло і

вимагати цілковитого зречення від світу та аскетичного вмертвіння власної плоті. Адже за християнським вченням, яке є засадничим стосовно церковної містики, світ є прекрасним і досконалим творінням Бога, що стане середовищем здійснення його царства. Матерія завдяки втіленню Сина Божого також залучена до єдності його божественної іпостасі, а тіло людини, призначене бути Храмом Духу Божого, так само як і її душа зазнає переображення і буде прославлене. Тому, прагнучи обоження, християнський містик вбачає своє завдання в зреченні не світу як творіння Божого, а "миру", що в злі перебуває, не матерії як такої, а пристрасті до тілесних речей, а відтак і у наданні переваги не матеріально -чуттєвому, а духовно-розумовому життю. За посередництва і підтримки Христа-Логоса він докладає зусиль, щоб стати його еквівалентом, зробити свою душу знаряддям Бога, місцем дії та втілення божественних сил. Християнська містика є переважно містикою Логоса, містикою Христа Сина Божого [91, с. 340–343].

Продовжуючи наш виклад, доцільно було б звернутися до міркувань з цього приводу Псевдо-Діонісія, котрий вважав, що головною силою, яка підносить людину на вищий щабель обоження, є гносис – споглядання, а саме обоження здійснюється на шляху абстрактно-спекулятивної діяльності розуму. Як ми вже відзначали, Ареопагіт розглядав теозис як реальне прилучення людського духу до Божої природи, що здійснюється за допомоги божественної сили через послідовне відречення від чуттєво-феноменального боку буття. В цьому процесі очищення (катарсису) душа звільняється від відчуттів, уявлень, образів, будь-яких думок, досягаючи первісної простоти, й у такому стані безмовності та бездумності вона у таємничий спосіб поєднується з найпростішим божеством, і Бог прилучає душу до себе відповідно до її простоти. Теозис, згідно з Діонісієм, засвідчує "повернення" відпалої людини до первісної єдності божества, й отже, за своєю суттю має не релігійно-моральну, а метафізичну природу. [90, с. 191].

Процес містичного сходження людини до Бога у зображенні Діонісія багато в чому нагадує те, що пише про нього Плотин. Це не лише його метафізичне забарвлення, а й спосіб, в який він здійснюється, і три головні етапи на його шляху. Після катарсису, коли в душі вже не залишається жодних чуттєвих і мислитель них домішок, вона осяюється божественним світлом, яке підносить її на висоти споглядання, недоступні звичайній людині. Але у Діонісія немає сумніву, щодо цього етапу, який він називає фотісмосом, не може дійти той, хто не прагнув спочатку пізнати Бога раціонально, він є немовби плід його попереднього розумового пізнання. Бо шлях до богопізнання йде, з його погляду, через умоглядні спекуляції, що перебувають в суто інтелектуальній площині людського духу. Їх рушійною силою, що підносить людину до Бога, є гносис – споглядання в широкому розумінні. За етапом очищення та осяяння йде етап вдосконалення – телеозису, коли людина стає причетною до пресвітлих божественних таємниць.

Але у вченні Діонісія про обоження є й те, що докорінно відрізняє його погляди від неоплатонівської містики. Адже він вважає, що воно здійснюється не лише внаслідок природного процесу містичного піднесення до Бога, але й надприродної дії на людину Божої сили. Джерелом її є Христос, а посередниками – небесна ієрархія, церковне священство і таїнства. Призначення останніх полягає в тому, щоб через подання божественної сили сприяти очищенню, просвітленню та єднанню людини з Богом.

Впродовж історії церкви серед містиків ортодоксального спрямування існувала також ще одна не менш головна течія – морально-практична, що пов'язувала обожнення не стільки з гносисом, скільки з певним метафізичним переображенням людської природи, яка немовби переплавляється в горнилі полум'яної любові людини до Бога. Цей містичний шлях має тут два головні етапи: практики і теорії. Перший передбачає подвижництво, або аскетичний момент, та доброчинність, або етичний момент. Теорія є споглядання, яке здійснюється очищеною душею через божественне осяяння. Особливого значення ця течія надає посередництву Логоса, а відтак і осяяння божественним світлом розглядається як духовно відчутне знамення його присутності в душі. Сам процес обоження відбувається не стільки на шляху абстрактних спекуляцій розуму, скільки через глибоко інтенсивні переживання серця, через ерос – агапе. Вершиною містичного подвигу, так само, як і у першій течії визнається екстаз. Але якщо у першому випадку він пов'язується з піднесенням або несамовитістю розуму, то у другому – з піднесенням або несамовитістю чуттів. Тому відмінність між зазначеними течіями тут може бути зведена до відмінності духовних сил, що переважають у містичному досвіді того чи іншого подвижника [84, с. 344].

Проте поступово зазначені течії стали виявляти тенденції до зближення, утворивши врешті новий етико-гностичний напрямок. Його найяскравішими виразниками були Ісаак Сирін та Максим Сповідник.

Але все ж найбільш поширеними в Україні виявилися уявлення, пов'язані з другою течією, а саме етико-практичною. Вони були властиві і творам П. Могили та його однодумців. Проте саме з П. Могили розпочинається наголошування уваги на розумі, теорії, гносисі, й поступово цей напрямок стає домінуючим в середовищі академічних професорів, позначаючись на їхньому тлумаченні теозису. Проте й етико-практичне його тлумачення не зникає, хоча й виноситься за межі академії . Зокрема воно становить серцевину філософських роздумів Г. Сковороди , в яких мислитель немовби повертається з кінця XVIII століття на початок XVII століття, і його розуміння теозису й переображення є вельми співзвучним парадигмі мислення українських богословів і вчених домогилянського періоду, передусім тим ідеям, які зафіксовані у творах Івана Вишенського, Ісайї Копинського, Віталія з Дубна, а потім Данила Туптала. Але і їхнє тлумачення обожнення не виключає діяльності

розуму, І. Копинський навіть говорив: наскільки квітне розум, настільки множиться і віра.

Розмірковуючи далі про природу людини, П. Могила вважав, що вона не є лише тілесною і духовною, а має багато вимірів і серед них одним з головних є її суспільне єство. Він розумів, що стосунки людей у суспільстві опосередковуються через речі й майнові відносини. Бо тілесні потреби у земному житті змушують їх не лише мати справу з речами як засобами для існування, а й об'єднуватися певним чином для набуття та розподілу різних матеріальних благ. Але чим меншою є залежність людини від царини речей, тим більшою, на його думку, є її як внутрішня, так і суспільна свобода. У зв'язку з цим П. Могила поділяв усіх людей на тих, хто ставиться до людей як пан і володар, підпорядковуючи їх потребам як своїм, так і ближніх, і тих, хто сам підпорядковується речам, стаючи їх рабом і невільником. "Маєтность, - писав він, - потреба нам мѣ ти для припадку и на потребы речей пристойных, способом панським, а не невольничим, пановати маєтностю, а не от неѣ зневоленым быти нам пристоѣт; так еѣ ховаймо, як бы потребам нашим служила, а не в скарбы еѣ крыймо, бо то єст неволничый звичай крыти маєтності або на непотребноѣ марновати и на розпустныѣ пожадливості выдавати, але на потребы потребуючих, недостатніх, убогих и жебраков еѣ уживаймо, а то ест звичай панській" [36, с. 700].

П. Могила вважав, що панське або рабське ставлення до речей залежить від ціннісної орієнтації самої людини, від того чи іншого розуміння нею сенсу життя, а отже, великою мірою визначається вихованням. Тому в своїх працях він виступав з осудом особистого користолюбства, утверджував ідеал добровільної бідності, закликав обмежити споживання найнеобхіднішим, щоб дати простір для життя духу. І в цьому є чимало перегуків між його творами, та працями Діонісія . Бо найбільшим благом вони вважали саме духовне багатство людини, а те марнотратство, розкіш, розпусне життя, яке було притаманне тогочасним вельможним панам і родовитим магнатам, в їх уявленні було справжнім уярмленням, рабською покорою речам, плоті та її пожадливостям.

Враховуючи складність і опосередкованість суспільних стосунків, П. Могила виокремлював три можливі стани людського життя – тілесний, душевний і духовний. Перший з них – притаманний тим людям, які шукають собі прибуток, задоволення й радощі, віднімаючи щось у інших, шкодячи їм, кривдячи й засмучуючи. Такими є всі лупії, драпіжники, лихварі, розбійники, загалом несправедливі люди. "Душевний живота стан, - продовжує П. Могила, - гды хто не шкодит и сам кожен быти не хочет, што есть веддлуг прироженя жити. Поневаж само прироженіє того нас учит, абысмо іншим того не чинили, чого бысмо сами утерпѣти нехот ѣли. И Христос Господь мовит, все штоколвѣк вы єсте хотіли, абы вам чинили люде, и вы им чинѣте также" [36, с. 980]. А третій стан життя властивий тим, хто воліє краще сам зазнати шкоди, ніж шкодити іншим, і

для добрих справ і волі Божої готовий радше знести кривду, лайку мордування, осоромлення, ніж завдати їх ближнім. “Шкодити обовѣм иншим – робить висновок П. Могила, - нижей прироженя єст, што и самоенѣмое и безрозумное быдло абы чинило, нерозумѣю. А нешкодити и шкожоным быти не хотѣти, ведлуг прироженя єст, а то єст всѣх людій посполитоє. Быти зась кривженым несправедливо и терпливе зносити, вышеи прироженя єст, што не отмѣнне ховати мы, христиане, учены бываємо, которыѣ ведлуг Євангелія жити повинни єсмо” [36, с. 981].

На основі вчення про відношення людини до Бога, котре П. Могила запозичує у Діонісія , він розмірковує над ще однією проблемою. Вона стосується ставлення людини не тільки до Бога, його осягнення, обоження, а й відношення людини до самої себе, своїх внутрішніх особливостей і характеристик. Передусім це стосувалося проблеми цілісності людини й певного спрямування цієї цілісності. Цієї проблеми торкалися і Григорій Ниський, і Йоанн Дамаскін, і Пилип Пустельник у “Діоптрі”, про неї йшлося і в апокрифі “Бѣсѣди трех святителей” і в “Крехівській палеї”, а також у творах ісихастів.

Якщо у ставленні до Бога людина повинна намагатися досягнути моменту “обоження”, то що ж є символом для людини у ставленні до самої себе? На думку П. Могили, людина, що живе у світі внаслідок первородного гріха, скоєного Адамом, утратила первісну гармонію, й стала внутрішньо суперечливою. Її тіло віддається чуттєвим пристрастям і надмірностям. Душа розривається від протилежних бажань і нахилів, розум схильний до збочень і блукання. Людині треба вийти з цієї внутрішньої розірваності, зібрати себе з розсіяння, звести, зосередити усі свої сили, інтереси і потяги в одній точці. Символом цієї точки, на думку П. Могили, є серце людини. Воно є охоронцем і носієм фантазій, пристрастей, осередком її морального життя, джерелом доброго і злого в ній. Воно тісно пов’язане з волінням, боїться, журиться, соромиться, ніяковіє, засмучується, тужить. Серце – не частина людини, а центр її тілесності, душевності й духовності. Саме воно визначає індивідуальність людини, її Я, її єство. Спочатку серце збирає людину в єдине ціле, воно є засадовим стосовно її здатності бути цілісністю. А далі воля й розум, що притаманні серцю, спрямовують цю цілісність до Бога і єднання з Ним.

Ось як міркує на цю тему Діонісій: “Серце є символом богоподібного життя, котре свою життєву силу щедро розділяє з тим, що довірено його піклуванню” [30, с. 456]. На думку П. Могили це також величезна внутрішня робота, найвища міра людської активності. Лише людина здатна свідомо за власним бажанням збирати себе з розсіяння й за допомоги божої благодаті надавати своєму поступові певного спрямування [90, с. 196].

З індивідуалізацією людини в тогочасній свідомості було пов’язане й наголошення на певних смислах у викладеному ще в Біблії царства небесного. Якщо Бог – це внутрішня людина, й він живе в її серці та душі , то й царство небесне міститься всередині нас. У самій людині. Якщо

вона докладає зусиль, щоб очистити свій внутрішній світ. Таке тлумачення знаходимо і у “Требнику” і в “Євангелії учителному”, і в інших творах, пов’язаних з іменем П. Могили: “Царство небесное нѣ ведлуг часу, а нѣ ведлуг мѣсца приближается, - говорить мислитель, - але в скрынѣ чистоты душевноѣ трвает, нѣ теж видочне приходит, але внутр нас єст царство небесное, если тылко хочемо…Не покарм и напиток єст царство небесное, але справедливост, встремежливост и досконалост” [36 , с. 911]. Воно дається як ласка та усиновлення Духом, що робить через людину громадянином неба, виключно індивідуально через віру й завдяки дотриманню Божих настанов. Ця проблема, як очевидно, має аналогічне вирішення і у Діонісія, котрий пропонує для досягнення спасіння сходження по ступенях ієрархічної драбини, відкинення при цьому всіх спокус, спробу самозаглиблення і звернення до свого внутрішнього “Я”, глибоку рефлексію і істинну віру.

Таким чином ми показали основні моменти впливу Ареопагітських писань на формування філософсько-релігійного світогляду Петра Могили , котрий на доброму ґрунті створив власну систему поглядів та цінних ідей, що в подальшому розвитку філософської думки України мали велике значення. Тому П. Могила не був винятком, і як мислитель Відродження зумів поєднати посилання як на християнських так і на античних авторів – істориків, письменників, мислителів, учених, які були язичниками. Ця прикмета, як ми бачимо, присутня і у “Требнику”, автор якого посилається передусім на твори отців східної церкви. Найбільшим авторитетом як богослов і філософ для Петра Могили є Діонісій Ареопагіт, так само як і для переважної більшості тогочасних українських церковних теоретиків і полемістів. П. Могила, безперечно, добре знає весь корпус “Ареопагітиків”. Він блискуче використовує їх, викладаючи вчення про Бога, про небесні духовні сутності й церкву. При розв’язанні екзистенційно-моральних проблем автор за традицією охоче послуговується творами Йоана Златоуста. Виразний неоплатонічний струмінь, що простежується у тлумаченні вищих духовних сутностей пов’язаний з посиланнями на твори Василія Великого, Григорія Ниського , Григорія Богослова. Добре знає автор “Требника” й праці Орігена, Йоана Дамаскіна, Максима Сповідника, Симона Метафраста, Йоана Нового Богослова.

ВИСНОВКИ.

Проведений аналіз творів українських гуманістів XV – початку XVII ст. дає підстави говорити про окремий, хоча й неповний ренесансний період в історико-філософському розвитку України. Ідеї гуманізму епохи Відродження, які розвивалися на вітчизняному ґрунті, були явищем, інтегрованим у загальноєвропейський процес. Для української філософської думки розглядуваного періоду характерна "відкритість", здатність до творчого синтезу різноманітних ідей, що складали зміст ренесансної творчості різних народів. Філософська думка України цього періоду була пов'язана з грецькоє філософською спадщиною, передусім ідейними здобутками середньовічної та проторенесансної філософії Візантії, а через них – з ідеями античних філософів. Саме знайомство з ідеями Ареопагітського Корпусу, котрий є поєднанням християнства з античністю є одним з головних моментів формування філософської доктрини ренесансного гуманізму.

Проведена на основі аналізу творчості українських гуманістів реконструкція їх поглядів на проблему співвідношення Богат і світу дозволяє зробити висновок про наявність певної тенденції щодо розв'язання цієї проблеми. А саме – спроба зближення Бога з природою, підґрунтям до котрої був ареопагітський неоплатонізм, що набував ренесансної інтерпретації, і намагання обмежити абсолютну владу Бога над світом ним же створеними законами. В цей час відбувається переорієнтація ренесансних мислителів від схоластизованого Аристотеля на вчення Платона й неоплатоніків. "Ареопагітики" стають найвищим авторитетом в українській духовній традиції для пояснення істинності християнського вчення про суть єдиного Бога та його множинність у Трійці. Апофатична теологія Ареопагіта вважається єдино можливим способом Божого пізнання.

Аналіз творів Кирила Транквіліона-Ставровецького, Станіслава Оріховського, Касіяна Саковича, Мелетія Смотрицького, Івана Вишенського, Петра Могили засвідчує, що у всіх них наявні елементи неоплатонізму, проте це був переважно неоплатонізм середньовічний в його ареопагітському тлумаченні. Не залишилася поза увагою і містика Діонісія, що лежала в основі поглядів на проблему сенсу життя, призначення людини в земному бутті.

Таке пошанування "Ареопагітиків" в епоху Відродження дає нам змогу краще зрозуміти всю важливість та цінність ідей, способу вирішення богословських, філософсько-релігійних, та соціальних питань, що розглядаються у Ареопагітському Корпусі.

ВИСНОВКИ.

Багатовікова історія святоотцівського письменства не знає явища більш загадкового, ніж Ареопагітський Корпус. Загадковість та унікальність цієї пам'ятки доби патристики полягає не лише в її авторстві , а й в цінних та важливих ідеях, що були викладені в "Ареопагітиках".

Вплив "Ареопагітиків" на християнську письменність і культуру починаючи з VI ст., був настільки сильним і глибоким, що важко назвати будь-яку іншу літературну пам'ятку, котру можна співставити з творами Діонісія за масштабами духовного впливу. Ні один твір християнського письменства патристичного періоду не став породженням такої широкої наукової літератури та великої кількості гіпотез щодо свого походження і авторства, як твори Ареопагіта.

Проаналізувавши усі основні трактати Ареопагітського Корпусу: "Про небесну ієрархію", "Про церковну ієрархію", "Божественні імена", "Містичне богослов'я" та десять листів-послань, ми дійшли до висновку, що уся система ідей заснована на злитті античної класичної філософії, неоплатонізму і християнства. Діонісій Ареопагіт зробив спробу обґрунтувати християнську доктрину досить оригінальним способом, а саме – за допомогою античної філософії й неоплатонізму.

Лад ідей Псевдо-Діонісія знайшов своє відображення у філософсько-релігійній та морально-духовній культурі України, починаючи від вітчизняної "античності" і завершуючи XVII ст.

На всіх етапах досліджуваного нами періоду до "Ареопагітиків" зверталися як до "викладу і пояснення філософії християн". Саме так трактував свої твори Діонісій Ареопагіт.

Нова за своєю культурологічною завершеністю світоглядна система Діонісія, якій притаманний творчий характер, була предметом детального вивчення й обґрунтування мислителями Княжої Руси, такими як Теодосій Печерський, Кирило Турівський, Іларіон Київський, Климентій Смолятич , Данило Заточеник.

Так, на основі ареопагітського неоплатонізму давньоруські мислителі зуміли знайти відповіді на питання, що стосувалися сутності та пізнання Бога, Його множинності у Трійці, способів осягнення Божественної благодаті, устрою земного та небесного. Ареопагітський спосіб філософування був доволі близьким і прийнятним для духовно-філософської культури Княжої доби, котра тяжіла до створення моністичної та гармонійної картини світу саме на основі поєднання неоплатонізму і християнства. Вже у найперших писемних джерелах цього періоду таких як "Ізборник Святослава 1073 року", "Слово про закон і благодать", "Києво-Печерському Патерику", "Діоптрі" відчутний вплив богослов'я Ареопагіта, його містики та шляхів Богопізнання. Самопізнання, як і пізнання Бога підпорядковується релігійному завданню істинного християнина – спасіння душі, і центр ваги етики переноситься зі сфери знання у сферу віри, надавши пріоритету волі, а не розуму.

Як бачимо, не згасає інтерес до “Ареопагітиків” і в епоху Відродження. Хоча в Україні деформація середньовічних принципів філософування почалася у XVI ст. й була зумовлена переорієнтуванням філософської думки від богопізнання до пізнання людини і визнання її самоцінності.

Згодом, у XVI – на початку XVII ст. у трактуванні Бога з’являються гуманістичні та реформаційні тенденції. В руслі християнського неоплатонізму та ареопагітської теології Бога визначали як абсолютно невизначеного, що є не лише трансцендентним, а й іманентним щодо світу. На вчення Псевдо-Діонісія у своїх визначеннях Бога орієнтуються такі релігійні і культурні діячі України як Клірик Острозький, Касіян Сакович, Мелетій Смотрицький, Лаврентій і Стефан Зизанії, Станіслав Оріховський, Кирило Транквіліон-Ставровецький, Іван Вишенський та Петро Могила. Переважна більшість українських мислителів розглядуваного періоду виходила з православної інтерпретації християнського догмату Трійці, яка базувалася на ареопагітсько-неоплатонівській традиції. Апофатична теологія Ареопагіта стала єдино можливим способом Божого пізнання. Принагідно відзначимо, що відповідно до української традиції тлумачення корпусу “Ареопагітиків” при визначенні Бога, містика світла переважає над містикою темряви. Великий інтерес до проблем співвідношення віри і розуму, добра і зла, свободи волі, церковної та небесної ієрархії, що знаходять своє розв’язання у творах Діонісія виявляється у філософських роздумах гуманістів епохи Відродження.

У тогочасних українських містиків найбільше помітний традиціоналізм у поглядах на проблему сенсу життя. В дусі ареопагітського неоплатонізму та ісихастського вчення вони розуміли призначення людини в земному бутті як постійне самовдосконалення духу з метою обоження – злиття з Богом через благодать. Аналогічне звертання до Ареопагітського Корпусу виявлено під час обґрунтування Божественної суті людини, важливості споглядальної діяльності.

Проаналізовані нами джерела української філософської думки XI-XVII ст. вказують на те, що в них яскраво присутній вплив “Ареопагітиків”. На основі вчення Псевдо-Діонісія Ареопагіта, його переосмислення і певної трансформації створено нові концепції та ідеї, що є невід’ємною складовою частиною філософсько-релігійної, морально -етичної та духовної спадщини української культури.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ:

1. Аверинцев С. К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской // Древнерусское искусство. Художественная культура домонгольской Руси. – М., 1972, С. 20-26.
2. Аверинцев С. Эволюция философской мысли // Культура Византии, IV - первая половина VII в. – М., 1984, С. 42-77.
3. Біблія – Л., 1990, 1503 с.
4. Білодід О. Згадка Петра Могили // Київ старовина. – К., 1993. - № 3.
5. Бондарь С. Философско-мировоззренческое содержание Изборников 1073 и 1076 годов. – К., 1990, С. 17-71.
6. Брайчевський М. Походження Русі. – К., 1968.
7. Будовниц И. Общественно-политическая мысль Древней Руси (XI-XIV вв.). – М., 1960, С. 84-100.
8. Вишенський І. Твори. // Пер. В. Шевчука. – К., 1986, С. 136-226.
9. Від Вишенського до Сковороди // З історії філософської думки на Україні XIV-XVIII ст. – К., 1972.
10. Восточные отцы и учители Церкви V века. – М., 2000, С. 243-253.
11. Голубев С. Киевский митрополит Петро Могила и его сподвижники – К., 1983.
12. Горський В. Нариси з історії філософської культури Київської Русі. – К., 1993.
13. Горський В. Стратій Я. Тихолаз А. Ткачук М. Київ в історії філософії України – К., 2000, 260 с.
14. Горський В. Уявлення про Бога і Всесвіт // Історія філософії на Україні. – К., 1987.
15. Горський В. До характеристики філософсько-історичних уявлень в культурі Київської Русі // Філософська думка. № 3. – К., 1984, С. 76-87.
16. Горський В. Людина й історія // Історія філософії на Україні. – К., 1987, С. 45-105.
17. Горський В. Святі Київської Русі – К., 1994.
18. Горский В.С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI – начала XII веков. – К., 1988, 215 с.
19. Горфункель А.Х. Философия Эпохи Возрождения. – М., 1980, 368 с .
20. Громов М. Систематизация эмпирических знаний в Древней Руси // Естественнонаучные представления древней Руси. – М., 1978.
21. Громов М. Исихазм в отношении к вербальному и невербальному аспектам культуры // История философии №2. – М., 1998, С. 3-6.
22. Громов М.Н. Образ Софии Премудрости в культуре Древней Руси // Отечественная общественная мысль эпохи средневековья. – К., 1988.
23. Гуревич А. Проблемы средневековой народной культуры – М., 1981, С. 4-13.
24. Гусєв В. Філософія доби Відродження. – К., 1993.
25. Гусєв В. Історія західноєвропейської філософії XV-XVII ст. – К., 1994.

26. Данелиа С. Философские исследования. – Тбилиси, 1977, С. 384-390.
27. Дионисий Ареопагит. Об именах Божиих. - Гл. VII. // Антология мировой философии. Т. 1, ч.2. – М., 1969.
28. Дионисий Ареопагит. Таинственное богословие // История средневековой философии в 2-х частях. Ч.1. Патристика. – Минск, 2002, С. 392-396.
29. Дионисий Ареопагит. Божественные имена // История средневековой философии в 2-х частях. Ч.1. Патристика. – Минск, 2002, С. 396-440.
30. Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии // История средневековой философии в 2-х частях. Ч.1. Патристика. – Минск, 2002, С. 441-456.
31. Дионисий Ареопагит. Послание Титу иерарху. – СПб., 2001, 275 с.
32. Дионисий Ареопагит. О церковной иерархии. – СПб ., 2001, 275 с.
33. Дмитро Абрамович. Києво-Печерський Патерик – К.,1991.
34. Дмитрієв М. Про деякі шляхи проникнення гуманістичної ідеології в українську культуру кінця XVI - першої половини XVII ст. // Європейське Відродження та українська література XIV - першої половини XVIII ст. – К., 1993.
35. Дрогобич Ю. Вступ до книги Прогностична оцінка 1483 року // Українська поезія XVI ст. – К., 1987.
36. Євангеліє учителноє. (з благословения Петра Могилы) – К., 1637, 1031 с.
37. Європейське Відродження та українська література XIV - першої половини XVIII ст. – К., 1993.
38. Замалеев А.., Зоц В. Отечественные мыслители позднего средневековья (конец XIV – первак треть XVII в.) – К., 1990, С. 20-46.
39. Замалеев А., Зоц В. Мыслители Киевской Руси. – К., 1987, 182 с.
40. Захара И. Борьба идей в философской мысли на Украине на рубеже XVII-XVIII веков – К., 1982.
41. Іван Вишенський. Твори. – К., 1959.
42. Изборник Святослава 1073 г. – М., 1977.
43. Изборник 1076 г. – М., 1965.
44. Іларіон Київський. Слово про закон і благодать // Історія філософії України. Хрестоматія. – К., 1993.
45. Ісаєвич Я. З історії викладання філософії на Україні (XVI-XVIII ст). // Від Вишенського до Сковороди. – К., 1972.
46. Історія філософії на Україні. Т.1. – К., 1987.
47. Історія філософії України. Хрестоматія. – К., 1993.
48. История философии в СССР. Т. 1. – М., 1968, С. 216-220.
49. Історія української філософії // Під ред. Федів Ю.О., Мозгова Н.Г. – К., 2000, 510 с.
50. Казакова Н. Лурье Я. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV - начала XVI века. – М., Л., 1955, С. 240-276.

51. Камчатнов А. Текстологический анализ списков Изборника Святослава 1073 года // Древнерусская литература. Источниковедение. – Л., 1984, С. 4-8.
52. Кашуба М. Паславський І. Захара І. Філософія Відродження на Україні. – К., 1990, С. 7-37.
53. Кашуба М. Гуманістичні та реформаційні ідеї в Україні другої половини XVII ст. // Європейське Відродження та українська література XIV-XVIII ст. – К., 1993.
54. Кашуба М. Гуманістична спрямованість етичних вчень // Розвиток прогресивної філософської думки російського, українського, та білоруського народів у XVII-XVIII ст. – К., 1978.
55. Києво-Печерський Патерик. – Львів, 2001, 191 с.
56. Клибанов А.И. Реформационные движения в России в XIV – первой половине XVI векав – М., 1960, С. 318-324.
57. Кравців Б. Ренесанс і гуманізм на Україні // Європейське Відродення та українська література XIV-XVIII ст. – К., 1993.
58. Кралюк П. Особливості вияву національної свідомості в українській суспільній думці XVI - першій половині XVII ст. – Луцьк, 1996.
59. Крючков В. Богословие “Корпуса Ареопагитикум”. – Загорск, 1984.
60. Козачинский М. Книга третья. Нравственная философия или этика // Памятники этической мысли на Украине XVII - первой половины XVIII ст. – К., 1987, С. 320-324.
61. Компан О. Проблеми українського середньовіччя // Середні віки на Україні. – К., 1971.
62. Коплстон Ф. Середньовічна філософія – К., 1997.
63. Культура Византии. Вторая половина VII – XII в. – М., 1989, С. 240-254.
64. Культура Византии. IV – первая половина VII ст. – М., 1984, С. 68-73.
65. Куев К.М. Археографические наблюдения над сборником Симеона в старославянских литературах // Изборник Святослава 1073 года – М., 1977, С. 50-66.
66. Лаба В. Патрологія. – Львів, 1998, 545 с.
67. Литвинов В. Ідеї гуманізму в курсах риторики професорів Києво-Могилянської Академії // Історія філософії на Україні: У 2 томах. – К., 1987.
68. Литвинов В. Ідеї раннього просвітництва у філософській думці України. – К., 1984.
69. Литвинов В. Проблемы государства в трудах С. Ориховского // Отечественная общественная мысль эпохи средневековья (Историко-философский очерк). – К., 1988.
70. Литвинов В. Уявлення про людину ранніх українських гуманістів // Філософія. Історія культури. Освіта (збірник). – Харків, 1996.
71. Литвинов В. Ренесансний гуманізм в Україні – К., 2000, 472 с.

72. Литвинов В. Ідеї просвітництва у працях Ф. Прокоповича // Філософська думка. № 1- К., 1982.
73. Лосев А. История античной эстетики // Позний эллинизм. – М., 1980.
74. Лосский В. Апофатическое богословие в учении св. Дионисия Ареопагита // Богословские труды. – М., 1985, - № 26., С. 163-172.
75. Любащенко В. Гуманістичні ідеї єретичних учень // Проблема людини в українській філософії XVI-XVIII ст. – К., 1993.
76. Майоров Г. Формирование средневековой философии (Латинская патристика). – М., 1979, С. 6-32.
77. Маслов С. Культурно-національне відродження на Україні в кінці XVI і першій половині XVII століття // Європейське Відродження та українська література XIV-XVIII ст. – К., 1993.
78. Матковська О. Джерела формування нового ідеалу людини // Проблема людини в українській філософії XVI-XVIII ст. – К., 1993.
79. Мединский Е.П. Братские школы Украины и Белоруссии в XIV-XVII веков // Устав Львовской братской школы 1586 год. Порядок школьный – К., 1958.
80. Мейендорф И.Ф. О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы XIV в. // ТОДРЛ. Т. 29. – Л., 1974.
81. Микитась В. Давньоукраїнські студенти і професори – К., 1994.
82. Мильков В.В. Учение стригольников // Общественная мысль: исследования и публикации. Вып. IV. – М., 1993, С. 33-46.
83. Мильков В.В. Пилюгина Н.Б. Христианство и язычество: проблема двоеверия // Введение христианства на Руси – М., 1987, С. 263-273.
84. Мистическое богословие. – К., 1991, 391 с.
85. Мицько І. Острозька слов'яно-греко-латинська академія – К., 1990.
86. Мицько І. Стратій Я. Острозький культурно-освітній осередок // Вісник академії наук України № 10. – К., 1991.
87. Могила Петро і Трофимович Ісайя. – М., 1696, С. 28-42.
88. Могила Петро. Требник., 2-ге вид., Ч. 1, 2, 3. – Канберра, Мюнхен, Париж., 1988, Ч.1.- 946с., Ч.2.-263с., Ч.3.-430с.
89. Наливайко Д. Оріховський як український латиномовний письменник Відродження // Українська література XVI-XVIII ст. та інші слов'янські літератури. – К., 1984, С. 160-176.
90. Нічик В. Петро Могила в духовній історії України – К., 1997, С. 160 -260.
91. Нічик В. Реформаційні й гуманістичні ідеї в братських школах // Нічик В. Литвинов В. Стратій Я. Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні (XVI - початок XVII ст.) – К., 1990, С. 235-300.
92. Нічик В. Філософія у Київській братській школі // Філософська думка. - № 6. – К., 1982, С. 54-65.
93. Ничик В. Из истории отечественной философии конца XVII - начала XVIII ст. – К., 1978.

94. Нічик В. Громада антитринітаріїв на Україні та їх ідеологія // Нічик В. Литвинов В. Стратій Я. Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні – К., 1991, С. 64-130.
95. Нуцубидзе Ш. Восточный Ренессанс и критика европоцентризма – М., 1941.
96. Нуцубидзе Ш. Руставели и Восточный Ренессанс – Тбилиси, 1967.
97. Нуцубидзе Ш.И. Петр Ивер и проблемы Ареопагитики – Тбилиси, 1957.
98. Огородник І. Огородник В. Історія філософської думки в Україні. – К., 1999.
99. Орогодник І. Русин М. Українська філософія в іменах – К., 1997.
100. Оріховський С. До римського папи, який вигадав целібат // Українські гуманісти епохи Відродження (Антологія). – К., 1996.
101. Оріховський С. Життя і смерть Яна Тарновського // Українські гуманісти епохи Відродження (Антологія). – К., 1996.
102. Оріховський С. Квінкунс, тобто взірець устрою польської держави // Українські гуманісти епохи Відродження (Антологія). – К., 1996.
103. Оріховський С. Лист Павла Рамузіо (15 серпня 1549 року) // Українська література XIV-XVI ст. – К., 1987.
104. Оріховський С. Напучення польському королеві Сигізмунду Августу // Українська література XIV-XVI ст. – К., 1987.
105. Отечественная общественная мысль эпохи Средневековья. – К., 1988, С. 214-222.
106. Острожский К. Отпись на листъ в бозѣ велебного отца Ипатіа, володимерского і берестейского епископа, до ясне освецоного княжати Костентина Острозского, воеводы Киевского – О залецанью и прехвалянью восточнои церкви з заходным костелом унѣи або згоды в року 1598 писаный. – Острог, 1598, С. 377-432.
107. Острожский К. Історія о листрикийском, то есть, о разбойническомъ, Ферарскомъ албо Флоренскомъ синоде, в коротцѣ правдиве списаная // Русская историческая библиотека., Т. 19. – Кн. 3. – СПб., 1903, С. 433-476.
108. Пам’ятки братських шкіл на Україні (кінець XIV - початок XVIII ст .): Тексти і дослідження. – К., 1988.
109. Памятники переводной и русской литературы XIV-XV веков. – М., 1984, С. 5-74.
110. Паславський І. Зародження ідей раннього гуманізму (XV - початок XVI ст.) // Філософія Відродження на Україні. – К., 1998.
111. Паславський І. З історії розвитку філософських ідей на Україні в кінці XVI - першій третині XVII ст. – К., 1984, 128 с.
112. Паславський І. Кирило Транквіліон-Ставровецький і філософські традиції Київської Русі // Київська Русь: культура, традиції. – К., 1982.
113. Паславський І. Проблема людини та її призначення в земному бутті (співвідношення принципів дії і споглядання) // Філософія Відродження на Україні. – К., 1998.

114. Пашук А. Іван Вишенський - мислитель, борець – Львів. 1990, 172 с .
115. Пашуто В.Т. Культурное возроджение Великороссии и роль древнерусского наследия // Древнерусское наследие и исторические судьбы восточного славянства. – М., 1982, С. 54-62.
116. Пилявець Л. Гуманістичні тенденції в поглядах на людину й суспільство Кирила Транквіліона-Ставровецького // Європейське Відродження та українська література XIV-XVIII ст. – К., 1993.
117. Повість врем'яних літ – К., 1990.
118. Послание Климента Смолятича // Памятники литературы Древней Руси XII века. – М., 1980.
119. Прохоров Г. Сочинения Дионисия Ареопагита в славянской Традиции // Русская и армянская средневековые литературы. – Л., 1982 , С. 80-84.
120. Прохоров Г.М. Корпус сочинений Дионисия Ареопагита // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. II (Вторая пол. XIV-XV вв.) Ч.1. – Л., 1988, С. 491-493.
121. Пустарнаков В.Ф. Идейные источники древнерусской философской мысли // Введение христианства на Руси. – М., 1987, С. 188-203.
122. Рыбаков Б. Древняя Русь. Сказания, былины, летописи. – М., 1963, С. 172-176.
123. Рыбаков Б. Русские летописцы и автор "Слова о полку Ігореве" - М ., 1972, С. 180-186.
124. Рогович М. Філософські джерела епохи Київської Русі // Київська Русь. Культура, традиції. – К., 1982, С. 45-60.
125. Рогович М. Київська Русь і антична культура // Філософська думка. № 1. – К., 1980, С. 94-107.
126. Роль Києво-Могилянської академії в культурному єднанні слов'янських народів – К., 1988.
127. Сас П. Проблема людини у творчості українського письменника XVI ст. Станіслава Оріховського // Україна і Польща в період феодалізму. – К., 1994, С. 34-45.
128. Сас П. Реформаційні погяди Івана Вишенського – прояв опозиції пануючій ідеології феодального суспільства // Український історичний журнал. – К., 1987, - № 6, С. 94-102.
129. Смирнов И. Русская литература о сочинениях с именем св. Дионисия Ареопагита // Православное обозрение. – М., 1872, С. 850-856.
130. Смотрицький Г. До читателя // Українська поезія XVI століття. – К., 1987, С. 254-257.
131. Смотрицький Г. На герб князів Острозьких // Українська поезія XVI століття. – К., 1987, С. 252-253.
132. Смотрицький Г. Ключ царства небесного и нашее христианское духовноє власти нерешимый узел. – Острог, 1587.

133. Соколов В. Средневековая философия. – М., 1979, С. 80-85.
134. Спиркин А.Г. Философия. – М., 1999, 815 с.
135. Стратий Я. Ренесансно-гуманистические представления о сущности человека и смысле его жизни в духовной культуре Украины во второй половине XIV - первой половине XVII в. // Отечественная общественная мысль эпохи Средневековья. – К., 1988, С. 289-300.
136. Стратій Я. Розвиток ідей ренесансно-гуманістичного напрямку книжниками Острозького культурно-освітнього центру // Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні (XVI - початок XVII ст.) – К., 1996, С. 130-167.
137. Стратій Я. Розвиток реформаційних ідей в Острозькому культурно-освітньому центрі // Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні (XVI - початок XVII ст). – К., 1996, С. 167-202.
138. Стратій Я. Роль Острозького культурно-освітнього центру в становленні і розвитку реформаційних та гуманістичних ідей // Історія філософії на Україні. – К., 1987.
139. Стратій Я. Філософія в Києво-Могилянській академії // Горський В. С., Стратій Я.М., Тихолаз А.Г., Ткачук М.Л. Київ в історії філософії України. – К., 2000, С. 74-124.
140. Скворцов К. Исследование вопроса об авторе сочинений с именем св. Дионисия Ареопагита. – К., 1871.
141. Суразький В. Книжиця о единой істиной православной вѣрѣ. – Острог, 1588.
142. Тварадзе Р. К вопросу об отношении Давида Анахта к псевдо-Дионисию Ареопагиту. – Ереван, 1980.
143. Труды отдела древнерусской литературы. Т. 15, - Л., 1976, С. 335-345, Т. 13. – С. 350-360.
144. Українська література XIV-XVI століття (Антологія). – К., 1988.
145. Українська поезія XVII століття (Антологія). – К., 1988.
146. Ульяновський В. Історія церкви та релігійної думки в Україні: У 3 кн. –К., 1994.
147. Філософія Відродження на Україні – К., 1990, С. 45-86.
148. Філософія. Курс лекцій. (Під редакцією І.В. Бичка). – К., 1993.
149. Философские и богословские идеи в памятниках древнерусской мысли. – М., 2000, 376 с.
150. Філософська і соціологічна думка. № 12, - К., 1989, С. 96-102.
151. Флоровский Г. Восточные отцы церкви V-VIII веков. – Париж. 1993 , С. 42-114.
152. Франко І. Іван Вишенський і його твори // Зібр. творів: У 50 т., Т. 30 . - К., 1981, С. 49-69.
153. Франко І. Характеристика руської літератури XVI-XVII століть // Європейське Відродження та українська література XIV-XVIII ст. – К., 1993.
154. Харитонов В. Іван Вишенський і розвиток європейського гуманізму // Літературна спадщина Київської Русі українська література XVI-

XVIII ст. – К., 1981.
155. Хонигман З. Петр Ивер и сочинения псевдо-Дионисия Ареопагита. – Тбилиси, 1955.
156. Хрестоматия по древней русской литературе – М., 1973.
157. Чалоян В. Армянский ренессанс – М., 1963.
158. Чижевський Д. Нариси з історії філософії України – Мюнхен. 1983.
159. Шевчук В. Відродження і Реформація в українській культурі XV-XVII століть (кілька думок до проблем) // Філософська і соціологічна думка. № 4. – К., 1989.
160. Domański J., Ogonowski Z., Szczucki L. Zarys dziejów filozofii w Polsce: wieki XIII-XVII. – Warszawa, 1989.
161. Lichtensztul J. Poglądy filozoficzno-prawne Stanisława Orzechowskiego. – Warszawa, 1939, s. 125.
162. Orzechowski St. Wybór pism. Warszawa etc., 1972.
163. Sinko T. Erudycja klasyczna Orzechowskiego. Kraków, 1939.