

УДК 141.131.(477)(15).

ВПЛИВ ІДЕЙ «АРЕОПАГІТИКІВ» НА РОЗВИТОК ФІЛОСОФСЬКИХ КОНЦЕПЦІЙ УКРАЇНСЬКИХ МИСЛИТЕЛІВ ЕПОХИ ВІДРОДЖЕННЯ

Наталія Городецька

*Львівський інститут пожежної безпеки МНС України,
вул. Клепарівська, 35, Львів 79007, Україна, mail@lipb.lviv.ua*

Проаналізовано вплив ідей Аеропагітиків на розробку філософських концепцій українських філософів епохи Відродження.

Ключові слова: світ, істина, Бог, вічність, буття, містика.

Поява полемічної літератури – нова епоха в духовно-релігійному, суспільно-політичному й національному житті України. На часі була істотна переорієнтація філософського мислення, зумовлена докорінною зміною соціально-економічних і духовних умов буття народу України. Певний ґрунт для сприйняття нових ідей в українській філософській думці закладено в результаті процесів, що сприяли поширенню ренесансних ідей у філософії України. З кінця XV ст. для української культури характерний синтез аристотелізму й платонізму, що визначало шляхи поступу філософської думки.

Поширенню неоплатонізму в його християнізованому варіанті сприяло ознайомлення давньоукраїнського читача з творами Псевдо-Діонісія Ареопігита. У цей період зароджуються єретичні вчення, водночас посилюється розвиток ідей вільнодумства. Виникнення цих ідей, починаючи з XIV ст., пов'язано з особливостями соціальної дійсності того часу; 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 від часу прийняття християнства. Особливу роль, як відомо, у цьому відігравали апокрифи дуалістичного та есхатологічного змісту, які проникали в Україну з Візантії та Західної Європи.

Аналізуючи культурне й зокрема літературне життя України в XV ст., варто зазначити, що певна стабілізація ситуації, відродження Руського князівства у складі Великого князівства Литовського мали сприятливий вплив на культурний та економічний розвиток. За правління князів Олельковичів відбудовують культові споруди Києва, зокрема відновлено з руїн і наново розписано Успенський собор, розбудовують місто, активізувалося літературне життя. У Києво-Печерському монастирі створено видатні пам'ятки українського мистецтва – «Льствицу»

(1443), «Златоструй» (1474), здійснено дві редакції знаменитого «Києво-Печерського Патерика» (1460, 1462) – твору, що мав значний вплив на подальший розвиток українського, а також усього східнослов'янського письменства. Те, що київські книжники звернулися до цього давнього джерела, не було випадковим, а тим більше – не було рецидивом середньовічного способу мислення. Цьому сприяло тодішнє реальне життя України.

Прославлення історичного минулого Києва пам'ятка пояснює безпосереднім значенням Київської держави. Саме з цим пов'язана автономна політика київських князів Олельковичів, їхнє прагнення повернути Києву роль центру раціоналістично-гуманістичного руху, що охоплював би українські й білоруські землі Великого князівства Литовського [1, с. 51].

Культурне й зокрема літературне пробудження в Києві і на решті українських земель на цьому не завершилося. Якщо пильніше придивитися до всіх доступних нам письмових пам'яток, що з'явилися тоді в Україні, то впадає в око збільшення кількості перекладних видань, причому пишуть їх мовою, максимально наближеною до народної розмовної, відходять від односторонньої орієнтації на візантійську літературу, хоча загалом у перекладній літературі домінують видання релігійно-богословського змісту [1, с. 47]. Перекладають старозавітні книги, зокрема пророцтва Даниїла та Єремії, книги Руф та Естер. Характерно, що біблійну літературу не переписують і поширюють з традиційних церковних зразків, а перекладають зі старосврейських оригіналів, достовірних стародавніх текстів. Це засвідчує, 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, поширення набули літературні видання морально-етичного характеру, повісті-притчі. XV ст. датовано перші українські редакції популярних у XIII – XIV ст. літературних збірників під назвою «Ізмарагд», «Четья», «Пчъла» [20, с. 94]. Вони мають світський характер, збагачуються творами українських авторів, зокрема Климента Смолятича, Кирила Турівського, перших київських митрополитів Іларіона та Григорія, творами візантійського походження – письмових пам'яток періоду Київської держави. У деяких з них, наприклад, в окремих списках «Ізмарагда», підкреслено корисність читання книг, трапляються гострі випадки проти чернецтва і церковної організації.

Відродження літературно-духовних традицій Київської Русі стає прогресивною тенденцією літературного процесу в Україні другої половини XV ст.: підриваючи основи неподільного панування візантизму у сфері духовної культури, воно тим самим сприяло формуванню власної національної літературної традиції. Поступове звільнення від засилля візантизму засвідчує 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 близькі до середньовічних рицарських

романів з їхніми любовними інтригами, культом честі, авантюрними пригодами. Водночас їхні автори захоплюються героїчними подвигами, мужністю і відвагою героїв творів, що було ознакою нового ренесансного літературного смаку.

Філософська думка в Україні формувалася й розвивалася в контексті світової філософської культури, українські мислителі, сприймаючи її вплив, ставали безпосередніми учасниками її творення, вносячи в неї і свій доробок. Така тенденція стає більш ніж помітною наприкінці XV – на початку XVI ст. на загальному тлі тих соціально-економічних і духовно-культурних процесів, з якими пов'язана назва цілої епохи всесвітньої історії – епохи Відродження.

Тексти «Ареопагітиків», яким притаманна містично-апофатична діалектика, широко використовували українські полемісти XVI–XVII ст., чия творчість була тісно пов'язана з діяльністю братств, які виникають у XVI–XVII ст. Найдавнішим було Львівське братство, створене у 80-х роках XVI ст., а згодом, як відомо, виникають братства в Києві, Луцьку, інших українських, а також білоруських містах.

Саме з братськими школами Львова, Києва та Луцька, як і з Острозьким культурно-освітнім центром, була тісно пов'язана діяльність українських полемістів, філософським ґрунтом для якої слугували витлумачені в контексті українського світоглядного менталітету ідеї ісихастського й особливо ареопагітського неоплатонізму. У цьому аспекті 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), у якій автор веде полеміку зі «схизматами» (православними християнами). 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 стилі ареопагітизму. Яскравим прикладом є творчість одного з провідних полемістів – Кирила Транквіліона-Ставровецького. Аналізуючи один з найвизначніших його творів «Зерцало богословія», намагатимемося виявити вплив саме апофатичного богослов'я Ареопагіта в контексті неоплатонівської філософії на філософсько-світоглядну позицію полеміста.

У філософії К. Ставровецький дотримувався поглядів неоплатонізму, розглядаючи Бога як творця, премудрого художника, всюдисутнє світове начало. Відштовхуючись від апофатичної теології і спираючись на Псевдо-Діонісія Ареопагіта, він критикував антропоморфне розуміння Бога у Святому Письмі, 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 найадекватнішим способом осягнення божественної сутності є послідовне заперечення будь-яких властивостей, атрибутів, які наявні й можливі в речах навколишнього світу. К. Ставровецький підтримував думку про невизначеність Бога, його недоступність для людських почуттів і розуму, таємничість, невловність, безмежність, вічність, відповідно до чого Бог поставав у нього як «существо пресущественное, albo битность над всі битності, сама істотна

битність, през се стоащая, простая, неплотная, без початку і без конца, без ограничения» [2, с. 214].

Доречно зазначити, що в розумінні Бога як безособової сили, яку можна виявити через пізнання створеного світу (таке трактування було поширено в давньоруській традиції, доповненій пізніше вченням ісихастів), К. Ставровецький спирався також на західноєвропейські ідеї пантеїзму, які ототожнювали Бога і природу. Розглядаючи питання «О розділенню и нероздільности божества», «несліянію персон бозѣських», «сѣдиненіи персон бозѣських» [2, с. 216], мислитель розрізняв три іпостасі Бога і їхньої єдності, де першою, найвищою, є «отцовська персона». Посилаючись на Псевдо-Діонісія Ареопігита, Василя Великого, Іоанна Дамаскіна, стверджував, що жодна з них не є ні первісною, ні останньою, всі рівні від початку і до кінця, предвічні і вічні, хоча й не зливаються в одне, бо Отець є «нерожденіє», Син – «рожденіє», Дух Святий – «ісхожденіє» [2, с. 217]. Тобто, критикуючи аріанство, полеміст спростовував також 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 мислитель розглядав як створену Богом єдність часу і простору. Вводячи поняття «вѣк», розділяв світ на «предбудущій вѣк, неміримій, кѣторого не мірило солнце і луна бігом своїм», «вѣк при Богу безначальном, час долготи незмінной, умом только почасті 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» [3, с. 219].

Аналізуючи проблему «Бог і світ», К. Ставровецький, подібно до Діонісія, розробив учення про чотири світи: невидимий світ духовних сутностей, що належать до духовної ієрархії (ангели, демони); видимий світ – світ видимих речей, у якому живе людина; малий світ – світ самої людини; злосливий світ – світ поєднання злих людей з дияволом, який є творчим началом зла [3, с. 111]. Знову ж таки, заперечення єдності світу не було новим для того часу в українській філософській літературі. Полеміст обрав середину між єдністю і множинністю, наполягаючи саме на кількісному обмеженні множини чотирьох світів, аналогічно до поділу, що існував у народній творчості, зокрема в апокрифах. 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 в нього простим символом Бога, зливаються з Богом, самі перетворюються на божество, звідки радісне і світле світосприйняття К. Ставровецького, уявлення про світ як невидиму красу [2, 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 плодови, й різноманітне насіння» [2, 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...» [3, с. 105–106].

Говорячи про будову світу із стихій, К. Ставровецький звертається насамперед до античності, зокрема до вчення Арістотеля, відтворюючи арістотелівську концепцію, схилиючись 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 еще в нем» «Зерцала богословія» він докладно описує названі першоеlementи великого неба, красу його і всього видимого світу, його розкоші, достаток, які Бог приготував для людини. Це радісне просвітлене світосприйняття зближує К. Ставровецького з мислителями доби Відродження, подібно до яких, описуючи світ, він поєднує вчення античних філософів і християнських авторів. Продовжуючи тему світобудови зі стихій, він показує їхню взаємопроникність і постійну боротьбу, завдяки чому все у світі, від зірок і до найменших пилинок, має певну цілість і єдність, послідовність руху, певну закономірність, надані Богом. Значну увагу приділяв К. Ставровецький явищам природи (грому, блискавки), землі, океанам, річкам; пише про кулястість Землі, відкриття Америки, посиляючись на твори західноєвропейських природознавців і географів.

У центрі уваги Кирила Транквіліона-Ставровецького перебував не видимий світ сам собою, а людина, учення про яку становить зміст третьої бесіди в «Зерцалі богословія» – «О сотворении человека, который малым миром нарицается». За традицією, що йшла від стоїків, людину мислитель трактував як двонатурну істоту, створену «із двое битностей разных» – тіла і душі.

К. Ставровецький наголошував не тільки на двонатурності людини, тіла і душі, а й обстоював їхню єдність, підкреслюючи, що без тіла і тих процесів, які йому властиві, людина не може жити, а душа, у свою чергу, не може відчувати, розуміти, набувати добродетелі, наближаючись цим до властивого філософам 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 у своєму «составе» є «горная часть небом и дольная землею», постаючи одночасно світлим і темним, ангелом і звіром, духом і плоттю, смертю і життям, де плоть – смертна, а дух – безсмертний, нетлінний. Поділяючи людське тіло на верхню частину – небо і нижню – землю, К. Ставровецький намагався обґрунтувати єдність мікро- і макрокосмосу, наблизити людину до природи, до Бога, що мало важливе загальнокультурне і філософське значення. Втілення Бога в людину відкривало їй можливість якнайбільше досягнути божественну благодать, зробити людяність найвищою цінністю у світі, невід'ємною властивістю культури, надати проблемі душі й тіла як морально-етичного, так і гносеологічного значення, що, власне, було одним з найважливіших елементів ренесансного гуманізму у творчості

сті К. Ставровецького. Викладена вище позиція дуже тісно перегукується з проблемою ієрархії та людської досконалості у вченні Діонісія Ареопажита. Адже лише шляхом обоження та відречення від «суєти мирської», поступовим самозаглибленням та саморефлексією, долаючи шаблі «ієрархічної драбини», людина зможе поступово наближуватися до досконалості, до Бога [4, с. 254].

Високо оцінюючи небесну премудрість, що є в науці Сина Божого і в дарах Духа Його Святого, підкреслюючи, що «ніхто такъ не ест любим богу, яко сей, который любит премудрость небесную», не меншого значення надавав К. Ставровецький і «мудрости приржонной» [2, с. 234]. У стилі ідей доби Відродження він наближався до ідеї подвійної істини, одна з яких належить богослов'ю, що «єст відомість и зрєніє невидимих бытностей, нематеріален речей и смыслом нашим неподлеглых и бесплотных существ» [2, с. 248]. Мислитель 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 є «Бога знати й видіти єго правдіве», жити і діяти за законами Божими з чистим серцем, де чисте серце означає смиренність, «кроткість», зичливість всім усього доброго, подвижництво, трудолюбство, пістництво, стриманість, тверезість, чуйність і пильність у 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.

Отже, саме позиція світорозуміння, трактування К. Ставровецьким суті людини, утвердження її активного земного життя зумовили його соціально-політичні та морально-етичні погляди [5, 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 досягнути божественну благодать, йдучи крок за кроком до найвищого добра та найвищої істини. Однак людині з її двонатурністю нелегко подолати цей шлях. Тому мислитель вказує шлях так званої «першої простоти» – простоти святої, як наслідування скромності і чесності, любові до ближнього [6, с. 201]. Він 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 шаблями 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.

Потрібно 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 співвічності Бога і світу та його злиття з законом природної необхідності [7, с. 10]. В основі такого повороту в розвитку тогочасної думки була переорієнтація ренесансних мислителів від схоластизованого Арістотеля на вчення Платона й неоплатоніків. Це засвідчують, зокрема, твори Л. Валли, П. 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 нескінченне єдине начало, більше якого і поза яким нічого не існує («максимум» і «мінімум»). Він обґрунтував тезу про нескінченність Бога й про тотожність Бога та сукупності його творинь, що спричинило звинувачення мислителя в єретизмі; стверджував, що, згідно з апофатичною теологією, немає «ні Отця, ні Сина, ні Духу Святого, а є тільки нескінченне» [8, 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 в Західній Європі, а й на терені України. Прикладом цього може бути схоже визначення творця в Софронія Почаського: «Бог не є фігуральний, а є округлість світу» [9, с. 232].

Отже, у XVI – на початку XVII століття у трактуванні Бога з'являються гуманістичні та реформаційні тенденції. І свідченням цього є насамперед полемічні, а також поетичні твори спочатку представників 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. Усі вони у своїх визначеннях Бога орієнтуються на вчення Діонісія Ареопагіта та східних Отців церкви.

У контексті ареопагітської теології і християнського неоплатонізму в XVI – на початку XVII ст. докази Божого буття українські інтелектуали шукали здебільшого в глибинах власної душі і віднаходили завдяки усвідомленню в процесі самопізнання вічних, на їхню думку, і незмінних істин, що відбувається через містичне осяяння. Це був традиційний шлях богопізнання. «Непостиженням постизаю непостижимаго Бога», – говорить К. Транквіліон-Ставровецький, а далі стверджує: «І тих (богословів) разум правдиве показует нам Бога невидимого» [2, с. 213–214]. Той самий метод одномиттєвого інтуїтивного осягання Бога «внутрішнім», духовним розумом у процесі самозаглиблення і самопізнання використовували й острозькі книжники. Доводити існування Бога за допомогою «зовнішнього» тілесного розуму, тобто застосовувати методи раціоналістичної теології схоластики, вони вважали не лише недоцільним, а й шкідливим. Переос-

мислюючи з погляду реформаційних ідей спадщину своїх предків, розвивали положення про неприпустимість намагань проникнути «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 виявлялося 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» [4, с. 92]. Поняття Бога включало також філософське уявлення про субстанцію, оскільки Бога наділяли атрибутами вічності і нескінченності. Аналогічними 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. Водночас, слідом за Псевдо-Діонісієм Ареопігітом, вони вважають апофатичну теологію єдиною можливим способом Божого пізнання. В. Суразький у своєму творі «Книжиця о единой истинной православной вѣрѣ», крім того, наголошував, що «божественные догматы выше всякого помысла», тому вони «вѣрою токмо зрима и познаваема» [10, с. 33]. Таке традиційне розуміння Бога, що спіралось 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 у 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 [2, с. 508], що було ознакою певного впливу на нього реформаційних ідей. Близьке до неоплатонізму епохи Відродження розуміння Бога – як невимовного, безмежного, неосяжного буття, що проймає видимий світ і забезпечує його життєдіяльність, знаходимо в К. Транквіліона-Ставровецького. Для нього характерне підкреслювання простоти, безтілесності та безіменності божества, поєднання неоплатонівського визначення його як еманативного всюдисущого світового первня 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 (неоплатонівська ідея іманентності Бога щодо світу), а з другого боку, в аспекті диференціації світу, – його поділу на чотири світи, один з яких – поєднання грішників з дияволом – є, так би мовити, якоюсь мірою самотійним початком зла. Водночас акцентування уваги на красі й доброті тілесного світу можна вважати елементами ренесансно-гуманістичної інтерпретації цієї проблеми [2, с. 213].

Досить своєрідним було бачення Бога в Станіслава Оріховського, концепцію Бога і світу якого висловлюємо тут на основі обмеженої кількості джерел. Підвалинами йому слугували головню погляди на проблему Бога Арістотеля, 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 Арі-

стотеля, а не тільки їхніми середньовічними інтерпретаціями. Незважаючи на відсутність безпосередніх посилок на Ціцерона, вплив останнього на формування поняття Бога в С. Оріховського підтверджує польський дослідник Й. Ліхтенштуль [11, с. 36–38]. Розмірковуючи про сутність Бога, С. Оріховський не йде прямо за Томою, який характеризує Бога як аристотелівську першопричину, як самодостатнього й безмежно досконалого. Провідним для нього є визначення Бога як першопричини, яка 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, тоді як природниче (космологічне) доведення він відсунув на другий план. С. Оріховський такий погляд не зовсім поділяє, як і не приймає концепції троякого роду пізнання Бога, а також доведення існування творця, виходячи з його справ. Йому цілком вистачає Аристотелевого доведення. Значну увагу С. Оріховський приділяв доведенню єдності Бога. І тут він стає на вже втраваний Аристотелем 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» [12, с. 547]. С. Оріховський, як і Діонісій Ареопагіт, 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 водночас найдосконалішою формою. «Єдине» не підлягає і не може підлягати жодній зміні, бо інакше воно не було б першопричиною. До того ж, воно само для себе є метою і задає водночас мету існування всім речам. «Єдине», за С. Оріховським, є ніщо інше, як тільки правдивий Бог, у якому єдність поєднується з вічністю і який є одночасно мірою всіх речей. Тут, вочевидь, С. Оріховський інтерпретує Аристотеля з погляду 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» [13, с. 300].

Уявляючи Бога всемогутнім творцем усього видимого і невидимого, тілесного і безтілесного, неба і землі, стихій і всього, з чого складається універсум, відомий книжник Острозького вченого гуртка Василь Суразький у руслі ареопагітської традиції характеризує його як щось надчуттєве і невидиме, що вічно існує само собою, нерухоме, невимовне і неосяжне, те, що вище від слова і розуму, вище від будь-якої істоти або буття [10, с. 60]. Тому божество неможливо порівнювати навіть з сонцем, що «есть твар описуемая и постизаемая» [10, с. 65], яке не в змозі дорівнятися не тільки Богові, а й розумним безтілесним силам, що перебувають навколо нього, тобто херувимам, серафимам, архангелам і ангелам [10, с. 65]. Таке саме протиставлення Бога і світу можна знайти у Клірика Острозького [14, с. 456]. Водночас у руслі розробленої Псевдо-Діонісієм Ареопагітом апофатичної теології й уявлень християнського неоплатонізму про абсолютну невизначеність Бога острозькі книжники, використовуючи прийом послідовного за-

перечення всіх можливих рис, які йому приписують, стверджують, що він не лише трансцендентний, а й іманентний щодо світу. Нечуттєвий і невидимий, який існує сам собою і над усім, Бог водночас усе охоплює і наповнює собою [14, с. 452–453]. У цьому аспекті цікавим є визначення Бога у Клірика Острозького: «Один Богъ отец Слова живого, премудрости 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 skutecznoe, премудрость вседержителная всѣх створитель, и моць творителная всего створенья сынъ правдивый правдивого отца, невидомый невидомого, несказителный несказителного, несмертелный несмертелного, всегда бытний всегда бытного... Один Богъ, который передъ всѣми и над всѣми и в всѣх» [14, с. 456–457].

Незважаючи на те, що християнського Бога трактували як саму собою абсолютну єдність і нескінченність, він, згідно з основоположним християнським догматом, є триєдиним: Бог-отець – «нерожденіє», Бог-син – «рожденіє»; Бог – Дух Святий – «ісхожденіє». При цьому потрібно зазначити, що у візантійській та давньоукраїнській духовній традиціях найвищим авторитетом у питанні про суть єдиного Бога та його множинність у Трійці був Псевдо-Діонісій Ареопagit. 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 зі співвічними і породженими ним «собезначальним» Сином і «соприсносушим» Духом. «Существо пресущественное и божество непостижимое Троица ест и единица. Розділяє же ся божество въ три ипостаси и лица и свойства, в три именное: въ Отца и Сина и Духа Святого; нероздільно же битностью завше битною истиностью, величеством, владою, царством, силою, волею, радостью, мудростью, предвѣчностью і вічностью» [2, с. 215; 15, 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. Здебільшого українські мислителі зазначеного періоду відштовхувалися від православної інтерпретації християнського догмату Трійці, яка базувалася на неоплатонівській традиції, однак вони не приймають уведення католиками в структуру Трійці принцип субординації, вважаючи, що всі іпостасі рівні. «А в тих персонах божѣс[ь]ких, – писав, наприклад, Транквіліон, – ведле присносушнаго битія их німаш ні єдиної персони первійшеї и послідней, но всі три равни, без початку и без конца, предвични и вічни. А осли би кто простотою или от еретиков змишляв, яковой персоні божѣс[ь]кой початок под часом и літи, таковий Арієвим недугом зловірія сліпотуєт» [2, 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 вик-

ласти своє розуміння догмату Трійці, розкрити доступною їм теологічною формою діалектику єдиного і множинного. «Три бо єдинъ Богъ, равни и совокуплени божеством, соединени раздѣлительне и раздѣлени соединителнѣ», – стверджує Василь Суразький [10, с. 55]. «Исходитъ убо духъ святыи отъ отца неисходне, – пояснює він далі, – якоже и сынъ родися отъ отца неотлучнѣ. присто въ отци и во друг друзѣ пребывающе, несмѣсне и нераздѣлне, неизреченне и непостижимее» [10, 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 [15, 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. Водночас, слідом за Псевдо-Діонісієм Ареопагітом, вони вважають апофатичну теологію єдино можливим способом пізнання Бога. В. Суразький, крім того, наголошував, що «Понеже божественныя догматы выше всякого помысла суть и выше всякого зрѣния существеннаго и бестелеснаго. Вѣрою токмо зримы и познаваемы» [10, с. 39]. Щодо Кирила Транквіліона-Ставровецького, то хоча він, посилаючись на Псевдо-Діонісія, стверджує, що «битность бозѣс[ь]кая непостижима ест» для людського розуму, однак допускає можливість виявлення Бога шляхом пізнання створеного ним світу: «божество од початку світа през створен[н]я познавается» [2, с. 208].

Доцільно буде виокремити також трактування проблеми людини в поглядах українських мислителів епохи Відродження та їхні спільні позиції з Ареопагітським корпусом щодо розуміння цієї проблеми. Людина, на їхню думку, роздвоєна на «внутрішню» і «зовнішню», на душу і тіло, тобто на духовну і тілесну природу. Духовну природу диференціювали згідно зі ступенем залежності змісту й характеру інтелектуальних процесів від їхнього тілесного субстрату: ум як вища змоглядна і творча сила, яку спрямовує Бог і яка покликана відкривати в людині закладену в неї Богом істину, розсудок, або розмисел, за допомогою якого через судження й доведення відбувалося пізнання зовнішнього світу. і душа, як духовна сутність, що виконувала роль ланки-посередника між духовною і тілесною природою людини. Сутність «внутрішньої» людини полягала в умі, а «зовнішньої», яку уявляли як поєднану з тілом душу, виражалася в розмислі, або розсудку. Острозькі книжники реформаційного напрямку розмежовували духовне й тілесне в людині, справжню людську сутність шукали насамперед у духовності, підносили «духовний» розум і були глибоко переконані в необхідності його повсякденного і повсякчасного вдосконалення. Вони негативно ставилися до античної і схоластичної вченості, зберігали шанобливе ставлення до «споглядального» способу життя, водночас орієнтуючись здебільшого на активну практичну діяльність у земному світі.

Як істота подвійної природи, що одночасно належить 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 й низькі бажання. «Яко приплѣтается называемое зѣлье

смилаксь до ципрису, такъ привязується злость до доброты, – пише Клірик Острозький. – Бог где насѣнье побожности сѣтєся, там в'посродку пшеници куколь свой роз'сѣваєть неприатель» [16, с. 384–385]. Діонісій Ареопігіт 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, недоторканому 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» [17, с. 393]. Отже, якщо людина, забувши про свою справжню духовну сутність або нехтуючи її, піддається своїй тілесній природі, принадам земного світу, з яким вона пов'язана тілом, то, переконані острозькі книжники, опинившись у безперервному хаотичному потоці змін і появи щоразу інших пристрастей і побажань, не досягне нічого, крім страждань і загибелі. Лише життя, підпорядковане вищій цілі, а не «низменным страстям», як зазначав Ареопігіт, дає змогу людині знайти себе, виявити свою справжню людську сутність, забезпечити собі вдячну пам'ять нащадків і заслужити, таке важливе з погляду людини тієї епохи, потойбічне «спасіння».

Велике значення для того, щоб людина досягнула внутрішнього, духовного оновлення, має, на думку острозьких книжників, самопізнання, самозаглиблення і молитва на самоті. Саме тоді людина здатна увійти в духовний контакт з Богом, досягти того, щоб він знайшов собі оселю в людській душі, що сприяє повному осягненню висловлених у Біблії істин. «Ты, коли ся молишьъ, войди в клѣть свою, и затворивши двери твои, помолися отцу твоему в тайне. А отецъ твой видяй втайне, отдасть тобѣ явне. Зри, зри и пилно гляди. Тут же теперь отворивши обое очи и очистивши всѣ смысли, з добрымъ сумненем, а з боязню божею присмотри-ся пилно» [18, 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 йде заклик: відкривши обидва ока, пильно вдивлятися у слова Христа, з якими він звертається до апостола. Отже, острозькі книжники міркують, як і Діонісій, і доходять висновку, що процес самопізнання, самоаналізу й самоочищення має передувати засвоєнню біблійних текстів, або принаймні відбуватися паралельно з ним, і розглядають цей процес як відповідну підготовку до сприймання цих текстів. Людина може осягнути свою суть завдяки божественній благодаті, дарованій Богом людині за щиросердне каяття і віру.

Аналіз творів українських мислителів XV – початку XVII ст. засвідчує, що в більшості з них наявні елементи неоплатонізму, однак це був здебільшого неоплатонізм середньовічний у його ареопігітському тлумаченні. Водночас елементи ренесансного неоплатонізму у вигляді ідеї присутності Бога у світі, у формі акцентуації його іманентності щодо світу, містяться в уже 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 в розвитку тогочасної української філософії сприяли виробленню нових естетичних принципів. Зокрема, в українському образотворчому мистецтві художники втілювали ідею цінності земного життя, утверджували велич і красу природи.

Саме на ренесансному неоплатонізмі базувалася перша тенденція в 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 є і творцем навколишнього світу, і внутрішньої суті людини. А внутрішня суть визначає її індивідуальні особливості. Таке розуміння природи характерне для С. Оріховського, згідно з яким природа все створює, дає, влаштовує, обдаровує людей певними здібностями, талантом.

Схожі з ареопагітськими думки маємо також про призначення й сенс людського життя. Станіслав Оріховський з цього приводу писав, що всі помисли людини в земному житті мають 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 [19, с. 72].

Шляхи богопізнання є ще одним моментом впливу Діонісія на діячів зазначеного періоду. Без втечі від світу, суворого аскетизму й самозаглиблення ніхто, гадали вони, не може наблизитися до Бога й спілкуватися з ним. Вони дотримувалися притаманного православ'ю способу осягнення Бога шляхом містичного сприймання його через мовчазне «розумне бачення» і «умне дбланіє» [2, с. 257]. Вище благо людини, вчили вони, – це пізнання Бога, якого досягають лише на шляху чистого споглядання.

У суспільно-політичних творах С. Оріховського наявний також вплив містики Псевдо-Діонісія, якого, однак, полеміст інтерпретував досить вільно. Чи не найбільше вплив відчутний 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» [12, с. 306, 488].

Гуманісти епохи Відродження надавали перевагу ренесансному неоплатонізму, що відрізнявся від свого середньовічного аналога пантеїстичним забарвленням, тобто відкрив шлях до значного зближення, якщо не злиття, Бога і світу. На засадах апофатичної теології Ареопагіта, що був єдино можливим способом Божого пізнання, формували свої філософські концепції В. Суразький, К. Сакович, К. Ставровецький, С. Оріховський. Традиціоналізм у поглядах на проблему сенсу життя найпомітніший у тогочасних містиків. У дусі ареопагітського неоплатонізму та ісихастського вчення про «умное дбланіє» українські мислителі розуміли призначення людини в земному бутті як постійне самовдосконалення духу з ме-

тою 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 наявний у суспільно-політичних концепціях С. Оріховського та К. Ставровського.

1. Горський В., Стратій Я., Тихолаз А., Ткачук М. Київ в історії філософії України – К., 2000. – 260 с.
2. Пам'ятки братських шкіл на Україні (кінець XIV – початок XVIII ст.): Тексти і дослідження. – К., 1988.
3. Орогодник І., Русин М. Українська філософія в іменах. – К., 1997.
4. 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.
5. Паславський І. З історії розвитку філософських ідей на Україні в кінці XVI – першій третині XVII ст. – К., 1984. – 128 с.
6. Чижевський Д. Нариси з історії філософії України. – Мюнхен. 1983.
7. Горфункель А. Х. Философия Эпохи Возрождения. – М., 1980. – 368 с.
8. Тварадзе Р. К вопросу об отношении Давида Анахта к псевдо-Дионисию Ареопагиту. – Ереван, 1980.
9. Українська поезія XVII століття (Антологія). – К., 1988.
10. Суразький В. Книжиця о единой истинной православной вѣрѣ. – Острог, 1588.
11. Orzechowski St. Wybór pism. – Warszawa etc., 1972.
12. Lichtensztul J. Poglądy filozoficzno-prawne Stanisława Orzechowskiego. – Warszawa, 1939. – S. 125.
13. Domański J., Ogonowski Z., Szczucki L. Zarys dziejów filozofii w Polsce: wieki XIII-XVII. – Warszawa, 1989.
14. Острожский К. Історія о листрикийском, то есть, о разбойническомъ, Ферарскомъ albo Флоренскомъ синоде, в коротцѣ правдиве списаная // Русская историческая библиотека. – Т. 19. – Кн. 3. – СПб., 1903. – С. 433–476.
15. 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.
16. Острожский К. Отпись на листь в бозѣ велебного отца Ипатія, володимерского і берестейского епископа, до ясне освещеного княжати Костентина Острозского, воеводы Киевского – О залецанью и прехваляню восточной церкви з заходным костелом унѣи або згоды в року 1598 писаный. – Острог, 1598. – С. 377 – 432.
17. Дионисий Ареопагит. Таинственное богословие // История средневековой философии в 2-х ч. – Ч.1. Патристика. – Минск, 2002. – С. 392–396.
18. Смотрицкий Г. Ключ царства небесного и наше христианское духовное власти нерешимый узел. – Острог, 1587.

19. Sinko T. Erudycja klasyczna Orzechowskiego. – Kraków, 1939.
20. 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.

THE INFLUENCE OF «AREOPAGITIC'S» IDEAS ON THE DEVELOPMENT OF PHILOSOPHICAL CONCEPTIONS OF THE UKRAINIAN PHILOSOPHERS IN RENAISSANCE

Nataly Horodets'ka

*L'viv Institute of Fire Safety of MHP of Ukraine,
Kleparivs'ka Str., 35, L'viv 79007, Ukraine, mail@lipb.lviv.ua*

The author we analyses the influence of Areopagitics' ideas on a development of philosophical conceptions of the Ukrainian philosophers in Renaissance in this article.

Key words: God, world, existence, perception, true, eternity.

Стаття надійшла до редколегії 10. 01. 2005

Прийнята до друку 10. 02. 2005