

УДК 141.131.(477) (09)

“АРЕОПАГІТИКИ” І ДУХОВНА ТРАДИЦІЯ КНЯЖОЇ РУСИ

Наталія Городецька

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, Львів 79000, Україна, kafilos@franko.lviv.ua*

У статті розглянуто позиції Ареопagitського Корпусу, які отримали неодноразове трактування в період Княжої Русі. “Ареопagitики” є прикладом релігійно-філософського синкретизму в якому поєднанні зверненні до пантеїзму погляди на світ і апологія трансцендентного. Саме тому ці твори отримали таке широке розповсюдження на Русі.

Ключові слова: християнство, суспільна свідомість, Бог, ієрархія, ідеальне буття, матеріальне буття, катафатичне богослов'я, апофатичне богослов'я, неоплатонізм, світобудова.

Характеризуючи наукові дослідження, що стосуються релігійно-філософських традицій Княжої Русі потрібно насамперед відзначити, їх різноплановий характер. Ідейні джерела давньоруської філософської думки були предметом досліджень В. Пустарнакова, С. Бондаря, М. Брайчевського, И. Будовніца, В. Горського. Про вплив містики, ісихазму та неоплатонізму за ареопagitським зразком йде мова у дослідженнях М. Громова, А. Замалєєва, В. Зоц, О. Компана, А. Камчатова, К. Куєва, В. Микитась, М. Рогович, Г. Флоровського. Детальним розглядом впливу “Ареопagitиків” у слов'янській традиції займався Г. Прохоров.

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 тлумачили отці церков, але, головню, церковно-вчительні збірники, які містили в собі квінтесенцію християнської доктрини і основи біблійно-монотеїстичних уявлень. Як зазначає В. Ф. Пустарнаков, такими релігійно-філософськими компендіумами періоду християнізації були: “Ізборник 1073 року”, “Ізборник 1076 року”, “Толкова Палєя” і “Шестиднев” Іоана екзарха Болгарського [1, с. 188–203].

Нова ера несла з собою суттєво відмінний від язичництва християнський погляд на буття. У релігійно-світоглядній концепції проголошувався принцип абсолютного домінування ідеального та вічного першопочатку над матеріальною реальністю. Бог, як сутність трансцендентна, виводився за межі матеріального світу. 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.

Християнство вносить у суспільну свідомість фундаментальні ідеї. З дуалістичної онтології випливає першопочаткова гріховність людини, яка стала резуль-

татом недосконалості її матеріальної природи. Адже буттєва неповноцінність людини була компенсована христологією – ядром нової релігійної доктрини. З христологією пов’язана ідея викупу людства жертвовою смертю Христа, який прийняв страждання за гріхи усього людства. З цієї передумови випливала також ідея спасіння. Шлях до спасіння відкривало хрещення і праведний спосіб життя.

Свідомість віруючого була повністю переорієнтована на моральне сприйняття життя, яке оцінювалося з позиції моральних максимумів: або безумовне благо і добро, або зло і пороки. Така полярність моральних орієнтирів була задана онтологічним розмежуванням духовного і матеріального.

В межах християнської концепції спасіння, яка також була наслідком дуалістичної онтології, безсмертя передбачалося лише для ідеальної людської субстанції – душі. Вводився невідомий язичництву елемент залякування, або покарання і вічні муки в Аду, або насолоду у Раю. Божество виступало у ролі спасителя і месника одночасно. Заслуги кожного залежали від морального вибору особистості.

З появою християнства у свідомість увійшло уявлення про ієрархічну впорядкованість буття. Земну ієрархію треба 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”.

Гостро постала проблема двовір’я в період введення християнства на Русі, яку досліджували В.Мільков та Н.Пілюгіна у праці “Христианство и язычество: проблема двоеверия”. Вони відзначають, що до XIII століття світоглядні принципи християнства, які ґрунтувалися на основі біблійної онтології вже досить міцно утвердилися у офіційній книжній культурі Княжої Русі. Водночас у народній культурі продовжувала домінувати пантеїстична стихія, яка дуже повільно адаптовувалася до сприйняття християнства через компромісні двовірні форми [2, с. 263–273].

Після перемоги над татарами-монголами у 1380 році Русь знаходиться на стадії нового культурного підйому. І вже наприкінці XIV – початку XV століть спостерігають відродження інтересу до культурних досягнень Київської Русі [3, с. 54–62]. Ідеалізацію древньокиївського спадку супроводжує неабияка інтенсивність тиражування домонгольських пам’яток писемності. Про це свідчить історія існування таких богословсько-філософських текстів, як “Ізборник 1073 року”, “Толкова Палєя”, та “Шестиднев” Іоана екзарха Болгарського, найбільший інтерес до яких з’являється у XIV–XVI столітті [4, с. 50–56]. Виходять у світ нові, досі невідомі древньоруській культурі тексти, кількість яких наприкінці XIV – на початку XV століть збільшилася вдвічі. Найяскравішими та незвичними для книжності цієї епохи є твори Псевдо-Діонісія Ареопагіта та Пилипа Пустинника [5, с. 491–493]. На відміну від уже засвоєних у християнській Русі творів, що ґрунтувалися на жорсткому розмежуванні ідеальної та матеріальної сфер буття [6, с. 110–114], вони відкрили дещо новий пласт релігійно-філософських інтересів, що співпадали з ідейно-світоглядними запитами двовірного середовища. Пантеїстичні пристрасті

цього періоду опиралися на гармонійне сприйняття буття, що здатне примирити дух і тіло [7, с. 216–220].

Корпус Діонісія Ареопагіта та “Діоптра” Пилипа Пустинника – це слов’янські переклади грецьких текстів, початок розповсюдження яких на Русі датується кінцем XIV століття [8, с. 5]. Ці набуті пам’ятки є прикладом високого рівня філософської та релігійної літератури, які дають філософське вирішення релігійних проблем.

“Ареопагітики” отримали неабияке розповсюдження у християнському світі. 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, який вже найближчим часом став відомий на Русі, і був початком багатой рукописної традиції пам’ятника, що збереглася і після XVII століття. Треба зазначити, що древньоруські списки Псевдо-Діонісія, які відносять до слов’янського перекладу 1371 року, супроводжуються детальними богословсько-філософськими коментарями відомого візантійського релігійного мислителя Максима Сповідника, який намагався примирити ортодоксальне богослов’я з ідеями Аристотеля і неоплатоніків [9, 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 мав сумніву, що цей текст дійсно належить сподвижнику апостола Павла Діонісію, а наявність неоплатонівських ремінісценцій пояснював тим, що самі “Ареопагітики” були тим джерелом, з якого Прокл запозичив основні свої ідеї [8, с. 13–14]. Такий авторитетний захист зі сторони поважного у християнському світі автора без сумніву відіграв неабияку роль в утвердженні думки про “непорочне православ’я” автора корпусу “Ареопагітиків”.

Водночас ідейно-світоглядне сприйняття “Ареопагітиків” було далеко неоднозначним. 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 якого розвивалися середньовічні пантеїстичні ересі. З початком ісихастських суперечок у Візантії в XIV столітті на “Ареопагітики” опирались і містико-аскетично налаштовані паламіти і їхні суперники варлааміти, які орієнтувались на світськість і антикоцентризм в межах християнського гуманізму. У своєму дослідженні В. В. Соколов відзначив, що у подальшому величезний інтерес виявляли до Псевдо-Діонісія Микола Кузанський, Марсіліо Фічіно і один з найбільших представників флорентійського платонізму Джованні Піко делла Мірандола, який, відповідно визнавав значення Діонісія більшим за досягнення Платона і Аристотеля [10, с. 85].

На Русі також повторюється двоїсте сприйняття “Ареопагітиків”. Тексти з іменем Діонісія отримали широке розповсюдження завдяки офіційному визнанню

зі сторони Церкви. Існує також припущення, що перший список творів Ареопагіта потрапив на Русь через наставника ісихастів митрополита Кипріяна [8, с. 49–51]. А вже у XVI ст. офіційний статус текстів Ареопагіта підтвердив митрополит Макарій, який включив “Ареопагітики” до складу “Великих Миней Четъих” разом з багатьма апокрифічними і науковими текстами. Тому цілком закономірним є те, що “Ареопагітики” увійшли до складу найбільш популярної серед єретиків літератури.

Беручи до уваги наукові дослідження В. В. Мількова, треба зазначити, що неоплатонічні тенденції “Ареопагітиків” знайшли відгук у прихильників пантеїстичної єресі стригольників наприкінці XIV – у XV ст. [11, с. 33–46]. З вищесказаного бачимо, що ареопагітські писання одночасно відповідали світоглядним запитам відразу декількох ідейно-релігійних напрямків духовного життя Княжої Русі.

В історії давньоруської думки це текст, який можна кваліфікувати як богослов’я. Адже в “Ареопагітиках” сформульована і витлумачена чітко визначена дуалістична концепція буття, але поряд з цим у текстах присутні також містико-пантеїстичні мотиви сприйняття дійсності, що суперечили полярній онтології. Саме на філософсько-теоретичному рівні тут подано характеристики ідеального і матеріального першоначал, запропоновано трактування фундаментальних законів світобудови: “...Он дарует бытие самым высшим [духовным] существам, называемым в Писании “Эонами” (див. Еф. 3,9; Кол. 1,26), ни одно существо во вселенной не лишено дара бытия, поскольку и само бытие – из Предсущего, то есть бытие принадлежит Ему, а не Он – бытию, бытие в Нем, а не Он – в бытии, Он обладает бытием, а не бытие – Им, ибо существую прежде времени, прежде сущего и того, что в сущем, Он является для бытия временем, началом и мерой, то есть созидательным началом всего сущего, Его продолжением и завершением” [12, с. 423].

Псевдо-Діонісію належить оригінальна гносеологія, згідно з якою методи чуттєвого і раціонального пізнання доповнюються способами містико-символічного досягнення дійсності: “...только прекратив деятельность нашего сознания и нашего мышления в целом мы достигнем согласно уставу (иерархии) пресущественного сияния, в котором совершенно неизреченным образом предсуществуют все основания любых знаний и которое ни уразуметь, ни изречь, и вообще созерцать каким-либо образом невозможно...” [12, с. 398]. Крім цього в текстах пропонується ідеальна модель суспільного устрою, яка, за Діонісієм, є: “..святѣйшая наша Иерархия образована по подобию премирных небесных чинов, и невещественные чины представлены в различных вещественных образах и уподобительных изображениях с тою целию, чтобы мы, по мере сил наших, от священнейших изображений восходили к тому, что ими означается, – к простому и не имеющему никакого чувственного образа” [13, с. 441].

У корпусі “Ареопагітиків” неоплатонізм поєднаний з викладом ідей античної філософії. Тут ми знаходимо запозичення цілих блоків, що відтворюють платонівську схему світобудови, завершену Деміургом: “И само миротворение всего видимого происходит из невидимого Божия, как говорит и Павел, и истинное Слово” [14, с. 263]. На вихідних платонівських засадах побудоване “Послання до

Тита-ієрарха”, де розробляється тема Софії-Премудрості: “Двойную ведь пищу божественная Премудрость предлагает: одну – твердую, плотную, а другую – жидкую, изливаемую, каковую и подает в чаше промыслительной ее благодати” [14, с. 267]. Існує також багато паралелей з діалогом Платона “Бенкет” в роздумах про красу: “Прекрасным же Благо называется вследствие того, что оно всепрекрасно и вместе с тем сверхпрекрасно, и в своем вечном существовании оно пребывает всегда прекрасным, не будучи то одним, то другим, прекрасным по сравнению с одним и безобразным по сравнению с другим, но само по себе вечно пребывает самосущей единообразною Красотою, в качестве преизбыточествующей Красоты являясь источником всего прекрасного” [12, с. 408–409].

Тут не можна не відзначити елементів досить критичного відношення автора до деяких Біблійних постулатів. Як наслідок – богословські поняття трактують символічно. “Ареопагітики” пропонують філософську інтерпретацію Бога, яка замінює прийняті у християнському віровченні догматичні характеристики головного об’єкта поклоніння. Наприклад, тринітарна проблематика з’являється в контексті інших міркувань і тлумачать її досить своєрідно, адже більша частина творів присвячена природі Божественного, і лише кілька разів згадується Трійця, однак чіткого догматичного визначення трипостасі ми тут не знайдемо. Відсутні також сюжети про творення світу, сцени зі священної історії, не акцентують уваги на місії Христа у 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” містять вибудовану за законами філософського теоретизування концепцію світобудови.

Саме такий пам’ятник, що розповсюджується на Русі 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.

Ідеї трактату “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 суто формально не збігався з буквою канону. В цьому випадку ми говоримо про фундаментальні концептуальні ознаки, які 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. Ареопагів каже: “не есть тело; не имеет ни образа, ни вида, ни качества, или количества, или величины” [15, с. 172–173]. Тут формулюється принцип трансцендентності Божественного начала у природному світі. Бог зображений началом непізнаваним, яке знаходиться над всією світобудовою. Він перебуває на позамежовій висоті, яка ізолює Його від усього тілесного, є вищою сутністю, що знаходиться понад всякою іншою сутністю. “Поскольку Бог выше всего сущего, к нему прилагается понятие – Сверхсущий”, – таке узагальнююче

нему прилагається поняття – Сверхсущий”, – таке узагальнююче резюме до Псевдо-Діонісія робить у своїх коментарях Максим Сповідник [15, с. 160–161].

Однак найбільшим доказом надприродності Бога, Його абсолютній несумісності зі світом речей є метод апофатичного (негативного) богослов'я. Цей метод Ареопагіт формулює так: “чтобы пресущественного пресущественно воспеть путем отъятия всего сущего, подобно создателям самородноцельной статуи изымая все облажающее и препятствующее чистому восприятию сокровенного, одним отъятием как таковую сокровенную выявляя красоту” [15, с. 166–167]. Причому Діонісій вважає спосіб відняття якостей при визначенні сутності Бога більш доцільним, аніж будь-які його прямі визначення: “Подобает, как мне кажется, отъятия предпочитать прибавлениям. Ибо, прилагая, мы сходим от первейших через среднее к последним” [15, с. 166–167]. Такий підхід справді більше відповідає церковно-канонічній точці зору, 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, що 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 свойственны ни слово, ни имя”, це призводить до роздвоєння канонічних споглядань на Бога як на особу.

Критиці піддають також постулат про фізичне Богонародження, опис якого автор вважає надто “тілесним”, щоб правильно передати сутність Бога [15, с. 178–181]. Окрім очевидних монофізитських симпатій, що виявлялися у трактуванні Боголюдини, Ареопагіт відкидає порівняння Бога-Творця з майстром: “и глина, и плавильня словно ремесленнику некоему приданы ему” [15, с. 180–182]. Бог для Діонісія – таїна, а тому і богословське вчення двоїсте, воно “неизреченно и таинственно”, але й досягне завдяки сфері явного, через котру таємниче досягається символічно.

Стосовно викладеного вище Божественного буття, справедливо буде визнати думку Ареопагіта про те, що коли 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.

Отож, ми переходимо до ще однієї запропонованої Діонісієм Ареопагітом гносеологічної теорії символу, яка також побудована на неоплатонізмі. Передусім, як ми вже відзначали, проповідується відмова від логічних шляхів пізнання Бога, який є неможливим і принципово недосяжним в таємничому мороці нерозуміння і незнання. А тому, пізнання “положившего тьму покровом своим” (Пс. 17, 12) неможливе по шляху чуттєвості і розсудливості. Пропонується інший, містичний шлях пізнання через любов, через прагнення до надфеноменального і сокровенного, використовуючи при цьому нелогічні способи. І саме символ відіграє роль ланки, яка з'єднує дві природи світу: “следами и оттисками божественных начер-

таний и преславных видений” [15, с. 190–191]. Ці символічні знаки, що несуть в собі відбитки божественного, 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 і деякі стани, а особливі містичні способи, які 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 [15, с. 176–177]. “Ареопагітики” пропонували шлях символічного, несутнісного пізнання Бога, що відкривається перед людьми в їхньому прагненні до Божественного. Це зустрічний і ніколи недосяжний рух людини до Бога, рух сходження по сходинках божественної еманції. 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: “Состояние пограничности, дающее доступ к тому, кто выше знания и разумения, открывается в молчаливом неведении ума, через которое познается Бог, а также в молитвенном сосредоточении” [15, с. 164–167].

Не можна не відзначити певну близькість ідей Псевдо-Діонісія з доктриною ісихазму, суть якої полягає у введенні людини у стан екстазу шляхом розумної безмовної молитви. Екстаз відкривав шлях до надприродного, ідеального, вічного. Це не що інше, як свідоме відчуження від усього земного заради досягнення божественного. У текстах мова йде про дуже своєрідні форми символічного богопізнання у зв’язку з неможливістю висловити надсутнє словами. Загальним виявляється тільки прагнення до надприродного начала. Але для ісихастів це прагнення у розумній безмовній молитві було способом медитації, умовою для прижиттєвого несутнісного поєднання з Божественним в осяянні Фаворського світла, а Діонісій зосереджував увагу на вираженні містичної гносеології. З ісихазмом асоціюються думки Діонісія про те, що споглядальні сили у простоті німого розуму торкаються деяких невиразних священних символів, через які відкривається можливість “восходит к простой сверхъестественной, находящейся выше символов истине”.

У текстах “Ареопагітиків” є місця, якими дуже сильно цікавилися єретики. Розвиток положень негативного богослов’я логічно підводить до богозаперечення. Тому з точки зору загальноприйнятих релігійних понять такі визначення Бога як: “не-ум, не-жизнь, не-дух, не-сыновство, не-отцовство, ни что-либо другое из доступного нашему или чьему-нибудь из сущего восприятию” були неприйнятними [15, с. 177]. Адже заперечення божественних атрибутів призводить до заперечення не тільки божественних якостей, але і самого Бога. Згідно з “Ареопагітиками”, початково-кінецьний світ є єдиним. Він об’єднаний творчою енергією Бога та існує тільки тому, що причетний до Божественного (добра, сутого), яке, як деяка вища і всеоб’єднувальна 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 [8, с. 11–19].

До Бога, як до всезагальної причини буття, прикладаються усі якості суцього. В “Ареопагітиках”, переважно в трактаті “Про божественні імена” формулюються принципи позитивного катафатичного богослов’я. Визначення Бога виражається через всеймення. Основи взаємовідношення Бога і світу ґрунтуються 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 есть в духах и в душах, и в теле, и в небесах, и на земле, во всех вместе (что он есть) в мире, о мире, над миром, над небесами, над существенным; (что он) – солнце, звезда, огонь, вода, ветер прохладный, облако; что он – камень основополагающий – все, что существует и ничто из существующего” [16, с. 319]. Пантеїстичний зміст неоплатонівського позитивного богослов’я присутній також і в іншому місці “Ареопагітиків”. Він полягає у ствердженні, що: “силы обожительные творят сущее и оживотворяют все, наполняют мир благом” [8, с. 17].

Наслідком містико-пантеїстичного неоплатонізму є виправдання існування матерії. Благість матеріального начала у формулюваннях Псевдо-Діонісія виглядає так: “Но не в материи пресловутое зло, как это говорят, потому, что материя и та красоте, добру и форме причастна. Если же, говорят, что материя необходима для наполнения вселенной, то какая материя зло? Одно дело зло, другое дело необходимость. Как же Благой производит нечто из зла к бытию?” [16, с. 320]. А тому, 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 благодійних 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 умнеемо, 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 сущее добро, некоем же не добро, но яко само по себе с собою единовидно присно сый добро” [16, с. 318]. Так неоплатонічна інтерпретація матерії виявляє естетичний аспект в оцінці природної сфери. Життя виявляється наповненням добром і красою. Усе решта є недостатком добра, як наслідок недосконалості або хвороби. Згідно з такою світоглядною настановою і причина гріховності має духовне походження. А ісихазм, як відомо, сприяв гармонізації тілесного і духовного начал, його ідеологія коректувала ранньохристиянське неофітське просвітництво, з характерним для нього різким неприйняттям усього тілесного [17, с. 3–6].

Тому, у зв’язку зі 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 еманції Божественного. Саме під цим кутом зору ведуться роздуми у трактаті “Про божественні імена”. Згідно з Діонісієм, із Сутого виникає вічність, час, і все, що наро-

джується. З точки зору еманатизму ведеться виклад у трактаті “Про небесну ієрархію”, де описується світлове злиття, яке перетворюється у багатоступеневу картину світобудови. Творення світу здійснюється як богоявлення, як особистий прояв Бога у світі. Божественне безкінечне дає початок кінченному і присутнє в ньому. У “Містичному богослов’ї” еманаційні мотиви виражені так: “А остуда сверху, до пределов нисходя, слово по мере нисхождения соответствующим образом распространяется... И все соединится с невыразимым” [15, с. 170–171].

Потрібно також відзначити, що в тексті присутні і прямо протилежні до пантеїстичних формулювань твердження. Наприклад, таке: “Божественная Премудрость сама в себе тождественно и вечно будучи, стоя и пребывая, и всегда одним и тем же неизменным являясь, и никогда вне себя не оказываясь, ни от своего собственного седалища и неподвижного пребывалища и очага не отлучаясь” [15, с. 195].

Тому саме завдяки своїй філософсько-світоглядній різноплановості “Ареопагітики” зуміли задовольнити запити представників різних ідейно-релігійних напрямків періоду Київської Русі. Антипантеїстичні мотиви були найбільш близькими для представників ортодоксальної церковності. Пантеїстичні ж мотиви, відповідно, могли більш зацікавити представників двовірно-пантеїстичної ересі стригольників, розповсюдження якої наприкінці XIV століття збіглося з часом появи на Русі 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 Русі 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 впливає 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 входять до традиції середньовічної соціології.

Як бачимо, вирішення протиріч між різними філософсько-світоглядними позиціями “Ареопагітиків” можливе лише на позалогічному рівні. Тому у статті ми намагалися показати саме ті місця з ареопагітського корпусу, де трапляється неоднозначне їхнє трактування і сприйняття з боку офіційної церкви, а також з боку різних ідеологічних тогочасних напрямків. Проаналізувавши усі ці моменти, можна зробити висновок про те, чому “Ареопагітики” отримали таке широке розповсюдження на Русі, адже твори є прикладом релігійно-філософського синкретизму, в якому парадоксальним способом поєднані в єдине ціле і звернені до пантеїзму погляди на світ і апологію трансцендентного. Як наслідок, різні ідейні сили могли акцентувати увагу на різних аспектах творчості Псевдо-Діонісія.

1. *Пустарнаков В.* Идейные источники древнерусской философской мысли // Введение христианства на Руси. М., 1987.
2. *Милюков В. Пилюгина Н.* Христианство и язычество: проблема двоеверия // Введение христианства на Руси. М., 1987.
3. *Пашуто В.* Культурное возрождение Великороссии и роль древнерусского наследия // Древнерусское наследие и исторические судьбы восточного славянства. М., 1982.
4. *Куев К.* Археографические наблюдения над сборником Симеона в старославянских литературах // Изборник Святослава 1073 года. М., 1977.
5. *Прохоров Г.* Корпус сочинений Дионисия Ареопагита // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. II (Вторая половина XIV–XV вв.). Ч. I. Л., 1988.
6. *Горский В.* Философские идеи в культуре Киевской Руси XI–начала XII веков. К., 1988.
7. История философии в СССР. Т. I. М., 1968.
8. *Прохоров Г.* Памятники переводной и русской литературы XIV–XV веков. Л., 1987.
9. Культура Византии. IV–первая половина VII вв. М., 1984.
10. *Соколов В.* Средневековая философия. М., 1979.
11. *Милюков В.* Учение стригольников // Общественная мысль: исследования и публикации. М., 1993. Вып. 4.
12. *Дионисий Ареопагит.* Божественные имена // История средневековой философии в 2 ч. Патристика. Ч. I. Минск. 2002.
13. *Дионисий Ареопагит.* О небесной иерархии // История средневековой философии в 2 ч. Патристика. Ч. I. Минск. 2002.
14. *Дионисий Ареопагит.* Послание Титу иерарху. СПб., 2001.
15. Тексты Псевдо-Дионисия Ареопагита // Памятники переводной и русской литературы XIV–XV вв. Л., 1987.
16. *Клибанов А.* Реформационные движения в России в XIV–первой половине XVI вв. М., 1960.
17. *Громов Н.* Исихазм в отношении к вербальному и невербальному аспектам культуры // История философии. М., 1998. № 2.

“AREOPAGITICS” AND SPIRITUAL TRADITION OF KYIV RUS’**Nataly Gorodets’ka**

*Ivan Franko National University of Lviv, Universytetska Str., 1
Lviv 79000, Ukraine, filos@franko.lviv.ua*

A Neoplatonic tradition of writing in “Areopagitics” is considered in the period of Kyiv Rus’. Particularly in keys of theology, in the world creation and conciliation of spirit and body, “Areopagitics” is the monument of religion and philosophical sincritism. Different ideological movements can focus their attention on varied aspects of the creativity of Dionisij.

Key words: hierarchy, public sense, ideal existence, material existence, kathaphatic theology, apophatic theology, universe, Christianity, God, neoplathonism.

Стаття надійшла до редколегії 10. 05. 2003

Прийнята до друку 20. 05. 2003