

Рівненський державний гуманітарний університет
Міністерство освіти і науки України
Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова
Міністерство освіти і науки України

Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису

ЗАВІДНЯК БОГДАН ТЕОДОРОВИЧ

УДК – 141.41:211 (092)

ДИСЕРТАЦІЯ

**ФЕНОМЕН РЕЛІГІЙНОЇ ФІЛОСОФІЇ:
КРИТИЧНИЙ АНАЛІЗ**

09.00.11 – релігієзнавство

09.00.14 – богослов'я

Подається на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук.

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело

_____ Б.Т. Завідняк.

Науковий консультант: ПАНЧУК Ірина Іванівна, доктор філософських наук, професор.

Київ – 2021

АНОТАЦІЯ

Завідняк Б. Т. Феномен релігійної філософії: критичний аналіз. – Рукопис.

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук за спеціальностями 09.00.11 – релігієзнавство; 09.00.14 – богослов'я. – Рівненський державний гуманітарний університет Міністерства освіти та науки України, Рівне, 2021; Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова Міністерства освіти і науки України, Київ, 2021.

У дисертаційному дослідженні вперше в Україні здійснено всебічний аналіз феномену природної теології, засвідченої святоотцівською та схоластичною думкою як спробою побудови містично-досвідної теодицеї у її класичному вираженні. Не спираючись на уподобання конкретної філософської школи, автор проводить реконструкцію філософії Бога у своїй гармонійній цілості творячи синтез теодицейної науки у багатоголоссі філософсько-богословських шкіл західної і східної християнської традицій та арабо-юдейської теодицейної ментальності. Дається критичний аналіз множині тлумачень теорій Божого Провидіння, відношення Бога до світу і людини, доказів існування Божого буття.

Запропоновано двочастинний розподіл теодицеї: класична і некласична. У класичній запропоновано розширену тричастинну класифікацію доказів існування Божого буття: космологічна, онтологічна і трансцендентиська. Підвидами некласичної є: екзистенційна теодицея XIX-XX ст., теодицея Абсолюту, фізиків, деїзму, теїзму та постмодерна теодицея. З'ясовано головні вчення мислителів від античності до сучасності про Особового Бога, які включають розгляд філософсько-релігійного терміну «особа». Проведено аналіз християнсько-теїстичної категорії «Абсолютна Особа» в контексті християнської персонології з її релігійною концепцією «особа» людини. Застосовані методи герменевтики до трактатів Платона, Аристотеля, Плотина,

св. Августина, Боеція, Ареопагітика, Рішара Сен-вікторського, Раймунда Луллія, Аллана Лілльського, Аквіната, Дунса Скота, Спінози, Розміні та ін. Поглиблено розуміння зв'язку концепції трансцендентного з етичним виміром і інтерпретацією Біблії. У цьому зв'язку запропоновано й проілюстровано на прикладі святоотцівських текстів поняття трансцендентного; виділені основні складові семантичного простору та онто-етична складова і її роль в історії патристичної думки. Запропонована нова інтерпретація ейдосу трансцендентного, як зв'язкового між онтичним і етичним вимірами у семантиці Філона Олександрійського. Визначено його місце в патристичній та схоластичній думці. З'ясовано як поняття «Особа» у вченні Северина Боеція, що означає індивідуальну субстанцію розумної природи, становить джерело волі, є володаркою моральної цінності, здатна осягати істину. Особа від часів св. Августина показується у Божому бутті, маючи дотичність в бутті людини, незважаючи на те, що людське існування скінченне.

Розкрито категорії божественної ономанології, які належать Богові, об'єднані буттям Абсолютної особи, і виражені онтологічними та особовими іменами в ученні Ареопагітика. З'ясовано як концепція «Абсолютна особа» у вченні визначних учителів Церкви описує єдність Божих імен, не надаючи переваги жодному з них. Коли ж таке стається, то атрибутами вищості наділені Буття і Благо, що не суперечить таким особовим іменам як Любов і Святість. Позиція мислителів Сен-вікторської школи, Раймунда Луллія є виразно агапічної концептуально-психологічної моделі особового суцього.

Виявлено, що концепція «Абсолютна особа» у вченні німецького класичного ідеалізму сповнена тяжінням або до позитивної або до негативної теологічної моделі, свідченням чого є релігійно-філософське вчення Ф. Шеллінга про Абсолют. З'ясовано переваги містично-досвідної філософії над раціональними аргументами доказів існування Божого буття апріорного характеру. Вперше у вітчизняній філософії розкрито теодицейні погляди бл. Антоніо Розміні-Сербаті, обґрунтовано теософську модель мислителя. Вперше здійснено поглиблений герменевтичний аналіз доказу існування Божого буття,

запропонований Е. Штайн. Вперше співставлені теодицейні концепції мислителів томістичної школи. Виявлено онтотеологічний потенціал досліджень у релігійній філософії Й. Марешала, Е. Корета, В. Граната.

Мета дослідження визначена з урахуванням наукової проблеми, актуальності обраної теми та стану її дослідження і полягає у філософсько-релігієзнавчому та богословському аналізі розкриття філософсько-онтологічного виміру особового Абсолюту на люмінативному, карітативному, алетологічному, агатологічному духовних шаблях у вченнях мислителів від античності до сучасності, опис складових цих учень, структури, виявлення взаємозв'язків і співвідношень, понять, термінології, розглядаючи їх включно з елементами святоотцівської традиції та схоластики і вчення про Бога в модерну й сучасну епоху.

Об'єктом дослідження є трансцендентний та іманентний аспекти Бога у вченнях мислителів від античності до сучасності, положення яких розглянуто в їхніх філософсько-богословських працях.

Предметом дослідження є філософське поняття «Особовий Бог», Його трансцендентність як філософсько-онтологічний концепт, як християнсько-теїстична концептуальна модель у відношенні до «людської особи» в логічному взаємозв'язку, співвідношеннях та висновках у семантичних вченнях мислителів від ранньої античності до сучасності з точки зору онтотеології.

Наукова новизна дослідження полягає у тому, що в ньому вперше у вітчизняному релігієзнавстві, богослов'ї та філософському дискурсі здійснено цілісне дослідження релігійної філософії як особливого феномену та розвитку центрального для релігійної філософії концепту Бога у його трансцендентному й іманентному аспектах. Це дозволило обґрунтувати низку положень, що мають наукову новизну та виносяться на захист:

Уперше:

– досліджено вчення мислителів античності, патристики, схоластики, модерних та сучасних філософів про Особового Бога в містично-досвідному ключі;

– критично осмислено ідеї античної філософії, апологетів, схоластів, модерних та сучасних філософів в контексті положень християнського теїзму та богопізнавальних ідей Київської духовної традиції XIX-XX ст.;

-запропоновано двочастинний розподіл теодицеї: класична і некласична. У класичній запропоновано розширену тричастинну класифікацію доказів існування Божого буття: космологічна, онтологічна і трансцендентиська. Виявлено, що підвидами некласичної теодицеї є: екзистенційна теодицея XIX-XX ст., теодицея Абсолюту, фізиків, деїзму, теїзму та постмодерна теодицея;

– з'ясовано головні вчення мислителів від античності до сучасності про Особового Бога, які включають розгляд філософсько-релігійного терміну «особа»;

– проведено аналіз християнсько-теїстичної категорії «Абсолютна Особа» в контексті християнської персонології з її релігійною концепцією «особа» людини;

– онтологізація трансцендентності та трансцендентної сфери Божества розглянута як метафізична категорія в античному космосі еллінізму;

– розкрита сутність і характерні прикмети ейдологічного космосу як трансцендентного виміру Божества; реконструйована семантика трансцендентного космосу Бога та взаємозв'язок трансцендентного феномену з антропо-етичною моделлю духовної людини;

– визначені основні складові трансцендентної сфери Божества та параметри переосмислення античної спадщини в реконструктивній моделі школи філозоства Гаррі Вольфсона;

– застосовані методи герменевтики до трактатів Платона, Аристотеля, Плотина, св. Августина, Боеція, Ареопагітика, Рішара Сен-вікторського, Раймунда Луллія, Аллана Лілльського, Аквіната, Дунса Скота, Спінози, Розміні та ін.;

– досліджено такі феномени семантичного кола Філона Олександрійського, як трансцендентальна сфера Божества, трансценденталії, нумеративна

символіка, алегореза методом природної теології. Виявлена їхня інтерпретація в працях італійської неосхоластичної школи та Г. Вольфсона;

– запропоноване поняття трансцендентного й обґрунтовано його основні складові, засновані на здобутках платонівсько-аристотелівського синтезу та елліністичної філософської школи античної Греції;

– обґрунтований міждисциплінарний характер трансцендентного космосу Божества, зокрема, етичний, духовний, теодицейний, визначено місце онтологічних здобутків Філона в олександрійській школі;

– поглиблено розуміння зв'язку концепції трансцендентного з етичним виміром й інтерпретацією Біблії. У цьому зв'язку запропоновано й проілюстровано на прикладі святоотцівських текстів поняття трансцендентного; виділені основні складові семантичного простору та онто-етична складова і її роль в історії патристичної думки;

– на підставі розкриття філософсько-онтологічного вимірів трансцендентного ейдосу виявлені гармонійне поєднання в семантиці Філона, насамперед між онтологізацією цього ейдосу і розумінням фігури “мігрантора”, як суб'єкта трансцендентного осягнення Божества;

– запропонована нова інтерпретація ейдосу трансцендентного як зв'язкового між онтичним і етичним вимірами у семантиці Філона Олександрійського. Визначено його місце в патристичній та схоластичній думці;

– з'ясовано, як поняття «Особа» у вченні Северина Боеція, що означає індивідуальну субстанцію розумної природи, становить джерело волі, є володаркою моральної цінності, здатна осягати істину. Особа від часів св. Августина показується у Божому бутті, маючи дотичність у бутті людини, незважаючи на те, що людське існування скінченне;

– розкрито категорії божественної оноματοлогії, які належать Богові, об'єднані буттям Абсолютної особи і виражені онтологічними та особовими іменами в ученні Ареопагітика;

– з’ясовано, як концепція «Абсолютна особа» у вченні визначних учителів Церкви описує єдність Божих імен. Атрибутами вищості наділені Буття і Благо, що не суперечить таким особовим іменам як Любов і Святість. Позиція мислителів Сен-вікторської школи, Раймунда Луллія є виразно агапічної концептуально-психологічної моделі особового сущого;

– виявлено, що концепція «Абсолютна особа» у вченні німецького класичного ідеалізму сповнена тяжінням або до позитивної або до негативної теологічної моделі, свідченням чого є релігійно-філософське вчення Ф. Шеллінга про Абсолют;

– з’ясовано переваги містично-досвідної філософії над раціональними аргументами доказів існування Божого буття апріорного характеру;

– розкрито теодицейні погляди бл. Антоніо Розміні-Сербаті, обґрунтовано теософську модель мислителя;

– здійснено поглиблений герменевтичний аналіз доказу існування Божого буття, запропонований Е. Штайн;

– розкрито онтологічну модель природного богослов’я митр. Андрея Шептицького;

– співставлені теодицейні концепції мислителів томістичної школи. Виявлено онтологічний потенціал досліджень у релігійній філософії Й. Марешала, Е. Корета, В. Граната.

Уточнено:

- положення про те, що теоцентризм у секулярному світі не випадає з поля зору не лише християнського богословсько-філософського персоналізму, а й сучасних мислителів екзистенціалістичного, феноменологічного, герменевтичного напрямків, об’єктивуючи двохтисячолітній історичний досвід християнської філософії і творчий потенціал мислителів;

- уточнена концепція Єдиного, Істини, Блага в трансценденталіях і семантиці Філона Олександрійського;

- тезу про те, що християнське мислення сьогодні орієнтується на гармонізацію відношень між реальним джерелом життя – Абсолютом – і людиною як Божим образом і подобою;

- розуміння того, що августинівський ідеал «де людина – там Бог, а де Бог – там людина» знаходить продовження у релігійній філософії, не пориваючи з його онтотеологічним змістом, доказом чого є богопізнавальна теософія Антоніо Розміні, феноменологічна модель богопізнання Едит Штайн, софіологічне богопізнання Андрея Шептицького;

- розвиток онтологічного аргументу богопізнання отримує плідне продовження після кантівської критики і в сучасному мисленні, зокрема в аналітичній філософії.

Набуло подальшого розвитку:

- судження про те, що докази існування Бога не є самоціль, а постають допоміжною ланкою у вирішенні теодицейних завдань релігійної філософії, оскільки увиразнюється сам фундамент релігії – особовий Абсолют;

- розуміння того, що формування богопізнавального ідеалу є важливим досягненням християнської філософії та богослов'я, що дозволяє критично осмислювати сучасний стан і тенденції розвитку мислительних шкіл, пропонувати такий альтернативний проект формування християнської філософії в секулярному світі, ідеалом якого є уявлення про особову реальність Абсолюту;

- судження про те, що богопізнавальний ідеал як ціннісний орієнтир у християнстві, знаходячи опертя в бутті особи, є джерелом постійних роздумів за його сутнісним змістом, визначаючи цілепокладання людини в площині покликання до духовного зростання і жертвовного служіння у суспільстві;

- дослідження специфіки доказів існування Абсолюту в школах сучасного мислення, що ведуть до філософсько-релігійного синтезу у побудові загальних теорій теодицеї;

- розуміння того, що подальший розвиток релігійної філософії в інтерпретації Абсолюту буде виходити за межі богословських теоретичних

проектів. Він буде відображати здатність релігійної філософії знаходити дієві шляхи розв'язання різних назрілих питань, що спричинені впливами секуляризму та постмодерної епохи.

Ключові слова: Бог, докази Божого буття, теодицея, оноματοлогія, природна теологія, метафізика, онтологія, онтотеологія, трансцендентність.

SUMMARY

Zavidnyak B. T. The phenomenon of Religious Philosophy: a critical analysis.

– Manuscript.

The dissertation for a scientific degree of the doctor of philosophical sciences on specialties 09.00.11 – Religious Studies; 09.00.14 – Theology. – Rivne State University for the Humanities of the Ministry of Education and Science of Ukraine, Rivne, 2021; National Pedagogical Dragomanov University, Ministry of Education and Science of Ukraine, Kyiv, 2021.

In the dissertation research, for the first time in Ukraine, a comprehensive analysis of the phenomenon of natural theology, attested by the Holy Father's and scholastic thought as an attempt to build a mystical-experiential theodicy in its classical expression. Without relying on the preferences of a particular philosophical school, the author reconstructs the philosophy of God in its harmonious whole, creating a synthesis of theodicy science in the polyphony of philosophical and theological schools of Western and Eastern Christian traditions and Arab-Jewish theodicy mentality. A critical analysis of many interpretations of the theories of God's Providence, God's relationship to the world and man, evidence of the existence of God's existence.

A two-part distribution of theodicy is proposed: classical and non-classical. The classical one offers an extended three-part classification of the evidence for the existence of God's existence: cosmological, ontological, and transcendental. Subspecies of non-classical are: existential theodicy of the XIX-XX centuries, theodicy of the Absolute, physicists, deism, theism and postmodern theodicy. The

main teachings of thinkers from antiquity to the present about the Personal God, which include consideration of the philosophical and religious term "person", are clarified. The analysis of the Christian-theistic category "Absolute Person" in the context of Christian personology with its religious concept of "person" is carried out. Methods of hermeneutics applied to the treatises of Plato, Aristotle, Plotinus, St. Augustine, Boethius, the Areopagite, Richard of St. Victor, Raymond Lully, Allan Lille, Aquinas, Duns Scott, Spinoza, Rozmini, and others. An in-depth understanding of the connection between the concept of the transcendent and the ethical dimension and interpretation of the Bible. In this connection, the concept of the transcendent is proposed and illustrated on the example of the Holy Father's texts; the main components of the semantic space and the onto-ethical component and its role in the history of patristic thought are highlighted. A new interpretation of the transcendent eidos as a link between the ontic and ethical dimensions in the semantics of Philo of Alexandria is proposed. Its place in patristic and scholastic thought is determined. Clarified as the concept of "Person" in the teachings of Severin Boethius. which means the individual substance of intelligent nature, is the source of will, is the possessor of moral value, able to comprehend the truth. A person from the time of St. Augustine is shown in God's being, having a touch in human existence, despite the fact that human existence is finite.

The categories of divine onomatology that belong to God, united by the existence of the Absolute Person, and expressed by ontological and personal names in the teachings of the Areopagite are revealed. The concept of the "Absolute Person" in the teachings of prominent Church teachers describes the unity of God's names without favoring any of them. When this happens, the attributes of supremacy are endowed with Being and Good, which does not contradict such personal names as Love and Holiness. The position of the thinkers of the St. Victor school, Raymond Lulli is a clearly agape conceptual and psychological model of the personal being.

It was found that the concept of "Absolute Personality" in the teachings of German classical idealism is full of attraction to either a positive or a negative theological model, as evidenced by the religious and philosophical teachings of F.

Schelling about the Absolute. The advantages of mystical-experiential philosophy over rational arguments of proofs of the existence of God's existence of a priori character are clarified. For the first time in domestic philosophy, theodicy views of approx. Antonio Rozmini-Serbati, the theosophical model of the thinker is substantiated. For the first time, an in-depth hermeneutic analysis of the proof of the existence of God's existence, proposed by E. Stein, was carried out. For the first time, theodicy concepts of thinkers of the Thomistic school were compared. The ontological potential of research in the religious philosophy of J. Mareshal, E. Koret, V. Granat has been revealed.

The phenomenon of religious philosophy as a natural theology is based on the dialectical alternation of evidence for the existence of the Absolute, which has both strengths and weaknesses in the philosophy of theists. In their entirety, these proofs are quite satisfactory to explain by the power of reason the existence of God's existence, when empirical knowledge before the mind is powerless and incapable of comprehending the Absolute as an object. It is logical to rely on credible statements, the truth of which is able to confirm the mind on the path of knowledge of God, and not just relying on faith or assumptions or opinion. Rational exploration of the truth of the existence of the Absolute is not only the primary task of philosophy, but also a moral duty. The a priori existence of God in the mind makes it possible to deduce variants of the ontological argument. While at least a posteriori variants are based on the idea of the fragility of creation and its limitation, the knowledge of this concept of "limitation" is again dictated by the vague idea of acknowledging the existence of the Unlimited Being. Its existence is derived from conditional to unconditional. Even the agnostic position of Kant's philosophy acknowledges the fact that it is impossible to confirm the non-existence of the idea of the Absolute. Therefore, strictly logical proofs of a rational nature, not to mention the weakness of empirical knowledge of the external world, fade before finding variants of supersensible God-knowledge in the inner world of man, in his mystical-spiritual experience, realizing his action and manifestations. The study of the phenomenon of religious philosophy on the basis of critical analysis of both strong and weak theodic positions of thinkers allows us to

conclude that it indirectly satisfies the epistemological and epistemological requirements of knowledge about the supersensible Being, which is fundamental and not derived from other truths.

Key words: God, proofs of God's existence, theodicy, onomatology, natural theology, metaphysics, ontology, ontotheology, transcendence.

СПИСОК ОПУБЛІКОВАНИХ ПРАЦЬ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Монографія:

1. Завідняк Б. Т. Релігійна філософія від становлення до сучасності / Б. Т. Завідняк. – Львів: Місіонер, 2020. – 800 с.

Статті у наукових фахових виданнях України, що внесені до міжнародних наукометричних баз наукового цитування:

2. Завідняк Б. Т. Трансцендентна реальність і концепція “меторіос” у Філона Олександрійського / Б. Т. Завідняк // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць. – 2011. – Вип. 44 (2). – С.404–412.

3. Завідняк Б. Т. Поняття трансцендентного у Філона Олександрійського / Б. Т. Завідняк // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць. – 2011. – Вип. 46 (4). – С.453–462.

4. Завідняк Б. Т. Трансцендентна реальність у Філона Олександрійського / Б. Т. Завідняк // Наукові записки, Вид. Національного університету “Острозька академія”. Серія “Філософія”, – 2011. – Вип. 8. – С.271–282.

5. Завідняк Б. Т. Понятие трансцендентного в семантическом пространстве Филона Александрийского / Б. Т. Завідняк // Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна, – 2011. – Вип. 41 (940), Серія “Теорія культури і філософія науки”. – С.89–94.

6. Завідняк Б. Т. Концепція трансцендентності у Філона Олександрійського / Б. Т. Завідняк // Мультиверсум. Філософський альманах, гол. ред. В. В. Лях. – 2011. – Вип. 2 (100). – С.55–63.

7. Завідняк Б. Т. Гаррі Вольфсон. Огляд ключових філонознавчих праць гарвардського ученого / Б. Т. Завідняк // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць. – 2013. – Вип. 69 (2). – С.567–572.

8. Завідняк Б. Т. Проблема зла у Філона Олександрійського / Б. Т. Завідняк // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць. – 2013. – Вип. 70 (3). – С.530–534.

9. Завідняк Б. Т. Філонознавці ХХ ст.: Роберто Радіче і Джованні Реале / Б. Т. Завідняк // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць. – 2013. – Вип. 71 (4). – С.587–591.

10. Завідняк Б. Т. Трансцендентність і провидіння у Філона Олександрійського / Б. Т. Завідняк // Вісник Дніпропетровського національного університету ім. Олеся Гончара, № 9/2. Том 21. Серія: Філософія. Соціологія. Політологія. / Гол. ред. О. С. Токовенко. – 2013. – Випуск 23 (2). – С.120–126.

11. Завідняк Б. Т. Числовий символізм у Філона Олександрійського / Б. Т. Завідняк // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць. – 2013. – Вип. 72 (5). – С.622–627.

12. Завідняк Б. Т. Антропо-психологічний вимір алегоризму у Філона Олександрійського / Б. Т. Завідняк // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць. – 2013. – Вип. 73 (6). – С.159–161.

13. Завідняк Б. Т. Порівняльний аналіз концепцій споглядання Божества у Філона Олександрійського та філософів Середньовіччя / Б. Т. Завідняк // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць. – 2013. – Вип. 74 (7). – С.257–259.

14. Завідняк Б. Т. Оцінка тематики єдності Бога і трансцендентального єдиного у Філона Олександрійського / Б. Т. Завідняк // Вісник Дніпропетровського національного університету ім. Олеся Гончара, Філософія і політологія в контексті сучасної культури Серія: Філософія і політологія / Гол. ред. О. С. Токовенко. – 2015. – Випуск 1 (9). – С.109–116.

15. Завідняк Б. Т. Алегоризм як метод у Філона Олександрійського / Б. Т. Завідняк // Науковий вісник Міжнародного гуманітарного університету Серія: Історія. Філософія. Політологія: зб. наук. праць. – 2017. – Вип. № 14. – С.34–39.

16. Завідняк Б. Т. Порівняльний аналіз проблематики зла у Філона Олександрійського і мислителів античності та Середньовіччя / Б. Т. Завідняк // Вісник Дніпровського національного університету ім. Олеся Гончара, Філософія і політологія в контексті сучасної культури. Серія: Філософія / Гол. ред. О. С. Токовенко. – 2017. – Випуск 5 (20). – С.10–18.

17. Завідняк Б. Т. Теодіцея Фрідріха Шеллінга / Б. Т. Завідняк // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць. – 2017. – Вип. 127 (12). – С.164–169.

18. Завідняк Б. Т. «Deus semper major» або теодіцея Еріха Пшивари / Б. Т. Завідняк // Українське релігієзнавство. – 2017. – № 84. – С.67–73.

19. Завідняк Б. Т. Теодіцея Сьорена К'еркегора / Б. Т. Завідняк // Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова Серія 7. Релігієзнавство Культурологія Філософія:[зб. наукових праць] / ред рада В. П. Андрущенко (голова); за ред. Н. Г. Мозгової. – 2017. – Вип. 38 (51). – С.157–166.

20. Завідняк Б. Т. Сили, Пневма та Ідеї у Філона Олександрійського / Б. Т. Завідняк // Актуальні проблеми філософії та соціології. – 2017. – №20. – С.25-28.

21. Завідняк Б. Т. Теодіцея Бенедикта Спінози / Б. Т. Завідняк // Схід. Аналітично-інформаційний журнал. – 2017. – Вип. 6(152). – С.91-97.

22. Завідняк Б. Т. Порівняльний аналіз концепцій трансцендентного виміру Божества у Філона Олександрійського та філософів античності / Б. Т. Завідняк // Вісник Дніпровського національного університету ім. Олеся Гончара, Філософія і політологія в контексті сучасної культури Серія: Філософія і політологія / Гол. ред. О. С. Токовенко. – 2017. – Випуск 6 (21). – С.29-36.

23. Завідняк Б. Т. Теодіцея Георга Вільгельма Фрідріха Гегеля / Б. Т. Завідняк // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць. – 2018. – Вип. 130 (3). – С.167–171.

24. Завідняк Б. Т. Теодіцея Ісаака Ньютона і Чарльза Дарвіна / Б. Т. Завідняк // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць. – 2018. – Вип. 131 (4). – С.186–191.

25. Завідняк Б. Т. Теодицея Антоніо Розміні-Сербаті / Б. Т. Завідняк // Практична філософія. – 2017. – Вип. 4 (№66). – С.43–50.

26. Завідняк Б. Т. Природне богослов'я Раймунда Луллія / Б. Т. Завідняк // Науковий вісник НУБіП (Національний університет Біоресурсів і Природокористування України) України. Серія "Гуманітарні студії". – 2018. – № 295. – С.116–126.

27. Завідняк Б. Т. Теодицея Іммануїла Канта / Б. Т. Завідняк // Практична філософія. – 2018. – Вип. 4 (№70). – С.118–125.

28. Завідняк Б. Т. Теодицея Моріса Блонделя / Б. Т. Завідняк // Науковий вісник Чернівецького університету. – 2018. – Випуск 799. Філософія. – С.111–116.

Статті у наукових періодичних виданнях інших держав, що внесені до міжнародних наукометричних баз наукового цитування:

29. Завідняк Б. Т. Філозофів XX ст.: Б. Мондін, А. Маддалена і А.-Ж. Фестюжьер. Огляд ключових філозофів праць / Б. Т. Завідняк // Evropský filozofický a historický diskurz. – Прага. – 2017. – № 3 (4). – С.12–17.

30. Завідняк Б. Т. Філозофів XIX-XX ст. М. Муретов, В. Іваницький та ін.: огляд основних філозофів праць / Б. Т. Завідняк // Власть и общество (история, теория, практика). – Тбилиси. – 2017. – № 44 (4). – С.119–131.

31. Завідняк Б. Т. Феноменологічна теодицея Едмунда Гуссерля і Макса Шелера: Порівняльний аналіз / Б. Т. Завідняк // Virtus: Scientific Journal. Montreal, Canada. – 2020. – № 49. – С.43–48.

32. Завідняк Б. Т. Development of the Ontological argument in the theodice of Nicolas Malebranche / Б. Т. Завідняк // Wschodnioeuropejskie Czasopismo Naukowe. – Warsaw. – 2021. – Część 7. – 1(65). – С.64–70.

33. Zavidnyak B. T. O Logose w pismach Filona z Aleksandrii: Ewolucja tematyki o Logosie według doktryny metafizycznej Filona w starożytnej filozofii greckiej / B. T. Zavidnyak // Colloquium-journal. Międzynarodowe czasopismo naukowe. / Editor-in-Chief P. Nowak, Ewa Kowalczyk. – 2021 – 1. Część 2 (88). – С.26–32.

Опубліковані праці, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації:

34. Завідняк Б. Т. Ідея “внутрішнього чернецтва” і глобалізаційні виклики: теологія ХХ століття лицем до людини / Б. Т. Завідняк // “Людина та її ідентичність у добу глобалізації”. Матеріали міжнародної міждисциплінарної конференції. М. Львів. 29-30 червня 2010 р. Львів: Львівський національний університет ім. І. Франка 2010. – С.116–118.

35. Завідняк Б. Т. Блаж. Антоніо Розміні-Сербаті та Імануїл Кант: теодицейні розбіжності філософів / Б. Т. Завідняк // Реформація і трансформація суспільства: досвід минулого і виклики сучасності : Збірник матеріалів міжнародної науково-практичної конференції. – Львів, 2017. – С.90–94.

36. Завідняк Б. Т., Паранько Р. Теологічні трактати Боеція. Вступна стаття до книги Северин Боецій. Теологічні трактати / Б. Т. Завідняк, Р. Паранько. – УКУ: Львів, 2007. – С.VII–XLI.

37. Завідняк Б. Т. Онтософія у ХХ ст.: фіаско чи успіх? / Б. Т. Завідняк // Бойківщина. – Вісник № 3. гол. ред. о. М. Бендик. Коло: Дрогобич, 2007. – С.258–316.

38. Завідняк Б. Т. Християнство у творчості Б.-І Антонича. Спроба філософсько-богословського синтезу “Альфа та омеги” поетики Антонича / Б. Т. Завідняк // Актуальні напрями дослідження Лемківщини: історія, постаті, говір. Матеріали IV Міжнародної наукової конференції. Ужгород. 3-5 травня. Львів: УАД, 2008. – С.145–181.

39. Завідняк Б. Т. Ідея “внутрішнього чернецтва” і глобалізаційні виклики: теологія ХХ століття лицем до людини / Б. Т. Завідняк // “Людина та її ідентичність у добу глобалізації”. Матеріали міжнародної міждисциплінарної конференції. Львів. 29-30 червня 2010 р. Львів: Львівський національний університет ім. І. Франка, 2010. – С.116–118.

40. Завідняк Б. Т. Духовна спадщина Аннети фон Дросте-Гюльсгоф / Б. Т. Завідняк // Всесвіт. Журнал іноземної літератури. – 2010. – № 5-6. – С.225–232.

41. Завідняк Б. Т. Теодицейні погляди Григорія Сковороди / Б. Т. Завідняк // “Парадигма Sacrum & Profanum у літературі та культурі”. Випуск 5. Збірник

наукових праць. Кафедра мовної та міжкультурної комунікації. Дрогобицький державний педагогічний університет ім. І. Франка. – Дрогобич, 2011. – С.121–127.

42. Завідняк Б. Т. У саяві Богопізнання: Традиція містично-досвідної філософії Бога. / Б. Т. Завідняк. – Дрогобич, Коло, 2011. – 120 с.

43. Завідняк Б. Т. Проблема прометеїзму в європейській культурі / Б. Т. Завідняк // Наукові записки УКУ. – 2012. – № 3. Філософія І. – С.181–194.

44. Завідняк Б. Т. Буття як прагнення в Артура Шопенгауера і Моріса Блонделя: Діалектика песимізму і оптимізму / Б. Т. Завідняк // Філософія Артура Шопенгауера і сучасність. Матеріали міжнародної наукової конференції 2011 р. ЛНУ ім. І. Я. Франка. Львів, 2012. – С.150–159.

45. Завідняк Б. Т. Богопізнання Памфіла Юркевича / Б. Т. Завідняк // “Парадигма Sacrum & Profanum у літературі та культурі”. Випуск 6. Збірник наукових праць. Кафедра мовної та міжкультурної комунікації. Дрогобицький державний педагогічний університет ім. І. Франка. – Дрогобич, 2012. – С.262–278.

46. Завідняк Б. Т. Богопізнання велетнів українського духа: митрополитів Андрея Шептицького і Йосифа Сліпого / Б. Т. Завідняк // Бойківщина. Науковий збірник. – Т. 4. Упор. ред. О. Німилович. «Коло»: Дрогобич, 2013. – С.11–30.

47. Завідняк Б. Т. Платонівські ідеї у вченні Філона Олександрійського про Логос / Б. Т. Завідняк // Традиція і культура. Платон. Актуальність філософської традиції. Матеріали міжнародної наукової конференції 29-30 листопада 2013 р. Частина 1. Асоціація «Новий Акрополь», Національний університет «Острозька академія», Філософський факультет КНУ ім. Тараса Шевченка, Київський національний університет театру, кіно і телебачення ім. І. К. Карпенка-Карого, Інститут філософської освіти і науки НПУ ім. М. П. Драгоманова, Інститут проблем виховання НАПН України. Київ, 2013. – С.6–7.

48. Завідняк Б. Т. Особові та сотеріологічні божественні імена: спроба феноменологічного обґрунтування божественної ономотології / Б. Т. Завідняк //

Наукові записки Українського католицького університету. – 2015. – Число V. Богослов'я. Вип. 2. – С.463–482.

49. Завідняк Б. Т. Петро Ліницький і його праця «Вчення Платона про Божество» / Б. Т. Завідняк // Наукові записки Дрогобицької духовної семінарії. Ювілейний випуск (до 20-ліття семінарії).– 2016. – № 1. – С.58–71.

50. Завідняк Б. Т. Містично-богословські джерела Богопізнання в любові Григорія Сковороди: на матеріалі агапічного богослов'я Філона Олександрійського і Діонісія Ареопагіта / Б. Т. Завідняк // Античні витoki європейської раціональності: до 2400-річчя Арістотеля. Матеріали XXIV Харківських міжнародних сквородинівських читань. 23-24 вересня 2016 року. Сквородинівка-Харків «Майдан», 2016. – С.139–151.

51. Завідняк Б. Т. До джерел філософського мислення Баттісти Мондіна / Б. Т. Завідняк // Дні науки філософського факультету. 25-26 квітня 2017. Міжнародна наукова конференція. Київський національний університет ім. Т. Шевченка. Матеріали доповідей та виступів. Частина 1. / Редкол. А. Є. Конверський [та ін.]. Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2017. – С.106–108.

52. Завідняк Б. Т. Бог релігійних мислителів-поетів / Б. Т. Завідняк // Наукові записки Українського католицького університету. – 2017. – Число X. Богослов'я. Вип. 4. – С.173–197.

53. Завідняк Б. Т. Містично-богословські джерела богопізнання в любові Григорія Сковороди: на матеріалі агапічного богослов'я Філона Олександрійського, Ареопагіта і Рішара Сен-Вікторського / Б. Т. Завідняк // «Античний ерос в інтерпретації Григорія Сковороди: філософські контексти та культурні відгомони». Матеріали III Міжнародного Сквородинського колоквиуму. Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. Інститут літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України. Київ, 11-12 червень 2015. В-во Майдан, Харків, 2018. – С.75–122.

54. Завідняк Б. Т. Філософія оптимізму. Про філософсько-богословську спадщину о. Баттісти Мондіна / Б. Т. Завідняк // Наукові записки Дрогобицької духовної семінарії. – 2018. Вип. 3. – С.39–77.

55. Завідняк Б. Т. Про Логос у Філона Александрійського / Б. Т. Завідняк // Наукові записки. Українського католицького університету. – 2019. – Число XII. Богослов'я. Вип. 6. – С.121–136.

56. Завідняк Б. Т. Провидіння і свобода: Контroversійність молінізму і баньєсіанства / Б. Т. Завідняк // «Феномен свободи у контексті цивілізаційних викликів ХХІ століття». Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції. 23-24 травня. Львівський національний медичний університет ім. Данила Галицького. Кафедра філософії та економіки. Львів, 2019. – С.124–133.

57. Завідняк Б. Т. Щастя як теодіцея митр. Андрея Шептицького / Б. Т. Завідняк // Збірник матеріалів. I Міжнародна наукова конференція «Щастя та сучасне суспільство». – 2020. – Вип. 1. – С. 308-324.

58. Завідняк Б. Т. Богопізнання Северина Боеція / Б. Т. Завідняк // Наукові записки Дрогобицької духовної семінарії. – 2021. – Вип. 6. – С.86–118.

59. Завідняк Б. Т. Онтософія у ХХ столітті: фіаско чи успіх?» / Б. Т. Завідняк. — «Коло»: Дрогобич, 2006. — 96 с.

60. Завідняк Б. Т. Історія української релігійної філософії / Б. Т. Завідняк. — Львів: Місіонер, 2020. – 288 с.

ЗМІСТ

ВСТУП	21
РОЗДІЛ 1 БОГ У ДАВНЬОГРЕЦЬКОМУ МИСЛЕННІ	35
Висновки до першого розділу.....	144
РОЗДІЛ 2 ТРАДИЦІЙНІ СПРОБИ ОБҐРУНТУВАННЯ ІСНУВАННЯ БОЖОГО БУТТЯ У СВІТЛІ ІСТОРІЇ ПАТРИСТИЧНОГО МИСЛЕННЯ	147
Висновки до другого розділу.....	217
РОЗДІЛ 3 ТРАДИЦІЙНІ СПРОБИ ОБҐРУНТУВАННЯ ІСНУВАННЯ БОЖОГО БУТТЯ У СВІТЛІ ІСТОРІЇ СХОЛАСТИЧНОГО МИСЛЕННЯ	220
Висновки до третього розділу.....	436
РОЗДІЛ 4 ТРАДИЦІЙНІ СПРОБИ ОБҐРУНТУВАННЯ ІСНУВАННЯ БОЖОГО БУТТЯ У СВІТЛІ ІСТОРІЇ МОДЕРНОГО МИСЛЕННЯ	446
Висновки до четвертого розділу.....	543
РОЗДІЛ 5 ТРАДИЦІЙНІ СПРОБИ ОБҐРУНТУВАННЯ ІСНУВАННЯ БОЖОГО БУТТЯ У СВІТЛІ ІСТОРІЇ СУЧАСНОГО МИСЛЕННЯ	549
Висновки до п'ятого розділу.....	717
РОЗДІЛ 6 БОЖЕСТВЕННА ОНОМАТОЛОГІЯ АБО АТРИБУТИ БОГА	724
Висновки до шостого розділу.....	764
ВИСНОВКИ	766
СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ	779

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Містично-досвідна релігійна філософія розглянута на основі ідей християнського теїзму – як вчення про особового Бога, докази Його існування, ономотології та проблематики зла. В ньому зведені в єдину систему погляди мислителів про Бога від античності до сучасності, проаналізована їх розробка категорії «Особового Бога» і розглянуто формування ними концепції «Божа Особа». Релігійно-філософське поняття «Бог» досліджується як онтологічне начало, абсолютний Ум, Воля, Свобода, Любов, яке характеризується володінням особових прикмет, які об'єднуються в теонімі «Божа Особа». Здійснено докладний аналіз богословських поглядів, критичних філософських розмислів мислителів античності, патристичної доби, схоластів, філософів Нового часу та сучасності, виявлені та показані взаємозв'язки елементів їхніх вчень про особового Бога в містично-досвідному ключі, базових ключових понять, основних категорій та структур, які вони становлять. Актуальність теми дисертаційного дослідження обумовлена зацікавленням богословською спільнотою проблемою можливості формування філософського і богословського концептів Бога, виявлення та осмислення його властивостей в контексті християнського теїзму. Праці, філософські ідеї про Бога в містично-досвідному ключі вперше стають предметом наукового опрацювання в Україні стосовно як до онтологічних понять «Творець», «Абсолютна особа», так і до особових елементів. Коли в тридцятих-сорокових роках ХХ ст. між філософами Ж. Марітенем, Е. Жильсоном, М. Блонделем, Е. Муньє, Г. Марселем, А. Масново почалася жвава дискусія про статус християнської філософії, то ці мислителі дійшли згоди про три змісти християнської філософії: *культурологічний*, *професійний* та *сутнісний*. Згідно з першим змістом – такою можна назвати будь-яку філософію, яка розвивається у царині християнства. Це не тільки позиції Августина, Боеція, Аквіната, Скота, Декарта чи Розміні, але й Спінози, Канта, Гегеля, Шеллінга, Конта, Кроче та ін. Згідно з другим – такою може бути названо будь-яку філософію, яка

розвивається не у сфері християнства, а відкрита до нього, як напр., позиції Платона, Аристотеля, Зенона, Епікура, Плотина, Ібн-Сіні та ін. Згідно з третім – це позиції, сповнені раціонального пошуку, хоч по суті, які історично походять від біблійного Об'явлення та християнства. Були й противники поєднання християнства з філософією у терміні, називаючи його *contradictio in terminis*, а то й *ferro ligneo* – зокрема, Л. Брюнсвік та М. Гайдегер. Прихильниками виразу «християнська філософія» були Жильсон, Марітен, Ляграндж та ін., котрі розглядали можливість її проведення у сутнісному значенні, не вбачаючи в цьому абсурдності. У творі «Дух середньовічної філософії» Жильсон уточнював, що така релігійна філософія не є системою мислення, а лише винятковим способом проведення філософського міркування, уможливаючи тим самим народження нових систем, хай навіть суперечних між собою. Бо ж релігія не належить до рефлексій, етики, систем, культів. Її завданням не є формування вичерпного пояснення дійсності, не є споглядання істини, а лиш встановлення відношення між людиною і Богом, її спасіння. Логічно постає завдання провести критичний аналіз феномену релігійної філософії, виявити її потенціал і довести, чи справді вона й сьогодні, як на зорі свого становлення, задовільняє епістемологічні потреби, які властиві філософії (очевидність як критерій істини та чисте міркування як шлях до отримання останньої) та визнає право на життя за тими правдами, які історично народжуються з християнством: поняття особи й свободи, історії й часу, Бога й зла, творення й блага; розкрити зміст «драми релігійної філософії», за думкою про слова ап. Павла щодо *invisibilia Dei*: чи й сьогодні вивчення природи відкриває нові можливості для Богопізнання? Адже, як зауважував згаданий Жильсон, старіння усіх метафізик починається з відповідних їм фізичних уявлень: Аквіната – з фізики Аристотеля, Декарта – з картезіанської фізики, Канта – з фізики Ньютона, Бергсона – теорії відносності. Особливо гостро постає потреба висвітлити важливу концепцію особового Абсолюту, бо саме, починаючи від метафізики Філона Олександрійського залежатиме побудова філософсько-богословського синтезу майбутніх схоластів. Віра і розум, два

крила, якими здійснюється дух людини до Бога, надихатиме відомих мислителів від св. Августина до св. Ансельма Кентерберійського, від св. Томи Аквінського до папи Івана Павла II. Філософія, психологія, міфологія, герменевтика, філософія релігії належать до найбільш обговорюваних концепцій у науковій літературі останніх десятиліть.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.

Дисертаційне дослідження здійснено у межах комплексної науково-дослідної роботи кафедри філософії Рівненського державного гуманітарного університету за науковими темами «Співвідношення релігійного і національного: контекст історії і культури українського народу» (реєстраційний номер 014U000085) та «Філософія в структурі сучасного соціогуманітарного знання» (реєстраційний номер 0116U007100).

Мета дослідження визначена з урахуванням наукової проблеми, актуальності обраної теми та стану її дослідження і полягає у філософсько-релігієзнавчому та богословському аналізі розкриття філософсько-онтологічного виміру особового Абсолюту на люмінативному, карітативному, алетологічному, агатологічному духовних щаблях у вченнях мислителів від античності до сучасності, опис складових цих учень, структури, виявлення взаємозв'язків і співвідношень, понять, термінології, розглядаючи їх включно з елементами святоотцівської традиції та схоластики і вчення про Бога в модерну й сучасну епоху.

Відповідно до поставленої мети, визначаються такі **дослідницькі завдання**:

-виявити актуальність онтотеологічної проблематики для вирішення проблем сучасної практичної філософії;

-окреслити методологічні засади онтотеології;

-проаналізувати античну онтологію та її зв'язок із теологією;

-з'ясувати специфіку доказів існування Божого буття у творчості античних і святоотцівських мислителів;

-висвітлити зміст дискурсу природної теології;

-розкрити зміст основних ейдологічних складових трансцендентної сфери Божества у семантиці античних та святоотцівських мислителів на основі філософсько-герменевтичного підходу;

-представити доказовий потенціал апріорних та апостеріорних доказів існування Божого буття у філософії та теології;

-проаналізувати особливості доказів існування Божого буття в модерних та сучасних філософів;

-дослідити особливості застосування персоналістичних концепцій до Бога у працях мислителів античності, патристичної доби, схоластики, модерних та сучасних філософів, виявити закономірності процесу розвитку вчення про Особового Бога на основі детального аналізу філософсько-богословських праць мислителів від античності до сучасності;

-розкрити головні ідеї містично-досвідної філософії Особового Бога від античності до сучасності;

-репрезентувати особливості класичного і сучасного вчень про Особового Бога як систему теїстичних уявлень, філософських поглядів та раціонально-споглядальних понять і категорій;

-проаналізувати особливості теодицейних ідей мислителів Нового часу Р. Декарта, Б. Паскаля, І. Ньютона, Б. Спінози, Ч. Дарвіна, Х. Вольфа, І. Канта, Й. Г. Фіхте, Г. Гегеля, Ф. Шеллінга, С. К'єркегора, А. Розміні та ключових філософів ХХ століття А. Бергсона, М. Блонделя, Е. Гуссерля, Е. Пшивари, М. Шелера, Н. Гартмана, Т. де Шардена, Р. Гвардіні, М. Гайдегера, Е. Штайн, П. Євдокімова, філософів неотомістичного напрямку, Г. Кюнга, К. Фабро, Б. Мондіна, С. Франка, Й. Зайферта.

Об'єктом дослідження є трансцендентний та іманентний аспекти Бога у вченнях мислителів від античності до сучасності, положення яких розглянуто в їхніх філософсько-богословських працях.

Предметом дослідження є філософське поняття «Особовий Бог», Його трансцендентність як філософсько-онтологічний концепт, як християнсько-теїстична концептуальна модель у відношенні до «людської особи» в логічному

взаємозв'язку, співвідношеннях та висновках у семантичних вченнях мислителів від ранньої античності до сучасності з точки зору онтології.

Теоретико-методологічні засади дослідження. Основним методом дослідження є системний підхід до вчень мислителів ранньої античності, апологетів, схоластів, модерних та сучасних філософів про Особового Бога. Дослідження ґрунтоване на застосуванні критичних та формально-логічних методів, які дозволяють виявити вчення про Особового Бога через критичний аналіз філософських ідей про Особового Бога мислителів від античності до сучасності, переймання ідей і теорій про Особового Бога мислителями Київської духовної традиції XIX-XX ст. Здійснений у роботі аналіз поєднує проблемні аспекти в структуроване наукове знання, згідно з принципами цілості та систематичності.

Методи дослідження зумовлені своєрідністю його предмета і мети. У дисертаційному аналізі застосований міждисциплінарний підхід, що ґрунтується на вивченні різних джерел з історії філософії, онтології, метафізики, патристики, біблістики, плюралізмі дослідницьких напрямків та етичних, релігійних і герменевтичних підходів у філософському середовищі від досократичної філософії, до медіоплатонізму античної Греції та юдейській філософії, від патристичної доби до епохи схоластів, від модерного мислення до сучасного.

Значна увага в дисертації відводиться оригінальним текстам мислителів, оскільки автор дослідження вважає за необхідне за можливості «дати слово» самим мислителям. Для кращого розуміння думки використано додаткову літературу, як стосовно стародавньої філософії греко-римського світу та християнського письменства, так і модерних та сучасних мислителів. Залучено сучасну іншомовну дослідницьку літературу, де зосереджено досвід осмислення релігійної філософської думки від античності до сучасності.

При вирішенні проблем трансцендентності використаний герменевтичний, апофатичний метод, засади якого розроблені в творах Ареопагітика, Максима

Ісповідника, Ніколая Кузанського та в працях Е. Кассірера, Г. Вольфсона, Ж. Даніелу, Р. Радіче та ін.

У процесі дослідження ейдологічного космосу у вченнях античних філософів застосовані історичний та компаративістський методи; при розгляді концепту трансцендентного, номінативної алегорези та числової символіки, метод герменевтики та антропологічної редукції філософського знання; при аналізі тексту коментаря на П'ятикнижжя, а також його співвідношення з біблійними джерелами міфологічного, гностичного та філософського походження методи деконструкції, герменевтики, лінгвістичного, етимологічного аналізу та літературознавчої інтерпретації.

Проблема відношення між філософією та богослов'ям сьогодні викликає з боку дослідників чималу увагу. Це проблема рівності або співвіднесення поняття буття як такого з ідеєю Божого буття, покликавши до життя окремий напрямок – онтотеологію¹. Означена в дисертації проблема досліджується філософією, релігієзнавством, теологією, біблістикою, культурологією. Але найбільш цінним є осягнення феномену трансцендентного і його концептуалізація представниками філософсько-онтологічної та філософсько-антропологічної думки. Концепцію трансцендентного в різних інтерпретаціях досліджували М. Аквавівіа, П. Аршанбо, Г.У. фон Балтазар, А. Баусола, Е. Брейє, О. Валансен, К. Войтила, Г. Вольфсон, Л. Больйола, Ж. Даніелу, Е. Жильсон, Ф. Кляйн, Г. Кремер, І. Крістіанзен, А. Маддалена, Е. Макінтайр, Б. Макк, Ж. Марітен, Б. Мондін, Й. Пашер, А. Плантінга, Д. Реале, Р. Радіче, А. Рігобелло, Дж. Ріст, Е. Скрібано, К. Фабро, Г. Фарандос, А.-Ж. Фестюжьер, Ф. Фьолькер, У. Фрюхтель, С. Цукал, К. Шенк, Е. Штайн, Л. Яммарроне, М. Єршов, М. Муретов, В. Саврей, А. Сітніков, С. Трубецкой, А. Лосев, Л. Шестов, А. М. Шишков; серед вітчизняних вчених цьому питанню приділили увагу А. Баймейстер, М. Конрад, В. Кондзьолка, Г. Маланчук, Ю. Чорноморець та ін.

¹ Термін «онтотеологія» використовував ще І. Кант у «Критиці чистого розуму» (A632/B660) і він набув собливої популярності після статті М. Гайдегера М. Heidegger. *Die ontotheologische Verfassung der Metaphysik* (1957) // Heidegger M., Gesamtausgabe XI. *Identität und Differenz*. Frankfurt am Main 2006, s. 51-79.

Концепціям алегорії та символу присвятили свої праці Ф. Андріан, А. Беа, Т. Біллінгс, П. Гайніш, Е. Гуденаф, А. Гфррьорер, Д. Друмонд, Е. Еррію, К. Зігфрід, Е. Кассіерер, І. Крістіанзен, К. Краус-Реджяні, Б. Макк, В. Нікіпровецькій, Ж. Пепан, Е. Штайн, В. Бичков. Слід зазначити, що дана проблематика рідко бралася до розгляду вітчизняними дослідниками. Феномен релігійної філософії досліджували: В. Байєрвальтес, А. Гонсалес, В. Гранат, М. Грізон, Й. Зайферт, С. Здибіцка, П. ван Інваген, С. Ковальчик, Е. Корет, Ж.-Л. Маріон, Б. Мондін, Дж. Петтісон, А. Пікок, Р. Суїнберн, Ч. Тальяферро, П. Тілліх, С. Фонтана, Д. Бінцаровський, А. Гагінський, Ф. В. Стрижачук, А. Р. Фокін, Г. В. Христокін, В. К. Шохин та ін.

На Заході категорія трансцендентного займає своє місце у теологічних словниках, розглядається у зв'язку з християнською філософською думкою, співставляється з думкою отців Церкви та біблійною екзегетичною думкою тощо. Засади дослідження концепції трансцендентного заклали Г. Вольфсон, Ж. Даніелу, Д. Реале, Д. Рунія. Серед представників російської філософської думки значну увагу приділили трансцендентному виміру у своїх працях В. Бичков, Н. Глибоковский, В. Іваніцкій, С. Трубецкой, А. Лосєв, А. Мень, М. Мурєтов. У сучасних дослідженнях переважає міждисциплінарний підхід (П. Борген, Д. Діллон, К. Шенк, Р. Гансон, В. Саврей).

Наукова новизна дослідження полягає у тому, що в ньому вперше у вітчизняному релігієзнавстві, богослов'ї та філософському дискурсі здійснено цілісне дослідження релігійної філософії як особливого феномену та розвитку центрального для релігійної філософії концепту Бога у його трансцендентному й іманентному аспектах. Це дозволило обґрунтувати низку положень, що мають наукову новизну та виносяться на захист:

Уперше:

– досліджено вчення мислителів античності, патристики, схоластики, модерних та сучасних філософів про Особового Бога в містично-досвідному ключі;

– критично осмислено ідеї античної філософії, апологетів, схоластів, модерних та сучасних філософів в контексті положень християнського теїзму та богопізнавальних ідей Київської духовної традиції XIX-XX ст.;

запропоновано двочастинний розподіл теодицеї: класична і некласична. У класичній запропоновано розширену тричастинну класифікацію доказів існування Божого буття: космологічна, онтологічна і трансцендентиська.

– Підвидами некласичної є: екзистенційна теодицея XIX-XX ст., теодицея Абсолюту, фізиків, деїзму, теїзму та постмодерна теодицея;

– з'ясовано головні вчення мислителів від античності до сучасності про Особового Бога, які включають розгляд філософсько-релігійного терміну «особа»;

– проведено аналіз християнсько-теїстичної категорії «Абсолютна Особа» в контексті християнської персонології з її релігійною концепцією «особа» людини;

– онтологізація трансцендентності та трансцендентної сфери Божества розглянута як метафізична категорія в античному космосі еллінізму;

– розкрита сутність і характерні прикмети ейдологічного космосу як трансцендентного виміру Божества; реконструйована семантика трансцендентного космосу Бога та взаємозв'язок трансцендентного феномену з антропо-етичною моделлю духовної людини;

– визначені основні складові трансцендентної сфери Божества та параметри переосмислення античної спадщини в реконструктивній моделі школи філознавства Гаррі Вольфсона;

– застосовані методи герменевтики до трактатів Платона, Аристотеля, Плотина, св. Августина, Боеція, Ареопагітика, Рішара Сен-вікторського, Раймунда Луллія, Аллана Лілльського, Аквіната, Дунса Скота, Спінози, Розміні та ін.;

– досліджено такі феномени семантичного кола Філона Олександрійського, як трансцендентальна сфера Божества, трансценденталії, нумеративна

символіка, алегореза методом природної теології. Виявлена їхня інтерпретація в працях італійської неосхоластичної школи та Г. Вольфсона;

– запропоноване поняття трансцендентного й обґрунтовано його основні складові, засновані на здобутках платонівсько-аристотелівського синтезу та елліністичної філософської школи античної Греції;

– обґрунтований міждисциплінарний характер трансцендентного космосу Божества, зокрема, етичний, духовний, теодицейний, визначено місце онтологічних здобутків Філона в олександрійській школі;

– поглиблено розуміння зв'язку концепції трансцендентного з етичним виміром й інтерпретацією Біблії. У цьому зв'язку запропоновано й проілюстровано на прикладі святоотцівських текстів поняття трансцендентного; виділені основні складові семантичного простору та онто-етична складова і її роль в історії патристичної думки;

– на підставі розкриття філософсько-онтологічного вимірів трансцендентного ейдосу виявлені гармонійне поєднання в семантиці Філона, насамперед між онтологізацією цього ейдосу і розумінням фігури “мігранта”, як суб'єкта трансцендентного осягнення Божества;

– запропонована нова інтерпретація ейдосу трансцендентного як зв'язкового між онтичним і етичним вимірами у семантиці Філона Олександрійського. Визначено його місце в патристичній та схоластичній думці;

– з'ясовано, як поняття «Особа» у вченні Северина Боеція, що означає індивідуальну субстанцію розумної природи, становить джерело волі, є володаркою моральної цінності, здатна осягати істину. Особа від часів св. Августина показується у Божому бутті, маючи дотичність у бутті людини, незважаючи на те, що людське існування скінченне;

– розкрито категорії божественної оноματοлогії, які належать Богові, об'єднані буттям Абсолютної особи і виражені онтологічними та особовими іменами в ученні Ареопагітика;

– з’ясовано, як концепція «Абсолютна особа» у вченні визначних учителів Церкви описує єдність Божих імен. Атрибутами вищості наділені Буття і Благо, що не суперечить таким особовим іменам як Любов і Святість. Позиція мислителів Сен-вікторської школи, Раймунда Луллія є виразно агапічної концептуально-психологічної моделі особового сущого;

– виявлено, що концепція «Абсолютна особа» у вченні німецького класичного ідеалізму сповнена тяжінням або до позитивної або до негативної теологічної моделі, свідченням чого є релігійно-філософське вчення Ф. Шеллінга про Абсолют;

– з’ясовано переваги містично-досвідної філософії над раціональними аргументами доказів існування Божого буття апріорного характеру;

– розкрито теодицейні погляди бл. Антоніо Розміні-Сербаті, обґрунтовано теософську модель мислителя;

– здійснено поглиблений герменевтичний аналіз доказу існування Божого буття, запропонований Е. Штайн;

– розкрито онтологічну модель природного богослов’я митр. Андрея Шептицького;

– співставлені теодицейні концепції мислителів томістичної школи. Виявлено онтологічний потенціал досліджень у релігійній філософії Й. Марешала, Е. Корета, В. Граната.

Уточнено:

- положення про те, що теоцентризм у секулярному світі не випадає з поля зору не лише християнського богословсько-філософського персоналізму, а й сучасних мислителів екзистенціалістичного, феноменологічного, герменевтичного напрямків, об’єктивуючи двохтисячолітній історичний досвід християнської філософії і творчий потенціал мислителів;

- уточнена концепція Єдиного, Істини, Блага в трансценденталіях і семантиці Філона Олександрійського;

- тезу про те, що християнське мислення сьогодні орієнтується на гармонізацію відношень між реальним джерелом життя – Абсолютом – і людиною як Божим образом і подобою;

- розуміння того, що августинівський ідеал «де людина – там Бог, а де Бог – там людина» знаходить продовження у релігійній філософії, не пориваючи з його онтотеологічним змістом, доказом чого є богопізнавальна

Теософія Антоніо Розміні, феноменологічна модель богопізнання Едит Штайн, софіологічне богопізнання Андрея Шептицького;

- розвиток онтологічного аргументу богопізнання отримує плідне продовження після кантівської критики і в сучасному мисленні, зокрема в аналітичній філософії.

Набуло подальшого розвитку:

- судження про те, що докази існування Бога не є самоціль, а постають допоміжною ланкою у вирішенні теодицейних завдань релігійної філософії, оскільки увиразнюється сам фундамент релігії – особовий Абсолют;

- розуміння того, що формування богопізнавального ідеалу є важливим досягненням християнської філософії та богослов'я, що дозволяє критично осмислювати сучасний стан і тенденції розвитку мислительних шкіл, пропонувати такий альтернативний проект формування християнської філософії в секулярному світі, ідеалом якого є уявлення про особову реальність Абсолюту;

- судження про те, що богопізнавальний ідеал як ціннісний орієнтир у християнстві, знаходячи опертя в бутті особи, є джерелом постійних роздумів за його сутнісним змістом, визначаючи цілепокладання людини в площині покликання до духовного зростання і жертвовного служіння у суспільстві;

- дослідження специфіки доказів існування Абсолюту в школах сучасного мислення, що ведуть до філософсько-релігійного синтезу у побудові загальних теорій теодицеї;

- розуміння того, що подальший розвиток релігійної філософії в інтерпретації Абсолюту буде виходити за межі богословських теоретичних

проектів. Він буде відображати здатність релігійної філософії знаходити дієві шляхи розв'язання різних назрілих питань, що спричинені впливами секуляризму та постмодерної епохи.

Теоретичне значення дослідження. Результати дисертаційного дослідження мають практичне значення для подальших філософсько-онтотеологічних досліджень у даній площині, метафізичних та богословських інтерпретацій особового Бога для формування критеріїв християнської філософії.

Практичне значення отриманих результатів. Отримані результати можуть використовуватися при викладанні вузівських курсів “Теодицея”, “Онтологія та метафізика”, “Історія античної філософії”, “Історія середньовічної філософії”, “Історія філософії Нового часу”, “Історія сучасної філософії”, “Релігієзнавство”, “Філософська та богословська антропологія”; розробці спецкурсів; під час проведення семінарів, присвячених історії філософії і патристиці, етиці, теології; в його використанні у філософських збірниках з християнського теїзму та релігієзнавства; можуть сприяти побудові науково обґрунтованих вдосконалених освітніх практик, спрямованих на розвиток особистості. Упродовж праці над дисертацією автором дослідження здійснено низку перекладів українською, зокрема трьох трактатів видатного італійського мислителя XX ст. Баттісти Мондіна (1929-2015): «Онтологія і метафізика» (Місіонер, Жовква, 2010), «Філософія релігії і теодицея» (Місіонер, Жовква, 2012), «Логіка, семантика і гносеологія» (Місіонер, Жовква, 2017), тим самим розширивши горизонти нашого уявлення про релігійну філософію, спонукавши інших дослідників до популяризації філософської думки провідних вчених світу.

Особистий внесок здобувача. Дисертаційна робота є самостійним науковим дослідженням, що представляє ідеї та розробки, які здобувач сформулював самостійно для забезпечення досягнення поставленої мети та виконання встановлених завдань. Використані у дисертації ідеї, гіпотези та положення інших авторів мають відповідні посилання і використанні лише для

підкріплення ідей здобувача. Дисертацію на здобуття наукового ступеня доктора філософії (PhD) зі спеціальності філософія захищено на кафедрі онтології і метафізики Папського університету Урбаніана в Римі на тему «Поняття трансцендентності у семантичній сфері Філона Олександрійського» 14 червня 2001 р. Кандидатську дисертацію на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю філософія – онтологія, гносеологія, феноменологія на тему «Поняття трансцендентності у семантичній сфері Філона Олександрійського» нострифіковано 26 вересня 2012 р. в Інституті філософії імені Г. С. Сковороди НАН України в Києві. Матеріали кандидатської дисертації у тексті докторської дисертації не використовуються.

Апробація результатів дисертаційного дослідження. Основні ідеї, тези, положення та висновки дисертаційного дослідження обговорювалися на науково-теоретичних семінарах та засіданнях кафедри філософії Рівненського державного гуманітарного університету, засіданнях кафедри богослов'я та релігієзнавства факультету філософії та суспільствознавства Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова. Основні ідеї та положення дисертаційної роботи, її результати та висновки у формі доповідей були оприлюднені на 11-х наукових заходах, зокрема: Міжнародна наукова конференція Львівського національного університету ім. І. Я. Франка “Людина та її ідентичність у добу глобалізації” (Львів, 2010 р.); Міжнародна наукова конференція Львівського національного університету ім. І. Я. Франка “Філософія Артура Шопенгауера і сучасність” (Львів, 2012); Наукова конференція асоціації «Новий Акрополь» (Київ, 2013); VIII Міжнародна наукова конференція «Проблеми культурної ідентичності в ситуації сучасного діалогу культур» (Острог, 2015); III Міжнародний Сковородинський колоквиум «Античний ерос в інтерпретації Григорія Сковороди: філософські контексти та культурні відгомони» (Київ, 2015); XXIV Харківські міжнародні сквородинівські читання «Античні витоки європейської раціональності: до 2400-річчя Арістотеля» (Сковородинівка-Харків, 2016); Міжнародна наукова конференція Київського національного університету ім. Т. Шевченка «Дні

науки філософського факультету» (Київ, 2017); Міжнародна науково-практична конференція «500 років Реформації» (Львів, 2017); Міжнародна науково-практична конференція «Феномен свободи у контексті цивілізаційних викликів XXI століття» (Львів, 2019); Міжнародна науково-практична конференція «Щастя та цивілізаційний розвиток» (Львів, 2019); I Міжнародна наукова конференція «Щастя та сучасне суспільство» (Львів, 2020).

Публікації. Результати дисертаційного дослідження викладені в одноосібних монографіях «Релігійна філософія від становлення до сучасності», «Онтософія в XX ст.: фіаско чи успіх?», «У сяйві Богопізнання», 27 наукових статтях у фахових виданнях, 5 статтях у зарубіжних фахових видання та у виданнях, що входять до міжнародних наукометричних баз, а також у 26 статтях і тезах в інших наукових збірниках та матеріалах конференцій.

Структура й обсяг дисертації, послідовність викладу матеріалу обумовлені логікою дослідження проблеми, яку своєю чергою визначають мета і завдання дисертації. Вона слугує досягненню мети дослідження й виконанню окреслених завдань. Дослідження складається зі вступу, шістьох розділів, які структуровані на підрозділи, висновків, списку використаних джерел. Загальний обсяг дисертаційної роботи – 814 сторінок (основний зміст роботи викладено на 778 сторінках). Список використаних джерел налічує 662 найменувань, з них – 411 іноземними мовами.

РОЗДІЛ 1

БОГ У ДАВНЬОГРЕЦЬКОМУ МИСЛЕННІ

У першому розділі буде розглянуто становлення релігійної філософії в Давній Греції. Проаналізовано перші спроби доказів існування Божого буття.

Австрійський мислитель Емеріх Корет (Інсбрук) міркував про людину як про трансцендентну істоту, і цій темі він присвятив чимало своїх відомих творів.² На його думку, людина як особова і духовна істота живе у світі і зорієнтована до Абсолюту, до Буття по собі (в собі), до Бога. Вона все більш стає людиною тоді, коли все більше робить *темою* свого життя саме оце скеровування до Того, про Кого завжди свідомо *атематично* – тобто тоді, коли все більше у цілковитій свідомості та свободі виразно переходить до Бога, перевищуючи себе саму.³ Саме завдяки нашій сутності як скінченного і обмеженого духа ми вже від самого початку є відкритими до Абсолюту і підпорядковані Богові. Інакше ми ніколи не зможемо вести вирозумілу мову про Нього, не зможемо запитувати про Нього не кажучи вже, щоб Його пізнати. Це є наша якісна характеристика: вже *apriori* бути відкритими до Абсолюту, хоч і будучи скінченими. В усьому нашому житті, вчинках є передумовлена трансцендентність: як у питаннях, так і в пізнанні, як у бажаннях, так і в прагненнях. Бути насправду людиною означає бути перед Богом і бути зверненим до Нього.

Трансценденція є трансцендентальною умовою духовного життя, яке вимагає питання, пізнання і прагнення. Тобто людина передбачає абсолютне Буття як безумовну умову своєї власної самореалізації і стверджує це

² В італійській мові видано переклад праці Е. Корета *Gott im philosophischen Denken*, який здійснив Сільвано Цукал. Там же й перекладач подав коротку відомість про мислителя: *Dio nel pensiero filosofico*, ed. ital. di Silvano Zucal, Ed. Queriniana Brescia 2004, с. 438-439.

³ Едит Штайн саме так визначала пошук Бога: “Wer die Wahrheit sucht – der sucht Gott.” (“Хто шукає Істину, той шукає Бога”).

атематично у всьому. Самотрансцендентність, яка звернена до Абсолюту, не є чимось доданим і тим, що спадає зверху, до природи, яка вже в собі здійснена в людині, а є головним елементом духовної суті людини.

Враховуючи зазначене вище, замало визначати Абсолют як Необхідне Буття в собі (про що веде мову метафізика) з приналежними до Нього атрибутами Нескінченного, Єдиного і Необумовленого Буття. Відношення з Богом служить фундаментом для побудови людського існування. Множина істот, їхня випадковість та скінченність, включно з людиною, свідчать про те, що Бог не є очевидним, але й не є необхідним саме у цих своїх високих якостях. Самій людині надано “доказ Бога” *sui generis*, оскільки “трансцендентний рух ума, який завжди сповнюється в *атематичний* спосіб, підноситься до рівня рефлексивного завершення (до недвозначної певності)”.⁴ Саме людині належить потенційна і віртуальна нескінченність, визначена динамічним керунком до Абсолюту. Скінченний ум покладений у відношення з абсолютним і нескінченим Буттям, і завжди це відношення зауважується в кожній людській дії духовного характеру як сама умова свого можливого здійснення. Вже саме питання про людину містить в собі апріорну відповідь, адже сама людина є “самозапитуючою”.

Проте людині не слід ставити надто амбітне завдання: охопити самого Бога в Його абсолютній і нескінченній реальності. В неї немає на це змоги будучи скінченною істотою. Досвід людини показує, що в нас є досвід Бога, який полягає в тому, що ми визнаємо дію Бога в нас, і ця *дія* служить для нашого блага: налагодити безпосереднє особове відношення з Ним, щоб йти з Ним по життю. Цю дію ми звемо Божою Ласкою і вона викликана “боротьбою” людини з Богом; ця подія лягла в основу історії спасіння. “Два світи борються в нас од колиски до гробу: світ видимий і світ невидимий, світ тіла й світ духа. Кричіть,

⁴ E. Coreth. *Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung*, Tyrolia, Innsbruck-Wien-München 1961. – С. 510. (Книга містить 672 с., 3 вид. 1980. Натомість в Києві вийшов друком російською мовою переклад її скороченого варіанту під назвою “Основы метафизики”, пер. с нем. В. Терлецкого (“Тандем”: Киев 1998. – 248 с.). Питанню Бога в київському виданні присвячений розділ 7: Саме Буття. “Буття Бога”, “Сутність Бога”, “Людина і Бог”, с. 196-224).

безбожники, “нема духа, нема Бога”, а все ж таки будете з Ним боротися до гробової дошки! Така Його сила!”⁵ – писав автор “Пісні Богові”.

Отож людина не турбувалася б про існування Бога, якщо б сам Бог перш за все не потурбувався про людину. І так само, якщо людина, навпаки, прагнула б відступити від Бога і турбуватися тільки собою, то не змогла б і цього добитись, а мала б спершу усунути те місце, на якому здіймався Той Могутній, який зійшов у висоті задовго до народження будь-якої живої істоти. Людина справді не може не “боротись” з Богом. “Пусти мене, бо вже на світ благословиться,” – чує голос Яків і прагне отримати од Того, з ким боровся, благословення. Тож перш ніж зазнати фатальної поразки, людина може називати себе “благословенною”. А отже почути слова, які пролунали на початку історії, яка торкається всіх людей: “Не Яків буде більш твоє ім’я, а Ізраїль, бо ти змагався з Богом і з людьми та й переміг” (*Бут.* 32, 29).

Той, хто справді веде духовне життя, хто вірить в Бога і в Його Слово, отой і живе в Бозі і має змогу “випробувати” Його і переконатись в Його існуванні у власному житті. Натомість супроводжуючий це життя релігійний сентимент (зовнішня ознака віри), є зворушливим проявом особи у своєму внутрішньому тремтінні супроти досвіду Всемогучого Бога. Однак слід завжди мати на увазі, що релігійне почуття не є суттю, нормою і остаточною умовою релігійного відношення людини з Богом.⁶ Проявом – так. І до цього прояву належать: думка і віра; і тільки завдяки свободі думки, що викликана любов’ю до неї (яку ніщо не зв’язує), позаяк вона дарується людині в цій любові. Досвід Бога передумовлює невиситиму спрагу думки: як, по змозі, у площині філософського пізнання Бога, так і в царині богословської віри у Об’явлення та спасительну

⁵ Г. Костельник. “Пісня Богові”. *Вічна драма чоловіка*, Львів 1922, с. 15.

⁶ Філософія релігії чітко окреслила символічні фігури, які показують погляд філософів на проблему релігії. Тож серед цих фігур виділяється така форма релігії як “релігійне почуття”, яке начебто і становить суть релігії. Автором цієї форми є німецький протестантський філософ Ф. Шляйермахер. Слід одразу наголосити, що суттю релігії є “Священне”, “Святий” – Бог, без якого не було б і не буде жодної релігії, а буде натомість – ідеологія, нікчемна людська побудова, яка триматиметься на хиткій основі.

дію Бога як в самих нас, так і в світі. Тобто віру можна пояснити як дію Бога в нас.

Невситимий ум людини-філософа відчуває глибоку ностальгію за Богом, оскільки вона викликана саме його вибором – важким і наполегливим сходженням до об'єкта свого покликання, до Богопізнання, а з другого боку – великою насолодою від отриманих результатів – медитації, споглядальної думки, якій дорівнює хіба що “споглядальна молитва”.

Справді, в кожній людині є глибоко вкорінений закон причинности і тому вона завжди буде питати: звідки взявся світ? Застанова людини над справами сумління є наступним кроком до відкриття дії в нашому сумлінні Бога, причини всякого добра.

Ми отримуємо орієнтир до містичного шляху⁷ – здійснення не тільки над всім, що вдається пізнати, але й над самим собою. Коли розум більше не в силі пізнавати, це означатиме, що він знаходиться у пільмі незнання. Коли ж стане відчутним цей морок – це й буде натяком на те, що тут місце Бога. Адже не може розум, який прагне знайти Бога, залишатись у цілковитому незнанні. Інший великий містик середньовіччя Гуго Сен-Вікторський (1096-1141) писав, що коли б Бог у всій своїй досконалості (*Deus manifestus*) показався людському розуму, то віра не отримала б жодної заслуги, а тоді й не було б безвір'я. Проте коли б Господь Бог завжди перебував у тайні для розуму (*Deus absconditus*), то віра не мала б підтримки з боку пізнавальної сфери, а тоді-то й безвір'я було б оправданим.⁸

⁷ Містичним шляхом проходив до Бога автор трактату “Містичне богослов'я” анонім, знаний як Псевдо-Діонісій Ареопагіт. На його думку, сходження до найвищого Добра слід розпочинати шляхом відмови від напруги свідомости, адже тільки тоді можна збагнути, що сумнів незнання є правдою, пільма – світлом, незнання – знанням, а спосіб пізнання не можна ні подати, ні пізнати. Той, хто прагне здійснитись до Бога, має здійсмати себе самого в цьому напрямку, де поєднується невідома сфера перебування з невідомим Богом. Про сходження без знання можна вести мову тільки з огляду на сили розуму (*de virtute intellectuali*). Адже знання і незнання стосуються розуму, а не волі, якій підвладно розпізнавати добро і зло. (Див.: *Лист Николая Кузанського від 1453 р. до аббата і братів у Тегернзее, з приводу Таємного богослов'я Діонісія Ареопагіта* // А. Лосев. *Имя*, СПб. 1997, с. 463-464.

⁸ Hugues de Saint-Victor. *De sacramentis*. I, 1, p. 3, c. 2. (*De sacramentis christianae fidei*). Про інших містиків Сен-Вікторської школи див. тут окремий розділ.

1.1. Методологічні зауваги

Дослідження, пов'язане з традиційними доказами існування Божого буття і їхнім розглядом в сучасності, має необхідність слідувати за методологією, що була б обумовлена історично-метафізичним змістом і давала право вказувати на змістовність обґрунтувань. У випадку з природним богослов'ям методологія, відома авторам доказів Божого буття, запозичувалась із царини логіки, з розділу “Докази” та метафізики, де відправною точкою для доказів служили метафізичні принципи, тож – з царини філософії.

Ми вважали за потрібне в рамках природного богослов'я покликатись не тільки на “докази” та принципи: “аналогії”, “причинности”, “несуперечности”, “ідентичности” – відомі у метафізиці, онтології та логіці. Цінність цих принципів визнана часом і вони ефективно раз по раз задіюються у теоретичних дослідженнях класичними авторами від античності до сучасності. Пріоритет метафізики обумовлений тим, що досліджувати існування Бога емпіричними методами наук нерезультативно, позаяк Бог не є річчю, яку можна було б вирахувати, зважити, зміряти, а Дух, Підстава існування всього того, що існує в бутті і черпає з нього джерела свого життя. Натомість рамки природного богослов'я перевищують обсяг традиційної “теодицеї”, де з Бога знімається відповідальність за створення зла і обговорюється “людське лихо та Божа справедливість” (Ляйбніц). В рамках природного богослов'я піднімається велика низка питань: як силами скінченного характеру обґрунтувати існування Нескінченного Буття? Зрозуміло, що від чіткості поставленого запитання залежатиме й оптимістичне сприйняття відповіді, яку ми розраховуємо почути. Ці “вічні питання” висувались колись, вони актуальні тепер і вічно новими постануть перед прийдешніми поколіннями. Тут вага філософського спостереження набуває духовного виміру і переростає в природне богослов'я. Як зауважив Е. Муньє, “філософ – це той, хто в подиві завмирає там, де інші проходять мимо”. Тож справжня філософія здійснюється там, де людина здатна

схопити містичний зміст речей і глибинні підстави подій, здатна сходити до праоснов усього існуючого, концентруючи на них увагу.

Скінченний дух, сповнений віри, надії і любови, зустрічає перед собою можливість відкриття вищого світу, здатний реалізувати свої сили навіть в безнадійних обставинах, скеровувати свої кроки до непроминаючого буття. Нескінченність – є отим керунком до якого направлений ріст духовних сил і здібностей. Зміряти нескінченність не дано нікому, бо вона не знає міри. Не можна виміряти те, що служить лоном для всякої реальности і в кому перебуває світ. Тож ріст духа фіксується шаблями його сходження до висот. На них ми й зосереджуємо свою увагу, фіксуючи прояви духовного змісту у тих, чиє дихання “лягло на скло вічності” (О. Мандельштам). Уважний читач впізнає у запропонованих до розгляду іменах наймення тих мисленників, що творили царство духа і свідчили про існування трансцендентного світу духовним зусиллям. Вони і є нашим найголовнішим “доказом” того, що це Царство безумовне і про нього говоритиме їхній релігійно-містичний досвід та сформульовані метафізичні докази.

Тож після обсягу історико-філософської частини природного богослов'я слідує спроба розпізнавання Божественної дії у світі, яка викликає нову потребу – обґрунтування так званих атрибутів або прикмет Божества. Це теми, що стосуються відношення Бога до світу. І наостанок, нас очікує спроба зазирнути в “метафізичну тріщину”, спроба й там зустрітися з Богом.

Мисленники і подвижники духа відстояли право свідчити про Бога, залишили в дар нащадкам надійне обґрунтування Божого буття, скріплене печаттю віри, знехтувати яким ми вважаємо нерозважним кроком.

У цій дисертації задля повноти викладу автор покликатиметься на досвід багатьох мислителів, та головним чином на думку ряду десяти великих вчителів Західної Вселенської Церкви, таких як св. Берnard Клервоський (*Doctor Mellifluus*, “Медовоустий”), Ансельм Кентерберійський (*Doctor Magnus*, “Величний”), Алан Лілльський (*Doctor Universalis*, “Загальний”), Альберт Великий (*Doctor Universalis*, “Загальний”), св. Тома Аквінський (*Doctor*

Angelicus, “Ангельський” та *Doctor Universalis*, “Загальний”), Олександр Гельський (*Doctor Irrefragibilis*, “Незламний”), св. Бонавентура (*Doctor Seraphicus*, “Серафічний”), бл. Дунс Скот (*Doctor Subtilis*, “Витончений”, та *Marianus*, “Маріїнський”), бл. Йоан (Ян) ван Рюйсбрук (*Doctor Exstaticus*, “Екстатичний”), Франциск Суарес (*Doctor Eximius*, “Особливий”) та Східної – святих Григорія Богослова, Йоана Дамаскина, Григорія Палами та ін., – досвід яких в осягненні Богомислення надзвичайно вагомий⁹. Не обійдена увагою автора і когорта українських богословів-мислителів. Ми усвідомлювали той факт, що й митр. Андрей Шептицький написав свій трактат з природного богослов’я, проте не опублікував його з приводу різних причин. Про це ми пишемо у розділі, присвяченому Богопізнанню владики Андрея. Тож з певністю можемо визнати, що наша книга для українських богословів не відбулася б без невидимої присутності творчого задуму церковного мисленника і його занотованих мудрих настанов, що присутні в численних творах Архипастиря.

1.2. Метод містично-досвідної теодицеї¹⁰

Тепер нам слід вказати на основні методологічні моменти нашої праці і з’ясувати доказові положення містично-досвідної філософії Бога. В першу чергу слід визнати, що досвід – це безпосереднє пізнання чогось конкретно

⁹ Ряд науковців латинської традиції, які заслужено носили наведені вище титули, не обмежується цією “десяткою” краших. До них належали й інші, зокрема, П’єр Абеляр (*Doctor [peripateticus] Palatinus*, “Вчитель (або перипатетик) Палатинський”), Адам де Маріско (*Doctor Illustris*, “Сяючий”) – учень Роберта Гроссетеста, чи учні Дунса Скота: Франциск де Майроніс (*Doctor Illuminatus*), Антоній Андрее (*Doctor Dulcifluus*), Вальтер Бурлакус (*Doctor Planus et Perspicuus*), Петрус де Аквіла (*Doctor Ornatissimus*), а також Раймунд Луллій (*doctor illuminatissimus* – “Найпросвітленіший доктор”), Йоан Герсон (*doctor christianissimus* “Доктор найхристиянський”) та інші.

¹⁰ Ось деякі праці, в яких піднімається проблема релігійного досвіду: R. Guardini. *Religious Experience and Truth*, wyd. S. Hook, New York 1961; W. James. *Doświadczenie religijne*, tłum. J. Hempel, Warszawa 1958; F. Liverziani. *Esperienza del Sacro e filosofia*, Roma 1970; J. B. Lotz. *Zur Struktur der religiösen Erfahrung // Interpretazione der Welt. Festschrift für Romano Guardini*, Würzburg 1965, s. 205-226; T. R. Miles. *Religious Experience*, London 1972; K. Riesenhuber. *Existenzerfahrung und Religion*, Mainz 1968; J. E. Smith. *Doświadczenie i Bóg*, tłum. D. Petsch, Warszawa 1971; Z. J. Zdybicka. *Problem doświadczenia religijnego // Roczniki Filozoficzne*, 25 (1977), z. 2, s. 5-24. Див.: Z. J. Zdybicka. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, TN KUL, Lublin 1993, s. 161-162.

існуючого. Він вказує особі на факт крихкості її екзистенційного буття і потребу його доповнити безсмертною трансцендентною реальністю.

Феноменологія досвіду пролягає у площині антропології і онтології, тож із цих двох філософських дисциплін, а також із філософії релігії та психології, отримуються корисні пролегомени для природного богослов'я. Так, ми можемо розрізнити два види досвіду: зовнішній і внутрішній. Зовнішнє спостереження суб'єктом відбувається завдяки існуючому зовнішньому об'єкту, напр., ним може бути світ. Натомість внутрішній досвід стосується духовного життя, яке переживає душа людини. Такий досвід характеризується рефлексивним пережиттям духовних подій на рівні самосвідомості.

Але що ж насправді переживає релігійна особа? Звісно, в першу чергу особа переживає факт усвідомлення свого життя, що тяжіє до трансцендентності і прагне вищої цінності, що не проминає безслідно. Вона прагне побачити Бога, доторкнутися до таємниці Його існування. Вже одного прагнення достатньо для того, щоб відчувати себе щасливим.

Мовою метафізики особа усвідомлює, що вона не є автором свого буття, не бере участі у виборі його природних контурів, екзистенційних форм, статевих ознак, а просто переживає отримане існування, биття крові, плин життя. Особливим характером сповнений її екзистенційний душевний досвід: радість і смуток, щастя і розпач, зачарування і розчарування, рівновага і неспокій, звияжність і розпач, насолода і біль, життя і смерть ходять поруч їй услід. Проте особа не хоче канути в нікуди, загубитися в безсенсовості і ніщоті. Вона відкриває в собі джерела себе, помічає руку Провидіння, підняту до вищої мети, ведучи за собою історію, природу, естетичні і етичні феномени, філософсько-богословські істини. Коли вона помічає в діалектичному протиборстві неприкрашені і трагічні моменти життя, то вміє зробити правильний висновок, направити усе болісно пережите в життєутверджуюче русло, вміє вибирати на користь збереження життя як цінності. Життя особи позначене боротьбою за право називатися нею, оскільки те, що справді цінне, заслуговує на збереження, захист і непосягання з боку нижчих інстинктивних сил. Реалістична особа не

ставити собі за мету бути ангелом чи навіть Богом, а прагне залишатися тільки собою.

Особа вміє дорожити і керувати силою свого розуму, знаходити йому гідне застосування. Розумові цінності культивуються нею і стають предметом передачі наступним поколінням. Нев'янучі розумові витвори живуть у віках, вселяють надію на те, що розум – не випадковість, а рушійна сила на шляху до поставання особою. Так особа дізнається про існування вічності і Неба, з якими і для яких несе свій земний хрест.

Але як особа може сама від себе претендувати на “вічний спадок”, бути отримувачем того, що сама не створила, коли навіть власне існування не може втримати у своїх руках? Невже вона тільки ноуменально-думаюча тростинка, як вважав Паскаль, чи все таки щось більше?

Коли і є досвід трансцендентної реальності, то він переживається особою не одноманітно, а відповідно до шаблів інтенсивності контакту з нею. Тому-то ми переживаємо різні шаблі наближення до трансцендентної реальності, стаючи чимраз стійкішими, тривалішими і непроминаючими. Це таки досвід чогось вищого, завдяки якому особа дедалі більше поринає у таїну вічного життя, отримуючи багатства неповторного і невимовного змісту, сповненого ліризмом і драматизмом, глибиною і висотою світлих видовищ та святих пережиттів.

Коли особа стає релігійною, то з нею входить у світ Бог, що відкривається їй назустріч. Коли ж існування особи носить досвідний характер, то особа зауважує своє зростання у процесі росту. Вона знає, що не створена незмінною, не є сконструйованою за незмінними параметрами річчю. На шаблях зросту вона формує все нове уявлення про Бога, вміє простежити у подіях свого життя Його дію від дитинства до глибокої старости. Особа розкривається як бутон квітки. Ще в анатомічній будові лона матері закладається той ембріональний процес, що уможлиблює такий розвиток до тілесного, а згодом і до духовного розкриття онтологічних параметрів особи. Але співжиття з Богом проектується загальною до усього відкритого світу, де відбувається участь у житті з іншими

особами, які не менше приймають участь у міжособовій формації, впливаючи одна на одну та у житті з усім оточуючим. Такий інтимний і духовний контакт потребує участі у єднальній любові між особами і Богом. Тільки об'єднуюча любов забезпечує право зростати на духовних щаблях, відчувати радість від творчості і надії, зауважити ще за життя плоди любові, про які писали ап. Павло, а в Новітніх часах – С. К'єркегор. Тільки спільна об'єднуюча мета для усіх осіб може бути правдивим містком у безмежний трансцендентний світ. Де ж вона? У трансцендентному добрі, непроминаючій істині, чи в нев'янучій красі?

Так, особа, властиво, проживає в діапазоні між дочасним добром, земною правдою, проминаючою красою і небесним світом. Цей діапазон викликаний потребою особи почуватися у ньому вільно і невимушено. Але ж де є та сонцепровідна мета, а точніше, де є Бог – ставить питання людина?

Досі ми наводили тільки аргументи на користь існування досвідно-підставового світу особи, а це: усвідомлення існування власного онтологічного “я”, свобода у виборі напряду до духовно-трансцендентного зростання власного “я”, існування вищої мети, що є спільною як особисто для себе, так і для великої спільноти осіб.

Отож існує конкретний досвідно-релігійний факт існування Бога, який реально відкривається у процесі його переживання. Тут мова не йде про самий *факт* пережиття під виглядом психологічної даності. Особа відкриває конкретний факт пережиття реального Божественного змісту.

Упродовж побудови розділів нашого трактату ми намагатимемось з'ясувати поставання історії природного богослов'я, яку творили конкретні люди відповідно до їхнього реально-пережитого містичного досвіду. Так ми схильні вважати, що Богопізнання ефективно зростає тільки у чистоті серця і інтимній близькості із своїм об'єктом реального поклоніння у Бозі, і становить свій ряд досвідних щаблів. Кожний із зазначених нами мислителів спромігся зайняти відповідну сходинку сходження до Бога, наближаючи до нас Його присутність через особисте пережиття духовного досвіду і медитативну форму

письма, виражену у тематичних трактатах. Особисте пережиття досвіду Бога кожний із мислеників прагнув передати на письмі, засвідчити, часто сам духовно зростаючи на подібних збережених взірцях.

Тепер дещо ширше про особовий досвід Бога.

Фахівці з феноменології релігії підкреслюють наступні феномени особового досвіду: подивляння, захоплення, трепет перед *Священним* (Р. Отто), жаль за гріхи, сповідь (св. Августин), медитативна молитва, духовне переображення (Гуго Сен-Вікторський, Рішар Сен-Вікторський), опис історії душі (св. Тереза від Дитятка Ісуса), особисті зізнання (св. Фаустина Ковальська), духовний і тілесний стигматизм (св. Франциск Асизький), духовний екстаз (св. Тереза Авільська) тощо. Проте перед нами стоїть завдання висвітлити філософську складову природного богослов'я, тож ми змушені об'єктивно висвітлювати "філософське дане", опосередковано до сприйняття Божественного досвіду філософами, починаючи від античності і закінчуючи нашим часом. Такі явища, як релігійність, побожність, релігійна свідомість, релігійне пережиття нами тут детально не досліджуються, бо вони є предметом розгляду філософії релігії, психології релігії і духовности. Релігійне пережиття не є чимось винятковим в житті людини, воно заторкує найпотаємніші струни душі і зворушує так, як може зворушити серце пережиття будь-якого іншого досвіду, напр., естетичного. Так феномени релігійного пережиття подібно сприймаються як описані пережиття естетичних феноменів, напр., у Р. Інгардена¹¹. Тут, відповідно до естетичного сприйняття, зауважується потяг вгору, до реальної краси і гармонії. Проте справді кожне релігійне пережиття є неповторним і захоплюючим, невимовним фактом.

Пересвідчитись у факті існування Бога і є нашим першим завданням. Проблема пізнавати існування Бога в історії виникає від народження сумніву в Його існуванні. Так, напр., античні греки не мали потреби доказувати Боже буття. У них була віра в існування безсмертних богів, одуховлених істот. Тож

¹¹ Див. далі розділ, присвячений творчості польського філософа і його працю: R. Ingarden. *Studia z estetyki*, t. III, Warszawa 1970, с. 97-174.

значно пізніше постає потреба у доказах в час, коли людська цивілізація стає атеїстичною (Теодор-атеїст). Напр., у Аристотеля виникає сумнів іншого змісту від народження питання: Чому щось виникає, коли його раніше не існувало? Це питання *Фізики* і *Метафізики* Стагарита: Хто рухає небеса? Тому-то сьогодні, завдяки позиції Аристотеля і античних астрономів (напр., Евдора), ми можемо пояснити, чому греки назвали планети іменами богів (Марс, Меркурій, Венера, Юпітер тощо). Є тільки вічна переміна і вічний час: перехід від того, що є, до того, чого ще нема, що відбувається безперервно. Світ тоді є вічний, небо ніколи не може зупинитись, є тільки один рух, незмінний рух. Це єдина можливість, коли припускається думка про Бога – чистий Акт. Цей Акт ми можемо зафіксувати тільки думкою, але ніколи не переміною. Тоді найвище щастя полягає у мисленні. Можна сказати: хто не живе, той не думає, тому життя в Бозі є мислення, і воно – найкраща форма життя.

Такий окремих бог Аристотеля думає, живе і є вічно щасливим. Його бог – просто один із богів, який наділений усіма атрибутами безсмертного єства, оскільки вічний, незмінний, нерухомий. Тоді такий бог, Нерухомий Двигун, керує усім всесвітом. В загальних рисах таким було філософське богослов'я Аристотеля. Щоправда попередник Аристотеля, великий Платон, припускав існування Деміурга, антропоморфного бога, конструктора світу. Але це ще далеке античне розуміння, дуже далеке від розуміння Бога Творця. У раціонально-дискурсивних рамках розвиток історії цього питання проходить згодом Середньовіччям, Новим часом і аж до сучасности. Згодом ми наважимося його розкрити в окремих розділах.

Але зараз перед нами постає питання, чи сам Бог якось дає про себе знати людині? Чи він привідкриває завісу своєї присутности, об'являється, проявляючи ініціативу, чи ж сама людина якимось чином відкриває Його всюдисутнє існування своїми силами?

Фактом для людини є визнання правди про те, що Бог залишає сліди своєї присутности, певні вказівні знаки, символи і вістку про себе (голос Божий). Він є вищий і недосяжний за силою всемогутности, тому незбагнений для

створеного розуму людини. Звідси ми пересвідчуємось у Божому бутті, немовби творячи свій перший особистий доказ існування Бога – релігійний. Завдяки дії Божої Ласки в нашій душі визнаємо ініціативу Бога (Св. Духа) у привідкритті завіси таємничості і розвіюванні хмар сумнівів. Так постає на світ наша особиста віра, віра в “мого” Бога.

Також є фактом і те, що Бога не бачимо, бо Він є всюди. Ми радше визнаємо, що це світ у Бозі, а не навпаки. Тож як можемо бачити цілість і завершеність Бога, коли не бачимо навіть усіх контурів світобудови? Це правда, що в останні десятиліття людина черпає відомості про найвіддаленіші куточки всесвіту з активно діючих потужних телескопів, які запускає на орбіту: Габла, Спітцера або найсучаснішого спектроскопічного телескопа Нью Стар. Що й казати, астрономічна наука просунулась у знанні про космос набагато вперед, довела, що космос розширюється. Проте ці відомості, які надходять по сигналах з орбіти, – це лиш жалюгідна вістка про правдиві контури всесвіту, отримана “штучним оком”. У знанні про всесвіт на допомогу людині приходять аналогічний тип мислення, що ним віддавна користуються як у філософській науці, так і в інших секторах знань. Так, напр., ми знаємо, що сонце має ядро. Але чи хтось із землян бачив це ядро коли-небудь, чи міг бути поруч з ним? Певно, що ні. Тим не менше астрономи послуговуються формулами і навіть говорять про масу і величину цього ядра. Від цих формул залежать не тільки обрахунки функціонування сонця і енергії світла, а навіть прогнози щодо тривалості існування світу під сонцем.

Натомість принцип аналогії нам дає змогу розширити горизонти природного богослов'я і вести паритетну мову про Бога. На цьому принципі базував своє вчення великий богослов і філософ Середніх віків св. Тома Аквінський. У шостій частині нашого природного богослов'я ми розглядатимемо застосування принципу аналогії до ономастики – філософського вчення про Божі Імена.

Проте й від особи, що намагається пізнати дію Бога в акті віри, залежить чимала частка Богопізнання. Такій особі дарується святість, бо вона визнає Бога

за найвищу цінність. Святі особи стають особливими свідками Богоприсутности, бо через них найбільш знаково діє святий Бог. У святих зауважується неабияка дія любови до Бога, що проявляється через виразне відсторонення від земних спокус, самостійний вибір і шлях, по якому вони вирішують йти до кінця. Святі діють неповторно і непорівняно. Єдине, що їх єднає у сонм святих, так це саме ота любов, надійний керманіч до Бога, тиха гавань і прибіжище від земних вихорів та поневірян. Бож, чи можна любити того, хто не існує?

Любов Бога у святих проходить через перешкоди і терни, розвивається як і будь-яка земна любов, сповнена драматизмом, динамізмом, лірикою, а то й трагізмом. Вона залишається живою до кінця тільки у витривалих і незрадливих серцях. Вона жива, а не муміфікована, не прикрашена під алегорію Небесної любови, як на полотні художника Тіціана. Любов до Бога є палка і жертвна. Вона пронизує всю стать святого, заторкує усі життєві центри, не є тільки розумовою чи емоційною любов'ю. Вона є даром і відповіддю на дар, бо святі – це ті, хто себе приносить у дар Богові, щоб реально пересвідчуватись у дії Божої любови.

З боку може виглядати так, що оселяючись у монашій келії святі здійснюють спробу втечі від світу з його неспокоєм і кривдою. Справа не в місці, а в любові, що у це місце приносить святість любови до Бога і містичний щем Богопізнання. Любов у святих непроминаюча і нев'януха, не є крихітним вогником у земній холодній оселі, а сповнена теплом і світлом, зустрічю і нерозлучністю, діточістю і блаженством, миром і вічністю.

Кожному, хто наважується стати на шлях Богопізнання, а особливо майбутнім пастирям, буде чому повчитись із невичерпного джерела святости боголюблених святців. Чимало з них потрудились над створенням посібників з Богопізнання і апологетики, заохочуючи нас скріплювати розум, волю і віру боговгодними думками, щоб підкорити на наступних щаблях духовного розвитку вершину єднання з Богом у любові. Вона одна перемінює людину, уподібнює до свого зразка і робить реалістичнішою подібність з Богом. Так

доброго богослова відрізняє саме молитовне єднання з Богом, адже воно дарує талант до богословської творчості, уможливорює зродження непересічних плодів його праці на ниві церковного письменства. І навпаки: обмаління творчої богословської криниці є свідченням переривання правдивого молитовного контакту, погрязненням у рутинну дріб'язковість земного життя, внаслідок чого жевріючу богословську діяльність можна розцінювати як ритуалізм і ремісництво.

Святі стають свідками релігійного єднання людини з Богом. Вони звертають на себе увагу, збуджують емоції, змушують до прийняття особистого рішення на користь їхньої правоти чи нехтування їхнім досвідом, але факт залишається фактом – вони дають право говорити про реальність релігійно-містичного досвіду, підґрунтя для тривалої філософської рефлексії.

Але є ще один методологічний момент, не менш важливий, ніж окреслений вище. В історичній дійсності теодицея проходить довгий ряд становлення, набираючи все більше ознак антроподицеї. Справді, коли простежити історичний розвиток думки про Бога, то зауважується тенденція до сакралізації її в культовому дійстві, потреба пошуку джерел Бога у самій людині, оправдання любови на антропологічному рівні.

Одну із спроб написання філософії культу вже робив о. Павло Флоренський ще в 1918 році, філософ несистемний¹². Мисленник відштовхувався від ключового моменту релігії – ідеї спасіння і обоження людини, а також від ідеї відповідальності перед лицем Вічності за прожите реальне життя в рамках конкретної фактичності. Підстави так вважати дає теорія кенозисного входження Бога в історію людини, де людина стає оправданою перед Творцем. Тут мова йде про духовне усвідомлення Бога, церковну спільноту, практичну віру, освячення людини і вивід її з грішного стану до святости. Тепер життя небесне проходить в душі людини, в земному бачиться небесне, в часовому – вічне, під видимим – невидиме, тлінним – нетлінне, іманентним –

¹² Свящ. П. Флоренский. *Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антроподицеи)*, «Мысль» Москва 2004.

трансцендентне, умовним – безумовне. Це і є, на думку Флоренського, правдивий релігійний Культ. Тут розкривається містичний характер єднання цих діалектичних начал, аж до тайни Боговтілення, де дух і плоть єднаються в одне ціле – Христа. Містична участь в житті Божому відкриває нову правду, а саме ту, що за Ісусом Христом можна тільки йти, а не сліпо наслідувати Його.

Так у ХХ ст. відродилась нова форма релігійної свідомости, недооцінена у попередні віки, хоч провіщена ще в дохристиянській античності – вміння бачити прихід Христовий, провіщений Адамові і роду його ще в Раю. Це вміння ставитись до життя у Церкві, церковної символіки і атрибутики не як до чогось вторинного, а з благоговінням, як до живого Христа¹³.

У цінній для нас праці “Філософія культу” мисленник підходить до Істини як початкової стадії народження філософії, не як до подиву філософів, а як до потрясіння, що відчуває душа від “страху Божого”. Це нове пережиття свідчить про доторкання до нового життя, незнаного раніш для життя буденного. Це доторкання до предмету пізнання, що маніфестується зворушливим вигуком, що викликаний острахом: – Ти справді єси! Це таємниче відчуття супроводжується пережиттям “трансцендентності того, хто стає явленням”¹⁴. Це віра, що бере участь в культурі і орієнтована на трансцендентну реальність – Бога Ісуса Христа:

“Загалом можна сказати, що християнська філософія орієнтується на Господі Ісусі Христі – Предвічному Логосі, що втілюється – і від неї, від цього орієнтиру, відштовхується. [Про Йоановий критерій]. Абсолютність смислу цього орієнтиру – на Тому, «Им же, вся быша», абсолютна реальність її – на Тому, «Им же, вся быша» – дає впевненість в її силі і всесвітній повноті: будь-

¹³ Ось як характеризує новизну праці Флоренського автор вступної статті ігумен Андроник (Трубачев): “В даній праці отця Павла, на відміну від попередніх, мінімум цитат і посилань із філософської літератури, але яке багатство матеріалів із Святого Письма, Требника (різноманітних видань), Тріюді Квітної, Тріюді Постної, богослужбових і четьох міней, Службеника, Архиерейського чиновника, Послідовності молебного співу і різних богослужбових чинів і досліджень з літургіки! І всі ці матеріали, які зовсім не використовувались раніше у філософії, не відомі більшості сучасних філософів”. Там само, с. 23.

¹⁴ Там само, с. 29.

який досвід істинний вкладеться в цей орієнтир, а коли що й не вкладеться, то воно воістину і остаточно хибне і надумане. Воно непотрібне, ми нічого не втрачаємо, якщо воно не вміститься в наш орієнтир – його нема. В Лиці, на Якому орієнтується християнська філософія, поєднується завершена повнота смислу із завершеною повнотою творчої могутності. Нічого з того, що воістину є, не було без Нього і окремо від Нього; ніщо з того, що духовне, що розумне, що словесне – не може випасти з Нього, Смислу усіх смислів”¹⁵.

Тут латинське слово *cultus* походить від дієслова *collere* – обертати і означає колобіг, обертання довкола святині і сакральної реальності, *Sacra sacrorum, theleton thelete*. Культ є коренем розуміння будь-якого культурного феномену. Так згадані нами греки перш ніж назвати планети іменами богів, повинні були бути обізнаними з велетенською силою віри в них. Від культу походять час і простір, філософія і категорії, усвідомлення і зміст, філософська термінологія і етимологія.

Культ Бога в антроподицеї Флоренським прочитується як постійне джерело, “жерло, в якому ніколи не покривається кам’яною корою лава”, як “вікно в нашій дійсності, звідки бачаться інші світи”¹⁶. В культурі зауважується антиномічна дія, *sic et non* буттю людини. Сама ж людина вже від природи уподібнена до Хреста, а особливо, коли веде духовний спосіб життя, під час якого “простягається хрестом”. Мисленник називає хрестоподібне простягання ноуменальним, гідним усілякої поваги. Але уподібнює його до виду світу, образу всесвіту. Він дивиться на світ *sub specie crucis*. На доказ цього твердження Флоренський наводить велику кількість свідчень, пережитих апологетами, святими, церковними письменниками, які вбачали Хрест у житті і розцінювали його як великий символ Христової влади¹⁷.

¹⁵ Там само, с. 115-116.

¹⁶ Там само, с. 30.

¹⁷ Свідчення св. Юстина Філософа (*1-а апологія*, 55), св. Амвросія Медіоланського (*Sermones*, LVI), св. Василя Великого (*Тлумачення на Вих. XI, 12; Шестиднев*); св. Августина (*Sermones*, LIX, в навечір’я П’ятидесятниці), св. Йоанна Дамаскина (*Точний виклад православної віри*, кн. IV, XI), св. Іроніма (*Тлумачення на Єв. від Марка*) та ін.

Тож не одне тільки космобачення Аристотеля дає поживу для розуму, не одне тільки розумове бачення *sub species aeternitatis* Спінози, але й хрестобачення, стаючи завершеним знаряддям для віднаходження правдивого скарбу глузду життя людини. В ньому, у цьому епіцентрі споглядання і мислення культового феномену, народжується правдиве богослов'я, як і філософія. Поза ним залишаються тільки непевні слова, розсіяні думки, зарозумілі дедукції, світ емпірії, домислів і не більше. А без цієї мінімальної умови реального досвіду матимемо нічим не обґрунтовані уявлення про існування Божества, пересуди, фантазії, припущення, які легко приведуть до відмови від думки про Нього.

Ми свідомі того факту, що від думки не можна вивести Буття Бога, але від буття, від того, що щось існує, можна вивести будь-яку думку. Тому-то ми й обрали у нашому трактаті шлях, наближений до споглядання і роздумів в умовах реальної дії присутності Бога в душі людини. Звісно, не всі філософи задовільно відповідають на цей запит, тож на обочині цього ноуменального процесу залишатимуться часті розумові формулювання, дефініції і класичний виклад теодицеї у дидактичній розмаїтості стилів та форм. Це не означає, що ми якимось чином не довіряємо аксіомам логічного причинно-наслідкового зв'язку. Навпаки, онтологічні аксіоми визнаються нами допоміжними, але не першими в аксіологічному порядку для того, хто веде ноуменальне життя¹⁸. Першість – за світом духовного досвіду, за умовою молитовного єднання, аскетичними настановами, культовим релігійним життям. На цьому підході і базуватиметься наша апостеріорна теодицея.

Тому-то антроподицея не менш важлива, як і теодицея. Остання навіть, слід визнати, легше фіксується, ніж оправдання духовного світу людини. Цей світ – найбагатша реальність особи, її містичний і філософський досвід. Справді, немає іншого центру душі, іншої життєвої опори поза нею, коли думка

¹⁸ Ноуменальне життя – це духовне, досягне для духа, а не чуття життя людини, яка зосереджується на вузловому, центральному, а не периферійному.

викликана до життя завжди тільки від себе, “хвилюється собою”¹⁹. Але наскільки більше вона засвічується від доторку до Вищої Реальности, позбувається залежності від своєї фрагментарности, мрійливости, нечіткості і невизначености.

І наостанок, природне богослов'я продовжує свій розвиток, а плин людської думки в напрямку до Бога не припиняється і не маліє. Це її ноуменальне життя і дає нам право зайняти особисту позицію, що подаватиметься нижче у дедалі розгорнутому виді, але вже не обумовлюючи усіх цих наведених вище методологічних аспектів нашої праці. Але спершу наважимося з'ясувати, що ж означає оце наймогутніше із слів – “Бог”.

1.3. Етимологічні аспекти слова «Бог»

Назву “Бог” не було введено у мову філософії, як натомість, наприклад, “Єдине”, “Добро” чи “Абсолют”. Бог почав існувати у філософії, відколи вона зародилась у VI і V ст. до Р. Х. у грецьких колоніях, та під різними іменами у Старому та Новому Завіті, коли юдейська та християнська релігії вступили у діалог з грецькою філософією. І сьогодні теж у філософії ця назва існує; під нею розглядаються ідеї та теїстичні поняття, які утворюються поза філософією, особливо у світових релігіях”.²⁰ З-поміж предметів філософії Бог є найвищим, найціннішим, найзахоплюючим. Адже Він є найдосконаліший, наймудріший, найулюбленіший і найшанованіший. У книзі “Сповідь” св. Августина проспівав Йому пісню прослави.²¹

Проте назва “Бог” ще нічого не говорить про зміст і про суб'єкт, який під ним приховується. Навіть етимологічні роз'яснення мало що можуть сказати щодо цього. Розглянемо деякі з них:

¹⁹ Свящ. П. Флоренский. *Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антропологии)*, с. 103.

²⁰ Н. Krings-E. Simons. „Gott“ // *HPhG* III, с. 614.

²¹ Св. Августин. *Сповідь*, I, 4, пер. Ю. Мушака, четверте вид. «Основи» Київ 2008. Українське видання “Сповіді” св. Августина було завершено ще 22 червня 1939 року перекладачем багатьох латиномовних творів Юрієм Мушаком (1904-1973), тож становить щасливий виняток серед чільної лакуни неперекладених українською писань великого Гіппонця.

“У німецькій мові “Gott” (= Бог) походить від готицького слова *guth*, “бути покликаним” у германській, оскільки у староіндійській *hutás*, “покликаний”; у староперсидській Бог означає *baga*, а на слов’янській (тут на українській та російській) *bog*, “подавач” (їжі), звільнювач (Спас), оскільки староіндійське *bháhati*, означає “бере участь, учасний”. Грецьке слово *theós*, “святий”, і латинське *fanum*, “святилище, сантуарій”, як і знову латинське *feriae*, “святкові дні”, однак не латинське слово *deus*, “небесний” (пор. *sub divo*, “під небом”), якому відповідає староіндійське *devás*”.²²

На думку Климента Олександрійського слово *theós* походить від дієслова *théein* = “бігти, проходити” (*Protrep. 2*, PG 8, 95). Хоча етимологія вже була приведена у Платона²³, у діалозі “Кратіл” (397 c-d). Адже зірки обертаються у красивому русі, і погани їх ототожнювали з “богами”.

²² “Gott” // *Brockhaus Enzyklopädie*, vol. VII, Wiesbaden 1969 (17 вид.), с. 513.

²³ Платон наводив доказ на існування Бога, базований на русі (щоправда, називаючи Першпорушія “душею світу”). Див. *Законо*, X, 894a-b. Так само Платон наводить доказ відштовхуючись від аргументу “причинності”: пор. *Філеб*, 26e; *Тімей* 27c-28c. Також відштовхуючись від феномену порядку (*Філеб*, 28c; *Федон*, 97b-98c) та від рівнів досконалості (*Бенкет*, 210-211). Платон вплинув як на Аристотеля, так і на Філона Олександрійського (*De specialibus legibus I*, 6, 33-35), в якого зауважуємо певну оригінальність у доказі, базованому на аналогії між будовою людини і структурою всесвіту, оскільки людина має душу окрім тіла, над яким панує. Те саме має відбуватися і у всесвіті, інакше буде абсурдом те, що “найгарніший, найвеличніший, найдосконаліший витвір, якого всі інші речі є тільки частинками – був би без господаря, який все тримає в одній долоні і править ними по справедливості. А те, що такий вельможа має бути невидимий, не треба й переконувати, тому що дух який є в тобі, так само є невидимим” (*De Abrahamo* 16, 75). Отож, започаткується нова сторінка у теодицеї: класичні докази на існування Бога. Зауважимо, окрім відомих “п’яти доріг” св. Томи слід врахувати й той факт, що у мислителя є свій оригінальний доказ: шлях мислення, базований на нашій пізнавальній здатності, яка проходить до безконечності. Ось він: “Наш інтелект у пізнанні (*in intelligendo*) скерований до безконечності; як відомо з факту, що дану якусь скінченну якість, інтелект може мислити як більшу від себе. Але така точка зору була б даремною (тобто скерування інтелекту до нескінченності), якщо б не було якогось нескінченного розумовосприйнятливою об’єкту. Отож, слід визнати, щоб існувало нескінченне розумове єство, яке має бути над усім; а його ми величаємо як Бога.” (*Summa contra Gentiles*. I, 43, n. 365 (ed. Marietti 1961). Але що цікаво, для Філона Олександрійського Бог не є “ні тим, ні іншим”; Він є “Цілком Інший”: непізнавальний і невимовний. Всі назви, які ми надаємо Богові, для Нього мають метафоричне, негативне значення. Філон засвідчив абсолютну і цілковиту трансцендентність Бога на всіх рівнях – онтологічному, гносеологічному і семантичному (Див. *De specialibus legibus I*, 43-44; *De mutatione nominum* 2, 14 і далі).

Сократ. “... Мабуть, найправильнішими ми визнаємо імена, які встановлені для того, що вічно існує. Адже саме тут встановлювати імена (с) слід особливо ретельно. А деякі з них встановлені, можливо, навіть більш вищою силою, ніж людська, – божественною.

Гермоген. Мені здається, це ти гарно сказав, Сократе.

Сократ. Тож чи не справедливо буде розпочати наше дослідження з богів і з’ясувати, наскільки правильно вони зветься цим найменням?

Гермоген. Здається, що справедливо.

Сократ. Отож, ось що я маю на увазі. Мені здається, що перші з людей, (d) які населяли Елладу, вшановували тільки тих богів, яких і тепер ще шанує немало варварів: Сонце, Місяць, Землю, Зорі, Небо. А оскільки вони бачили, що все це завжди біжить, здійснюючи колобіг, то від цієї природи бігу (*thein*) їм і надали назви богів (*theoi*). Згодом, коли вони дізнались про всіх інших богів, вони стали їх славити, вже оцим готовим найменням. Ну як? Схоже на правду те, що я кажу? Чи ні?

Гермоген. Я б сказав, що навіть дуже схоже.”

Климент Олександрійський, побивав ідолатрію (ідолопоклонство) у поган, які називали “богами” зірки з причини їхнього гармонійного руху.

Те саме повторює св. Григорій Назиянзин, пригадуючи слово *théein* (“проходити”, “пробігати”), проте додає “*aíthein*”= “світити”, “випромінювати”, “палати”.²⁴ Справді, у Святому Письмі говориться: “Бо Господь, Бог твій, – вогонь жерущий, він – Бог ревнивий!” (Втор. 4, 24). Ці самі слова повторює ап. Павло: “Бо Бог наш – вогонь, що пожирає”. Деякі православні автори покликаються на свідчення св. Варсануфія та Йоанна: “Бог є вогонь, а диявол холодний”²⁵. Преп. Серафим Саровський теж зауважує:

“Бог є вогонь, який зігриває і запалює серце та утробу. Отож, коли ми відчуємо в серці холод, який від диявола [...] закликаємо Господа: Він,

²⁴ *Oratio theologica* IV, De Filio, XXX,18; PG 36, 127A.

²⁵ Варсануфий и Иоанн. *Руководство к духовной жизни*, ответ 18. СПб. 1905, с. 14. Цит.: Иларион (Алфеев). *Таинство веры. Введение в православное догматическое богословие*, Клион 2000².

прийшовши, зігріє наше серце досконалою любов'ю не тільки до Нього, а й до ближнього. І від лиця тепла втікне холод того, хто ненавидить добро”²⁶.

Св. Василій Великий пригадує можливий варіант слова *théasthai* (“бачити”, “дивитися”, “передбачувати”).²⁷

Це питання більш ґрунтовніше висвітлив св. Йоан Дамаскин, зауваживши, що назва *Theòs* може походити від “*théein*” (“бігти”) і вказує на те, що дух Божий все обіймає своєю силою; але може походити від “*aitho*” (горю, спалахую), тому що Бог є наче вогонь, який спалює (пор. *Втор.* 4, 24; *Євр.* 12, 29); і врешті може походити від “бачити”, “споглядати”, тому що Він бачить будь-яку річ і все провидить.²⁸ Думка Дамаскина мала прямий вплив на латинське Середньовіччя. Так, св. Тома Аквінський покликається на Дамаскина, коли пробує пояснити назву “*theòs*”:

“Зауважує Дамаскин, що слово “Бог” походить від “*théein*”, тобто від дієслова “бігти”, щоб прибігати до будь-якої речі”; або від “*aethein*” тобто від “палати” (тому що наш Бог є вогнем, який спалює будь-яку неправду); або ж від “*théasthai*”, тобто від “бачити всі речі”.²⁹

Ніколай Кузанський, двома століттями пізніше, пригадував цю ж етимологію, покликаючись на Псевдо-Діонісія і на Йоана Скота Еріугену.

Слід підкреслити, що для авторитетних християнських мислителів назва *theòs* не є таким ім'ям як всі інші: воно виражає трансцендентність Бога, який перевищує будь-яку річ не ототожнюючись з жодною з них, і трансцендентну дію релігійної людини, яка у мисленні і у слові, направленому на пошук Абсолюту, покликана ствердити Бога як у інтелективній контемпляції (“*speculatio*”), так і в динаміці духовного життя (“*cursus*”). Немає потреби покликатися тут на думку відомого філософа ХХ ст., М. Гайдегера, щоб пригадати, що онтологічна Істина є не-приховуванням Буття. Богословська

²⁶ *Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря*. СПб.1903, с. 113. Цит.: Иларион (Алфеев). *Таинство веры*.

²⁷ Пор. *Epist.* 8, 11; PG 32, 266 A.

²⁸ Пор. *De Fide Orthodoxa*, lib. I, с. IX; PG 94, 835b-838A. Так само й німецьке *Gott* знаходить свою паралель із *geht*, як грецьке Θεός походило б із Θεώ, а українське Бог від “біг”.

²⁹ *S. Th.*, I, q.13, a.8, arg. 1; Пор.: *SCG.*, I, 11.

мова, і зокрема християнська, виражає у своїй семантичній структурі і у своїй пошуковій динаміці, спробу вести мову про Присутність-Відсутність Абсолюту (“*absconditus-revelatus*”).

На думку польського професора природного богослов'я о. Вінсента Граната, існує й інший хід пояснення слова “Бог”, хоч який і не розходиться з вищенаведеними аргументами, а тільки їх доповнює. Отож, зазначає вчений, грецька назва Θεός (лаконійське, тесалійське, критське Θιός) походить від кореня індоєвропейського dhuesos (литовське слово – *dvase* – дух) звідки походить скорочена форма dhuos – Θεός.³⁰ Відповідником слова є dhues – віддихати, тобто жити; а натомість слово Θεός – означає той, хто живе. Польські цигани на означення Бога вживають слово *dewet*; тут є щось близьке з *dhuesos*, *dhues*.³¹ Латинська назва *deus* є змінене давніше слово *deivos* – “світлястий” (санскритське – *devas*, литовське – *dievas*).³² У слов'янських мовах від XIII ст.: “чеське слово *bůh*, українське, болгарське та російське *бог*, сербохорватське *bôg*, церковно-слов'янське *богъ*. Найперше воно означало “багатство”, щастя, долю” (пор. багатий, вбогий, зубожіння, але й збіжжя, коли мова йде про хліб, який всьому голова), звідки “надаючий багатство, щастя”, пор. староіндійське *bhāga* – “добро, багатство, щастя”; вділяючий, пан”, авестійське і староперсидське *baga* – “пан, Вóг”. Погодження слов.-іран. значення “Вóг” настільки затрималося, що мова йде не тільки про можливість запозичення з іранської, що завжди впливає на розвиток значення”.³³ Слово *Bhagas* у індусів було синонімом божества.

Під єврейською назвою *Jahwe* (יהוה) розуміється живий, існуючий Бог³⁴ יהוה יהי אשך אהי, “*Ехъ Ашер Ехъ*”, “Я є Той, Хто є”). Вона походить від дієслова: *hājāh*

³⁰ E. Boissacq. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque étudié dans ses rapports avec les autres langues indoeuropéennes*, Heidelberg-Paris³ 1938, с. 339.

³¹ J. Ficowski. *Cyganie polscy*, Warszawa 1953, с. 246.

³² J. Otrębski-J. Safarewicz. *Gramatyka historyczna języka łacińskiego*, Warszawa 1937, с. 47, 98, 120.

³³ Див. F. Sławski. *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków 1952, с. 40.

³⁴ Пор. Сам. I, 20, 3: “Тим часом так певно, як Господь живе...”. Юдейський філософ Маймонід зауважував: “Він один і тільки один, і що з Ним не можна співставити що-небудь,

(יהוה, “хай’а”) – бути, існувати. Але є й інші імена. Так, “Ягве Зебаот” (Саваот) дослівно означає “Бог великої кількості людей”, “Вседержитель” (грецькою “Пантократор”). Окрім цієї назви у гебрійській мові знаходимо: *El* (могутній), *Elohim* (могутній, сильний), *Adonim* (Адонай, Господь і Володар усіх речей), *Szaddai* (могутній, міць Божої волі), але й *Еліон* (найвищий) та *Квадош* (святий). Магометани визнають Бога як *Illah* (Аллах) – всемогутній. У Старому Завіті Бог зветься “Царем світу”, “Царем царів”, “Творець світу”, “Господь небес”, “Господь сил”, “Голос”, “Благословенний”. Бог Єгова Старого Завіту у грецькому перекладі звучить як “Кіріос”, “Господь”. Саме цим ім’ям ранні християни стали звати Бога Ісуса Христа,³⁵ який часто висловлювався про Себе: “Я є”, у близькому формулюванні до Старозавітного Бога Ягве.³⁶

Латинська назва *Deus* (як і її відповідники у романських мовах: фр. слово *Dieu*, еспанське *Dios*, італ. *Dio*) правдоподібно походять від *deivos*, що означає світлястий, променистий, небесний.

Не надто з’ясоване походження німецького *Gott* і англійського *God*. Деякі дослідники ці назви виводять від дієслова *hu* – взивати, інші пояснюють зміст цього слова як – посвячувати, ще інші – виводять від старогерманського *gut* – добро. Проте слово *Gott* радше походить від дієслова “падати ниць”. Адже справді, ап. Павло на шляху до Дамаску, “упавши на землю, почув голос, що говорив до нього: “Савле, Савле! Чого мене переслідуєш?” (Ді. 9, 4). Таку думку поділяє православний богослов ігумен Іларіон (Алфеев), покликаючись на слова митр. Антонія Сурожського.

що не тотожне Йому; не існує нічого предвічного, відмінного від Нього. А тому говориться “живий Господь”, а не “життя Господа”, оскільки Його життя не є щось, відмінне від Нього.” Див.: М. Маймонид. *Путеводитель растерянных*, пер. М. Шнейдера, «Мосты культуры» Москва 2003, с. 356. На думку Маймоніда, назва Ягве у гебрійській мові, за способом вимови, можливо вказує на ідею необхідного існування, зображує саму сутність Бога і жодне створіння не в силі схопити змісту цього слова, що ж воно означає. Про аргументацію Маймоніда див. окремий розділ.

³⁵ Див. Ів. 21, 7: “Каже тоді отой учень, що його любив Ісус, до Петра: “То – Господь!”.” У паламізмі ім’я Ісуса Христа є ім’ям Бога, яке пов’язує Бога з людьми; у православних “ім’яславців” – “Ім’я Бога є Бог, але сам Бог не є ні Ім’я Боже, ні загалом не є ім’я” (о. П. Флоренский).

³⁶ Див. Ів. 8, 24, 28, 58; 13, 19; 18, 5-6.

“Люди, які в давні часи прагнули щось сказати про Бога, не робили спроби описати Його, окреслити, сказати, який Він по Собі, а тільки вказували на те, що відбувається з людиною, коли раптом вона опиняється обличчя до обличчя з Богом, коли зненацька її осяює Божественна благодать, Боже світло. Все, що тоді може зробити людина, це впасти додолу, пройнята священним жахом, поклонитися Тому, Хто незбагнений і водночас відкрився їй так близько і в такому дивному сяйві”³⁷.

Етимологічний словник української мови слово “Бог” (*біг, бі, божок* “ідол”, [*богиця*] та ін.) розглядає як “споріднене з давньоіндійським *bhágah* “наділяючий, податель, пан, владика”, *bhájati, bhájate* “наділяє”, ав. *baṇa* “Господь, Бог”, *baṣṣaiti* “бере участь”; можливо, через давніше значення “майно”, “їжа” пов’язане з укр. [*бог*] “шлунок”, рубець”, богун «тс.», грецьке *φαγεῖν* “їсти”, “пожирати”, албанське *bagëti* “велика рогата худоба”; неодноразово висловлювана думка про пряме запозичення з іранських мов.”³⁸ Слово “Бог” є спільним коренем таких слів, як богатир, багатий, зубожілий, збіжжя, небога, небіж тощо. Це слово зустрічається й у виразах: “бозна”, “спасибі”, “помагайбі” та інших.

У період язичництва пантеон “богів” на Русі обіймав такий ряд теонімів: Перун (“бог грому”), Волос (бог скоту), Позвізд (Похвіст, Вихр, бог повітря, погоди, негоди), Ладо (бог весілля), Купало (бог земних плодів), Коляда (“бог празничний”), Род (творець всесвіту у слов’ян), Рожаниці (богині народження), Усяд (Осяд), Корша (Хорс), Дашуба (Дажб), Стриба (Стрибог), Макош (Мокош) та ін. Тож слов’янам, як і стародавнім грекам, був притаманний політеїстичний тип релігійного вірування, але й пантеїстичний та анімістичний.

³⁷ Митрополит Сурожский Антоний. *Беседы о вере и Церкви*, с. 96. Цит.: Иларион (Алфеев). *Таинство веры*. Там само.

³⁸ *Етимологічний словник української мови*, т. 1, за ред. О. Мельничук, І. Білодід та ін., Київ “Наукова думка” 1982, с. 219. Етимологічні пояснення до слова “Бог” у цьому словнику належать Г. І. Нікуліну.

Якщо б з'ясувати що ж означає це слово “Бог”, то у звичайній мові під ним розуміємо: а) індивідуальну Особу наділену найвищим розумом і волею, б) подателя етичного порядку, в) причину і Творця всесвіту.

Що ж, від етимологів можна довідатись про те, що в походженні слова “Бог” слід враховувати і посилання на теоніми Божества, якими цікавиться теодицея: Бог=Буття (Ягве), Бог=Всемогучий (Шадай), а в Євангельському розумінні, як відомо, доречно називати Бога Любов. Проте зміст нашої книги вимагає не тільки підхід до Бога котрий є Любов, а й розгляд сходження душі до Нього у любови. Оскільки пізнавальний акт у нашому контексті не виступає суто ейдологічним, а є актом любови Бога, якою Він відкривається віруючій в Нього і люблячій Його душі.

Але що ж означає саме слово “Любов”, коли воно так звично звучить у нашій мові? Необхідно з'ясувати походження цього слова, адже ми часто оперуватимемо ним у окремих розділах нашої праці. Може це слово походить від німецького *die Liebe* – “любов”, послуговуючись яким можна замінити слово *Бог* (пор. “*du lieber Himmel!* – Боже правий!)? Якщо звернутись до витоків слова “любити”, то справді його коренем буде прикметник старослов'янського слова *ljubъ* – “милий”, “коханий”. Слово *Ēráu* – “любов”, успадкована калька з церковнослов'янської мови грецького слова *αγάπη*. В основі давньоіндійського слова *lúbhyati* “жадає”, *lobháyati* “збуджує бажання” можна зауважити подібність з деякими проявами любови в душі закоханої людини, але воно не містить почуття святости. Латинське *libet* – “коли хтось мені подобається” (*lubet, -ēre*), “(у мене) є бажання” теж не здатне підкреслити сакральний вимір любови. У німецькій мові слово *das Lob* – хвала (від давньогерманського *lob*) вживається у “похвальній пісні” (*das Loblied*) і ближче до розуміння “Тобі, Господи, належить хвала!”. Цікаво, що й дієслово *glauben* – вірити (від давньогерманського *galaubjan*) не обходиться без кореня слова “любов”, як і *geloben* – дати обітницю. В християнське духовне розуміння

любови перелиті дух і почуття, якими жив і дихав світ Еллади, але які були освячені спасительною жертвою Ісуса Христа. Ось найосновніші з них³⁹:

ἀγάπη (від дієслова ἀγαπᾶν). Це ключове слово Євангелиста Йоана Богослова: “Бог є любов” – ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν (1 Йо. 4, 8; 16), у розумінні того, що це Його природа, Його найсокровенніша Суть. “По тому впізнають всі, що ви – Мої учні, коли будете мати любов (ἀγάπη) між собою” (Йо. 13, 35). Див. теж “Гімн любови” Апостола Павла (1 Кор. 13, 1-7). Це слово вказує на вдумливу, не запальну любов. Це така любов, що заслуговує поваги, вона поміркована, не переоцінює, а правильно визначає заслуги того, кого любить. Це радісна любов. Христові учні збирались на так звані “агапи”, щоб пригадати Тайну вечерю Учителя.

ἔρᾱν (більш відоме як ἔρως) – патетична любов, побудована на палких почуттях. Характерно, що для атенців бог Ерот не пов’язувався з тілесним контактом, бо навіть в Академії, присвяченій Афіні, яка була дівицею, був споруджений жертівник Еротові, поєднуючи, таким чином, жертвоприноси обом божествам⁴⁰.

φιλείν – виражає братню, приятельську любов, яка розвивається природним чином. Це любов на рівні дружнього поцілунку без жодних моральних зобов’язань. У таких словах як філокалія, філософія (любомудріє), філологія така любов відповідно виражається у відношенні до краси, мудрости та до слова.

στεργεῖν – розуміється як плин почуттів в душі того, хто любить, умиротворення і відчуття спокою. Вона проявляється до дітей, існує між подругами у подружжі, і як любов до Батьківщини.

³⁹ Над темою любови задумувався о. Павло Флоренский у своїй відомій книзі “*Столы и утверждение Истины*”. *Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах* (1914). Його міркування над етимологією слова “любов” містяться у XII листі: “Дружба”. Автор був переконаний, що тільки мова еллінів здатна безпосередньо виражати відтінки поняття любови. Пор.: П. Флоренский. *Столы и утверждение истины*, факсимиле: Москва 1990, с. 396-397.

⁴⁰ Афиней. *Пир мудрецов*. Кн. IX-XV. Пер. с древнегреч. Н. Т. Голинкевича. Т. 2. (серия: «Литературные памятники»: Москва 2010, с. 256.

З'ясуємо тут одразу і значення “містично-досвідна” філософія Бога як шлях до Богопізнання у любові.

Стародавні греки під дієсловом $\mu\acute{\iota}\sigma\omicron\varsigma$ розуміли: закривати очі, зосередитись, щоб осягнути невідоме таємниче пізнання.

У християнському розумінні під містикою криється спроба досвідного осягнення Бога під надприродною дією Його самого на душу. Тож викликана така дія не самовільно, а завдячуючи Божій ласці, коли в глибині душі зроджується почуття захоплення, позаяк інтелектуальні сили душі на досвіді усвідомлюють присутність Бога. Іншими словами, без досвіду не вдасться визначити суть містичного пізнання. Згадані нами філософи містичного спрямування належать до містичної традиції у філософії і їхнє теоретизування у Богопізнанні не потребує якогось додаткового розвіювання сумніву щодо їхньої ортодоксальності, тож їхню думку ми і далі більш глибоко висвітлюватимемо на сторінках трактату.

Проте, справді, під містикою також розуміється і низка явищ, які її супроводжують, як напр., приватні об'явлення, “екстази”, що впливають з практикування глибокого релігійного життя. Немає глибокого життя без Бога, а є тільки нарцизм, коли особисті містичні переживання здатні перебивати вчення Церкви. Іншим словом є – містицизм, що немає нічого спільного з глибоким містичним досвідом віруючої людини. Слід визнати, що релігійна сфера більш глибока від містичного, чисто суб'єктивного пережиття. У ній догмати і церковно-єрархічна єдність носять об'єктивно-соціальний характер. Проте безпосереднє пережиття Бога у живому відчутті релігійного досвіду дає змогу відчути Його реальну силу дії на людину. Відомий православний богослов В. Лосскій навіть виразив доволі слушну думку, що “немає християнської містики без богослов'я і, що важніше, немає богослов'я без містики”⁴¹. Під містикою автор розумів досконалість, вершину будь-якого

⁴¹ В. Лосский. *Очерк мистического богословия Восточной Церкви* (1944), пер. с фр. // «Богословские труды». Сборник восьмой, посвященный Владимиру Лосскому, Издание Московской Патриархии, Москва 1972, с. 10. Як відомо, Володимир Лосскій (1903-1958) був учнем Етьєна Жильсона, в якого він перейняв “строгість західного мислення, поєднуючи

богослов'я, підкреслюючи той факт, що передання Східної Церкви зберегло титул “Богослов” тільки за трьома духовними письменниками: св. Йоаном Богословом, св. Григорієм Богословом і св. Сімеоном Новим Богословом. Те, що дозволяє об'єднати цю трійцю, так це містично-споглядальний напрямок їхніх творів, в яких оспівується єдність душі з Богом. Богослов'я здатне виражати те, що на досвіді може пізнати кожний, тоді коли через містичний досвід це віровчення може визнаватися і переживатися окремою особою.

Не можна не погодитись із висновками В. Лосского, коли він підкреслює малу силу знання абстрактної істини. Зрозуміло, що не можна навчати про Об'явлення, і не пережити його на особистому досвіді, отримати знання Об'явлених правд, і в душі не перемінитись самому. Тож наш маршрут покликаний привести до зустрічі з Богом на розумовому і теоретичному рівнях, щоб кріпло переконання і ставала все більш живою зустріч з Богом на літургійному, релігійному рівні.

1.4. Назви “Філософії Бога” та її типологія

Німецький філософ Готфрід Вільгельм Ляйбніц (1646-1716) ввів у сферу мислення назву *Teodicea* щоб вказати на цю частину філософського богослов'я, яка веде мову про “право і оправдання Бога” (*theos* – Бог і *dikaia/ dikaiosyne* – справедливість) супроти тих, хто заперечували провидіння з причини існування у світі зла.⁴² Ляйбніц покликався частково на позицію П. Байля (1647-1705), який свої докази базував на факті існування зла⁴³. У другій половині XVIII ст.,

його з тяжінням в глиб” (з біографічних нарисів В. Лосского). Знавець середньовічної філософії Жильсон, виступив автором передмови до посмертного видання магістерської праці Лосского про Мейстера Екгарта.

⁴² Пор. французьке видання: W. Leibniz. *Essai de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Amsterdam 1710. Латинське видання вийшло друком в 1716 році. Книга була написана на замовлення Софії Кароліни, дружини пруського короля Фрідріха I.

⁴³ Rorarius, Hieronymus – нунцій папи Климента VII при дворі Фердинанда Мадярського, автор книги: *Quod animalia bruta ratione utantur melius homine*, Amsterdam, Buch. I, c. 57. Rorarius, (с. 280-342) // Pierre Bayle. *Historisches und Kritisches Wörterbuch*. Eine Auswahl, übersetzt und hg. von Günter Gawlick und Lothar Kreimendahl, Hamburg 2003 (Philosophische Bibliothek, Band 547). - 720 с. У російськомовному виданні стаття під назвою “Рорарій” відсутня. Див.: П. Бейль. *Исторический и критический словарь в двух томах*, пер. с фр., ред. В. М. Богуславского, «Мысль»: Москва 1968.

після землетрусу в Лісабоні в 1755, ця позиція знайшла й інше застосування: Вольтер, іронізуючи відносно виразу Ляйбніца, висловився наступним чином: “принаймні вже те добре, що наш світ є кращим із можливих світів”!

У самого ж Ляйбніца оригінальний виклад цієї тези проходив наступним чином: Бог допускає зло, тому що воно приводить до добра, а тому і зло теж служить на добро, отож цей світ є найкращим із можливих світів; саме в такому значенні він використав наступні схоластичні принципи: *bonum ex integra casua, malum ex quolibet defectu; malum causam habet non efficientem, sed deficientem*.⁴⁴

Звичайно, Ляйбніц обрав антропоморфний спосіб зображення сотворюючого акту Бога. Справді, говорячи абсолютними поняттями, Бог міг би сотворити світ ще досконалішим від того, що він реально сотворив (створений світ є більш досконалим для нас, але не стосовно до абсолютної здатності та сили Бога); Бог не створював світ, який би Його влаштував, тому що Бог ні в чому не має потреби. Так Аквінат зауважує:

“Слід сказати, що всесвіт, сотворений Богом, є кращим відносно реальності, яка вже існує, але не є все ж кращим, якщо його розглядати відносно того, що Бог може творити у своїй силі”.⁴⁵

Враховуючи зазначене вище, у теодицеї ми змушені піднімати гостру проблему: відношення Бога до зла. Як відомо, ще в античності Епікур висував теорію розрізнення між існуванням зла та існуванням Божого Провидіння.

Лактанцій у критиці цього філософа подає наступний хід логіки говорячи, що за словами Епікура:

“Або Бог хоче усунути зло, але не може, або може, але не хоче; чи ж не хоче і не може, або хоче і може. Якщо Він хоче, але не може, – то Він є неспроможний (безсилий), що не личить богові. Якщо ж Він може, але не хоче – є поганий (заздрісний), що так само є далеким від бога. Якщо не хоче і не може, – то Він є поганий (заздрісний) і неспроможний (безсилий). Якщо ж Він і

⁴⁴ Пор. W. Leibniz. *Essai de Théodicée...*, цит. с. 25-33.

⁴⁵ *De potentia Dei*, q. 13, a. 16, ad 17.

хоче, і таки може, що тільки і личить богові, – тоді чому ж існує зло і чому Він його не знищує?”⁴⁶

Отож Епікур сформулював цю проблему, яка, згідно з Г'юмом, ще не знайшла розв'язку.⁴⁷

На що можна тільки спробувати відповісти: Бог може усунути моральне зло, але не хоче уневажнити свободу людини, тобто він допускає зло, поки людина сама може апелювати до своєї свободи і нею послуговуватись (попросту бути вільною). Оскільки не мати змоги впадати у гріх є, властиво, той випадок, зарезервований за Богом, коли Він є як найдосконаліша свобода, яка завжди діє у Добрі; або, у негативний спосіб, так можуть чинити тільки ірраціональні істоти, які не мають свободи, а отже не можуть відповідати за якесь моральне зло. Людська свобода існує реально (і в цьому випадку людина відрізняється від тварин), але є недосконалою (а в цьому випадку людина не є Богом). Недосконалість людської свободи, властиво, й полягає у можливості скоєння гріха.

Щодо фізичного зла, то Бог може його усунути, кажучи в абсолютний спосіб; та все ж, оскільки фізичне зло походить від неунікненної і властивої скінченності сотворінь, усунути цілковито фізичне зло означало б усунути і будь-яку різницю між Творцем і сотворіннями, а отже, – усунути й самі сотворіння.

⁴⁶ *Lactan.*, frg. 374 // *Epicurea*, ed. H. Usener, Lipsiae 1887; 1966. Лактанцій додає: “Я знаю, що звичайно більшість філософів, які стають на захист провидіння, засмучуються цим аргументом і майже змушені проти своєї волі визнати, що боги ні про що не турбуються, а саме цього й найбільше домагається Епікур” (*там само*). Епікур також вважав: “Природа слаба проти зла, але не проти блага; задоволеннями вона спасається, стражданнями – руйнується.” Див. Ватиканське зібрання висловів Епікура (пер. С. Соболевського) // “Материалисты древней Греции, собр. текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура, ред. М. Дынника, М. 1955, с. 221. Детальніше див.: А. С. Шакир-Заде. *Эпикур*, «Изд. соц.-эконом. л-рь», Москва 1963; А. Лосев. *ИАЭ*, Ранний эллинизм (розд. III. Епікуреїзм. §4. (Вчення про богів як завершення епікурейської естетики)), Москва 1979, с. 207.

⁴⁷ Пор.: D. Hume. *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. R. H. Popkin, Indianapolis 1980, част. X, с. 63. Пор. Д. Юм. “Діалоги про природну релігію” (пер. с. Церетелі) // Д. Юм. *Соч. в двух томах*, т. 2, М. 1996², с. 451: (Філон звертається до Клеанта) “Старі питання Епікура ще залишаються без відповіді. Може, Божество хоче, але не може запобігти злу? Виходить, воно не всемогутнє. Якщо ж воно може це зробити, але не хоче, то виходить, воно недоброзичливе. Якщо ж воно і хоче і може, то тоді звідки ж береться зло?”

Однак Бог може отримати добро від зла шляхом приведення до добра також і найтрагічніші події: віра здатна бачити також і в цих подіях присутність Любови Божої, тоді коли філософський ум може тільки робити спробу хоч щось прояснити довкола цієї нелегкої проблеми.

Оскільки пропонована назва “теодицея” має апологетичний відтінок, то вона не є найкращою.

Отож слідом за нею науковці послуговуються наступними: “раціональна теологія” (гр. *theós* – Бог, *lógos* – наука, лат. *ratio* – розум); “природна теологія”, назва якої вжита у XV ст.⁴⁸

Тепер сформулюємо визначення теодицеї:

Теодицея – це наука про існування Бога і Його природи, яка базується на фактах, пізнаних шляхом спостереження, але з’ясованих у світлі законів нашого розуму (напр., на принципі достатньої підстави, аналогії, причинности тощо).

Коли й можна ставити скептичне питання виправдання Бога, то Він сам зняв з себе усі звинувачення у Хресній смерті, довівши свою любов до людини. З філософської точки зору тематика “оправдань” може бути доволі широкою: оправдання перед тим, що Бог не творить смерть, а панує над нею, – є безсмертний Бог, не творить зло – а є абсолютне Добро, не чинить розбрату і ворожнечі, а є Вічною Любов’ю тощо, тож саме на ці питання у нашому трактаті з теодицеї ми намагатимемось знайти зрозумілі відповіді.

Ще Філон Олександрійський зауважив, що всі питання щодо Бога можна поділити на дві групи: про існування і про природу Бога. Саме так вестимуть мову про Бога великі християнські мислителі, включно з арабо-юдейською філософською традицією. Зрозуміло, що в завдання теодицеї не входить Богомислення Тринітарного богослов’я, позаяк і в ньому зустрічається багато правд про Бога, проте Трипостасного, у Трьох Особах. Це значно вищий злет віруючого серця, опроміненого сяйвом віри, тож ми обмежимося суто

⁴⁸ Раймунд Себундський (Raymund a Sabunda, †1436) написав твір *Liber creaturarum*, який у наступних, посмертних виданнях автора носив назву *Theologia naturalis*. Див. тут далі.

класичною теодицеєю методологією. Оскільки християнські автори, що тут розглядатимуться, є й авторами трактатів “Про Пресв. Трійцю”, то в разі необхідності неможливо не пригадати їх теодицейний доробок у цих творах і не зробити його предметом розгляду (напр., твори св. Августина, Гуго Сен-Вікторського, св. Бонавентури та ін.).

Типологія теодицеї може бути така ж, як і в метафізиці: *есенціалістична* та *екзистенційна*, згідно з Етьєном Жільсоном, та *іманентистська* і *трансцендентистська*, за класифікацією метафізики Енріко Берті. Проте об’єктом метафізики не може бути Бог (як у метафізиці Суареса), а суще або буття, тож і підходи мають бути глибоко відмінними. Та коли у теодицеях з метафізичним ухилом і є певна подібність (а прикладом такої може бути томістична теодицея), то не може бути нігілістичної теодицеї, позаяк у такій існує атеїстична чи агностична позиція (сюди належить думка позитивізму та неопозитивізму, лінгвістичного аналізу філософів “Віденського гуртка” тощо). Тим не менше цілком можливо творити досвідну теодицею, тобто трансцендентистську, або теодицею участі (єднання з Богом у містичній злуці). Саме такою й буде філософія Бога у нашому викладі.

Ми наважимося запропонувати шляхи, якими може розвиватися філософія Бога. Звичайно, цей розподіл є умовний, оскільки в того чи іншого філософа зауважуються різні підходи до питання доказу існування Бога або Його атрибутів. Типовим прикладом може бути позиція св. Ансельма Кентерберійського у його творах “Монологіон” (*апостеріорний* шлях) та “Прослогіон” (*апріорний*). Особливістю такої гіпотетичної типології є ще й той факт, що вона, будучи “сповідувана” у арабо-юдаїстичній традиції та у християнських конфесіях як ортодоксальна теодицея, не є такою у системах деїзму – неортодоксальній теодицеї. Саме такого поділу на ортодоксальну та неортодоксальну філософії не вимагається у типології метафізики. Отож є такі типи теодицеї:

Класична ортодоксальна теодицея

А. Космологічна теодицея (у античності та Середньовіччі):

- а) *теодицея елеатів* (Ксенофана з Колофону);
- б) *платонівська та аристотелівська теодицея* (Бог *Деміург* у Платона та *Нерухомий Першорушій* у Аристотеля);
- в) *гностична теодицея* (езотерична або орфічна);
- г) *креаціоністична теодицея* (Бог як Творець світу з нічого: філософські погляди на проблему творення і визнання Творця світу);
- д) *еманативна теодицея* неоплатоніків (Бог у Плотина, Прокла; тріадичність та “система кіл” у Орігена);
- е) *космологічні шляхи* св. Томи Аквінського, зокрема *телеологічний*.

Б. Онтологічна теодицея (або *есенціалістична* чи *іманентиська*) (св. Ансельма Кентерберійського та його послідовників);

- а) *алетологічна теодицея* (Бог Істина у св. Августина);
- б) *онтологічний аргумент* св. Ансельма: прихід до визнання існування Бога, відштовхуючись від Його сутності (теодицея св. Бонавентури, бл. Дунса Скота);
- в) *ідеологічна теодицея* (логіко-дискурсивна) Декарта, Ляйбніца, Суареса, С. Яворського, Гегеля, Малколма, Плантінги;
- г) *евдемонологічна теодицея* (Бог як Щастя⁴⁹);
- д) *каритативна теодицея* (Теодицея Любови, або кордоцентрична, “милосердя”, де суттю Бога – Любов): теодицея “Пісні Пісень”, апостола і євангелиста Йоана Богослова, апостола Павла; “діалектика любови” Рішара Сен-Вікторського, Блеза Паскаля, Г. Фіхте, П. Юркевича, о. Павла Флоренського чи наша, тут представлена;
- е) *люмінативна теодицея* (Бог як Світло у Йоана Богослова,

⁴⁹ Див.: W. Tatarkiewicz. *O szczęściu*, (Wydanie szóste), PWN Warszawa 1962. (Пер.: В. Татаркевич. *О счастье и совершенстве человека*, пер. Л. Коноваловой, Прогресс: Москва 1981, – 368 с.). Дивно, але в цій книзі не знайдемо навіть згадки імени Григорія Сковороди, не те, що розроблену українським філософом концепцію феноменології щастя.

Філона Олександрійського, Адама з Пульхре-Мулієріс, Роберта Гросетести).

В. Трансцендентиська теодицея (участи та досвіду, включно з досвідом містиків): Гуго та Рішара Сен-Вікторських, Алана Лілльського, св. Томи Аквінського та ін.;

а) *язвестична теодицея* Філона Олександрійського;

б) *апофатична теодицея* (Псевдо Діонісія Ареопагіта, св. Йоана Дамаскина та св. Хуана де ла Круса);

в) *ономастична теодицея* Аль-Газалі, Мойсея Маймоніда, Раймунда Луллія;

г) *споглядальна теодицея* або “*діалектика любови*” (“*щаблі любови*” у Рішара Сен-Вікторського, тож його теодицея може бути виразно онтологічно-трансцендентиською);

ґ) *онтософічна теодицея* Альберта Великого, Гійома Овернського, св. Томи Аквінського та *П'ять томістичних апостеріорних шляхів*, докази Розміні-Сербаті у працях “*Теософія*” і “*Теодицея*”.

Некласична (неортодоксальна) теодицея (епохи Просвітництва)

А. Екзистенційна теодицея XIX-XX ст.:

а) теодицея “*боязкого індивіда*” у Сьорена К'єркегора;

б) теодицея “*без Бога*” у А. Камю.

Б. Теодицея Абсолюту (у німецькій класичній філософії Гегеля і його ж “*Історична теодицея*”).

В. Теодицея фізиків (Бог як константа).

Г. Теодицея деїзму (Бог, котрого треба створити, у Вольтера; Бог *Критики Практичного Розуму* або *Релігії в межах одного розуму* у Канта).

Ґ. Постмодерністична теодицея (її розгляд див. у книзі архиєп. Ю. Жицінського⁵⁰).

⁵⁰ Архиєп. Ю. Жицінський. *Бог постмодерністів*, УКУ, Львів 2004.

Відмінність між некласичною неортодоксальною теодицеєю та системами атеїзму у філософії (Бог “Антропос” у Фойєрбаха) полягає в тому, що у такій неортодоксальній теодицеї проблема Бога є ключовою хоч на рівні парадоксальної думки, тож з певною умовністю можна застосувати до неї назву “парадоксальна теодицея”. Тримаючись думки, що про Бога можна і слід говорити відверто, все ж мова про Нього не має виходити за рамки законів логіки та гносеології, а оскільки “царицею наук” визнана метафізика, то філософія Бога лівовою часткою лежить у її компетенції. Проте Бог, будучи “специфічним” об’єктом такої філософії, звісно ж, не може розглядатися тільки у філософських колах, а є досяжний для віри в Нього будь-якою людиною незалежно від віку, статі, раси та віровизнання. Тут типологія може сходитися із класифікацією доказів на існування Бога, про що ми говоритимемо у окремому розділі цієї роботи.

Оскільки чітка філософська позиція може бути краще з’ясована у діалектичній парі, то у нашій типології ця відмінність між двома великими поглядами на Бога у класичну та в постмодерну добу зовсім не покликана дистанціюватись чи опозиціонуватись з тією чи іншою філософською позицією. Глибинна велич і святість Бога – це настільки тонка і щемлива тема, що й на думці не має бути якихось роз’єднань чи “привласнень Бога” у цій царині мислення. Тож позиції онтологізму, фідейзму, традиціоналізму, агностицизму, позитивізму, неопозитивізму, релігійного прагматизму та атеїзму теж можуть бути предметом окремого розгляду, але тут ми не наважуємось піднімати дискусію про їхню роль у теодицеї, позаяк церковний уряд неодноразово висловлювався про них, і ця позиція є відома через численні документи Вселенської Церкви⁵¹. Завдяки обґрунтованій позиції природного богослов’я

⁵¹ Див. документи I-го Ватиканського Собору (1869-70 – за папи Пія IX). У Догматичній Конституції про християнську віру католиків *Dei Filius* (“Про Божого Сина”), DS 3004-го канону говориться: “Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse; “invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur” [Rom 1, 20]”: attamen placuisse eius sapientiae et bonitati, alia eaque supernaturali via se ipsum ac aeterna voluntatis suae decreta humano generi revelare, dicente Apostolo: “Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in Prophetis: novissime diebus istis locutus est nobis in Filio” [Hebr 1,

можна уникнути небезпек не тільки щойно вищезгаданих підходів до Бога, а з ними й суб'єктивізму та релігійного фанатизму, релігійної байдужості в душах тих, хто, ослабнувши у вірі, віддалився у своїм серці від Бога і став черствим до свого ближнього.

Натомість особливої уваги заслуговує Бог Воплочений, який показує себе у таїнствах Христової Церкви, яка складає Йому найщиріше почитання і ретельно оберігає ортодоксальність мислення у науці християнської патристичної філософії. Заслугою отців Церкви є те, що, замислюючись над

*I s; cap. I]”. (Ця сама Церква Мати притримується і навчає, що Бог – початок і кінець усіх речей, може бути з певністю пізнаний природним світлом людського розуму, виходячи з сотворених речей: “Бо невидиме ж Його, після створення світу, роздумуванням над творами, стає видиме...” [Рим. 1, 20]. Тим не менше, в Його мудрості і благості Йому вгодно було Самому явити Себе людському роду і об’явити вічний задум Своєї волі іншим, надприродним, шляхом: “Багаторазово й багатьма способами Бог говорив колись до батьків наших через пророків. За останніх же оцих днів він говорив до нас через Сина” [Євр. 1. 1]). А також: “Si quis dixerit, Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum, per ea, quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse: anathema sit”. («Якщо хтось вважатиме, що єдиний і правдивий Бог, Творець і Господь наш, через речі, які Ним сотворені, не може бути з певністю пізнаний природним світлом людського розуму, то нехай буде відлучений від спільноти вірних»), – DS 3026. Тут аббревіатура DS =Denzinger(Henricus)-Schönmetzer (Adolfus), – упорядники видання *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Тексти подано за вид 34-им, Herder 1967. До вищезгаданої Догматичної конституції слід додати: документи II Ватиканського собору (*Dei Verbum*), *Катехизм Католицької Церкви* та Енцикліку *Fides et ratio* папи Івана Павла II. За духом Догматична конституція про Об’явлення *Dei Verbum* відрізняється від конституції I-го Ватиканського Собору, і ось що тут нового: “Священний Собор визнає публічно, що “Бога, начало і кінець всіх речей, можна певно пізнати з сотворених речей, за поміччю природного світла людського ума” (пор. Рим. , 20); а його об’явленню, навчає, треба приписати, що “те що в Божих справах людському умові не є само з себе недоступне, в сучасних обставинах людського роду може бути легше, певно й несхибно пізнане” [Денц. 1785 (3004) і 1786 (3005).]” (*DV*, с. 1, п. 6 b). “*Боже Об’явлення*” // *Вселенський Собор – Ватиканський II: Діяння і постанови*, т. IV, Вид. оо. Василіян Рим 1966, с. 48. У *Катехизмі Католицької Церкви* зазначається: “п. 31. Створена на образ Божий, покликана знати й любити Бога, людина, яка Бога шукає, відкриває для себе “шляхи”, які ведуть до пізнання Бога. Їх називають також “доказами існування Бога” – не в тому значенні, яке вкладають у це слово природничі науки, але в значенні “тотожних та переконливих аргументів”, які дозволяють досягнути правдивого переконання. Ці “шляхи” наближення до Бога відправною точкою своєю мають творіння: матеріальний світ і людську особу; п. 35. Можливості людини роблять її здатною пізнати існування особового Бога. Але щоб людина змогла увійти в глибину Його, Бог забажав об’явити Себе їй і дарувати їй благодать прийняти це об’явлення з вірою. Однак докази існування Бога можуть прихилити до віри й допомагати побачити, що віра не суперечить людському розумові”. (*ККЦ*, Львів 2002, с. 22-23).*

таїнством Пресвятої Тройці, вони проклали стрімкі маршрути до Бога на висотах Його слави і створили “канон” християнської філософії. Саме завдяки їхній філософській творчості є змога говорити про ортодоксальну класичну теодицею, якою буде й наша. Але спочатку слід поставити під сумнів саму можливість Бога філософів, хоч статус християнської філософії мав би розвіяти такий сумнів. Тим не менше зараз у нас на розгляді саме це дошкульне питання.

1.5. “Бог філософів”

“Нащо здається велика мудрація над невідомими тайнами, за які ніхто не буде нас винувати на страшнім суді, що ми їх не знали?”

“Тоді чиста, праведна совість більше буде радуватися, ніж учена філософія”

Тома Кемпійський,
“Наслідування Христа” кн. I, 3; 24

Зрозуміло, що філософія – теоретична наука, скерована до пошуку правди і деколи в цьому її перевага над практичними дисциплінами, навіть живою релігією (якщо вона неправдива), – між якими чимало спільного. Адже для давніх філософських систем саме філософія послужила шляхом спасіння, що впливало із цікавості дошукуватись правдивого Бога. І що головне, так це те, що у релігії ініціатива належить Богові, а не людині, як це зустрічається у філософії, яка шукає остаточної причини (чи причин), якій у релігії може відповідати Бог.

“Те, що існує в метафізиці, є *онтологічною епіфанією*, яка сприймається не інтуїтивно, а розумом, на основі принципу причинності. Натомість те, що існує в релігії, є *священною епіфанією (ієрофанією)*, у якій божественна

дійсність сприймається інтуїтивно: *об'явлення, яке стає видимим і виражене символічно, а не концептуально*".⁵²

Філософія і релігія є двома проявами духу людини: розуму і волі з тією відмінністю, що підвалиною релігії є сам Бог, а філософії – розум людини. Одна одну доповнюючи, віруюча людина усвідомлює, що їй назустріч виходить Бог, а філософ “навпомацки” йде до Нього, як міг би сказати ап. Павло (Ді. 17, 27).

Історія зафіксувала чимало конфліктів між філософами та релігійними опонентами, пов'язаних із спробами приборкати інакомислячих, що виливалось у оскарження розуму з боку мислительних кіл. Але ніщо не стоїть на перешкоді бути як віруючою людиною, так і цікавитись проблемною філософією, що тільки свідчитиме про високий рівень інтелектуальної культури віруючого. Сьогодні вже не вдасться уникнути питання про зміст життя, не давши на нього християнської відповіді. Вже недостатньо однієї простоти віри, за якою криється звичайна духовна байдужість, незнання філософсько-богословської думки і нерозуміння її присутності у Церкві. Інколи несумісні з правдивим богослов'ям доктрини філософських шкіл довгий час не можуть бути подолані істинним богослов'ям.

Отож, на перший погляд, дуже легко охарактеризувати “Бога філософів”, зауважити Його відмінність від Бога великих релігій, проте важко тепер Його розпізнати у християнській вірі, яка пройшла шлях інкультурації і “з погордою” ставиться до висновків тих філософів, які пробують вести міркування в руслі стандартів високого мислення (Декарта, Спінози, але й Гайдегера, Камю та Бога постмодернізму).

Йосиф Рацінгер у відомій книзі “*Вступ до християнства*” (перше вид. 1967 р.) та в інших своїх теодицейних творах пробував співставити два види розуміння Бога: філософського та християнського (Бога любови).

На його думку, за своєю сутністю філософський Бог самодостатній, який є мисленням, що споглядає себе. Очевидно, це Бог у Аристотеля, Бог

⁵² В. Mondin. *Ontologia e metafisica*, ESD Bologna 1999, с. 17.

Метафізики Лямбда. Він існував у середньому роді і був неособовим Богом, оскільки в античній парадигмі не існувало поняття особи (що не заважає Дж. Реале зауважити в аристотелівському Бозі елементи особи: мислення і волю. Див. нижче). Натомість Бог віри є Богом відношення. З другого боку, філософський Бог виступає чистим мисленням і нічим іншим, але й Бог віри є думкою, проте творчою, первинно-творчою у задумі творення світу, і який з глибини свого таємничого Буття промовляє Слово, через яке можна бачити Бога Отця. Отож ця думка є любов'ю, “а як любов – думкою”.⁵³

Можна додати, що в Символі Віри, який саме пояснює у вищезгаданій книзі Йосиф Рацінгер, справді є елементи філософської концепції – християнського неоплатонізму, зокрема у формулюванні “Світло від Світла, Бога Істинного, від Бога Істинного”, що означає: відділити “Бога філософів” від Бога Ісуса Христа, Бога Пресв. Тройці і знехтувати Ним буде невдячною справою. Адже людина переживала велетенську еволюцію розуміння цього слова: від мітології до усвідомлення Бога Любови, але спершу треба було їй для цього підійти до порогу Нового Завіту. Тож, обравши у “провідники” до християнства вчителя Аристотеля Платона, для отців Церкви на Сході критерієм його ортодоксальності мислення стало інтуїтивне бачення надраціонального світу, що у християнському неоплатонізмі мислиться під іпостасю Єдиного (напр., у Плотина).

Але що дивно? Філософський Бог упродовж християнської доби вкотре пробує бути поясненим філософами, і в цій другій еволюції розуміння такого Бога тяжіє до людини, яку Л. Фойєрбах уповноважує взяти сутність Бога на себе: людину, яка мислить, любить і страждає. Ще філософський Бог доживатиме останні хвилини у ніцшеанській моделі Голготи, у “Смерті Бога” і воскресатиме в теології “без Бога” (у працях Альбера Камю, Теодора Адорно та ін.). Очевидно, що в сьогоденні слід пильно стежити за рухом філософської тенденції у теодицеї, яка глибоко переживає драму людини у її

⁵³ Пор. Й. Рацінгер (папа Венедикт XVI). *Вступ до християнства. Лекції про Апостольський символ віри*, пер. О. Конкевича, “Місіонер” Львів 2008, с. 130.

відношенні до Бога, а це такі відношення, хоч із не надто приємних, проте чесних, про що згадував вище Й. Рацінгер, маючи на увазі складні моделі німецької класичної філософії: Канта, Гегеля, також й Маркса. Релігійна філософія початку ХХ століття теж знає чимало прикладів богоборства (як і богохульства) з боку мислителів, корені якого не тільки у незадовільних відповідях найвеличніших і благочесніших філософів, а й у слабких метафізичних системах, адже метафізику, яка століттями утримувала форпости віри, підважити не вдається. Та й боротьба з Богом, як ми вже зазначали вище у епізоді з Яковом, неминуче призводить до визнання Бога. Ми не думаємо, що якимось чином виступимо апологетами “Бога філософів”, проте вважали б за потрібне звернути увагу на цю проблему, з якої слід виходити. Адже й філософи вміють захищатися. Наведемо тут приклад такого захисту з боку деяких італійських філософів, дослідників аристотелівської наукової спадщини.

Мабуть. у філософії античного світу важливою була концепція аристотелівського Бога. Отож стало звичним вважати, що у Аристотеля Бог являється нерухомим рушієм, сповненою дієвістю Буття. «Між буттям і Богом у Аристотеля не існує жодного конфлікту, але Бог у своєму таємничому віддаленні знаходиться у сумарності усіх суцїх, є повною дієвістю Буття та причиною динамізму усіх суцїх», – зауважив провідний сучасний теолог і філософ Б. Мондін⁵⁴.

Проте, як показує Аристотель у книзі L (XII) Метафізики, садиноюю активністю, яку розвиває Бог, нерухомий Рушій, це вічне тримання погляду на собі самому, першій субстанції, найдосконалішій, найвищій істині та найвищому добрі.

Згідно з Джованні Реале: “Бог, про якого говорить Аристотель у А 2, не є одним *theion*, тобто божественним елементом, безособовим принципом (...), а є живим і мислячим Богом, тобто особовий Бог. Аристотель зауважує, що тільки у найвищій ступені Він посідає теоретичне знання. Отже, книга А 2

⁵⁴ В. Mondin. *Ontologia e metafisica*, ESD Bologna 1999, с. 31. Тут і далі Б. Мондін. *Онтологія і метафізика*. Перекл. з італ. Б. Завідняка. Жовква, Місіонер 2010.

виражає у всьому тотожну концепцію до тієї, що міститься у книзі L 7 і 9. Книга A 2 навіть подає цікаву підказку для доповнення книги L 7 і 9. Згідно з твердженнями L 9, мало б видатися, що божественне пізнання було б обмеженим, згідно з Аристотелем, до того пізнання, яке Бог має щодо себе самого. Натомість книга A 2 чітко стверджує, що Бог у *найвищій ступені* *посідає пізнання причин або принципів усіх речей*. Отже Бог пізнає не лише себе самого, а й усі речі у їхніх причинах і перші принципи”⁵⁵.

Отож у XX столітті з боку прихильників аристотелівської системи і тих, які визнають за Аристотелем високий авторитет науковця, висувається думка про те, що Бог у Аристотеля володіє всіма ознаками особового Бога: наділений волею і умом.

Що ж, в Італії Аристотеля досліджує «Падуанська школа» (Е. Берті⁵⁶), в якій Аристотель «осучаснюється», і підходи до освоєння його наукової спадщини запозичуються з християнського Середньовіччя (неосхоластики). Що на це відповісти?

Проф. О. Лосєв в якості експерта-дослідника античної епохи застерігав тих науковців, які вважали б за потрібне “познущатися” з античності і її світоглядної парадигми шляхом вільного її тлумачення або зодягання її в шати чи то середньовічного мислення, чи то винятково християнського. Яким чином застерігав? Дуже просто: в античності нічого робити з іншими парадигмами, що його не стосуються! Кожному, хто знайомий з епопеєю Лосєва (*IAE*), впаде в очі оце його застереження, яке є провідним у його багатотомовому дослідженні.

Але ведучи мову про Бога філософів та про місце філософії у християнстві, слід завжди мати на увазі те, що філософські істини, які наявні у творчості отців Церкви, цілковито залежать від Об’явлення, оскільки термінологічний апарат, змінюючись упродовж століть до невпізнаваності, не дозволяє говорити про себе як про непохитні закони ума, написані раз і назавжди. Філософська логіка у вигляді діалектичного мислення прямим чином підлягає

⁵⁵ G. Reale. *Il concetto di filosofia prima e l'unità della metafisica in Aristotele*, Milano 1965, с. 23.

⁵⁶ Див.: Е. Berti. *Aristotele: Dalla dialettica alla Filosofia Prima*, CEDAM: Padova 1977. Інші дослідження про Аристотеля див. тут у розділі “Бог в давньогорецькому мисленні”.

Богопізнанню, що, в свою чергу, слухає голос Об'явленого Бога як у Святому Письмі, так і в догматах Церкви.

У святоотцівській традиції щойно “з другого голосу”, яким хоч і є мова розуму, все ж приходить до нас відчуття містики і глибокого містичного досвіду. Тільки в такому розумінні філософська складова у трактатах про Бога як Пресв. Тройцю завжди мала вагу і місце, і її метафізичні поняття відповідають своїй меті у дискурсі. На думку православного богослова Павла Євдокімова (1901-1970), заслуга отців Церкви полягає в тому, що їхнє мислення у глибинному діалектичному ключі, в серцевині любови до Бога дозволило прийти до логічно-очікуваного результату – вщухання потреби давати будь-яке ґрунтовне філософсько-богословське *визначення* у раціональній формі таїнствам святої Христової віри у подальших, після доленосних для їхньої догматизації, віках⁵⁷. Але хіба це їхній висновок чи той, що логічно мав би впливати з їхньої писемної спадщини? Християнство вийшло окріпим з кола невизначальних релігійних переживань і апологетичної боротьби з його противниками. Вливши це мислення у форму піснеспівів “Вечірньої”, “Утрені” чи будь-яких інших форм церковного мелосу і закріпивши їх іменами свого святого богословського авторитету, філософія Бога не матиме потужної змоги ґрунтуватись винятково на розумових прозріннях, а коли й будуть такі спроби, то вони виглядатимуть малопомічними і не збагачуватимуть більше богословську думку.

Тож слід наголосити, що в цьому тріумфі першости і неповторности – виняткова заслуга патристично-містичного мислення, яке стало результатом мислительного подвигу отців Церкви. Але от питання, чому ж перечити продовженню форми такого мислення, коли воно так стрімко і яскраво показало себе у всій багатогранності і красі? Адже несприйняття практично відроджених схоластиком тез святоотцівської традиції мало б підривати і саму довіру до такої традиції з боку тих же східних богословів. Та й хто, коли не

⁵⁷ Пор.: “Наскільки Захід показує широку потребу визначати все, настільки Схід не тільки не має такої потреби, але, більш того, має потребу не визначати” і посилання Євдокімова на зауваження Конгара та Шеню. Див.: Евдокимов. *там само*, с. 32..

латинський Захід, зберіг і передав писемну східну традицію отців Церкви, вкарбовану у літері корпусу патрології Міня (PG і PL). Черпаючи з єдиного джерела Істини Об'явлення, і Схід, і Захід можуть завдячувати своєму філософсько-богословському розквіту тільки апофеозу Божої Слави, позаяк будь-які спроби ділити вторинний, наслідковий прояв цього тріумфу Істини не личить як одним, так і другим братам у Христі.

Вже раціональна форма Об'явлення може відбуватись у різних напрямках: містично-діалектична раціоналізація Бога Любови, Буття, Світла чи Істини. Саме ці найбільш глибокі форми мислення у своїй близькості найбільше зустрічаються в містичних школах обох мегаеклезій: кападокійської і августинівської – у вченні про *омоузюзіс* (Бог як неподільне, єдиносущє Буття), “ареопагітизмі” і “еріугенстві” – у вченні про містичне єднання з Богом Любови, паламізмі і францисканстві – у вченні про Боже Світло, як і теозис, – у цьому ж паламізмі та вікторіанській школі тощо.

Справді, у історіографії подій фіксується певне розходження у поглядах між домініканською, францисканською школами чи школою єзуїтів на Заході, але така ж розбіжність зустрічається і між філософсько-богословськими школами Сходу, які мали відчутну потребу або в аристотелізмі, або в платонізмі. Відомо, що як на Сході, так і на Заході центрами духовної науки ставали монастирі (лаври, студіони, Афон – у Візантії, бенедиктинські, домініканські обителі – на Заході). “Вчений монах” – це цілком зрозумілий для західного чернецтва духовний провідник. “Наука – його основне і святе діло, його мета і завдання, а не як якась підозріла і небезпечна для спасіння душі справа”⁵⁸. Проте хоч західні теологічні школи зуміли виховати видатних вчених, вихідців із чернечих спільнот, творців церковної науки, школи Сходу акцентували увагу на церковно-адміністративному та пастирському служінні. Тим не менше, останні присвячували вільний від служіння час написанню філософсько-богословських праць як подвижники науки, усвідомлюючи той

⁵⁸ Див. Архим. Киприан (Керн). *Ангелы, иночество, человечество (К вопросу об ученом монашестве)* // «Богословский Сборник», Вып. II. Саут Канаан, 1955, с. 22-41.

факт, що молитовне життя і духовні справи не заперечують науковий фактор. “Не слід забувати, що в загальній системі церковного будівництва і керування освіта і богословська наука, як і будь-яка інша, необхідні, корисні і благословенні. Наука – такий самий подвиг, освіта – таке ж служіння; це – спільне діло, що, висловлюючись грецькою, означає “літургія”, – писав православний архимандрит Кипріан⁵⁹. Зауважувати розбіжності у трактуванні філософсько-богословських сентенцій стало можливим саме завдяки середньовічному способу думання у церковній науці.

Проте наш трактат не ставить собі за мету озвучувати тільки парадигми середньовічної філософії, оскільки медієвістика є предметом окремого дослідження, хоч його певні розділи могли б бути допоміжними і для такого трактату. Не є нашою метою також зайвий раз підкреслювати структурну відмінність між Західним та Східним вираженням догматів, бо це компетенція спеціальних богословських дисциплін. Така відмінність справді є, і підходи до неї інколи тільки сприяють її поглибленню. Не секрет, що вкорінення в західне богословське мислення юридичної термінології, в додаток до тонкощів онтологічної, дозволяє розпізнавати Схід як пряме звернення до онтології Бога і обоження душі через “онтологічну перемену” її особового статусу скореної гріхом природи (коли буде нова душа і нове тіло, які житимуть за образом Бога⁶⁰). Тим і цікава метафізика Сходу, зберігши і подавши грецькі відповідники тих онтологічних понять, які не тільки латиномовний світ змушений був перекладати в особі Марія Вікторина, св. Августина, Боеція, Еріугени та ін., а й філософуючі арабські та юдейські кола (від Ібн-Сіни до Маймоніда), щоб знову вони звучали в своїй первісно вжитій красі. Мається на увазі не просто перелицювання понять філософського Ареопагу греків у

⁵⁹ А. Сидоров. *Архимандрит Киприан Керн и традиция православного изучения поздневизантийского исихазма* // Архим. Киприан (Керн). *Антропология св. Григория Паламы*, «Паломник» Москва 1996, с. XVII.

⁶⁰ “Новим створінням”, про яке говорить ап. Павло, буде переображена людина після воскресіння (1 Кор 15, 51-52): “Ось я кажу вам тайну: Не всі ми помremo, але всі переминемся, раптом, в одну мить, при сурмі останній; засурмить бо, і мертві нетлінними воскреснуть, і ми переминемся”.

текстології аристотелівської метафізики, а переображення цих понять у горнилі Божої любови, Любови Трьох Божих Осіб, світло від котрих зайняло уми і цілі покоління богонатхнених мислителів, які прагнули синтезу Церковного вчення як на Сході (від Леонтія Візантійського до Йоана Дамаскина), так і на Заході у “Сумах Богословських” (від Олександра Гельського до св. Томи Аквінського). Тільки неуважна людина може недобачити цієї сміливої спроби синтезу богословського вчення всієї Христової Церкви, а навпаки, помітити тільки крайній синкретизм та філософський ум, за яким мав би критися погордливий людський егоїзм.

Отож, оскільки не можна допустити, щоб зникла думка про Бога як “реального”, так і “діяльного”, квітне Країна філософів, для яких мислення про Бога Живого є сенсом і їхнього життя, а *торкання чогось зовсім Іншого* – немовби їхнім “містичним” досвідом. Доторкання незбагненого світу світлом уяви дає змогу усвідомити його реальну присутність, тоді коли відчуття, торкаючись земної реальності, отримують менш правдиву картину – мінливу і оманливу, а значить – несправжню. Тож отут філософському уму доречно прислухатись до поради автора книги “*Наслідування Христа*”, дві з яких ми винесли в якості епіграфу до цього розділу:

“Чим більше чоловік збере свої думки до купи і чим простіше матиме серце, тим більше і тим висші речі він без труду зрозуміє, – тому, що він одержує світло розуміння з високого неба”⁶¹.

Розум можна і треба насичувати світлом таїнства, підводити його до споглядальних вершин реальності і відкривати реальність нашого містичного досвіду Бога⁶². Адже сама реальність надприродного світу здатна захоплювати ум своєю красою, будучи непізнаваною чуттями.

⁶¹ “*Наслідування Христа*”. Чотири книги Томи Гемеркена Кемпійського, пер. д-р Йосиф Боцян, кн. I, 3, Львів 1930, с. 22. «Quanto aliquis magis sibi unitus et interius simplicatus fuerit, tanto plura et altiora sine labore intellegit, quia desuper lumen intellegentiae accipit». Теж епіграф у оригіналі: «Quid prodest magna cavillatio de occultis et obscuris rebus, de quibus nec arguemur in iudicio, quia ignoravimus?», (*De doctrina veritatis*) // Thomas a Kempis. “*De imitatione Christi*”, wyd. R. Ganszyniec, Teksty Filomaty Nr. 50, Uniwersytet: Lwów (рік не вказано).

⁶² Див. тут окремий розділ про реальне існування світу даного через досвід, у філософії Р. Інгардена.

Як тут не прислухатися до слів Григорія Сковороди, який мудрість пов'язує з любов'ю і Богопізнанням?:

“Како бо можно влюбитися в неведомое? Не горит сено, не касаєсь огня. Не любит сердце, не видя красоты. Видно, что любовь есть Софіина дщерь. Где мудрость узрела, там любовь сгорела. Воистину блаженна есть самолюбность, аще есть свята; ей свята, аще истинная; ей, глаголю, истинная, аще обрела и узрела едину оную красоту и истину: «Посреди вас стоит, его же не весте»⁶³.

Одним з перших таких містичний досвід пережив і збагнув апостол Павло, колишній знавець філософських сентенцій, що став “в'язнем” Ісуса Христа. Але перш ніж ми ознайомимося з його богословською думкою щодо теодицейних спроб, з'ясуємо ключові моменти богопізнання в античній парадигмі, адже саме в ній чималою мірою містяться причини полеміки ап. Павла з ідолопоклонниками.

1.6. Бог у давньогрецькому мисленні

Звичайно, тут ми не зможемо приділити увагу всім школам античного полісу, а тільки основним теодицейним побудовам філософії Давньої Греції, не наважуючись на детальний огляд теоретиків високої класики та еллінізму, та й то тільки вибірково. Античний космос жив самостійним духом «античної свободи», чому й він неодноразово манив людей інших епох до свого відтворення чи то в добу Відродження (Марсіліо Фічіно, Піко де ля Мірандола), чи то в часи «веймарського романтизму» (Гете, Шіллера). Проте в просторі цього космосу жив правдивий дух Слова, який не давав змоги творчим людям заспокоїти свій розум і віру в віднаходження правдивого Бога зовнішніми рисами язичництва: елевсінських, діонісійських чи орфічних містичних практик. Як зауважував І. Корсунський: “Почавши з заперечення окремих рис язичництва, еллінські мудреці в пошуках цілісного споглядання світу прагнули виробити ідею вищої Єдності”⁶⁴. Звичайно ж, у нашому трактаті, який прагне

⁶³ Г. Сковорода. “Наркісс” // ПЗТ, т. 1, с. 154.

⁶⁴ И. Корсунский. Судьбы идеи о Боге в истории религиозно-философского мирозерцания древней Греции, Харьков 1890, с. 209. Цит.: Эммануил Светлов (А. Мень). Дионис, Логос,

зберегти форму і зміст християнського мислення ми не маємо змоги перенаголошувати на вартості осягнення античної спадщини. Але й не слід ідеалізувати цю далеку від нас епоху. Ця творча і наукова спадщина так і не доросла до визнання особового Бога, і часто сама себе заперечувала. Тут слід було б пригадати давнє судження Сенеки про гостроту грецького розуму, який «легко притупляється або втикається сам в себе» (*De benef.* I 4, 1. *SVF* II 1082). Тим не менше, оскільки в нашому трактаті з компаративістичною метою ми братимемо до уваги імена творців античної парадигми, тут з'ясуємо суть цього важливого напрямку мислення, можливо реабілітуючи деяких філософів від необачних осудів і незаслуженої критики. Порівняння з цими школами у подальшому дасть нам змогу чіткіше побачити теодицейну картину християнського Богомислення.

“Теогонія” Гесіода. Вести мову про світ давньогрецької думки слід починати з міфології і Олімпу грецьких божеств.

Давні греки вважали, що перші чотири начала: Хаос, Земля, Тартар і Любов панують над світом реальності. За свідченням Гесіода:

*Хаос, отже, першим постав, а вже після нього –
Широкогруда Земля (Гея), безпечна оселя безсмертних,
Що посідають Олімп, чия маківка снігом біліє,
Й млистий, у надрах землі широкодорожної Тартар,
Потім – Ерот (Ерос) – що вродою перший поміж богами,
Він і розслаблює тіло усім, хай боги це, хай люди... (116-122)⁶⁵.*

Як давніші історики давньогрецької філософії (В. Єгер. *Пайдея*, т. I), так і новіші (Дж. Реале. *Історія античної філософії*, т. I) зауважують, що ще в Гомера, в його “Іліаді” (Пісня XVIII: “Щит Ахіла”⁶⁶) проглядається зародження філософських тем, які згодом знайдуть своє логічне продовження у світлі

Судьба. Грецька релігія і філософія від епохи колонізації до Александра, Брюссель 1972, с. 91.

⁶⁵ Гесіод. *Походження богів. Роботи і дні. Щит Геракла*. Пер. з давнього. А. Содомори, Львів, Априорі 2010, с. 40. Пор.: И. Тренчени-Вальдапфель. *Гомер и Гесиод*, автор. Пер. с. венгер. под ред. В. И. Авдиева, Москва 1956.

⁶⁶ Див.: Гомер. *Іліада*, пер. Б. Тена, Київ 1978, с. 314 і далі.

раціонального пояснення явища існування та онтологічних парадигм давньої Греції. Так, на думку Єгера, в Гомера зображується широке філософське тлумачення людської природи та вічних законів, які керують ходом всесвіту. “По-суті, в житті людини немає нічого, щоб було б беззмістовним”. Коли звернути увагу на це спостереження видатного історика античності, і глибше оцінити зауважене ним, то мова йтиме про щастя у грецькому розумінні, де воно є в повноті та цілісності, а не в уривках, насолоді, задоволенні тощо. Місце людини у світі – ось велика класична тема грецької філософії, і її мовою поезії розкриває Гомер. Гекзаметри Гомера, особливо пісні XIV “Іліади” (вірші 200-203; 301-304), послужать одними із джерел мислення школи в Іонії, якій судилося бути першою, що відмежувалася від традиційного кастового культу жерців.

Божественне “Архе” в іонійських філософів. Стародавній Мілет, столиця острова Самос у Егеї, був колискою натуралістичної думки Давньої Греції. З ним ми пов’язуємо ім’я великого природознавця Талеса Мілетського (638-548 до Р. Хр. / або 624-546)⁶⁷.

Перші фізіологи (так їх називав Аристотель) отримали таку назву тому, що вивчали природу. Проте слово “*physis*” має ширше значення і означає дійсність як цілість (від грецького “*phuo*” яке пов’язується із санскритським дієсловом “*bhu*”, що латиною передається як “*fu*”). Тобто під цим словом розуміється не просто “природа” як емпірична данність, не просто сукупність всього сущого, а у філософському значенні, – існування як метафізична цінність, що належить матеріальному світу. Адже є й таке суще, що не має душі, але воно теж існує, і така точка зору отримала назву “гілозоїзм” (від грец. “*hylè -zoè*” – *матерія -*

⁶⁷ Н. Diels-W. Kranz. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Griechisch und Deutsch, 3 voll., Weidmann, Berlin 1951-1952. (Перше вид. Дільса побачило світ у 1903 р.). Тут і далі аббревіатура D.-K. Український переклад частини фрагментів досократиків виконав Д. Чижевський. *Грецька філософія до Платона. Хрестоматія*. “Січ”: Прага 1926; 3-є вид. 1929. В. Snell. *Die Nachrichten über die Lehren des Thales und die Anfänge der griechischen Philosophie und Literaturgeschichte* // «*Philologus*», 96 (1944), с. 170-182; R. Laurenti. *Introduzione a Talete, Anassimandro, Anassimene*, Bari 1971. Д. Чижевський. *Лекції з історії античної філософії*. Прага 1927; о. М. Конрад. *Нарис історії стародавньої філософії*. 2-е вид. УКУ: Рим 1974; В. Кондзьолка. *Нариси історії античної філософії*. Львівський університет ім. І. Франка. Львів 1993.

життя). На зорі давньогрецького мислення ми бачимо великий вплив орфізму, халдейської та єгипетської мудрости, тож побутувало й вчення “панпсихізму” (грец. “Pan -psichè” – *все -душа*), що надавало душу всьому суццюму, включно з нерухомими речами.

Першу філософську школу називають Іонійською тому, що її філософи походять з Іонії, побережжя Малої Азії, яку вже від XIII ст. до Р. Хр. греки зайняли і колонізували. Згідно з Плінієм, антична Іонія визначалася *имітатами* (які знали греків під іменем *Ahhayava*, тобто *Achei*-ці) і *іонійцями* (*Javanas*).

Тож згідно з поширеним *космологічним* поясненням, іонійці вважаються матеріалістами і натуралістичними філософами. Таку думку поділяли історики Целлер, Тенері (Tannery), Бурне (Burnet), Гатрі (Guthrie), Маддалена та Гомперц. Їхню точку зору можна визнати частково істинною.

Натомість *релігійно-містичну* позицію зайняли такі дослідники, як: Йоель (Joel), Корфорд (Corford), Мондольфо, Єгер (Jaeger) та ін., які вважали цих філософів релігійними особами, що намагалися поглибити присутність Божества у світі (*theion*). Якщо в цілому визнати таке пояснення правдивим, то філософський характер іонійської школи буде незрозумілий.

Є ще й третя точка зору – суто *метафізичне* пояснення, яке розвивали Гайдегер, а також зайняли таку позицію деякі прихильники томістичних поглядів, зокрема Л. Больйола, Д. Компоста та ін. Залишаючи в силі попередні інтерпретації, на думку останніх іонійців слід вважати філософами, в яких переважає метафізичне дослідження існування *реального буття*, підвалини всього суццюго.

До школи Мілету зараховують принаймні трьох мудреців: Талеса, Анаксимандра та Анаксімена.

У Талеса бачимо перевагу міфу над філософією і наукою. Невідомим античним поетом він згадується серед сімох мудреців Греції:

*Ні за кого не слід поручатись – мовив Талес Мілетський*⁶⁸.

⁶⁸ Див.: *Античная лирика*, Москва 1968, с. 339. В Атенах, за словами Деметрія Фалерського, було названо сім мудреців. У “Протагорі” це: Клеобул, Талес, четверо законодавців – Пітак,

На думку Талеса, Божество – це те, у кого немає ні початку, ні кінця. Бог є старший від усіх речей світу, бо Він ненароджений. Космос є красивий тому, що він є творіння Бога. Людина не тільки не може таємно від богів чинити беззаконня, а й навіть задумати його. За свідченням Аристотеля, Талес вважав, що під душею слід розуміти щось таке, що в силі приводити в рух (“Про душу” I, 2, 18). Так, наприклад, у магніта є душа, що притягає залізо. Ці думки Талеса могли б виявитися анахронізмом, коли б у англійського поета-метафізика Джона Донна не зустріли подібну сильну метафору: “Бог – магніт, що може серце з криці притягти”.

Як же ж підходить до відкриття Першопричини всього Анаксимандр⁶⁹ (610-546/530 до Р. Хр.)? Цей мудрець є автором першого трактату у прозі під назвою “Про природу”, започаткувавши низку однойменних творів, що вийдуть з-під пера давньогрецьких мислителів.

На думку Вернера Єгера, філософія Анаксимандра піддається такій силогістичній схемі:

а) існують численні істоти;

б) множинність вимагає принцип (*τὸ ἀπειρον*) щось посереднє, яке містить у своєму лоні все суще (відповідний фрагмент подав Сімпліцій, автор VI стор. після Р. Хр.);

в) Апейрон є Божество в пантеїстичному розумінні.

До значних наукових відкриттів філософа зараховують наступні: окружність Сонця в 27 разів більша від Землі; Земля плаває немов циліндр у океані. Спочатку вона була оточена космічною мембраною, яка, як яйце,

Біант, Хілон, Солон та, за одним списком – Місон, а за другим – тиран Коринту Періандр (або Анахоріс чи Епіменід). Число сім – “гебдомада” відповідала числу Аполлона, якому на сьомий день до “місяця у повні” приносили жертву; сім синів і сім дочок Ніоби; титани розірвали Діоніса на сім частин; щороку атенці приносили Мінотаврові в жертву сімох юнаків та семеро дівчат; сім світил та сім чудес світу. Гебдомаді Філон Олександрійський присвятив великий розділ книги “Про створення світу”. Про Філона див. далі.

⁶⁹ M. Heidegger. *Der Spruch des Anaximander // Holzwege*, Frankfurt am Main 1950, с. 296 і далі; U. Hölscher. *Anaximander und die Anfänge der Philosophie // «Hermes»*, 81 (1953), с. 257-277; 385-418; C. H. Kahn. *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, New York-London 1960; 1964²; C. J. Classen. *Anaximandros // Real-Enz., Suppl.* 12 (1970), coll. 30-69; R. Laurenti. *Introduzione a Talete, Anassimandro, Anassimene*, Bari 1971.

тріснула і звільнилася, мов жовток з білком від лушки. Крізь тріщину вилупився Всесвіт. Тож ми спостерігаємо вночі за зорями, бо вони, наче тріщини у лушпі, через які ллється космічне світло, що випромінюється з теплового кільця, яке, у свою чергу, обіймає Всесвіт. Місяць має окружність у 18 разів більшу від Землі. Анаксимандр увів поняття меридіану, твердив, що люди походять з води тощо.

Слово *архе* (Першоначало) першим вжив саме Анаксимандр. Воно “все обіймає і всім керує” (*panta perichei, panta hiberna*), не змішується із жодним сушим, а головне – є “безсмертним і вічним”, досконалим Божеством”⁷⁰. На це звернув увагу ще Аристотель у книзі “Фізика”.

“Архе”, згідно з філософом, перевищує будь-яке суще всесвіту, воно не піддається визначенню, а тому є “безмежне”, “нескінченне” (*apeiron*). З нього народжується час. Це начало містить в собі суші з необхідности (*catà chreòn*), які слідуєть одні за одними. Мова не йде про апостазис (відречення) суших від *апейрону* (як вважав Ніцше), а про тривання суших. “Архе” Анаксимандра ближче до принципу “Скінченне є в Нескінченному”, що його виражають Упанішади⁷¹.

Не варто забувати, що Анаксимандр вперше вжив назву “Kosmos”. Світ вимагає існування нескінченного Божества, вічне і надчасове начало.

Третій мудрець школи іонійців – Анаксімен⁷² (596-548) є більш науковець, ніж філософ. Він зводить Першоначало до нескінченної повітряної субстанції (*πνεῦμα*). Але це не вітер і не те повітря, яким дихають живі істоти. Мова йде про універсальний, космічний елемент, який виступає причиною і началом поставання. Конденсація і розрідження повітря – це категорії, які належать до цього начала.

“Гармонія сфер” у вченні Піфагора. Про життя засновника назви “філософія” існують три біографії авторів III-IV ст. після Хр.: Діогена

⁷⁰ Див. W. Jaeger. *The Theology of Early Greek Philosophers*, Oxford 1967.

⁷¹ Чхандогья II, 4, 6.

⁷² H. Gomperz. *Asomatos* // «Hermes», 67 (1932), с. 155-167; O. Gigon. *Der Ursprung der griechischen Philosophie, Von Hesiod bis Parmenides*, Basel 1945; 1968².

Лаертського, Порфірія і Ямвліха. Це непевні розповіді з тих причин, що вони написані тільки 800 років після смерті самого Піфагора (бл. 570-498 до Р. Хр.). Життєпис Ямвліха виглядає фантастичним романом. Це був час, коли вимираюче поганство намагалося протиставити християнству дивовижні і чудодійні постаті.

Другий аргумент опирається на той факт, що численні учні сповідували різні, часто суперечливі, доктрини. Так Філолай з Таранту (чи Кротону) викладав містифіковану філософію; Сіміа і Кебет, натомість (як читаємо у *Федоні* Платона), заперечували безсмертність душі. Еврит з Таранту схилився до матеріалістичної версії піфагорійської філософії. Гіппас з Метапону був науковцем. Тімей з Локрі написав історію Великої Греції. Іцет і його учень Екфант (яким був натхнений сам Копернік) навчали астрономії. Алкмеон з Кротону був лікарем, Децеарк і Арітосфен (які проживали в часи Аристотеля) – істориками і науковцями.

А тому виникає питання: чи існував історично Піфагор? Яким було його вчення? Що навчали його учні?

Чи існував Піфагор? Про Піфагора виразно говорить Геракліт, коли той виступав проти тих філософів, які припускали дуалізм між найвищим Принципом і чуттєвою реальністю (*біцініміє*); Емпедокл посилається на героя, що жив у часі. Геродот виразно стверджує, що Піфагор і Аристотель загалом вживають вираз “*mos pitagoricus*” “піфагорейська доктрина” тощо. Ісократ слідує за Геродотом.

Можна зробити висновок, що таки існувала така особа під назвою Піфагор, яка була науковцем (Геракліт, Парменід), релігійною людиною (Емпедокл та Ісократ) і філософом (Парменід, Аристотель і Геракліт).

Піфагор народився на о. Самос, поблизу іонійського узбережжя Малої Азії бл. 570 р. до Р. Хр. У 25-30 років подався на Схід, відвідав Єгипет (можливо, був у Вавілоні). Стародавня мудрість жерців справила глибоке враження на душу мислителя. В 533 році він повернувся на Самос, де проживав у тирана Полікрата, прихильника перської політики. Тоді подався до Спарти, Криту і,

врешті, зупинився у Кротоні (найрозбещенішому місті тогочасної Італії), а не у Локрі, яка служила зразком спартанського життя. Він сформував спільноту і вдався до “пасторальної” діяльності серед народу. У Піфагора було два типи навчання: одне, публічне, всенародне (звідки слава про “logoi” тобто промови Піфагора до жінок, дівчат, старших людей та ін.), а друге, – таємниче, суто для учнів. Це була спільнота, створена на взір монастиря: там утримувалися від споживання м’яса, зберігали аскетичну мовчанку та послух до вчителя (“autòs erha”, “ipse dixit”). Проте в 509 році населення Кротону виступило проти правління Піфагора та його учнів. Філософ був змушений втікати до Метапонту, де й помер кілька років опісля (503 чи 498 році). Піфагорійці стали мандрувати і розселилися по всій південній Італії та Сіцилії. В 400 році Діонісій Старший, що у Сиракузах, поширив свою імперську політику на ці землі, а тому багато з них емігрували до Греції (мабуть, утопічна комедія “Жінки законодавці” (*Ecclesiazus-и*)⁷³ останнього, третього періоду Аристофана (446 – бл. 385 до Р. Хр.), яка була поставлена в 392 році, висміювала політичні доктрини піфагорійців).

Таким чином утворилися дві групи піфагорійців: *стародавні*, а це переважно італійські, які слідували за піфагорійською мораллю і називалися “акузмати” (слухачі, послухники), та *не так давні* (“новітні”), які віддавалися науковому пошуку і були названі “математики”.

Піфагорійське вчення. Вчення Піфагора можна відновити за допомогою Анаксімена і Філолая. Можливо, що Анаксімен був учителем Піфагора; а Філолай – був тим учнем, який, мабуть, першим популяризував вчення свого вчителя (деякі історики, стверджують те, що Платон купив деякі з цих писань під час своєї поїздки до Таранту близько 390 року. Можливо, поширювався наклеп, щоб звинуватити Платона в плагіаті).

⁷³ Див. *Paulys Real-Encyclopädie*, під титулом *Aristophanes*, т. II,1, Stuttgart 1895, с. 982; Адр. Піотровський, *Комедійний театр Аристофана* // Аристофан. *Комедии*, т. 1, Academia Москва 1934, с. 46. Інша назва комедії “Жінки в народних зборах.” В українському перекладі її немає. Існує переклад Соломона Апта на російську (Аристофан. *Комедии*, в двох томах, т. II, Москва 1954, с. 329-397).

Від Анаксимена Піфагор успадкував поняття про космічне дихання, яке він поєднав із орфічними віруваннями. Від Філолая ми довідуємося, що він навчав метемпсіхози (згідно з його ученням, людина як тіло є в'язницею, а як дух є безсмертною). Звідси потім походить аскетичне і моральне життя для підготовки душі до майбутнього життя. Таким чином Піфагор слідував трьома доктринами: іонійській (космологічній), орфічній (антропологічній) і вузько моральній.

Відомо, що найбільш досконалою піфагорейською філософією є метафізика числа, яка була вироблена іонійською космологією: існує вогняне Єдине або Монада, Божественна, вічна, принцип речей, субстанція внутрішньої дійсності. Дійсність окреслюється так: всі речі (*panta*), інше (*tò állo*), “природа” (*physis*), плавна реальність (*rheustè*). Єдине і дійсність є невіддільними та існують у причинному зв'язку. Єдине (яке є поза світом) також є найвищим числом поза всяким числом. Аристотель зафіксував це відношення речей з Єдиним такими словами, як: *hoiomata*, *mimesis*, *metochè*, *pathe*, *òs hyle*. Тобто речі є схожі, наслідують одне одного, беруть участь, є модифікаціями, майже матерією Єдиного. Тут фігурує закономірність, розум і дух людини, що йому підлягає.

Проблема для піфагорейців є та ж, що була в іонійців, але вирішення є відмінним: не лише світ (“cosmos” Анаксимандра) є підпорядкований, але також є зміримий. Тим, що становить речі не є якийсь матеріальний елемент, а зв'язок з Єдиним.

Піфагорійці відкрили відношення між гармонійними звуками: октава, кварта, квінта. Саме октава є музичною досконалістю. Небесні світила, кружляючи довкола центрального вогню, видають звук у всіх своїх восьми звуках, що рівній октаві. Музика найкраще говорить про вищий лад і дає змогу почути звучання всесвіту. Під її впливом душа здатна здійматися щаблями космосу і споглядати невидиму Красу.

Таким чином релігія поступово стала перетворюватися на науку – спершу фізику, потім геометрію та математику, медицину, астрономію тощо. Для розуму античного грецького мудреця абстрактна мова математики і була тим

“Божественним знанням”, що давало змогу відкривати невидимі горизонти буття.

Вплив, який справили піфагорійці на подальшу філософську думку, неможливо недооцінити. Зерна цього вчення знаходимо у Платона, Аристотеля, Плотина, а з мислителів Нового часу – в Коперника та ін.

Хоч до наших часів не дійшов жодний рядок Піфагора, та й загалом невідомо, чи він довіряв прописному слову, до нас дійшли так звані “Золоті вірші піфагорейців”, знайомство з якими дає змогу відчуті релігійний дух цього впливового і плідного вчення античної давнини:

Перш за все пошанувуй безсмертних богів, визнаючи

Згідно закону їх старшість, будь вірним присязі...

Також поет Овідій у “Метаморфозах” (XV, 67-72; 252-258) залишив нам вагоме свідчення про Піфагорове натурфілософське вчення.

Логос Геракліта. На думку Карла Ясперса, Геракліта з Ефесу (бл. 540-бл. 480 до Р. Хр.) слід віднести до “найбільших філософів” людства. Його життя майже постійно проходить під пануванням персів, мабуть, яких він був прихильником. По суті, він вороже ставився до демократії, мав жорсткий та гордовитий характер (у фрагментах творів часто висуває своє “я”). Відомо, що Геракліт є автором малозрозумілої книги під назвою “peri physeos” (“Про природу”), яка складається з трьох частин: космології, політики і теології. Цією книгою захоплювалися в античності такі філософи, як: Сократ (“гарне те, що розумієш; а гарніше – те, що не збагнути”), Аристотель, Платон і Клеанф, автор чотирьох книг тлумачень, що жив близько 260 р. до Р. Хр. (про нього див. далі). Історик Сфер (III ст. до Р. Хр.) упорядкував книгу, що складалася з п’яти частин “діатріб” на Геракліта. По-суті, стоїки отримали вчення про “logos”, як і юдейський мислитель Філон Олександрійський. Святий Юстин Мученик ставив його поруч із Сократом та Аврамом серед тих людей, які задовго до Христа вели життя у Слові. Геракліт не мав ні школи, ані учнів, але мав коло прихильників, до яких належав Кратіл, вчитель Платона. Коли говорити про вплив гераклітового вчення на християнське Богопізнання, то варто зауважити,

що “патріпассіяни” (єресь у II ст.) отримували від нього деякі підтвердження при обґрунтуванні тези, що не Слово, а “Pater passus est” («Отець страждав»).

На сьогодні нам відомо про 126 автентичних фрагментів творів Геракліта. Але коли в 1807 році Ф. Шляйєрмахер готував їхнє перше зібрання, то мав у своєму розпорядженні тільки 72 фрагменти. Тож нині ми знаємо про Геракліта набагато більше, ніж знали про нього від V до XIX ст.¹

Вчення Геракліта. Геракліт був пізнім іонійським філософом (народився два роки перед смертю Анаксимандра). Про його філософію ми дізнаємося завдяки збереженим фрагментам його творів і різноманітним свідченням. Проте виникає питання, кому слід довіряти більше: фрагментам, чи свідченням? Від прихильного ставлення до того чи іншого джерела великою мірою залежатиме об’єктивність тлумачення.

А). Античні тлумачення.

До них, в першу чергу, слід віднести міркування Платона. Він розумів Логос як абсолютне поставання речей (фраза “panta rhei”, *oudèn tènei Крат.* 440 b, не знаходиться у фр. Геракліта, а в Платона).

В платонівському діалозі “Кратіл” Гераклітові приписується протиставлення між “physis” і “nomos”. Але така думка не впливає з фрагментів, хоч, у кожному разі, в Геракліта існує зв’язок між поняттям “logos” і “nomos”. Платон не цитує Геракліта, а посилається на гераклітівців свого часу (які жили вже сто років після Геракліта) і, можливо, на свого вчителя Кратіла, якому й присвятив цей діалог.

Б). Тлумачення філософів Нового Часу.

Орфічного погляду на філософію Геракліта дотримувався італійський вчений А. Маккіоро⁷⁴. Цей автор вважав, що Геракліт слідував за орфічними міфами, а тому його філософія є релігійною. Хоча з фрагментів випливає, що релігійність Геракліта не була винятково орфічною, а була такою релігійною позицією, яка, не заперечуючи гомерівську чи орфічну, здійснювалася до більш раціонального і філософського сприйняття Божества.

⁷⁴ А. Macchioro. *Eraclito*, Bari 1962.

Ідеалістично сприймали філософію Геракліта Гегель, Ласаль та ін. Геракліт у *зародку* подав гегелівський принцип діалектики протилежних; “Логос” Геракліта мав би бути іманентним до реальності принципом, який проходить від тези до антитези, щоб опісля зустрітися у синтезі.

Насправді ж, коли говорити критично, Логос Геракліта не весь іманентний у світі. Крім того протилежності в реальному світі не в малій кількості прикладів перебувають у тісному взаємозв’язку (напр., між ніччю і днем існує взаємозв’язок у почерговості); протилежність робимо ми; в дійсності її немає, а є вона внаслідок світла і темряви.

Натуралістичну позицію займали Целлер, Гомперц, Де Руджеро, Кардіні, Кірк, Френкіан та ін. На їхню думку, Геракліт *занурює* все в матерію: Логос не є дійсністю, а науковим поняттям, яким Геракліт виражав послідовність матеріальних явищ. Але ж у Геракліта Логос лежить на дні душі, а не в речах чи лише в них.

З точки зору *метафізики* Геракліт не лише відкриває в речах міру і число піфагорейців, а свідчить про того, хто правдиво вимірює космос, про “Логос”, який є діючою причиною всього реального. На підтвердження цієї позиції наведемо декілька тверджень самого Геракліта:

“Я знаю, що я нічого не знаю” (101 D-K). Цей вислів повторять Демокріт та Сократ.

“Істина не міститься ні в науці, ні в поезії, а в глибині душі, оскільки ти проминаєш та й навіть, коли переходячи будь-якою дорогою, ти не можеш досягнути меж душі, то так глибоко є Логос, який володіє нею” (фр. 101).

“Людське тіло є гарнішим перед мавпою, але потворнішим перед мудрістю”.

“Душа людини є сном і снить тоді, коли вона проживає як тварини і неморально; а є жвавою, знаючою, автентичною, коли бере участь у “логосі”, який перебуває у глибині душі”.

“Все завжди керується через ворожнечу...” (41 D-K).

Та найвагомішими слід визнати роздуми Геракліта про Логос. Він є “одинокую мудрістю”, “божественним законом” (фр. 114); “загальним логосом” (фр. 2); “богом” (фр. 67, 102); “батьком” (фр. 53). Він керує всім, як блискавиця (фр. 64). Це відокремлена від усіх речей мудрість (*kechorismenon*); “невидима гармонія” (фр. 67). “Природа любить приховуватись” (фр. 123), а людські думки супроти неї є “дитячою грою” (фр. 70). Ця таємничість Логосу не залежить тільки від гордого розуму людини (*hybris*), бо також і завдяки їй помножується присутність Логосу в речах; він справді ж бо приймає назву самих речей (фр. 1), тому що показується Божественною красою, що розлита у всіх речах (фр. 67). Його назва є іманентною істиною, згідно з якою походять всі речі (фр. 1).

Богопізнання в школі Елеатів. Школа елеатів походить від назви міста Елея, що було засноване близько 540 р. до Хр. у південній Італії (100 км на південь від Неаполя) греками. Римлянами це місто звалось Велья (згідно з істориком Страбоном, це місто було засноване фінікійцями, які називали б його Веле чи Еле відповідно до однойменної ріки). Близько 1960 року почалися розкопки і з'ясувалося, що місто було зруйноване, а потім покинуте у VIII сторіччі; з розкопок стало відомо, що місто мало мур довжиною 9,5 км.; у 1961 році було знайдено напис на б'юсті, що присвячений Парменідові: “A Parmenide Pireto Uliade, medico”. Слово “Uliade” означає, на думку одних інтерпретаторів, – “лікар”, який присвятив себе богові Аполлону; згідно з думкою інших, це слово означає: “той, хто об'єднує в єдності”. Проте в Елеї народилися лише Парменід і Зенон. Натомість Ксенофан народився в Колофоні (Іонії), а Мелісс на Самосі.

Однак елеатів не було тільки четверо. Платон зауважує, що вони утворювали справжню “спільноту” (*ethos*), можливо, збудували філософську школу, четверо з якої є її представниками, кожний із своїм стилем: Ксенофан – *теолог школи*, Парменід – *метафізик*, Зенон – *логік*, а Мелісс – *фізик*.

Головними рисами їхньої філософії можна вважати оці три найпомітніші:

а) філософія не є ані ерудицією (*polimatia*) Піфагора, ані мудрістю (*phronesis*) Геракліта, а є правіковою, майже непомильною інтуїцією (*noein*), яка настільки висока, що розуміється як божественне об'явлення;

б) таке бачення приводить до буття або абсолютного існування. Причому заперечується рух і поставання загалом;

в) філософія не ставить за мету ані моральне очищення, ані почитання божества, а здійснює контемпляцію буття.

Ксенофан з Колофону про Бога. Мислитель Ксенофан (540-450 до Р.Хр., за Дільсом, 565-473)⁷⁵ відомий як поет і філософ елейської школи. Із дев'яносто років життя, провівши мандрівне життя рапсода, 67 прожив у Італії, значною мірою при дворі Жерона, тирана у Сіракузах. З творчого доробку мислителя збереглися 38 фрагментів у 118 віршах і численні свідчення. Це дискусійне питання, чи був він рапсодом (Гомперц), чи філософом, що був учнем у пізньому віці Парменіда з Елеї, упродовж однієї із своїх подорожей (так вважає К. Райнгардт у своїй книзі "Parmenides", Bonn 1916), чи самотнім філософом, який не був засновником елеатизму і навіть не був рапсодом ані учнем Парменіда, а був побожним поетом язичницької епохи, що вважався за елеата не через приналежність до елейської філософії, а через слідування за певним моністичним напрямком.

Як би там не було, він був першим між елеатами, як свідчать Платон (*Soph.* 242 cd) і Аристотель. Писав елегії, бенкетні гекзаметри і пародії проти антропоморфізму Гомера і Гесіода.

Однак його писання вже не були відомі в часи Ціцерона. До нас дійшла тільки низка цитат і фрагментів; проте авторова поезія подобалась в античності. Творчість Ксенофана була відома Клименту Олександрійському і св. Августину, що дізнався про неї через Вергілія.

Філософію Ксенофана можна викласти у двох частинах.

⁷⁵ Див.: *Досократики: доэлеатовский и элеатовский периоды*, пер. А. Маковельського, «Харвест» Минск 1999, с. 182-229. Встановити точні біографічні дати життя Ксенофана з Колофону (місто в Іонії) сьогодні важко. Дж. Реале наводить ще інші дані: бл. 570 - бл. 474 до Р. Хр. (*Storia della filosofia antica*, vol. 1, Milano 1993, с. 109).

1. *Критична частина* проти грецької мітології: “Гомер і Гесіод все на богів возвели, що лише у людей ганьбою вважається або пороком: красти, чинити перелюби й дурить одне одного [тайно]”, – цитує Секст Емпірік, *Проти вчених* (фр. 11-12). Отож немудро буде зображувати богів як таких істот, що “народжені, носять їхню одіж і мають голос та постать”, – пригадує Климент Олександрійський у *Строматах*, V, 110 (фр. 14). Бо неможливо, щоб боги народжувалися, адже в такому випадку, якщо народжуються, то й вмирають. Ось чому “ефіопи кажуть, що їхні боги є чорними і з приплюснутими носами, а фракійці, що вони є рудими і блакитнооокими” (*там само*, VII, 22) (фр. 16). Щодо божества людське пізнання є оманливим:

“Якщо б руки мали бики і леви чи <коні,>

Щоб малювати руками, творити скульптури, як люди,

Коні б тоді на коней, а бики на биків би подібних

Образи малювали богів і тіла їх творили,

Точно такими, яким у кожного власний є образ”.

(*Там само*, V, 110) (фр. 15).

2. *Конструктивна частина*. Ксенофан стверджує, що важко долати враження від чуттів:

“Істини точної ніхто не бачив і ніхто не дізнається

З людей про богів і про все, що я тільки тлумачу:

Якщо кому і вдасться вповні сказати те, що збулось,

Сам все одно не знає, у всьому лиш здогад буває.”

(Плутарх, *Як слухати поетів*, 17 E) (фр. 34).

Понад цими враженнями можна прийти до справжнього знання (фр. 2), яке полягає у пізнанні одного бога:

“Є один тільки Бог, між богів і людей найвеличний,

Не подібний на смертних ні образом, ані свідомістю (думками) (*νόημα*)”, свідчить Климент, *Стромати*, V, 109 (фр. 23 та 24. Секст Емпірік, *Проти вчених*, IX, 144). Такий Бог “залишається завжди на тому ж місці нерухомим”, – зауважує Сімплікій у *Коментарі на Фізику* (фр. 26); “бачить все в повноті, все

усвідомлює і все чує (фр. 24). “Та без труднощів, зусиллям ума він панує над всім” (фр. 25). Зауважується раціональне обґрунтування Ксенофана, багато речей існує як “panta”; речі потребують існування Єдиного, яке є Богом.

У 3 гл. “Про Мелісса, Ксенофана і Горгія” Псевдо-Аристотель передає основні атрибути божества, обґрутовуючи його існування:

“Якщо б із більш слабшого виникало більш сильне, або з меншого більше, чи з поганого краще, або, навпаки, погане з кращого, то несуще виникало б із сушого (або суще – з несущого). А таке неможливе. Отже бог вічний”⁷⁶.

Таким чином у Ксенофана знаходимо перший раціональний доказ Божого буття.

Ксенофан поділяв погляди орфічної містики, невисоке поцінування плоті і чуттєвого світу, недовіру до розсудкової діяльності.

“Пантеїстичний монізм” (Кінкель) чи “чистий монотеїзм” (Целлер, Дільс) – це спроби визначити загадковий зміст філософії Ксенофана, “першого скептика і першого догматика-метафізика, містика-богослова і раціоналіста-діалектика, моніста і дуаліста, який дає або фізичні теорії, або пародії на них”⁷⁷.

Варто додати деякі зауваги щодо інтерпретації “бога” Ксенофана. Його бог, це Бог-космос. Так початок “Метафізики” Аристотеля дає змогу переконатися в цьому:

“Ксенофан, який раніше від них (бо кажуть, що Парменід був його учнем) проголошував єдинство, нічого не пояснював і, мабуть, не торкався природи єдиного ні в цьому, ні в іншому значенні, а звертаючи свій погляд на весь всесвіт твердив, що єдине – це Бог” (А 5, 986 b).

Справді, коли в часи Ксенофана ще не існувало розмежування на пантеїзм і теїзм, іманентизм і трансценденталізм, то пересадно було б силоміць переносити думку мислителя за межі архаїчного політеїстичного мислення, а тим більше порівнювати його з християнським, до чого схиляє наведене вище свідчення Климента Олександрійського. Тож у Ксенофана Бог є вищий над

⁷⁶ Досократики. Там само, с. 198.

⁷⁷ Там само, с. 192.

богами, неподібний до людини, і нічого дивного в цьому не слід вбачати. Як не слід дивуватися, що філософ не був монотеїстом, коли ще не існувало навіть антитези з політеїзмом, на що слушно звернув увагу Д. Реале⁷⁸. В час, коли жив Ксенофан, тільки юдеї могли визнавати єдиного Бога і мати сміливість не визнавати ніякого іншого. Так до кола сучасників Ксенофана належав пророк Ісайя, через котрого Бог промовив: “Я – Господь, й іншого немає. Немає Бога крім мене” (Іс. 45, 5). Але слід віддати належне давньогрецьким мислителям, які не знаючи про світло правдивого Об’явлення Бога, гостротою свого розуму проникали в найзагадковіші таємниці, що приховував від них видимий і захоплюючий космос. Сповнені вірою в можливість раціональної побудови умовидного ноетичного космосу, обладіяні стрункими концептуальними знахідками, вони впізнавали риси правдивого Божества. І надія їх не обманула.

Розуміння Любові та Божества в Емпедокла. Як відомо, Емпедокл (бл. 483-423 до Р. Хр.)⁷⁹ є автором поеми “Про природу” (*Peri physeos*), проникливої і сповненої глибокого філософського змісту про два “божественні” та космічні матеріальні начала (*чотири елементи*) – Любов і Ненависть. До нашого часу з двох тисяч віршів дійшло тільки 340. Натомість релігійним містицизмом сповнений інший твір філософа з берегів Акраганта (ріка Агрігента, Agrigento), що на Сіцилії, “Очищення” (*Carme lustrale. Katharmoi*). Проте його можна вважати частинами однієї і тієї ж поеми. Це релігія любови у блаженному і досконалому живому організмі – *Сфайросі* (“безкатегорійній Сфері”).

Про елементи Емпедокла: вогонь, повітря, воду і землю вже було відомо в античній Греції космологам (Ферекіду, Епіхарму та ін.), тож не його слід

⁷⁸ G. Reale. *Storia della filosofia antica*, vol. 1, c. 116.

⁷⁹ H. Diels. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. 1, Berlin 1922 (4 вид.); C. Gallavotti. *Empedocle. Poema Fisico e Lustrale*, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano 1975 (багате на коментарі, виконане в перекладі на італ., видання багато в чому краще за працю Дільса-Кранца); J. Bollack. *Empédocle*, vol. II-III, Paris 1969. E. Bignone. *Empedocle. Studio critico, Traduzione e commento delle testimonianze e frammenti*, Torino 1916 (репринт: L’Erma di Bretschneider, Roma 1963); U. Wilamowitz-Moellendorff. *Die Katharmoi des Empedokles // Kleine Schriften*, vol. I, Berlin 1935, c. 473-521; W. Kranz. *Empedokles. Antike Gestalt und romantische Neuschöpfung*, Zürich 1949; J. Lüth. *Die Struktur des Wirklichen im empedokleischen System. Über die Natur*, Meisenheim am Glan 1970; A. B. Семушкин. *Эмпедокл, «Мысль»* Москва 1985; М. Соневицький. *Історія грецької літератури*, т. 1: *Рання доба*, Рим 1970, с. 534-599.

вважати творцем плюралістичної фізики. Емпедокл – еkleктичний філософ і поет, як і будь-який інший тогочасний грецький філософ, винахідник риторики і засновник італійської школи медиків.

Одного разу він ненароком залишив опис добродійного свого портрета:

“О друзі! Великого міста жовтавого Акраганта,
Де на Акрополі Вам добрі справи судилося вести,
Бо шани гідним прибульцям ви гаванню є, неоманні,
Вітаю вас! Для вас – безсмертний бог, а не людина смертна –

5 Проходжуюсь, шановано всіма, як слід тому і бути,

Повите стрічками чоло й вінки зеленії на ньому:

Заледь заходжу я в квітуче місто, як жінки й мужчини

Схиляють голову, і юрбами ідуть слідом за мною

Щоб звідати, де та стежа, що привела б до зиску вдало;

10 Хтось просить передбачення, хтось – з приводу недуг питає,

Їх розмаїття, – щоб почути слово, що загоїть рани,

Болісно віддавна знемагаючи од тих жахливих мук”⁸⁰.

(В 112).

На думку Емпедокла, елементи тільки переходять з одного місця на інше, тому що в Емпедокла вони ані не поєднуються, ані не роз’єднуються. Тому Любов – це з фізичної точки зору розмежування однорідного та поєднання різнорідного:

“Скажу тобі: народження не зна жодна із смертних речей,

Ні смерті якоїсь не зна, що була би для неї кінцем,

А є лиш змішання й розрізнення⁸¹ всього, що поєдналось.

Отож, саме воно у людей назву народження носить...”

(В 8).

⁸⁰ Переклади фрагментів творів Емпедокла тут наводяться у нашому перекладі з давньогрецької за виданням: Н. Diels. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. 1, Berlin 1922 (4 вид.). Аббревіатура “В” відповідає розділу, в якому містяться фрагменти і свідчення про Емпедокла в цьому монументальному творі Дільса.

⁸¹ Слово “Διάλλαξις” означає “розміщення” або “розрізнення”.

“О дітваки⁸²! Та наскільки ж думка короткозора у них,
Коли справді вважають, що зродиться *раніше не буде*,
Чи щось може померти і знищитися щось цілковито.”

(В 11).

“Адже ніщо не може виникнути з того, що не було,
Як нечувано ще, щоби *суще* взяло та й зникло цілком;
Воно завжди буде стояти, щоб не тиснуло на нього”⁸³.

(В 12).

З точки зору етики добро і зло, згідно з Емпедоклом, можна розглядати як протилежності між Любов'ю і Ненавистю. Єдине ж – це такий гармонійний стан всесвіту, коли панує одна інтенсивна Любов. Взаємопроникненням двох начал – Любови і Ненависти – підтримується існування у всесвіті. Емпедокл демонструє цей взаємообмін таким чином: спочатку Любов поєднала всі елементи, будучи для них матеріальною єдністю, тоді коли ненависті залишається тільки одне – тулитися на окраїні царства Любови. Та приходить мить, коли ненависть проникає у світ злагоди та миру, внаслідок чого утворюються окремі речі. Це, умовно кажучи, другий період світопорядку. У третьому приходить час панування тільки Ненависти, коли окремі речі зазнають руйнації, а елементи – розпаду. Жорстока боротьба супроводить гнітке життя елементів, бродіння і невнормованість – ось справжня трагедія світу. Порядок помінявся місцями. Тепер на окраїні опиняється сама Любов. І що ж, Любов всесильна і владна, вона перемагає царство ворожости і ненависти та відновлює все те, що знищила ця темна сила. Такий щасливий кінець має цей, гідний поетичної уяви, філософський сюжет, коли б не одне “але”. Але ж і ми перебуваємо в цьому колообігу речей, утворюємося і розпадаємося, а з нами – й великі планети та найдрібніші істоти всесвіту. Для безсмертної Любови

⁸² “νήπιοι” – “немудрі”, “безголові”.

⁸³ Важливий вірш для розуміння не тільки емпедоклевої метафізики, а й онтології Елейської школи:

“αἰεὶ γὰρ τῆι γ' ἔσται, ὅληι κέ τις αἰὲν ἐρείδῃ.” [Отож, завжди буде буття суцього, де б не бути йому]. Тут: “те, що існує”, “буття”, “елементи”. Емпедокл пробує зберегти існування феноменів, які відкриваються досвіду, та буття всього, що існує.

Емпедокл відводить найславнішу частку цього життя – творити досконалість, йти до неї і бути нею. Любов тісно пов’язана із створенням речей, а тому немає зворотнього шляху еволюції до Сфайроса.

“Отож, походження смертних двояке, двояка і смерть їх;

Бо поєднання речей всіх народжує їх і руйнує,

5 А воно знов розпадається, втративши єдність частинок.

Невпинне оте чергування ніколи їм не спинити:

То у Любови⁸⁴ зйдуться усі вони в коло єдине,

То, навпаки, від Вражди⁸⁵ розлетяться усі на всі боки.

(Тож, оскільки вони знову поспіль множину звикло творять),

10 Народившись з Єдиного⁸⁶, бо з нього все те, що множинне,

Їм виникати дано, й віком быть непостійними зівжди.

Позаяк існувати їм вічно в нерухомому колі.

До моїх слів прислухайся, бо наука зрощує розум.

Як раніше сказав про це, сповістивши мови границі,

15 Так двояко скажу: то одне росте, щоб бути окремим

З множинного, то, дробиться, щоб бути множинним з Одного:

Вогнем і водою, землею і неозорим Етером⁸⁷;

Проклята Вражда, окремо від них, рівносильна їм, – зовні,

І Любов у них, яка рівна вздовж їм та за шириною.

20 Умом її споглядай, не слідкуй дивовижно очима.

Її то шанують смертні, що зроджують шляхом статевим,

Помисли з неї любовні і сповнені приязні справи,

І звуть все її Гефосіна [*це Радість*] та Афродіта.

Хоч вона всюдисуща, жодний смертний не бачив очима.

25 Ти ж дослухай пливучий струмочок моїх слів неоманних.

Елементи ці рівні собою і ровесники давні,

⁸⁴ “Φιλότητι”.

⁸⁵ “Νείκεος”.

⁸⁶ “ένος”.

⁸⁷ πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ ἡέρος ἄπλετον ὕψος.

Але з них кожен призначення має, та є самобутній.

Та й все панують вони почергово, як термін спливе їх.

Зникають вони одне в однім, Долі підвладні ж, зростають.

30 Нічого їм не додати, ніщо бо від них не відняти.

Бо коли б смерть зазнавали, не було би їх вже ніколи.

Але ж, всесвіт як би зродився? Звідкіль б усе це взялося?

Як пропало б, коли ними заповнений простір повсюдно?

Тому-то й ті ж самі вони, одне в одного перелиті,

35 То одним, то другим стають, все вічно й невпинно тотожні”

(В 17. 3-35. Пер. Б. З.).

За всім тонким антропоморфізмом філософа найцікавішим елементом його концепції можна вважати оригінальний погляд на пізнання серцем:

“Серце живе у хвилях крові, яка швидко обертається; а в ньому є те, що називається у людей думкою, тому що *думка* в людей є кров, яка омиває серце”.

Тут кров виступає суб’єктом пізнання, бо в пізнавальне коло задіяний весь організм: свідомість, дух, душа і все наше чуття, що схоплене свідомістю. Серце, німе, мов риба, вміє приховувати глибини мудрості та усвідомлено відчувати Любов (В 3⁸⁸; В 110⁸⁹). Коли, справді, найбільше крові поступає до серця, то йому дано пізнавати найглибшу таємницю всесвіту – Божу Любов.

Тож, закликає Емпедокл:

“Споглядай її духом (а не очима, сидючи здивовано)” (В 17. 21).

Сама ж “любов пізнається любов’ю” (στωρῦν δὲ στωρῦνι)

(В 109. Аристотель, “Про душу” 404b 8).

Високопоетична релігійна поема “Очищення” (з трьох тисяч віршів, за свідченням Діогена, збереглося їх тільки близько ста) присвячена природі Божества в такому ж дусі, як це подавалося у Ксенофана з Колофону. Нещасна та людина, яка не знає Бога або має про нього нечітке поняття, наголошує поет.

⁸⁸ “Сховати в глибині німого, як риба, серця [хоч тут буквально, *німих, як риба, грудях*]: στεγάζσαι φρενὸς ἔλλοπος εἶσω.

⁸⁹ “Якщо ти закріпиш їх [*теоретичні настанови*] в глибині свого духа”: εἰ γὰρ κέν σφ’ ἄδινῆσιν ὑπὸ πρᾶλίδεσσιν ἐρείσας.

Єдиний Бог є невидимий, невідчутний, неподібний на людину, але володар всесвіту, над яким панує своїм Умом. Знову ж таки, монотеїзм (довговічніше за людину Божество), орфізм та піфагорейство (вслухання у “гармонію сфер”) тут недаремно повторюються і виходять на перший план. Перед силою Фатуму ці релігійні практики не мали б відігравати великої ролі, так чому ж їх озвучує Емпедокл? На яку ж силу він покладає надію, коли не на спасительну Божественну Любов? Недаремно поетичний талант Емпедокла прирівнювали до поем Лукреція, а Овідій навіть наслідував його стиль.

Так Лукрецій, відзначаючи

“Й тих, хто в основу всього покладає чотири стихії:

Землю, й вогонь, і повітряні подуви, й щедрю вологу.

Їх щонайпершим натхненником був Емпедокл з Акраганта“,

– додає слова високої похвали славному філософу:

“Цінним таким і святим не було, як той муж незрівнянний.

Стільки-бо мудрості в пісні його, що спливає потоком

Із божественних грудей, відкриттів у ній стільки славетних,

Що й сумніваюсь, чи справді земний він, із роду людського”⁹⁰.

В поемі “Очищення” ми натрапляємо на шлях спасіння, реінкарнації (В 117) та запевнення у безсмертті (В 146; 147). Чимало віршів поеми перегукується, а то й просто зустрічається у поемі “Про природу”. Дуже важливим для теодицеї є 23 фрагмент попередньої поеми:

“Так приноси святі богам, розписуючи живописці

Досвідчені, умом глибокі ці знавці своєї справи,

Наносять на свою палітру різнокольорові фарби,

Змішавши відповідно в тиглі їх – тих більше, а тих менше –

5 Зображення з них творять, що подібні до усіх предметів,

На них відтворено дерева чинно, і мужі з жінками,

І звірі, і птахи, і плаваючі у водоймах риби,

Але й боги, що довголітні й гідні всякої прослави.

⁹⁰ Тіт Лукрецій Кар. *Про природу речей*, пер. А. Содомори, Київ 1988. І 706-725.

Отож, так ти отим свій розум не обманюй, що деінде

10 Якесь інше собі джерело б'ється для тлінного всього,

[Чого тільки зору у видимім світі та й не відкрите],

Впевнися, що це вони*, як почувеш Божественний голос⁹¹”.

У впевненому голосі Емпедокла ще в цій поемі вчувався точний натяк на існування правдивої реальності:

“Мудрій людині ніколи не спаде на думку це: мовби,

Поки смертні живуть, – що вони дійсно життям називають, –

Доти вони і існують отак, піддані злу і добру,

І що до народження та після смерті їх не існує”.

(В 15. *Тут інша версія перекладу, що вже був поданий вище*).

Тож в “Очищеннях” автор розкриває драму душі (“даймона”), яка потрапила у тілесний світ, проживаючи раніш у царстві Божества (В 115).

Плотин покликатиметься на думку Емпедокла: “Душа знаходиться на вигнанні і поневіряється, бо засуджена на блукання Божеством та його законами”⁹².

Життя людини – це тільки поневірвання, усвідомлення того, що ти носиш покарання Ненависти (лютої Вражди) (В 115). Тут ми не відтворюватимемо всієї відомої картини перевтілення, що її зображує Емпедокл, а тільки завершимо наші роздуми думкою Вернера Єгера про те, що душа здатна оцінювати свій містичний досвід споріднености між нею і Божеством: “шлях очищення і повернення до Божества прокладається внаслідок глибокої аналогії між душею і Божеством та усвідомлення важкої провини, що віддаляє від Бога”⁹³.

Онтологія Емпедокла могла б канути в небуття, коли б не той факт, що під час Великого Водосвяття Богослужіння у Христовій Церкві розгортатиметься

* Тобто чотири елементи.

⁹¹ θεοῦ πάρα μῦθον ἀκούσας.

⁹² Плотин. *Enneade*, IV 8, 1.

⁹³ W. Jaeger. *La teologia dei primi pensatori greci*, tr. it., Firenze 1961, с. 224.

правдивий зміст науки про емпедоклеві начала і Боже милосердя до людського роду:

“Бо ти, що волею своєю від небуття до буття привів усе, своєю владою держиш створіння і за своїм задумом будуєш світ. Ти з чотирьох стихій склав створіння, і увінчав чотирма порами круг року. Перед тобою тремтять усі розумні сили, тебе оспівує сонце, тебе славить місяць, тебе оточують зорі, тебе слухається світло, перед тобою тремтять безодні, для тебе б’ють джерела”.

Так збулось довготривале очікування багатьох поколінь подвижників як юдейського, так і грецького духа, що у свій спосіб уповали на прихід Спасителя і наближали його. Тож Емпедоклові розмисли сьогодні можна сприймати як світле передбачення, яке мало своє благодатне сповнення.

“Гомеомерія” та “Нус” у Анаксагора. Засновник антиантропоморфного вчення про Бога, Анаксагор (бл. 500-428 до Р. Хр.) народився в іонійському місті Клазомені, що в Малій Азії. Написав твір у прозовій формі під класичною назвою для того часу “Про природу”. Хоч він поєднав елементи філософії Парменіда та Емпедокла, світ *істини* із світом *думки*, все ж збагатив науку вченням про *гомеомерії* (“живі, подібно-частинні зерна”), тоді коли в обіг протофілософії ввів вчення про *Космічний Ум*, вважаючи його Богом.

На думку Анаксагора, метою народження людини слід вважати потребу в споглядальному пізнанні космосу, бо від цього теоретичного пізнання розкривається блаженна свобода (А 29). В пізнанні Бога полягає найбільше щастя людини: “Бог завжди був, є і буде. Він є володар всього, що існує. Він всі речі, що були змішані між собою, привів до ладу” (А 48). “Саме Ум наділений досконалим знанням і силою, найтонший і найчистіший з усього, що існує” (В 12; Пор. А 42. 47. 55). Світ буття є незнищимий, тож від поділу елементів йому не дано впасти в абсолютне ніщо.

Захоплюючий лад, який відкривається зору ума, викликає в серці праведника відчуття ще більш захоплюючих обривів Краси, Гармонії і напуває душу з цілющих джерел святости.

Демокріт і “Атомістичне” Божество.

“Велику радість викликає споглядання прекрасного, що міститься в речах”.

Демокріт⁹⁴

Атоміст, засновник теорії механістичного детермінізму на тлі світового хаосу, Демокріт з Абдер (античне місто у Фракії, бл. 470/469-395/IV ст. до Р.Хр.) неодноразово брався до розгляду як античними (Платон, Аристотель, Епікур, Лукрецій), так і середньовічними мислителями (Авіценна). Багато мандрував (Атени, Вавилон, Персія, Єгипет, Ефіопія), навчаючись у єгиптян, магів та жерців, але найбільше Демокріт віддавав перевагу усамітненню в печерах та пустельних місцях, де віддавався умовидній філософії і пошуку спокою. В цього мислителя зустрічається цікаве і насичене змістом вчення про божество у пантеїстичному розумінні, типове для античної натурфілософії – вчення про “атомістичних богів”.

Демокріт вважав, що те, що є вічним і необхідним, не потребує причини⁹⁵.

Так ще Аристотелем зауважено: “Демокріт із Абдер твердив, що вічне і нескінченне не має начала, а причина є начало, вічне ж безмежне, а тому запитувати, якою є причина якої-небудь з таких речей, на думку Демокріта, те саме, що шукати начало нескінченного”⁹⁶. Такий погляд приводив до відкидання вільної Божої волі і дії провидіння Божого., на чому вже наголошували такі автори, як Цицерон (“Про природу богів” I, 24, 66), Лактанцій (“Божественні настанови”, I, 2; “Про гнів Божий”, 10), Немесій (“Про природу людини”, 44) та ін. Тож і Дунс Скот, і св. Тома Аквінський докладатимуть всіх зусиль, щоб необхідність і випадковість у світі підпорядкувати Богові. Можливі форми існування, на думку св. Томи, залежать

⁹⁴ Стобей III, 2, 46 // С. Лурье. *Демокрит*, 788, с. 377.

⁹⁵ Аристотель. *Фізика*, 252 а 35 і далі.

⁹⁶ Аристотель. *Про походження тварин* II, 6. Пор.: *Фізика* VIII, 1: “Загалом, вважати достатнім началом (тобто підставою) те, що так завжди буває і відбувається, невірно, а Демокріт зводить до цього природну причинність, кажучи, що так і раніше відбувалося. Бо він не вважає за потрібне шукати начало вічного”. Див.: С. Лурье. *Демокрит*, с. 210-211.

від Божої волі як наслідок її дії⁹⁷. Проте певні необхідні речі мусять мати причину своєї необхідности, оскільки не існувало б наслідку, коли б не було причини. Тому що метафізика оперує реальним буттям суцього, дошукуючись достатньої підстави, тобто причини, всі речі посідають певну міру отриманого буття, а тому мають достатню причину свого існування. Як виняток, цієї причини не має тільки Бог. Що ж, провидіння, яке опікується індивідумом, стане відоме тільки християнському світогляду.

Демокріта слід розглядати як першого філософа, в якого знаходимо погляди цілковитого детермінізму. Так, на його думку, “всі речі, що існували, є і постають зверху, тобто з необхідности”⁹⁸. Саме за ці погляди Демокріта вважають засновником наукового механіцизму, оскільки, на його думку, у світі є тільки механічні причини. Щоправда О. Лосев, з властивою йому силою діалектичного мислення об’єктивно заглиблюватися в матеріалістичні тонкощі античного ноетичного космосу і відкриваючи поглиблений аналіз проблеми механіцизму, спростовує самий матеріалістичний характер механіцизму в античних атомістів. Він наводить обґрунтування “суми” і “цілого” як складених із частин.

“Все утворюється з атомів так само, як трагедія – з літер. Але ж трагедію не можна звести до літер. [...] Коли не визнавати творчого характеру атомних поєднань, то Демокріта слід розглядати як суб’єктивного ідеаліста, бо, на його думку, об’єктивно існують тільки атоми і порожнеча, а тому якості кольору виникають тільки у свідомості людей. Насправді якість кольору є у атомістів

⁹⁷ Див.: *STh.*, I, q. 19, a. 8.

⁹⁸ Plutarch. *Strom.* 7. Див.: С. Bailey. *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford 1928, с. 120. Пор. Seneca. *De prov.* 5, 8: “Як чинить добрий чоловік? Він віддається примхам долі. Велика потіха – знати, що тебе потягає разом з усім всесвітом. Нам невідомо, що керує нашим життям і смертю, але відомо, що таж необхідність керує і богами. Один і той самий невідворотній рух тягне за собою богів і людей. Сам творець і володар всесвіту, який написав закони долі, підлягає їм. Коли одного разу він написав указ, він сам тепер є слухняний йому”. Див.: Сенека. *Философские трактаты*, пер. з лат. Т. Бородай, СПб. 2001, с. 99.

тим творчим результатом, до якого приходять рух самих атомів і образів, що впливають з них”⁹⁹.

Така форма спростування в час розквіту матеріалістичної думки в ХХ ст. була б оправданою формою захисту впливової античної атомістики. Проте й сам Лосев змушений погодитися з тією думкою, що античні атомісти започаткували в зародку стихійний матеріалізм, виходячи з поняття *необхідности*: “Атоми рухаються самі по собі, і матерія рухається тільки завдяки самій собі”¹⁰⁰.

На думку Демокріта, боги теж складаються з атомів, хоч і живуть довше за інші істоти, проте не наділені безсмертям, як і всі інші речі всесвіту. Божественні атоми гладкі, легкі та сферичні, легко спалахують, і саме з них складаються душа і розум. Вони є розумовими початками всього, за походженням – з вогню, що сходить з висоти – є велетенськими матеріальними величинами, що оточують світ. Боги не є мітологічними суцями, а прекрасною сукупністю атомів, є найстійкішими і найзагальнішими. Самі ж атоми-сутності є умовидними, тобто відкриті для розуму і становлять онтологічну аксіому Демокріта.

У всесвіті не зустрічається ні жодного порядку, ні мети. Все підпорядковане стихійним “вихорам”. Як зауважує Лосев: “Час буття, коли немає ні горя, ні радості, наївно усміхнена і аморальна вічність, коли Гераклітові показувалася під виглядом хлопчика, який занурений в дитячу гру, є, мабуть, найкращим витвором елліністичної класичної думки”¹⁰¹.

Принцип множинности під виглядом принципу індивідуальности і є типовим атомізмом Демокріта. Тут чимало спільного з мисленням Платона у діалозі “Тімей”, на що неодноразово звертають увагу відомі дослідники Е. Целлер, А. Хінд, Ульріх фон Віламовіц-Меллендорф та ін.

Свого часу львівський професор С. Я. Лур’є (1891-1964) майже все своє творче життя присвятив зібранню і комплектуванню свідчень різних авторів

⁹⁹ А. Лосев. *ИАЭ*, т. 1, с. 440.

¹⁰⁰ Там само, с. 454.

¹⁰¹ Там само, с. 461.

про мислення визначного грецького атоміста. Та слід зауважити, що далеко не всі мислителі поділяли погляди Демокріта. Так ще Цицерон підкреслював помилковий характер судження Демокріта про природу богів (“Про природу богів” II, 30). Св. Августин зізнавався:

“Наскільки було б краще, коли б я навіть ніколи не чув імені Демокріта, ніж щоб я боляче на серці думав про те, що у свій час вважався великим якийсь чоловік, який думав, що боги – це “образи”, які впливають з плотних тіл. Самі ж ці образи не є плотними тілами, вони в силу внутрішньо їм притаманного руху носяться туди-сюди і, проникаючи в душі людей, викликають в них думки про божественну силу. Так що ж, хіба слід вважати, що це тіло, з якого виходить “образ”, настільки ж досконаліше (*від цих образів*), наскільки воно густіше за них? Як твердять ці люди (*Цицерон*), він настільки заплутався у своїх поглядах, що інколи називав богом якусь природу, з якої витікають “образи”...”¹⁰².

Тут мова йшла про “образи”, що з’являються у сні, які виступають джерелом наших думок про існування Бога.

Натомість у Демокріта зустрічається ряд ортодоксальних думок про божество: “Той, хто віддає перевагу духовним благам, вибирає більш близьке до божества; той, хто віддає перевагу тілесним благам, вибирає тільки людське (Лурье, 573)”; “Задумувати завжди щось прекрасне – властивість божественного ума” (573а)¹⁰³; “Має право на існування та любов, яка прагне до краси безкорисливо” (В 73)¹⁰⁴.

До цікавого висновку прийшов Лосєв, вбачаючи новизну у ономастичному поясненні Демокріта завдяки свідченню Олімпіодора¹⁰⁵, який наводив тлумачення імен у Демокріта як “озвучених скульптур”:

“Чому у Сократа є таке велике благоговіння перед іменами богів? Чи не тому, що з давніх давен специфічні імена посвячені специфічним [предметам], і що недолуго спростовувати нерухоме, чи то тому, що воно належить йому за

¹⁰² Св. Августин. *Послання до Діоскора* 118, 27 // С. Лурье. *Демокрит*, 472 а, с. 324.

¹⁰³ С. Лурье. *Демокрит*, с. 355.

¹⁰⁴ *Die Fragmente der Vorsokratiker*, von Hermann Diels, Bd. II, Berlin 1922, с. 77.

¹⁰⁵ Олімпіодор, коментар на “Філеб” // С. Лурье, 564, с. 353.

природою згідно з міркуванням у “Кратилі” [Платона], чи ж тому, що [імена] є озвучені статуї [*agalmata phonēnta*] і стосуються богів, як твердить Демокріт”.

Платон виводив імена з самої субстанції буття (“за природою”), натомість, у Демокріта імена є реальними, “як умовидно видима портретність буття”¹⁰⁶. Згодом цю демокрітівську “звукову” інтерпретацію атомів-імен-ідей (*eidolon*) підхоплять неоплатоніки (Прокл та Плотин, V 8, 6). Відомо, що Лосев – ім’яславець і автор праці “Філософія імени”, а ономастиці ми присвячуємо шостий розділ нашого трактату.

Звичайно ж, було б наївно шукати у Демокріта поглядів, близьких до християнських. Інколи у нього зустрічаємо радикальні твердження у погляді на суспільну справедливість, покарання тощо, але, без сумніву, це був обдарований і самобутній мислитель. У нього ми знаходимо судження, рівні платонівським, що далеко випереджали своєю проникливістю епоху Платона: “Добро і істина – для всіх людей одне й те саме; тоді коли приємне для кожного своє”¹⁰⁷; “оте, що поет напише під натхненням божественного і священного духа, це є надзвичайно добре”¹⁰⁸. Демокріт піддає критиці чистий емпіризм, і нам він цікавий тим, що автор зумів пов’язати мислення з досвідною сферою. Не менш важливим є і його міркування про Логос, протиставляючи розум чуттєвому досвіду, про індивідуальність і антропологічні підходи у віддаленні від космології античного космосу. Існують тільки атоми і порожнеча – об’єктивне буття. Для Демокріта хоч матеріальні атоми є вічними й перебувають у вічному русі, все ж матерія наділена й духовними властивостями, а навіть здебільше залежить від індивідуальних сил ума (Логосу). Відоме формулювання: “Я знаю, що я нічого не знаю” Сократа задовго до нього проголосив вже Демокріт: “Я знаю тільки одне, що я нічого не

¹⁰⁶ А. Лосев. *ИАЭ*, т. 1, с. 470.

¹⁰⁷ Diels. В 69: ἀνθρώποις πᾶσι τὸ αὐτὸν ἀγαθὸν καὶ ἀληθές ἢ οὐ δὲ ἄλλοι ἄλλο. (С. Лурье. 89, с. 227). Платон цю ж думку висловить у діалозі “Філеб”.

¹⁰⁸ Климент Олександрійський. *Стромати*, VI 168 // Diels. В 18. Це, фактично, вчення про “манію Музон” Платона.

знаю”¹⁰⁹. Що не могло не приводити до скептичних поглядів і до зміни античної атомістичної парадигми. Новою парадигмою виявиться скептицизм Метродора Хіосського, Піррона та софістика і сократична філософія.

Противагою до концепції Демокріта буде пошук остаточної підвалини всього – Логосу-Ума. В античності Бог як впорядковуючий розум був зрозумілий Анаксагором (бл. 500-428 до Р. Хр.), Діогеном з Аполлонії (бл. 440/423 до Р. Хр.), Сократом (470/469-399 до Р. Хр.). Такий Бог наближений до чогось кращого, що є в людині – до душі і розуму. Адже все те, що не є простим породженням випадку, має мати мету і остаточної підставу, має бути витвором невидимого розуму (“нескінченного і мислячого повітря”), духового начала.

Про “Нескінченне ” у Сократа. Філософ із Атен на ім’я Сократ (470/469-399 до Р. Хр.) відкрив новий вимір – *нескінченного як дійсність*. Він прийшов до цього відкриття шляхом самозаглиблення. Метод іронії дав змогу Сократові підкреслити той факт, що земна дійсність не є вичерпною, а вимагає сповнення стрибка і відкриття реального трансцендентного світу. Сократ інтуїтивно відчув заповідь, дану голосом Бога – совістю.

Тож знайомство з думкою Сократа корисно проводити з паралельним засвоєнням думки іншого філософа, що жив і творив у ХІХ ст. – Сьорена К’єркегора, оскільки в останнього є фундаментальне дослідження “Про іронію” в Сократа.

Будучи наділена розумом і душею, людина більш подібна до Божественної природи, оскільки, згідно з Сократом, Бог – це розумна діяльність Провидіння. Розум – це те краще в людині, з чим всезнаюче Божество вступає в діалог.

Як ми бачили, вже у Ксенофана існування Бога доказувалось раціональним шляхом: все те, що не народжене випадково, є продуктом розуму, кому задана мета до сповнення себе. Проте у природі зустрічаються дієві причини, коли ж розумова сила є невидима. Сократ у доказі опирається на аналогію з душею, яка

¹⁰⁹ Греко-сірійські вислови у перекладі Рісселя 42; Gnom. Vatic. 743, № 267 // С. Лурье. 63, с. 223.

теж розумна, хоч і невидима. Як ніхто не бачить душі, так не слід дивуватись, що ніхто не бачить Бога.

Коли подібне пізнається з подібним, як розумна душа з розумним Богом, то тоді зрозуміле намагання Сократа здійснити душу до Бога. Його молитва так і звучить:

“Милий Пан та інші тутешні боги,

Дайте мені стати внутрішньо прекрасним!

А те, що в мені є назовні, нехай буде привітне тому, що є в мені всередині.

Багатим нехай я вважаю мудрого, а брил золота нехай у мене буде стільки, скільки ні винести, ні вивезти нікому не вдасться, окрім розсудливого чоловіка.

Чи прохати ще про що-небудь, Федре?

Як на мене, то такої молитви достатньо”¹¹⁰.

Сократ залишив чудові роздуми споглядального характеру: “Коли ми прийшли сюди, ми стали сприймати сяйво краси усього виразніше за посередництвом найвиразнішого із чуттів, нашого тіла – бо зір – найгостріший з них. Розум не піддається зору, бо він пробудив би незвичайну любов, коли б який-небудь виразний його образ став би досяжний для зору. Саме так і все інше, що заслуговує любови. Тільки одній красі випало на долю бути видимішою та привабливішою. Чоловік, який відкидає посвячення в таїнства або зіпсутий чоловік, або ж не надто прагне звідси туди, до краси по собі. Він бачить тут те, що носить однакову з нею назву, тому-то при спогляданні на це він не відчуває благоговіння”¹¹¹.

Щаблі Любові до Абсолюту у Платона.

Любов у Платона (428/427-347 до Р. Хр.) є сходженням до абсолютно прекрасного Блага. Про це він говорить в багатьох місцях діалогів, особливо у “Федрі”, де душа сповнюється тугою за Абсолютом і окрилюється. Мітологічна частина міркування дає змогу збагнути глибинний зміст чуттєвої любови та

¹¹⁰ Платон. *Федр*, 279 b-c.

¹¹¹ *Там само*, 250d-251. Пор.: укр. переклад Й. Кобіва у *Діалоги*, Київ, Основи 1999, 2-ге вид.

краси, що зводить сходинки у вищий надчуттєвий світ. Нижча сходинка відповідає тілесній любові, прагненню продовжити себе у дітях, адже так можна започаткувати форму вічного, що зветься безсмертям. Наступна зворушує душу і дух. Найвищий щабель відкриває засліплююче сяйво ідеї Прекрасного – Абсолюту.

Процес сходження вимагає морального переображення (*катарсису*), що займе центральне місце у християнській практиці, адже слід полишати будь-які ілюзії перед відкриттям найреальнішого світу.

Як відомо, платонівська концепція Єдиного, розвинута у діалозі “Парменід” (137 с – 142 b), дає змогу задовільно відповісти на питання походження буття і реальності. Будучи безкатегорійним, позбавленим онтологічних ознак, Єдине є протиставленням до всього складеного з частин. Єдине позбавлене складових елементів, воно не є множинне, як не є й ціле. Відсутність навіть цієї останньої ознаки дає привід вважати його безпричинним, безконечним. Маючи початок і кінець як свої складові елементи, Єдине не було б одним, а тому воно позбавлене будь-яких кількісних елементів. Єдине не має й якісних ознак, воно не займає простір, є нерухоме, незмінне, бо під рухом розуміється зміна, а відсутність множини унеможлиблює будь-яку перемену у Єдиному. Єдине не можна ні з чим порівняти, воно є поза буттям як таким. Єдине – це ніщо з того, що існує, воно невимовне, бо до чого його прирівняти? Єдине – трансцендентна реальність до всього існуючого. Воно й Благо (“Держава” VI, 505 ab), початок усього (509 b, VII 524 e, 525 e, 526 a), сонце, що уможлиблює споглядання суцього (508 a – 509 d), джерело поставання суцього (510 b, 533 cd) та джерело краси (V 476 a, 479 a; VI 507 b, X 596 a). Існує ще чимало інших спроб у Платона виразити ідею Єдиного у інших місцях діалогів, про що неодноразово писали дослідники¹¹². Платон надихнув Плотина на поглиблене вивчення учення про Єдине, і видатний неоплатонік створив цілу еманативну генологічну метафізичну

¹¹² Див.: А. Ф. Лосев. *Словарь античной философии*. Избранные статьи. Москва, «Мир идей» АО Акрон 1995, с. 25-26.

побудову. Погляд Філона не обминув генології Платона з богословських мотивів.

У Філона єдиний Бог є понад монадою, понад єдиним і добром. Виникає питання, чи Єдине є понад категорійним “єдиним і добром”, бо коли так, то й у Платона єдине є понадкатегорійною реальністю, трансцендентною до всякого сущого. Коли так, то вчення про трансцендентну реальність знаходить солідне філософське підґрунтя, і не в кого небудь, а в засновника Академії – Платона.

В Київській духовній академії платонізм як вчення ліг в основу багатьох досліджень професорів. Класичною стала праця проф. П. Ліницького “Вчення Платона про Божество” (1876 р.), якій у книзі «Історія української релігійної філософії» ми присвятили окремий розділ¹¹³. Обрана нами концепція книги дозволяє змістовно спілкуватися на рівні епох і шкіл, тому розвиток платонізму, популяризація цього вчення ще неодноразово підніматиметься у розділах нашої праці.

Отож проф. Ліницький у представленій монографії продемонстрував ґрунтовну обізнаність з німецькомовними джерелами по платонознавству свого часу, а це праці Аккермана, Беккера, Верманна, Суземіля, Штайна, Штумпфа, Тренделенбурга, Денкера, Негельсбаха, Теннемана, Ріттера, Брандіса, Германна, Ібервега, Біка, Плетнера, Біпперта, Дронке, Девшле, Міхеліса, Шляйєрмахера, Штальбаума, Штумпфа, Целлера та з працями багатьох інших мислителів. Багатьох з цих імен сьогоднішній дослідник вже не знатиме і не використовуватиме у своїй дослідницькій роботі їхній творчий доробок. Ліницький оперує матеріалом не тільки з царини філософії, а й міфології, інтерпретує думки грецьких поетів і драматургів. Цитати з Платона автор наводить мовою оригіналу. Часто входячи у затяжні розгляди точок зору німецьких дослідників, Ліницький намагається об’єктивно сфокусувати різнобічні думки. Такий підхід вимагає терпеливості від читача, але слід зважити, що праця автора є монографічним докторським дослідженням і

¹¹³ Б. Завідняк. *Історія української релігійної філософії*. Львів, Місіонер 2020, с. 93-105.

розгортається в рамках оправданої дискусії з зарубіжними науковцями, що не могло не принести вдачаї плоди для української філософії і богослов'я.

Отож, без сумніву, ідея Божества у Платона становить основний пункт його вчення, додає до усієї філософії афінського мислителя натхнений релігійний настрій. Язичницький письменник Нуміній називав Платона Мойсеєм, який писав на грецькій мові, а Климент Олександрійський – богонатхненним, *Theophorúmenos*. Великі Олександрійці саме тому опиралися на платонізм, коли постала необхідність перед язичництвом оживити свій релігійний дух. Хоч ця ідея Божества у Платона прямо не була виражена і найчіткіше висловлена у діалогах “Тімей”, “Держава”, “Філеб”, “Софіст”, “Закони”, щоправда, двозначно. Бог розуміється то як трансцендентний і протилежний до світу, то як душа світу (“Закони”). Він пізнається нами настільки, наскільки відображається в чуттєвому світі в якості ідеї Блага. Всі ідеї подібні до цієї вищої ідеї Блага, то що вже казати про чуттєвий світ. В моральній площині ми можемо уподібнюватись до божества тільки через чесноти: справедливість, благочесність і мужність (“Теетет”, 176 h). Але подібність ще не означає, що оце Благо міститься в чистій ідеї, а тільки споглядається в чуттєвому відображенні. Що таке ця ідея Блага, неможливо пізнати. Вона є безумовним Началом, з якого все пізнається тільки за посередництвом ідей. Не можна говорити ні про яке походження ідей, бо ідеї як суще протиставляються до походження і саме поняття походження до ідей не можна застосовувати¹¹⁴. Тому-то абсолютно пізнати Божество не можна. Та й не можна дізнатись про його назви, позаяк воно безіменне. Чуттєве нагадує нам про існування ідеального світу. Але що цікаво, оце чуттєве не могло б нас привести до пізнання Першообразу сущого, “коли б у душі людини, яка намагається пізнати Божество, не було незалежного від чуттєвої сфери джерела вищого умовидного пізнання”¹¹⁵. Людині необхідне світло очевидної і достовірної ідеї Блага, щоб просвітити розум. Поняття ближчі до правдивого сущого, ніж самі чуттєві речі,

¹¹⁴ П. Линицький. *Учення Платона о Божестве* // «Труды Киевской Духовной Академии» 1875. т. 3. № 9-12, с. 240.

¹¹⁵ Там само, с. 418.

які є тільки подобою суцього. Звідси бере свій початок принцип участі істот у трансцендентальних Красі, Істині і Добрі, на чому наголошував Сократ у “Гіппії Більшому” (напр., щось красиве є тому, що бере участь в ідеї Прекрасного, “Прекрасніше – це прекрасний дух у прекрасному тілі”, “Держава”, III, 402 d; “Тімей”, 87 d). А оскільки Божество є сукупністю ідей, то воно пізнається за посередництвом інших ідей. Тож Платон міг би сказати, – Бог є міра всіх речей. Світ – образ і подоба Божества. Напр., так вважав німецький вчений Ріттер, ідеї якого інтерпретує Ліницький.

Натомість, на думку Брандіса, ідея означає не тільки поняття, а й форму, єдність, вигляд і є об’єктивною, існує реально. Цю ідею як предмет можна схопити чистою думкою. Ідею можна назвати окремим реальним Суцим. Тож у Платона зауважується відмінність між абстрактним поняттям і реальною ідеєю.

Тоді коли інший німецький дослідник, Тренделенбург, вважав, що сама ідея – це ціль і призначення для речі. Тому важливо знати, чому для речей найкраще бути таким “конкретним чином”, а не інакше (“Федон”). В ідеях міститься ціль речей. З цього приводу Платон не називає Божество ідеєю, а Деміургом, який все влаштовує добре і гарно. Бог утворює ідеї і природу речей у відповідності до ідей (“Держава”, X, 597). Ідеї можуть бути абсолютними тільки тому, що вони споглядаються Богом. Він їх творить вічно, тому заслуговує на назву *Poiethés*, відмінну від *Demiurgós*, і *Phiturgós* – як підсумок цих двох відношень: функціонального утворення ідей і природи речей, що свідчать про здійснення ідеї.

Натомість, на думку Суземля і Целлера, Божество у Платона слід розуміти як іманентний принцип, внутрішньо співсутній з самим процесом розкриття ідеального в чуттєвому, в основі чого лежить рухома причина і водночас доцільна – Благо як абсолютний принцип, тобто Божество. Тут точка зору Платона перетворюється на гегелівську діалектику і з неї виключається ідея особового буття Божества.

У цьому діалозі німецьких дослідників Ліницький намагається дізнати правду, яким же є Божество у Платона? На його думку, Божество не є

Першообразом, не є ідеєю Блага, а є досконало Розумною і Доброю Дієвою причиною, кращою з причин, надто трансцендентною до ідеї Блага, наділене самостійним Умом, живою Волею і безмежною Всемогутністю, є безконечний Індивідум і Провидіння (“Софіст”). Ці атрибути необхідні Богові, щоб могли виконати те, що Він прагне: “Платон визнає Вищу причину, досконало розумну, щоб показувати добро, досконало добру, щоб бажати, всемогутню, щоб здійснити”¹¹⁶.

Коли ідея Божества є єдність, в котрій міститься істинна сутність речей, то воно (Божество) становить основну думку розуму, який себе усвідомлює. Коли ж Божество є первинна підстава розуму і правдивий предмет знання, то чи була в Платона потреба доказувати існування Божого буття?

Ліницький доводить до стрункого формулювання платонівський доказ про існування Бога як душі світу на основі доказу першості душі над тілом, який сам Платон формулює наступним чином:

“Окрім руху, який в змозі діяти тільки на щось інше, але який не здатний утворювати себе самого, має бути ще такий рух, відмінний від усіх, що приводить у рух і себе, і інших, утворюючи різні переміни, поєднання і руйнування, збільшення і зменшення, народження і руйнацію (“Закони”, X, 894 b). Очевидно, той рух, який утворює себе самого, а не походить від зовнішньої причини ми повинні визнати важнішим, як найбільш сильніший і дієздатний. Коли ж одна річ змінює іншу, а та у свою чергу діє на ще іншу, то яким чином в числі подібних речей, що утворюють переміну тільки в іншому, а не в собі буде можлива перша рухома причина? І навпаки, коли саморухоме змінює інше, а це інше утворює переміну в ще іншому тощо, то зрозуміло, що тут першою причиною усього цього сукупного руху служитиме ніщо інше, як переміна того, що саморухоме (894 с; 895 а). А рух, який саморухомий, у чому б він не показувався, є життя, а оскільки душа теж саморухома, то вона є те саме, що й життя (896 а). Отож, душа як саморухомий початок є перша причина всякої переміни і всякого руху. А тому вона старша від тіла, якому властивий

¹¹⁶ Там само, с. 435.

послідуючий, а не перший рух, і за своєю природою тіло підлягає керівництву душі”¹¹⁷.

Оскільки душа є першопочатком усякої переміни, то єднаючись з божественним Умом вона веде до щастя і істини. А оскільки дорога і рух світу (*ouranou*) і все що в ньому подібні до руху Ума, то слід визнати, що керує світом найкраща душа. А звідси випливає, що все сповнене божества, “що душа або душі, будучи причиною зірок, місяця, років, місяців, пів року прикрашені усіма чеснотами – є боги, не дивлячись на те, чи живуть вони в тілах, чи іншим чином керують світом (899 a, b, c, d)”¹¹⁸. Це відомий доказ існування Бога у Платона по аналогії з душею.

Так само Платон доказує, що діє сила Божого Провидіння, що Бог незмінний, добрий і не задумує ніякого зла. Всяка переміна для божества була б переміною до гіршого, тож як усе краще в природі і мистецтві найменше наражене на переміну, то й божество є незмінне (“Держава” 381 b, c). А це дуже суттєва властивість Бога. Нею він характеризується по відношенню до ідеального і суцього, яке по собі є незмінне і добре, бо інакше б перемінювалось до гіршого. Тому-то Платон виводить божество як трансцендентне до світу і протилежне до нього, бо світ протиставиться ідеальному.

Ліницький схильний вважати, що Платон дійшов до наукової думки про одне Божество, яку не висловлював прямо, оскільки з остраху перед переслідуваннями за свої погляди, перебуваючи у парадигмі багатобожжя і народній грецькій релігії говорить і про богів. Цю думку він переймає від німецького дослідника Теннемана: “Богослов’я дуже тісно пов’язане з системою Платона, де воно необхідно розглядається як Сущє, яке встановило гармонію між ідеями розуму і буттям речей... Розум встановлює закон і ідеал для загального керування всіма людьми... тож необхідно було показати, звідки розум має свої ідеї. Основою їх є божество як першоджерело всякої істини і

¹¹⁷ Там само, с. 393- 395.

¹¹⁸ Там само, с. 395.

моралі”¹¹⁹. Тому-то Платону слід було дослідити і розвинути вчення про божественне існування, щоправда не для широкого загалу, а усно, перед учнями (езотеричне, а не екзотеричне вчення), хоча й не слід розмежовувати усне і письмове навчання Платона, однаково ж ефективно у вислові істини про Бога.

Платон не задоволений загальноприйнятим розумінням богів, бо вважає їх витвором уяви поетів і жерців. Божество, яке діє неморально не може таким вважатись (“Закони”, XII, 177). Так само й небесні тіла не можна вважати правдивим божеством, що впливає з вказаного вище доказу про Першорухому душу світу, а тому й вони утворені єдиним Божеством. Та й розум походить від Божества, як і пізнання і істина.

В доказі Платона проявився сміливий апологетичний хист і спроба піддати сумніву протонародну віру в багатобожжя.

Тож після ознайомлення зі змістом цих діалогів стосовно до міркувань про Божество, в першу чергу, Ліницький змушений знайти відповідь на питання походження платонівських ідей і відповідність їх з Божеством у політеїстичному світі давньогрецької релігії, відповісти, чому боги грецького пантеону позбавлені особового характеру і наділені тільки двома основними атрибутами: безсмертям як безперервним існуванням і швидкісною дієвістю? Так, у філософії елеатів, як тільки стало можливим обрати монотеїстичний напрямок думання, сущим могло зватися тільки дієве і незмінне єдине, а не змінний чуттєвий світ речей. А тому Божество є буттям, або чистим існуванням. Ця думка узгоджується з Анаксагоровим дієвим Божественним началом – необмеженим могутнім і всезнаючим розумом, “Нусом”. Тобто Божество не відділене від сукупного буття речей, будучи “загальною сутністю усього”. Такий підхід давав можливість вже Парменідові навчати про *сущє* і не вести мову про Божество як таке, наділяючи *оте сущє* предикатами єдинства, незмінності і нерозривності з мисленням, узгоджуючись тим самим з

¹¹⁹ Там само, с. 401. Tennemann. *System der Platonischen Philosophie* (1794), 3 Bd., Theologie, с. 127-128.

піфагорейським ученням про Єдине. Тож Платон як ідеаліст свої ідеї розглядає як суще, але не тільки “те, що є”, а радше те, що має бути, підкреслюючи *реалістичний* характер своєї думки.

Згодом, беручи за основу метафізичну складову античного мислення Ліницький отримує змогу пояснити й неособовий характер долі в грецькій парадигмі. Для релігійної свідомості доля ототожнюється з живим Божеством або з сонмом богів, а значить світ особових богів буде недостатнім, як, зрештою, недостатнім буде й сама віра в долю. Тоді залишається прихилити голову перед законом світопорядку, що панує над усім і усіма, а навіть над богами. Воля богів теж змушена ототожнитися з волею долі і прийняти риси неособового характеру – природної необхідності або натуралізму.

Висновок напрошується наступний: жодне божество в пантеоні грецьких богів не могло творити собою особу, бо було носієм “невизначеної ідеї божественного”. Тож саме зв’язок між ідеєю (поняттям) і божеством (сущим) у платонівській філософії змушував до такого висновку, оскільки “свідомість єдності божества, так би мовити, дробилась на множину окремих уявлень про божественне” – зауважував Ліницький. Боги живуть ідеями, а тому вони й божественні.

В цьому світлі український автор розглядає й відношення між божеством і Благом, яке розуміється як уподібнення до божества. Уподібнення до божества становить мету, і сягає вона потойбічного світу. Людині у земному світі залишається умовидно споглядати або розуміти ідеальне за допомогою нижчих форм пізнання, підпорядковувати чуттєве розумному. Самі ж ідеї по відношенню до божества, будучи предметом пізнання божественного самосутні з умом бога, а відношення ума до ідей складає благо божества. Так само й божественне знання невід’ємне від божественної всемогутності, про що писав Платон у “Тімеї” (68 d). Божественне знання об’єктивне, де ідеї становлять собою об’єкти, але не саме божество.

Тож Ліницький розглядає ментальність Платона у світлі національного давньоеллінського світогляду. Він звертає увагу на потребу Платона в доказі

“буття богів” і ця потреба викликана не тільки запитами метафізичного характеру. Для світогляду грека існувала потреба як зовнішньо пошанувати богів, так і бути законопослушними перед державою і визнавати її закони, оскільки земне життя походить від богів, то справедливість по відношенню до людини сприймалась як справедливість по відношенню до богів (“Держава”). Людина розглядалась як раб перед авторитетом богів, добровільно підлягаючи їм. Вона не потребувала внутрішнього морального принципу, як не потребували такого принципу й боги. І тут для грека з’ясовується потреба знати свої права по відношенню до богів, і знати права богів по відношенню до людини, тобто знати свої межі, міру, межі второпності і мудрості, знати в чому полягає правдиве відношення між людиною і богом, щоб зберігався правдивий і законний світопорядок – сліпа необхідність і немилосердний порядок, вищість поняття природи над поняттям свободи, караюча справедливість, коли усі вони породжені з хаосу. Тож грецький бог немилосердний і не спроможний дорівняти біблійному Богу – чиє милосердя не знає меж. У Святому Письмі Бог милує місто, в якому більшість неправедників, задля кількох праведних. Такий підхід був би несприйнятливий у грецьких божеств. До цієї думки приходили й грецькі поети, коли над необхідністю здійсмали справедливість і мудрість (так, Есхіл наголошує на справедливості божества, Софокл – на мудрості тощо). Тож божество у греків радше слід розцінювати як ідею єдності морального і природного устрою, приведення у гармонію, яка досконало можлива тільки в потойбічному світі, де можна буде звільнитись від оков природного закону. Щоправда від цих оков необхідності можна звільнитися вже й у земному світі, як думав Сократ, уподібнюючись до божества і набуваючи як знання, так і моральні чесноти. Адже між мудрістю і второпністю є тісний зв’язок. Так, під чеснотою мудрості Сократ розумів внутрішню і дієву силу, яка назовні показується як второпність, як правильний, оснований на розсудливості, впорядкований спосіб життя¹²⁰. І так само, Платон вважав, що через ідею блага

¹²⁰ Там само, с. 245. Чудово, що в кінці діалогу “Філеб” Сократ вибудовує ступені добра за таким порядком, йдучи від від Першопричини, Бога як норми по відношенню до людського

виражається всяка інша ідея, отримуючи змогу мати ціль свого буття в собі. А розум виступає рухомим принципом цих самих по собі нерухомих ідей. А найперше таким рухомим принципом, що діє за ідеєю блага, як за зразком ідей, є Найвищий божественний розум. Він, мов художник, утворює світ, проте з необхідності своєї природи, а не вільно.

Тепер Ліницький на протиставленнях будує свою точку зору про відмінність християнського особового Бога від неособового божества греків, у яких особове життя на позір природи сприймалось як окрема частина цілого. Без одкровення одним тільки природним шляхом неможливо вивести ідею безумовної особи, що панувала б над природою, позбувшись умовності природного характеру. Без віри неможливо здійснитись до Бога Одкровення і Творця світу. Тож віра у християнстві вища за розум, який виконує допоміжну функцію, черпаючи свою силу з віри.

Проте у християнстві першопочатково даною є ідея Божої Особи, а не ідея людського індивіда, як це сприймалося у греків, коли вони творили ідеї язичницьких божеств. Ці божества ставали дедалі більше досконалими в силу вдосконалення самої людини. Тож християни опиралися на віру в одкровення, на догмати, на недоказані положення, на відміну від греків, що не сприймали поняття однієї релігійної догми на яку, як на один закон, могли одностайно

життя, опукаючись до душевної діяльності, яка визначається відносно цієї норми як відповідна до ідеї Блага (згідно з Тренделенбургом): 1) міра і співмірне (чому властиво мати міру) і належне і все такого роду, що слід визнавати тим, що прийняло в себе природу вічного; 2) рівномірне і прекрасне і досконале і достатнє і все, що співвідне з ним; 3) розум і второпність; 4) все, що приналежне самій душі: науки, мистецтва і правильні погляди; 5) чисті задоволення до яких не примішані страждання, а таким є задоволення, які належать душі і якими супроводжується пізнавальна діяльність. *Там само*, с. 369-370. Сам Ліницький пояснює такий розподіл, як той, що починається з Божественної мудрості або Найвищого розуму, сходячи до розумного порядку речей, який є наслідком Божественної мудрості і могутності. (с. 394). Божество називається “мірою всіх речей” (“Держава”, IV, 716 с). Такий підхід до пояснення ідеї Блага як Божества або Божественного Ума – “міри всіх речей” буде близький до концепції Е. Пшивари у його праці “*Analogia entis*”. Ідея блага у Платона розуміється Ліницьким як розгорнутий або круговий розвиток ідеї доброго, щоб зрозуміти в чому ж полягає добре і прекрасне (пор.: “Держава”, VI, 503 б). Правдиве Благо має бути поєднанням природного і естетичного елементу. (Прим., с. 395). Бог є Благо, але не навпаки, бо ідея Блага міститься в Божій волі, але не виражає цілковито саме Божество, оскільки окрім ідеї добра (“застигла сила”) в Богові ще є “сила творча”. А тому Платон міг сказати, що Ум є благо, але не навпаки.

опиратися різнобічні релігійні послідовники язичницького світу. А те що такі неоплатоніки як, напр., Цельс не могли сприйняти тезу про Воплочення Бога, про поєднання божества з чужою йому матерією, бо вбачали в цьому святотацтво по відношенню до Бога, стало предметом уважного розгляду вже Оригеном і св. Григорієм Ніським. Тут ще раз Ліницький пригадує думку язичників про кайдани природної необхідності і неможливість для божества покинути трон свого перебування поза світом матерії, щоб втілитись і зійти на землю до людини. У християнстві і загалом у біблійному мисленні таке сходження – прерогатива Бога, який наповнює небо і землю, будучи безумовним особовим Духом, як зауважив Ісус Христос, і будучи вольовим Богом. Тільки біблійний Бог міг сказати: “Я полюбив тебе відвічною любов’ю” (Єр. 31, 3). Тільки біблійний Бог може бути “моїм” Богом. Тільки біблійний Бог, безсмертний Бог Нового Завіту міг померти, втіливши безнадійну думку безсмертного язичницького бога Пана: “Щасливі люди. Вони знають про смерть. А ми, бідні боги зі своїм скупим безсмертям, не знаєм того глибокого трепета буття, який даний тільки людині... Той бог, який помре смертю людини, стане найвищим зі всіх людей і найгрізнішим з богів”.¹²¹ Ці твердження про присутність Бога в душі і розумі кожної людини опираються на слова Спасителя: “Царство Боже є всередині вас”. Це саме судження у своїх ученнях підтверджують Отці Церкви: св. Атанасій Олександрійський, св. Григорій Ніський, св. Августин та ін.¹²² Оскільки людина створена на образ і подобу Божу, то за умови, що цей образ зберігається чистим, людині дано споглядати у ньому, як у дзеркалі Слово – Логос, який є першообразом людини і під яким розуміється Бог Отець. Таким чином, в образі споглядається першообраз.

Натомість, на думку Цельса, як і багатьох інших язичницьких філософів, що слідували за парадигмою Платона, людину могли створити тільки якісь

¹²¹ М. Волошин. *О смерти* // М. Волошин. *Собр. соч.* т. 6. кн. 2. Москва: Эллис Лак 2000, 2008, с. 639.

¹²² Пор.: В. Несмелов. *Догматическая система святого Григория Нисского.* СПб., 2000, с. 116-118.

нижчі боги, а не Найвищий Бог Розум, Бог природної необхідності. Людина є носієм матерії, є смертна, а Бог не може творити смертне, сам будучи безсмертним. Тож Бог може творити тільки душу, але не тіло. Тіло смертне – зло, оскільки зло не від безсмертного Бога. Таким тілам суджено перевтілюватись у вічному крузі перевтілень. Таким висновкам язичники завдячували саме платонівській парадигмі.

Християнська телеологія не могла перейняти натуралістичну платонівську телеологію, яка зводила кожен річ до себе і для себе, щоб могли здійснювати визначене для неї благо. У християнській телеології ціллю усього є людина і доцільність у природі зводиться до людини. Тут не обійтись без моральної складової, без спасіння і діла Божої Любови, без благодатних дарів для людини, без Плану Спасіння і приготування людини в її історії.

Проте не слід звинувачувати платонізм у такій суттєвій неузгодженості його поглядів з християнськими. Це відношення має як противників, так і прихильників. Яскравим тому прикладом служить відношення до Платона як Цельса, так і Оригена – палких прибічників платонівської парадигми, шляхи яких у філософії розійшлися у різних напрямках. Християнство і платонізм зближуватимуться, демонструватимуть відмінності, знаходитимуть прямі аналогії у мисленні про Бога.

До якого ж висновку тепер приходять сам Ліницький? На його думку, “світло одкровення не спростовує природного світла, що сходить від розуму”. Слід наполегливо і сміливо приступати до вивчення платонівського богослов’я, яке може прислужитись християнському світогляду.

Ліницький має слухність, коли говорить, що в Платона чимало подібних думок про Бога з біблійними твердженнями. Він називає Бога Отцем (“Тімей” 28 с, 37 е, 41 а), творцем (*Poiethes, Demiurgos*), царем, правителем (*Basileus*), володарем (*Arkon*). Так само, подібні з біблійним Богом і платонівські атрибути Божества: всезнання (“Федр” 278 d, “Парменід” 134 с, “Закони” X, 901, пор.: Пс. 93, 8), премудрість (“Тімей” 68 d), всемогутність (“Тімей” 32 с, 33 а), вічність (“Тімей” 27 d, 38 а, 52 а), справедливість і добро (“Федон” 80 d,

“Протагор” 344, пор. Лук. 18, 19), ненавидить обман (“Держава” II, 382 е, пор.: Рим. 15, 8, Тим. 1, 2, Євр. 6, 18), не є причиною зла (“Держава” II, 379, пор.: Як. 1, 13, 17), блаженний (“Філеб” 20 d)¹²³.

Бог задоволений своїм творінням, як і Мойсей. Бог підтримує його і зберігає своїм Провидінням.

Не чужа Платонові й ідея спасіння (*sothér; sotheria; sodzein*: “Федон” 107 с, d; “Тімей” 86 с, 87 b, 88 b; “Горгій” 512 b). Проте, на думку протестантського богослова Аккермана, коли в платонізмі ідея спасіння тільки дошукується, то в християнстві вона дарується¹²⁴. Душа людини тяжіє до Бога, коли хоче жити вічно, і навпаки, коли відпадає від шляху до Бога, то веде неповздержне і свавільне життя, занурюючись тим самим в несуще, гріх як обман, порожнечу і ницість. Тут теж Платон виразно близький до інтерпретації християнського життя. Спасіння за Платоном полягає у зосередженні на своїх духовних силах, на внутрішньому, а не на зовнішньому житті. Так само як і в християнстві спасіння не походить від покладання на власні сили. У Платона спасіння походить від покладання на світло ідей. Це світло дає змогу звернути увагу на Божество, викликавши в душі потребу в Його пізнанні і спілкуванні з Ним. Бог Платона вищий від його філософії, як більший Він, ніж наше серце (пор.: 1 Ів. 3, 20; “Держава” VI, 506 е; 508 b). Проте Платон наблизився до Об’явлення наскільки це можливо було зробити розумом, але чи ж наблизився до вічної Істини настільки, наскільки це можна було досягнути без Одкровення?

Натомість з католицької точки зору підходив до розгляду Платона Міхеліс у об’ємному творі *Die Philosophie Platons in ihrer inneren Reziehung zur geoffenbarten Wahrheit* (1859 р.), наголошуючи на вартості проведення об’єктивного томістичного платонівсько-аристотелівського синтезу і догматичних основ церковного вчення про таїнственненого Троїчного Бога. В Богові єдність і відмінність є нероздільні, як тотожними є незмінне буття і вічний рух, обумовлений вічним і абсолютним життєвим процесом трьох лиць.

¹²³ Там само, с. 33.

¹²⁴ Там само, с. 35.

В наслідок сотворення розуму людини дана формальна можливість *розрізняти*, що не можна зауважувати в Богові. Тому сходження до Бога починається знизу, від сотвореного суцього, позбуваючись, таким чином, цієї *форми розрізнення*.

У Платона діалектика тісно пов'язана з метафізикою, де вона виконує функцію правильного поєднання і розділення поняття: все є суще і несуще, те саме і інше, єдине і множинне. Однак тут ми не маємо змоги прослідкувати весь хід думок Ліницького в його інтерпретації дослідження Міхеліса на матеріалі діалогів “Софіст” і “Парменід”. Такий відступ був би доречний в більш ширшій праці, окремо присвяченій платонознавчому твору Ліницького.

Дослідження українського вченого Ліницького становить віху в студіях з платонознавства, але не тільки з цього вузького, здавалося б, сектору філософських знань. Воно довело, що в київській церковній традиції було своє природне богослов'я, яке відстоювалось когортою ерудованих фахівців своєї справи і ким можуть дійсно пишатись і орієнтуватись на них майбутні покоління українських філософів і богословів. Ці платонознавчі принципи закладалися саме київською духовною школою в другій половині XIX ст. Для прикладу, коли такий метр історії античної філософії в XX ст., як О. Лосєв пояснював причину написання своєї праці “Нариси античного символізму і міфології” (т. 1, М., 1930) у четвертому розділі “Вчення Платона про ідеї в його систематичному розвитку”, то він писав про цілковиту відсутність школи платонознавства в Москві тоді, коли молодим дослідником в 1911 р. вперше приступив до вивчення творчості Платона¹²⁵. Опановувати платонознавчий простір мислення Лосєв став за допомогою праць релігійного філософа В. Соловйова, учня іншого українського філософа, проф. КДА П. Юркевича, кого, як ми пригадуємо, було відряджено в 1861 р. до Москви.

Творчість Ліницького задекларувала народження філософської школи за історико-систематичним напрямком, аналітико-синтетичним методом і з наголосом на “умоглядному” або природному богослов'ю, не мислячи філософський дискурс без віри. Цьому виду богослов'я в XIX ст. стануть

¹²⁵ А. Ф. Лосєв. *Очерки античного символизма и мифологии*. М., «Мысль» 1993, с. 694-695.

віддавати перевагу також і в інших духовних школах, зокрема, Московській Духовній Академії. Як писав її професор Віктор Дмитрович Кудрявцев-Платонов (1828-1891) в одному харківському виданні: “Як рослина без кореня, так знання без віри неможливе”¹²⁶, виступивши у свій час з низкою праць під назвою “З читань по філософії релігії” (1879-1889), де надзвичайно корисними могли б послужити інтерпретації доказів існування Божого буття і їхнє значення і нам¹²⁷.

Сьогодні ми можемо впевнено говорити про те, що київський вчений П. Ліницький розробляв принципи умоглядного богослов'я як “ідеї безумовного”, яке могло б послужити надійною опорою для сприйняття догматів християнської віри і розвитку догматичного богослов'я. Парадигмі ідеї безумовного Суцього Ліницький відводив основне місце й у філософії. Як слушно зауважив В. Горський, коротко інтерпретуючи погляди філософа, у книзі Ліницького “Основні питання філософії” (1901) на цей аспект звертається особлива увага: “без ідеї безумовного філософія взагалі не може існувати. Ця ідея є провідною для філософії. Буття безумовного доводиться не лише на підставі психологічної, соціологічної та практичної необхідності. Воно є логічно необхідним. Адже лише через ствердження ідеї безумовного обґрунтовується ідея безсмертя душі, що має субстанційний характер. Душа людська виявляє найбільшу доцільність, що існує в світі. Душа, як самостійна істота, володіє свободою волі. Без визнання душі неможливе усвідомлення сутності людини, а таке визнання своєю передумовою вимагає ствердження ідеї безумовного”¹²⁸.

Проте найяскравішим представником КДА буде Памфіл Юркевич, тож варто присвятити розділ розгляду його поглядів в царині природного богослов'я, побічно й далі пригадуючи інші імена цієї славної духовної школи, зокрема ім'я Сильвестра Сильвестровича Гогоцького. Останній, як і Ліницький,

¹²⁶ В. Д. Кудрявцев-Платонов. *Метафізический анализ идеального познания*. Харьков 1889, с. 119.

¹²⁷ В. Д. Кудрявцев-Платонов. *Философия религии*. Москва: ФондИВ 2008, с. 345-569.

¹²⁸ В. Горський. *Історія української філософії*. Навчальний посібник. 4-те доповнене видання. – Київ, “Наукова думка”, 2001, с. 281.

вважав, що без вчення про Бога як Найвище Начало будь-якого буття загалом не матимуть сенсу усі філософські науки, знову ж таки, наголошуючи, таким чином, на неоціненному значенні природного богослов'я.

Бог метафізики “Лямбда” в Аристотеля. Торкаючись корпусу творів Аристотеля (384-322 до Р. Хр.), варто мати на увазі, що перу цього великого і знаного філософа належать різножанрові трактати¹²⁹, з-поміж яких нас цікавитиме в основному тільки “Метафізика”, в якій автор подає лекції з природного богослов'я. Але Аристотель настільки комплексно підійшов до розгляду проблеми “Теоса”, що неможливо не торкатися його інших творів (“Про душу”, “Етика Нікомахова” та ін.).

Перша проблема, з якою стикається дослідник, і так триває від середньовіччя, – це проблема “діючого інтелекту”: чи він є особистою власністю особи (до цієї думки схиляються філософи починаючи від св. Альберта Великого, св. Томи Аквінського до Д. Реале), чи, натомість, його слід вважати універсальним безособовим принципом (так вважали Олександр Афродізійський, Аверроес і Помпонацці). Коли мова йде про інтелект, описаний у трактаті “Про душу”, то, очевидно, проблема має обертатися в колі божественности та безсмертя самої душі. Завдячуючи тривалим роздумам над властивістю *діючого розуму*, шляхом аналогії Аристотель отримує змогу вести успішні розмисли про Розум Бога. Тож необхідно провести вдумливе читання фрагментів трактату “Про душу”:

“І є такий розум, що аналогічний до матерії, бо стає всім, і є другий: який відповідає дієвій причині, бо утворює всі речі і нагадує світло. Адже й світло певним чином творить кольори, які в потенції є такими, що починають існувати в акті. І такий розум є *окремий, безпристрасний і незмішаний, будучи актом по сутності*, бо те, що діє завжди є вище від того, що йому підлягає, і начало є понад матерією. Отож, знання в акті є ідентичне до предмета, тоді коли в

¹²⁹ Згідно з І. Беккером, їх 47, до яких додають твір “Політичний лад Атен” (*Const. Ath.*), що було знайдено в 1891 р. У фрагментах дійшли до нашого часу й ранні твори Аристотеля, які свідчать про залежність від думки Платона і небажання від неї відступати. За авторитетним виданням Росса (Oxford, 1955), мова йде про 18 діалогів, серед яких виділимо: “Про молитву”. Також до філософських творів належить трактат “Про добро” і “Про Ідеї”.

потенції, будучи в індивіді випереджує в часі; проте, дивлячись загалом, воно не випереджує навіть у часі, і не є так, що раптом цей розум інколи думає або не думає. Будучи відділений від матерії він є тільки тим, що існує насправді, і тільки він є *безсмертний та вічний*, бо цей розум є безпристрасний, тоді коли пасивний інтелект наражений на руйнацію; а без нього [діючого розуму] йому нічого й не вдасться подумати”¹³⁰.

Тож так само й Божественна причина в Аристотеля є вічною, незмінною, нерухомою, безпотенційною – є Чистою Дією “мислення про мислення”. Підставою так вважати служить концепція переваги акту над потенцією, згідно з якою *акт* є остаточною метою будь-якої “потенційности”. В цьому руслі Аристотель практично “вивів” моністичного Бога всесвіту у дванадцятій книзі “Метафізики”, до обґрунтування якого неодноразово прибігатимуть середньовічні мислителі.

Бог Аристотеля не є творцем світу, бо радше світ прагнув наблизитися до Нього, а є тільки зразком безпристрасного мислення.

Аристотель наводить блискуче обґрунтування існування Божого буття завдяки рухові і часу, які, згідно з Стагіритом, у Бозі є абсолютно непроминальними (*akineton*)¹³¹. Світ підтримується життям, яке випало у часі відповідно до отриманих рівнів досконалости, хоч і час складається з миттєвостей “до” і “після”. Щаблі досконалости складають нескінченну форму життя, яке займає свій епогей у чистій думці та споглядальній діяльності. Максимально, тільки в Бозі Його Життя співпадає з активною діяльністю Його Ума, що направлена на Благо, Прекрасне, Абсолютне – на Нього Самого. Щоправда такий виразний монотеїзм кульгає завдяки введенню Аристотелем 55 сфер субстанцій (можливо зменшити їх до 47), таких самих нерухомих рушіїв, які керовані розумними силами у поєднанні з Вічним Рушієм всесвіту.

Час немислимий без душі, яка розрізняє миттєвості і є умовою часу. Така точка зору зближує аристотелівську концепцію часу з августинівською, адже

¹³⁰ *De anima* V, 430a, 10 - 430a, 25. Курсив наш. Див. теж IV, 429a, 10 - 429b, 10.

¹³¹ Див. *Phis.* VIII, с. 4-6.

вимагає існування душі. Якщо природа розуму є божественною, то його не можна звести до тілесної субстанції, а це служить вагомим аргументом на користь існування душі. Людина схиляється до того чи іншого блага, бо прагне по своїй природі, але щоб бути праведником, має прагнути до правдивого добра.

Природне богослов'я в Аристотеля є виразно космологічного характеру. Кажучи образно, як зауважив Б. Мондін, Бог тримає на своїх плечах світ, повернувшись до нього спиною¹³².

Бог в Аристотеля не піклується світом, не є милосердним, а тільки винятково трансцендентним. Такому Богові не вдасться вислухати молитву, і він не може стати предметом поклоніння. Хоча, правду кажучи, Аристотель оспівує його як предмет, заслуговуючий найвищих похвал, який найкраще надається до контемпляції, бо здатний викликати почуття радості і захоплення від одного мислення про нього.

Що ж, тут можна додати й певну перевагу над концепціями інших античних мислителів, адже Бог Аристотеля не дає можливості говорити про природний пантеїзм. Коли так, то Бог Аристотеля є *необумовлений, трансцендентний та святий*. На фоні тогочасного богословського мислення, безперечно, це було велике досягнення Стагирита.

Згідно з *усіологічною* парадигмою Аристотеля, Бог вважається першою субстанцією, яка здіймається над реальним світом, і є буттям та сутністю, бо сутність підлягає буттю. Проте його не можна назвати Самим Буттям або, як говоритимуть домініканські схоласти, *Esse ipsum subsistens* – субсистентне буття, а є тільки найвищим проявом буття, яким можна вважати першу субстанцію. Зрештою, Бог Аристотеля не є надприродний Суций, оскільки філософ розглядає його у світлі своєї фізики, тож говорити про “Теоса” слід як про частину того самого світу природи, хоч і найдосконалішу. Але сам Теос не є підставою і причиною виникнення світу, бо й світ є вічний і не мав початку.

¹³² В. Mondin, *Storia della metafisica*, 1 vol. Там само. – С. 356. Книга містить важливий розділ про монотеїстичні погляди Аристотеля (див.: с. 356-358).

Як зауважує Д. Реале, “не було моменту, коли був хаос (або не-космос), саме тому, коли б так було, то можна було б вважати суперечливою теорему пріоритету акту над потенцією. Тобто щоб перше був би хаос, який є потенцією, а тоді був би світ, під яким розуміється акт. Але такий випадок здається абсурдним, оскільки Бог є вічний. Будучи вічним, Бог завжди виступає предметом любови для всесвіту, який завжди змушений бути таким, яким він є”¹³³.

Тепер ми безпосередньо підійшли до розгляду “Теоса”, що займає центральне місце “Метафізики” *Лямбда*. Ось це захоплююче безсмертне міркування Аристотеля про Бога:

“Так ось, від якого начала залежать небеса і [вся] природа. А його життя – маєстатично найкраще, яке в нас буває дуже коротку мить. В такому стані Воно завжди (в нас цього бути не може), бо його діяльність є теж задоволення (тому чування, відчуття, мислення – приємніші за все, а лише завдяки ним, і тільки ним – надії і спогади).

Тепер же думання, яким є воно по собі, звернене на те, що саме по собі краще, а вище думання – на найвище. А ум через співпричетність до предмету думки мислить себе самого: він стає предметом думки <інтелігібільним>, єднаючись з ним і думаючи його, так що ум і його предмет – це одне й те ж. Бо те, що здатне приймати в себе предмет думки і сутність, є умом; а діяльним він є тоді, коли володіє предметом думки; так що божественне в ньому, слід вважати, радше саме володіння, ніж здатність до нього, а умовидність <споглядальну діяльність> (ή θεωρία) – найприємнішою і найкращою.

Коли ж Богові так завжди добре, як буває нам лиш інколи, то це подиву гідне; коли ж Йому краще, то це, в чудесний спосіб гідне ще більшого подиву. А саме так Він *найдійснішим* чином і перебуває. А життя воістину Йому притаманне, бо діяльність ума – це життя (νοῦ ἐνέργεια ζώη), а Бог і є властиво цією діяльністю; і діяльність Його, якою є вона по собі, є найкращим і вічним

¹³³ G. Reale. *Storia della filosofia antica*. 2 vol. Там само, с. 443.

життям. Тому ж ми і кажемо, що Бог є вічне, найкраще живе Єство, оскільки Йому притаманне невинне та вічне життя: а, отже, саме це є Богом”¹³⁴.

Це місце важливе ще й тому, що дає підстави вважати “Теоса” Першоначалом найшляхетнішого руху, якому дозволено пустити в рух небесний зорезвід:

“А саме, начало і оте перше серед суцього є нерухоме ані абсолютно саме по собі, ані відносно, а само викликає перший – вічний і єдиний рух. А оскільки рухоме має чимось приводитися у рух, а перше рухоме – бути нерухомим саме по собі, причому вічний рух необхідно викликається тим вічним началом, і один рух – чимось одним, і тому, що окрім простого просторового руху світового цілого, руху, який, як ми вважаємо, викликаний першою і нерухомою сутністю, ми бачимо інші просторові рухи – вічні рухи планет (бо вічне і не знає спокою тіло, яке звершує колобіжний рух; це висвітлено у книгах про природу <Фізици>), - то необхідно, щоб і кожний із цих рухів викликався самою по собі нерухомою і вічною сутністю. Бо природа світил вічна, будучи певною сутністю (і нерухома по сутності, коли не відносно), і те, що їх рухає, має бути вічним і передувати тому, що ним приводиться у рух, а те, що передує сутності, саме має бути сутністю (субстанцією). Таким чином, очевидно, що має існувати стільки ж сутностей, [скільки є рухів світил], і що вони за своєю природою вічні, самі по собі нерухомі (коли не відносно) і не мають (згідно з вказаною вище причиною) величини”¹³⁵.

Проте не тільки доказ існування нерухомого Першорушія лежав у полі зору Стагирита. Він не обминув увагою здобуток своїх попередників. Так до доказу Анаксагора про існування Бога *на основі космічного порядку* вже прихильно поставився Платон. Тож Аристотель пробує підсилити цей доказ думкою Піфагора та Емпедокла:

“Слід ще розглянути, яким із двох способів природа Всесвіту посідає добро і найблагодатніше: (а) як щось, що є відділене і саме і саме по собі, (б) чи як

¹³⁴ *Metaphysica* 7, VII, 1072b, 15–30..

¹³⁵ *Там само*, 1073a, 24-38.

порядок, (в) чи тим та іншим способом, як це проходить у війську. Бо, справді, добро війська полягає у порядку, але і у воєводі: ба навіть більше у ньому, аніж у війську, тому що воєвода не існує в силу порядку, а порядок залежить від нього. У світі всі речі певним чином підпорядковуються загалом, але не всі в той самий спосіб; риби, птахи і рослини; і справа виглядає не так, що, нібито, одне не має ніякого відношення до іншого, а в такий спосіб, що існує відношення між ними. Бо всі речі підпорядковані до одної мети. Так, у хаті, вільним мешканцям не доводиться робити що заманеться, навпаки, всі чи майже всі їхні дії впорядковані, тоді коли праця рабів і дії тварин мало що має до загального блага, і тому, радше їм доводиться виконувати що прийдеться: бо, справді ж, це таке начало, яке становить природу кожного. Я хотів би сказати, що всі речі, необхідно, прагнуть посісти своє місце; а з огляду на інші аспекти, натомість, виглядає, що є і друге, в кому всі беруть участь для [добра] цілого”¹³⁶.

Аристотель здійснює справжню революцію в природній теології своїх попередників, спростовуючи думку Емпедокла про першоначало як дві протилежності, Піфагора – як число, і Платона – як Ідеї. Він відводить стерновому всесвіту почесне місце, змусивши заговорити про себе як про приборчаника монотеїстичних поглядів.

Щастя в Епікура. Уродженець аттичного селища Гаргетта, що поблизу Атен (або о. Самосу), Епікур був автором великого твору “ Περὶ φύσεως ” (“Про природу”), в якому нараховувалось 37 книг. Поряд із епістолярною спадщиною філософа “Саду” (341-270 до Р. Хр.), фрагментами, що дійшли до нас, вкажемо на той факт, що Епікур був автором твору “Хайредем, або про богів”, “Про долю”, “Про ціль життя”, “Про любов” та ін.

Численні листи, написані до Геродота, Пітокла, Меніксея, друзям з Лампсака, в Азії, Єгипті, Мітілені та ін., свідчать про місіонерську направленість діяльності Епікура Атенського, яка у християнстві нагадуватиме

¹³⁶ Там само, 1075а, 12-24.

шлях ап. Павла, як і про цінування дружби – найбільше добро на шляху до щастя.

В епоху еллінізму Епікур проявив себе як типовий її представник, допомагаючи простим людям, безпритульним, покинутим, невільникам, гетерам знаходити визволення від нової форми рабства – внутрішнього заточення в печеру егоцентризму.

Епікур – типово світський, просвітницький філософ, залюблений у земний світ, природу, людські стосунки, тож йому чужа будь-яка форма трансцендентности. Звернений до реальности, мисленник був переконаний, що вона пізнавальна, містить місце для щастя, що не знає болю і страждання, неспокою і смерті. Цілком реально його досягнути всім людям, коли вони захочуть бути щасливими. Тут справджується прислів'я: “людина є ковалем своєї долі”. Справді, людей об'єднує прагнення духовного миру, якого вони рівні і правомірні.

В так званому *Каноні Епікура* простежується шлях до отримання людиною щастя шляхом пізнання істини (Логіка), структури реальности (Фізика) і мети людини (Етика).

В пізнанні істини людина пересвідчується в чуттєвому житті, яке її не зраджує, тож чуття як таке може служити надійним критерієм істини. В цьому погляді Епікур далекий від думки Платона про те, що чуття позбавляє душу пізнання реальности і зраджує її. Він наводить низку обґрунтувань на користь правдивости чуттів, що є відображенням справжнього реального світу: вони об'єктивні, пасивно-сприйнятливі, безпосередньо очевидні, ірраціональні тощо. Найважливіше те, що завдяки чуттєвій сфері людина здатна розпізнавати правду від неправди, добро від зла, даючи змогу вибирати, в якому напрямку їй діяти, тож служать критерієм вибору.

Шлях Епікура не нагадує довготривалу мислительну дорогу Платона по щаблях споглядального життя, в результаті якого все одно душа з'ясовує для себе помилність, хиткість пізнавального акту в оманливій і примхливій думці. Проте у цій характеристиці рано приступати до оціночних висновків, бо і в

християнстві чуття сприймається як надійна опора у пізнавальному акті, оскільки вони є воротами до розумового життя, ба навіть більше – є “частинним розумом” (св. Тома Аквінський) і відіграють велику роль у естетичному пізнанні, плеканні естетичного смаку тощо (напр., “Краще один раз побачити, ніж сто разів почути”).

Епікурейська суб’єктивістична гносеологія базується на переконанні, що правдиві думки знаходять підтвердження у досвідному житті. Кращим критерієм правдивості є емпірична очевидність у сприйнятті мого “я”.

До цього місця *сензитивна* модель філософії Епікура цілком сприйнятлива і вірна. Проте незрозумілою стає гносеологічна теорія мисленника тоді, коли він вводить “атоми”, “деклінацію атомів” (відхилення), “порожнечу”, які не сприймаються органами чуття, а тільки розумом. Вчення про природу необхідне еллінському філософу для того, щоб пояснити, як її сили впливають на страждання у світі, смерть, нещастя тощо.

Тут на допомогу Епікурові приходить змодельована ним онтологічна теорія у стилі натурфілософів-матеріалістів – атомістів. Коли бути пильними і розважними, то це далеко не крайній атеїстичний і войовничий матеріалізм зразка ХХ ст., а той, що увібрав логіку елейських філософів (Мелісса з Самосати) і намагався додати елементи досвідної філософії (Епікура).

Отож на думку Епікура, реальність складається тільки з *тіл*, які є в порожньому просторі, і *порожнечі*, в якій ці тіла мають змогу переміщуватись. Доказом і одних, і другої є чуттєва сприйнятливість тіл і фактичність їхнього руху. Мова йде про фізичний простір, а не про небуття, позаяк останнього просто не існує.

Варто зауважити, що логіка не зраджує Епікурові, коли він наважується обґрунтувати існування безконечної реальності, що включає необхідно безконечний простір і таку саму безконечну множину тіл. Скінченність простору унеможливила б існування безконечних тіл, а скінченний характер множини тіл призвів би до втрати їх у безконечному просторі. Усі ці тонкощі фізики Епікура потрібні для вирішення основної етичної проблеми в

епікурействі – проблеми віднаходження щастя, а значить і Бога. Яке до нього ставлення у мисленника – змушує нас досліджувати й далі атомістичні погляди філософа, щоб відповісти на це питання.

Згідно з Епікуром, атоми є онтологічно неподільні від найбільших, до найменших. Коли тіла наділені фізичними вимірами, отож є частинними, то атоми є такими тільки з логічної точки зору, а насправді – неподільні. Як зауважив О. Лосєв, атоми Епікура – це “радше умовно припущена крапка на шляхах безконечної і безперервної подільності”¹³⁷. Як же тоді вони не зникають безслідно, коли зменшуються до безконечности або відхиляються від прямої лінії, щоб зустрітися з іншими атомами? В такому випадку Епікур встановлює для них онтологічний “мінімум”, як і для часу, простору та руху.

Вагоме місце в системі Епікура відводиться міркуванню про долю людини і Фатум, що керує світом. «Як узгодити досвідне життя вільної людини з оковами непохитної і невблаганної долі у космосі, де панує її сліпа примха», – запитується мисленник. Померти в безнадії на краще життя – оце і все, що судилося людині? Та вже краще сліпа віра у міфічні божища, ніж бути підневільними долі! На допомогу Епікурові приходить згадане вище зауваження про вільне “відхилення” (*clinamen*) атомів, хоч і воно малопомічне і чисто *випадкове* у затверженому кимось раз і назавжди світопорядку. Так отой Хтось у сонмі богів безсумнівно хвилював Епікура, але щоб міг Він допомогти розв’язати загадку людини і заопікуватися нею, філософ не допускав і думки.

Епікур справді висуває низку цікавих обґрунтувань на користь існування богів:

- а) людина має очевидне знання про них, отримане зверху;
- б) всі люди з очевидністю знають про те, що боги існують;
- в) певні флюїди (*ейдоли*, що випромінюються атомами) свідчать про об’єктивне знання богів.

Вище ми приводили свідчення Лактанція про відношення Епікура до зла і безсилість вирішити цю теодицейну загадку силами розуму.

¹³⁷ А. Лосєв. *ИАЭ*. «Ранний эллинизм». Там само, с. 238.

На думку мисленника, боги не тіло, а майже тіло, не душа, а майже душа¹³⁸. Це метафорична мова, що змушує його балансувати між скінченністю і безконечністю, між досвідом і фатумом, між іманентністю і трансцендентністю і визнавати спірітуалізм. Бог, за Епікуром, духовний Сущий – *holopsychon*, а людина приймає його існування як даність. Надворі була вже друга епоха, тож залізні докази попередників Атен не надихали на реальне служіння простим людям, що потребували негайної реальної допомоги.

Епікур усвідомлював слабкість раціональної плавби течією думки, і його проповідницька діяльність давала плоди, що нагадували враження від проповіді перших апостолів, даючи змогу дохристиянам приймати настанови серця на подолання страждання у безвихідних ситуаціях, в яких вони опинялися. Філософ проповідував осягнення найвищої мети людини – щастя. Щоправда, воно було незвичне, бо мова йшла про спокій (*catastema*) і заспокоєння душі (*ataraxia*), як і про усунення тілесних докучань (*aponia*). Не насолода плотського життя з його лінивством, нестриманістю і зажерливістю, а тверезе, продумане міркування у пошуку чистоти думки і душевного спокою.

Коли проаналізувати думку ап. Павла “все мені дозволено, та не все мені корисно”, то виявиться, що мова йде про природні необхідні або не необхідні задоволення. Зайнявши аскетичну позицію, Епікур розглядав насолоду любовних утіх як джерело неспокоїв, тож виключав її з групи природних і необхідних бажань. Так само він дотримувався аскези у підході до вибору одягу, страв тощо, особливо картаючи людську чванькуватість, владолобство і марення славою. Людині не варто боятися смерті, навчав Епікур, бо її нечутний прихід залишиться таким самим – невідчутним. Смерть не в силі взяти з собою наші найкращі втіхи, бо для вічного життя вони нічого не значитимуть.

Усамітнення, аскетизм, допомога людям і щира дружба – оце всі втіхи, які заповідав Епікур людям, щоб його незаслужено картали за це незграбним

¹³⁸ Cicer. *De nat. deor.* I 38.

словом – гедонізм і епікуреїзм¹³⁹. Без сумніву, Епікур любив життя і дихав ним у хвилини зцілення від смертельної недуги. Школу і масток він заповів своїм учням.

Епікур проповідував людям істини серця, тож знайшов і після своєї смерти чимало прихильників. Найвидатнішим виявився Тіт Лукрецій Кар (поч. 1 ст. до Р. Хр. – середина 1 ст. після Р. Хр.), описавши у творі *Про природу речей* вчення улюбленого філософа.

Відомо, що в Атенах ап. Павло дискутував з епікурейцями та стоїками (Дія. 17, 18). Хто вони і що могли йому сказати про Бога?

Бог у Стоїцизмі.

Антична Стоя¹⁴⁰ для європейського дослідника була відкрита тільки в ХІХ ст. завдяки працям К. Ваксмута, А. Пірсона та ін.¹⁴¹ Сьогодні ж про думку мислителів античної Стої, таких як Зенона з Кітія, що на Кіпрі (бл. 333/332-262 до Р. Хр.), Хрісіппа із Сол¹⁴² (кін. IV-III до Р. Хр.) та Клеанфа Ассського (з Ассо, що у Троаді. 331-232 до Р. Хр.) ми довідуємося з видання Ганса фон Арніма,¹⁴³ який розпочав працю над упорядкуванням фрагментів стоїків в 1886 р. Після

¹³⁹ Діоген Лаертський у відомих “Життєписах філософів” передав такий принизливий спосіб думання про Епікура Епиктетом і Тімократом (ІХ 6-7), коли сам доволі стримано і шанобливо відзивався про мисленника. Х 9-11: “Благочестя його перед богами і любов його до вітчизни невимовна”.

¹⁴⁰ Філософія “Розписаного портику” (ή Ποικίλη Στοά) – галерея на Атенській Агорі, на якій три художники зобразили сцени з історії давніх Греції: маляр Полігнот розписав цикл троянських картин, Мікон – війну з амазонками, а Паненій, разом з Міконом, – Маратонську битву. Тож в цій галереї відбувалися початки філософії.

¹⁴¹ К. Wacksmuth. *Commentationes I et II de Zenone Citiensi et Cleanthe Assio*, Göttingen 1874-1875; *The Fragments of Zeno and Cleanthes*. With intr. and expl. notes by A. C. Pearson, London 1891. 259 фр. Зенона та 137 фр. Клеанфа.

¹⁴² Χρύσιππος ὁ Σολεὺς (або з Тарсу, 321-205 до Р. Хр.). Сенека називає Хрісіппа чоловіком “видатної гостроти розуму, що проникає до найглибшого дна істини...” Див.: Сенека. “Про благодіяння” І 3, 2-10. *SVF* II 1082. Хрісіпп написав близько 705 творів. Діоген Лаертський пригадає 167 назв його творів, зауваживши, що без цього філософа не існувало б Стої (VII, 183).

¹⁴³ *Stoicorum veterum fragmenta*, (SVF), in 3 Bd., hg. von H. von Arnim, Leipzig 1905; Vol. I. *Zeno et Zenonis discipuli*, Lipsiae 1905; vol. II. *Chrysippi fragmenta logica et physica*, Lipsiae 1903; vol. III. *Chrysippi fragmenta moralia. Fragmenta successorum Chrysippi*, Lipsiae 1903.

арнімівського видання згодом з'явилося чимало новіших і критичніших текстів¹⁴⁴.

Сама ж стоїстична думка визрівала упродовж цілого століття епохи еллінізму і не могла не заторкнути такого важливого питання, як існування Бога. Істина для стоїків є тіло і є матеріальною, як і буття є завжди тільки тілесне. По суті, це перша форма пантеїстичного матеріалізму. Що не стоїть на заваді думці про те, що Бог-Деміург проходить реальність всесвіту будучи Розумом, Душею і Природою. Його можна уподібнити до “творячого вогню” Геракліта, Пневми тощо.

Всесвіт, коли його розглядати як єдиний організм, завдячує своє існування “сіменам розуму” (*logoi spermatikoi*) – Логосу, винятковому багатосіменному матеріальному субстрату. У всесвіті теж діє сила Провидіння як неминуча і фатальна Необхідність, що пронизує всю цілість світу. Нічого випадкового, бо все підлягає дії Логосу.

Хрісіпп, перу якого належала праця “Про богів”, висловив чимало слушних думок про природу богів, до яких слід приступати після всього іншого, коли “душа окріпла і здатна зберігати мовчанку серед непосвячених. Справді, отримати правильне уявлення про богів та вміти ним користуватися – це велика і почесна праця”¹⁴⁵. Все через Бога.

Ціцерон у творі “Про природу богів” (III 25-26) наводить свідчення про доказ існування Бога, що його висунув Хрісіпп:

“Якщо існує те, чого чоловік не може створити, то той, хто це створив, перевищує чоловіка. Але чоловік не в силі створити того, що існує в світі; отож той, хто зумів це зробити, перевищує чоловіка. Та хто ж здатний перевищити людину, коли не Бог? Як висновок: Бог існує. [...] І коли будинок красивий, то

¹⁴⁴ Див. фрагменти з логіки: K. Hülser. *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker*. (FDS). Neue Sammlung der Texte mit deutscher Übersetzung und Kommentarem. Bd. I-IV, Stuttgart-Bad Cannstatt 1987-1988.

¹⁴⁵ *SVF* II 1008; I 46; 538; II 42.

слід вважати, що він побудований для господарів, а не для мишей, так само й ми повинні вважати світ оселею для богів”¹⁴⁶.

Йоан Дамаскин свідчив: “Стоїки вважають всесвіт тілом і його, чуттєво-сприйнятливою, визнають богом. Деякі з них вважали, що природа бога полягає в сутності вогню. А ще вони визначають бога як розум, рівно ж і як душу всього об’єму неба і землі. Тілом бога є світ, як я вже сказав, а очима – світила. Тіло світу час від часу відмирає, та його душа переходить з одного тіла в інше” (*De haeresibus*. 7. SVF II 1026).

На думку Афінагора, стоїки вважали бога єдиним, бо він – творчий вогонь. За версією стоїків, Бог тілесний, “мислячий вогонь” (πῦρ νοερόν, *ignis sensualis*), вогненна сила і тілесна пневма (πνεῦμα σωματικόν), але безликий, неантропоморфний, нечуттєвий.

Але чому стоїки вважали бога тілом? Бо Він діє на здатність чуттєвого сприйняття, яка наділяє безтілесне тілесною формою. Правда, свідчення про стоїків інколи не співпадають з їхньою теодицеєю доктриною. Так, згідно з Тертуліаном, у стоїків Бог знаходиться поза світом (*extra mundum*) і, немов гончар, ззовні обертає велетенську масу (*Apologeticum*. 47). Але це тільки образ, вжитий Тертуліаном, бо в іншому місці він констатує, що “стоїки були переконані в тому, що бог так само пронизує реальність (*per materiam*), як мед соти (*Adv. Hermog.* 44). Цікаво, що християнські автори, такі як Климент Олександрійський, Лактанцій, Евсевій та ін., зосереджували свою увагу на думці стоїків про Бога, в якій знаходили чимало ортодоксальних відповідей. Так у Лактанція натрапляємо на суто християнську тезу: “Вони [стоїки] визнають, що світ був створений [*fabricatum*] для людей” (*Div. Instit.* VII 3), “світ не міг виникнути без божественного задуму і зберігатися без керування божественного розуму” (*там само*, I 2); “Бог відзначається милосердям, а гнів Йому не властивий” (*De ira dei.* 5). Під час євангелізаційної місії Тертуліан і св. Амврозій вважали за краще послуговуватися категорійним апаратом стоїків, ніж ідеями і мітологічними образами платоніків. Проте інші, такі, як Оріген,

¹⁴⁶ SVF II 1011. Див.: Цицерон. “Про природу богів” II 16.

рішучо спростовували концептуальний підхід стоїків у судженнях про бога тілесного (*Contra Cels.* IV 14; VI 71; VIII 49; *In evang. Ioannis.* XIII 21).

Бог постійно перебуває в тому, ким Він володіє (Сальвіан. “Про правління Боже”. I 3). Він є форма матерії (εἶδος τῆς ὕλης), на основі того, що матеріальне суще діє завдяки силі, яка присутня в ньому, згідно зі свідченням Олександра Афродісійського у його творі “Про змішання” (*De mixtione.* С. 226, 10 Bruns). “Бог є формою матерії подібно до того, як душа є формою тіла, а сила – формою того, що можливе, завдячуючи їй” (*там само*). Коли це так, то у стоїків бог виходить смертним, оскільки із руйнуванням матеріального сущого зникає й він сам як форма. На ці суперечності стоїків звертав увагу Плутарх¹⁴⁷ уточнюючи, що боги античного космосу мали різний статус, бо такі, як сонце, місяць та ін., є народжені, а тільки Зевс – вічний. Тож певні частини Зевса слід вважати безсмертними. Саме це й мав на увазі Хрісіпп у третій книзі “Про богів”.

Та слід віддати належне стоїкам за те, що вони з пошаною ставилися до Бога і, спростовуючи політеїзм, своїм мисленням наближалися до “порогу Нового Завіту”. Сенека, будучи пізнім римським стоїком, зумів висловити думку про сотворення людини любов’ю Бога:

“Без сумніву, що для безсмертних богів ми були і залишаємось найулюбленішими, а відвівши нам місце одразу після себе, вони виявили нам найвищу честь: ми багато отримали, хоча більше вмістити вже не в силі” (*De beneficiis.* II 29, 3. *SVF* II 1121).

Справді, для стоїків Бог був чоловіколюбцем, опікуном і благим¹⁴⁸.

З цього приводу було б несправедливо обійти увагою “філософську молитву”, так званий “Гімн Зевсові” Клеанфа¹⁴⁹, що нагадує піфагорейські

¹⁴⁷ *SVF* II 1049: *Plutarchus de Stoic. repugn.* 38 p. 1051f.

¹⁴⁸ Плутарх. “Про загальні уявлення” 32, 1075 e. *SVF* II 1126.

¹⁴⁹ Див. *Stobaeus. Ecl.* (Стобей. *Еклоги*) I 1, 12 p. 25, 3 W. *SVF* I 537. Клеанф, як і Парменід (див. тут далі) писав поезії філософсько-релігійного змісту. А. С. Pearson. *The Fragments of Zeno and Cleanthes*, London 1891; репринт: Arno Press, New York 1973; Н. von Arnim. *Kleanthes // Real-Enz.*, XI, 1 (1921), coll. 558-574; G. Verbeke. *Kleanthes von Assos*, Bruxelles

вірші. Він дійшов до нас у непошкодженому вигляді. Це певна молитва до Зевса, в якій стоїчна людина звертається до “особового” Бога, а не просто до Логосу чи Фізису. Зенон говорив, що Клеанф подібний на дощинку, писати на якій важко, але написане зберігається на ній довго. Тож Клеанф Ассський був учнем Зенона. Варто подати цю поезію у цілісному варіанті (*пер. Б. З*):

*Зевсе, славніший за смертних, багатоіменний, всесильний,
Володар природи, що править всім суцям завжди лиш законно,
Слава Тобі! Належить ся смертним звертатись до Тебе.
Зродились від Тебе ми й слово, відблиск Ума Твого маєм,
Хоча й ми самотні з-поміж усього земного живого.
Спів цей Тобі! Я хвалитиму вічно Твою всемогутність.
Тобою все небо навкруг землі обертається наше,
Ти всюди ведеш його й всюди воно Тобі є слухняне,
Бо в непереможних тримаєш руках своїх блискавиці
Сліпучий вогонь, чому й вона вічно жива й палахкуча.
Під ударом її додола природа враз подається.
Оцим то вогнем Ти всеобіймаючим Логосом¹⁵⁰ правиш,
Миттю злинає, пройнявши великі й малі він світила.
Завдяки кому царем Ти величним є всесвіту всього.
Без Тебе, о Боже, ніщо не стається в крузі земному,
Ні в вічному небі священному, ані в морі бездоннім,
Хіба що лихе лиш те, що немудрі в безтямі вчиняють.
Але ж Ти все приводиш до міри, все те, що міри не зна,
Й ладом втішається те, що безладне, й неприязне миле.
Бо все єднати Ти вмієш, і добре що є, і погане,
І славиться так один вічно Логос над всіми речами.
Однак, нечестивці якісь, із смертних, не прийнявши Логос,
О, жалюгідні ці! В заздрості прагнуть окрасти порядних,*

1949; Pohlenz. *La Stoa...*, I 34 і далі.; 185 і далі; 217-221. Н. Dörrie. *Kleanthes // Rel. Enz., Suppl.* 12 (1970), coll. 1705-1709.

¹⁵⁰ Тут “κοινὸν λόγον” – тобто загальним Розумом.

І не зважають на Божий закон, даний всім, бо поглухли,
 Ясним було б їх життя, коли б жили розважно і мудро,
 Ними ж керує сьогодні лиш хіть неповздержная слави,
 Ось, хто од лиха до лиха мандрує, собі заробивши
 Страхи одні лиш з любови до слави; як інші, тим часом,
 Втративши міру, плекаючи солодко плоть, тепер в болях,
 Бо потяглися до того, що волі Твоїй супротивне.
 Ти же, о Зевсе, володар дарів, громовержець у хмарах,
 О, звільни цих безтямних людей од руйнівного незнання;
 О, Батьку, Ти віджени від душі його, дай, хай зустрінуть
 Ту велемудрість, якою керуєш ти всім справедливо.
 Тож прихилиємось перед Тобою, бо честь ми пізнали,
 Величаючи рук Твоїх діло, як лиш смертному личить.
 Нема для людини й богів нагороди вже більшої лиш
 Пісні у праведнім дусі здіймать про закон всезагальний.

Тут іманентний Логос простежується як “душа світу”, одухотворена, уособлена в Зевсі пневма. Щоправда, ми нічого не довідуємося про вольовий характер дії провидіння Зевса у космосі для добра створінь, бо лиш дія Розуму-Логосу, прояв Його “загального закону” визначає світопорядок в античному світі. Як зауважував Ціцерон, Логос світу, який можна назвати “розумністю” (*prudentia*), що грецькою звучить як $\forall \bar{\leq} 4 \forall$ (провидіння), готує світ для довготривалого існування, забезпечуючи його достатком та наділяючи ладом і красою¹⁵¹. Тож годі тут вбачати риси особового Бога юдеїв та християн. Тим не менше, цей гімн-молитва є чи не найкращим зразком релігійної поезії, що дійшла до нас від часів стародавньої Стої.

Сам Клеанф нас цікавить радше тому, що навів причини, згідно з якими люди отримали поняття Бога у своїх душах. Так Ціцерон свідчить:

“Першою він вважає ту, про яку я щойно сказав: можливість перебачати майбутнє. Друга – це значні блага, які ми отримуємо від сприятливих

¹⁵¹ SVF I 172. *De nat. deorum* II 58.

кліматичних умов, земного врожаю та велике число інших благ. Третя – різні природні явища, які лякають наші душі: блискавиці, буревії, зливи, віхоли, град, посуха, моривиці, землетруси та гул, що долинає з-під землі, кам'яні дощі та ті, що нагадують криваві краплини, обвали і тріщини, що виникають зненацька в землі, неприродні потвори серед людей і тварин; тоді появи небесних смолоскипів (метеорів) і тих зір, які греки звать кометами; а наші – волохатими (*stella cincinnata*) [...]; подвійне сонце, яке, як я чув від мого батька, з'явилося при консулах Тудітані та Аквілії того ж року, коли згасло друге сонце – Публій Африканський. Налякані такими явищами, люди збагнули, що є якась небесна і божественна сила. Четверта причина, і найголовніша, – рівномірність рухів і колообертів неба, Сонця, Місяця, зірок, їхня відмінність і розмаїття, краса і порядок. Споглядання цих речей вже саме по собі достатньо свідчить про те, що все це не випадково. Адже коли хтось прийде в якийсь дім або гімнасій, чи на форум і побачить у всьому розумність, пропорційність і лад, той, звичайно, розсудить, що це не могло відбутися без причини, і зрозуміє, що є хтось, хто очолює все це й кому все підлягає”¹⁵².

Ціцерон є автором відомого обґрунтування існування Бога, що зветься “історичним аргументом” “Всі люди всіх народів загалом знають, що є боги, бо це знання у всіх є вроджене і неначе вкарбоване в душі”¹⁵³.

Що ж, антична Греція доби еллінізму в особі своїх представників епікурейців та стоїків була вже налаштована на сприйняття духу Євангелія, і така нагода трапилася, коли в Атенах ап. Павло вступив з ними у пам'ятну дискусію:

“Мужі-атеняни, зо всього бачу, що ви вельми побожні. Переходячи через ваше місто і приглядаючися до ваших святощів, я знайшов жертovníк, на якому було написано: Невідомому богові. Те, отже, чому ви, не відаючи його, поклоняєтеся, те я вам звіщаю” (Діяння 17, 22-23).

¹⁵² Cicero. *De natura deorum* II 5, 13-15.

¹⁵³ Там само, II 4.

Саме до еллінів пролунала перша проповідь учнів Ісуса Христа – і добірні зерна істини закололися нечуванним жнивом.

Проповідь Істини підхопили отці-апологети, знавці еллінської думки, які не поспішали розлучатися з близькими їм категоріями і поняттями, а долучили їх до успішної Євангельської проповіді. Чому ж так? Хіба нове вино вливають у старі бурдюки? Тому що Слово, довгоочікуване людством, вже задовго до своєї появи жило в душах праведників і богомольців, живило їхні серця і просвічувало дивовижною красою істини.

У постатях Платона і Аристотеля, що зображені на фресці «Афінська школа» Рафаеля, деякі дослідники вбачають невидимий контур Ісуса Христа (С. Аверінцев)¹⁵⁴. Ба навіть більше, з ним (Логосом-Словом) вже було так звиклися, що відступати було нікуди. Тож якою радістю вони втішались, коли Його впізнавали у новонародженому в Вифлеємі, і якою невщухливою думкою докоряв їм ум, коли Воно, розпалене стражданням, тілесно лягло перед їхнім порогом, так таїнственно подібне на їхній вогненний Логос. Він вже палав у серці апостола народів, хто не з чуток знав ідеї стоїків, коли звався ще Савлом.

Висновки до першого розділу

У першому розділі на матеріалі окремих фрагментів з творів давньогрецьких мислителів, які присвячували роздуми про природу божества досліджено як античну філософсько-релігійну парадигму, так і онтологічні атрибути божества у ній. Означені зібрані фрагменти Дільса-Кранца С Луріє та ін. дозволяють реконструювати теодицейні погляди розглянутих тут філософів.

Бачиться, що божественна природа часто уподібнена до вогню, приймаючи логосоцентричні прикмети. Вона не наражена на зміну або терпіння, однак розуміється античними мислителями як Провидіння, Душа світу, Необхідність, Єдине, Благо, Начало, Деміург, Логос – тими теонімами, яким знаходитимуть

¹⁵⁴ Підставу так вважати дають: центральна постава філософів під півкрусом арки та кольори їхніх хітонів, що символізують Божу та людську природу Ісуса Христа. Джованні Реале написав окреме дослідження у трьох томах, присвячене фрескам Рафаеля з детальним поясненням символічних фігур, які дозволила саме так розташувати їх мистецька уява майстра з Урбіно.

відповідники ранні християнські мислителі.

Етимологічні аспекти розгляду поняття божества дозволяють наблизитися до суті проблематики – не маючи відношення до космосу як творення (бо воно Деміургічне). Що ж криється під ним – функція чи нерухомість, щастя чи повнота буття, трансцендентність чи іманентність?

Істориками античної парадигми прийнято вважати, що природі божества не притаманні особові прикмети, позаяк воно не вступає у відношення зі світом, не маючи в цьому жодної потреби. Таку позицію зайняв, зокрема, О. Лосев. Однак як в Аристотеля, так і в Клеанфа італійські знавці античної філософії (Д. Реале, Р. Радіче) раптом вбачають особові риси, що змушує задуматися над прижитими правилами розпізнавання меж між античною і середньовічною парадигмами, маркером чого слугувала відсутність поняття особи в дохристиянську епоху. На нашу думку, тут мова не йде про християнське розуміння тріадичності божества як відношення між особами, а лише про особові аспекти божества, яке силою своєї мудрості звернене до того, що гідне найвищої уваги – на себе.

Наступний висновок стосується доказової основи божества в античній парадигмі під яким не завжди розуміється таємниче невидиме (Платон) а й сама матерія (стоїки). Цей доказ матиме палких прихильників від Філона Олександрійського до послідовників містичного богослов'я. Цікаво, що сформульовані докази ранніх стоїків (Хрзіпп) про неспроможність будь-кого іншого аніж божества виступити творцем світу, практично незмінними перейдуть у середньовічну парадигму через свідчення Ціцерона, Сенеки, св. Амврозія, Августина до П. Ломбардського. Тим-то й цінна антична парадигма, що формує уявлення про вищість цілого над частковим.

Фюзіс служить містком до метафізики, тоді коли за аналогією у середньовічній парадигмі містком до відкриття Творця служитиме творіння (напр. у Аквіната).

Антропоморфність божества – притаманна офіційній релігії давніх греків - часто спростовується їхніми філософами (Ксенофонт), що служить свідченням

нарощування раціональних доказів існування божества на користь побудови логічних аргументів щодо ідеї бога не як плоті (ранні стоїки) – а духа (Анаксагор).

Так само успішно надаються до порівняння концепти Логосу в Геракліта та Євангелиста Йоана. Маючи більше спільного ніж відмінного все ж Логос Геракліта не наражений на страждання.

У своїй структурі на основі тексту «Теогонія» Гесіода робиться висновок про головні божества в пантеоні античного богопізнання. Через народження поняття про Начало, іонійське Архе, шлях дослідження проходить проблематикою нумеративної символіки Піфагора, логосологією Геракліта, богопізнанням елеатів, в чийй школі народжується чи не перша модель природної теології Європи. Завдяки Парменідові постає перша і головна проблема західної метафізики: чому загалом є щось, а не ніщо. Проблематика онтософії, яка матиме місце в оригінальній концепції буття від Аквіната до Гайдегера. Тоді – кризь Емпедоклеву модель Сфайроса, «гомеомейрії» Анаксагора, з його відкриттям категорії Нусу, «атомістичне» божество Демокріта, що становить апогей до сократичного мислення в природній теології давньогрецьких філософів. Початок духовної революції Сократа ознаменований поверненням до людини, яка здатна відкривати «нескінченне» як Абсолют, прекрасне «невидиме», що ляже в основу апофатичного мислення Заходу. Ступеневість ієрархії буття, закладена Платоном, дає змогу говорити про проблематику духовних шаблів, які сходять до Абсолюту. Розкривається зміст вчення про божество в Аристотеля, на основі герменевтики книги «Лямбда» «Метафізики» Стагирита про Бога як Чиста Дія. Проблематика евдемонологічного доказу існування божества розкривається у вченні Епікура, а логосологія отримує друге дихання в ранньому стоїцизмі.

РОЗДІЛ 2

ТРАДИЦІЙНІ СПРОБИ ОБҐРУНТУВАННЯ ІСНУВАННЯ БОЖОГО БУТТЯ У СВІТЛІ ІСТОРІЇ ПАТРИСТИЧНОГО МИСЛЕННЯ

2.1. Природне богослов'я апостола Павла

Всі отці Церкви і великі богослови надають великого значення окресленим нижче словам апостола Павла у посланні до Римлян (1, 18-23):

“Бо гнів Божий відкривається з неба на всяку безбожність і несправедливість людей, які правду спиняють несправедливістю; тому що те, що можна відати про Бога, їм явне, бо Бог їм об’явив;¹⁵⁵ невидиме ж його, після створення світу, роздумуванням над творами стає видиме: його вічна сила і божество, так що нема їм оправдання. Бо пізнавши Бога не як Бога прославляли або дякували, але осуєтилися у своїх мудруваннях, і притемнилося їхнє нерозумне серце. Заявляючи, що вони мудрі, стали дурними і проміняли славу нетлінного Бога на подобу, що зображує тлінну людину, птахів, четвероногих і гадів”.

Цим словам передують строфи Книги Мудрости (1-4), однієї з останніх книг Старого Завіту:

“Справді дурні з природи всі ті люди, які не пізнали Бога, які через видимі блага не змогли пізнати Суцього, і, розважаючи над творами, не дійшли до впізнання Майстра, – лише вогонь або вітер, або пливке повітря, або зоряне склепіння, або бистру воду, або світила небесні вважали за богів, правителів світу. А якщо красою їхньою захоплені вони взяли їх за богів, то нехай знають, наскільки їхній Володар кращій, бо сам Творець краси творив їх. Якщо ж сила

¹⁵⁵ Там же прим.: “Природним розумом від видимих речей людина доходить до спізнання невидимого Бога, творця світу” (Мудр. 13,1-15).

та потуга здивувала їх, нехай з того збагнуть, наскільки могутніший той, який витворив їх”.

Апостол Павло заперечує будь-яку людську мудрість, якщо вона залишається закритою сама в собі і не веде до Бога, стаючи таким чином глупотою. Натомість він не заперечує людський розум, який може приводити до автентичного знання про Бога. У посланні до Євреїв він зауважував: “Вірою розуміємо” (*pistei noómen*), говорячи про розсудливу, а не сліпу віру¹⁵⁶. Саме з цього апостольського міркування беруть свої витoki протиставні тенденції у християнському мисленні, започатковані Юстином Філософом та Тертуліаном. Останній нищівно проголошував:

“Нещасний Аристотель!.. Геть усіляким спробам зладити розмаїте християнство, що було б розбавлене стоїцизмом, платонізмом і діалектикою! Після Ісуса Христа нам не треба жодних спокусних диспутів, після дару Євангелія – жодних обґрунтувань”¹⁵⁷.

Отож на зорі християнства супроти грецької філософії зауважується як суворе її відкидання (буквально – відмова від неї), так і неймовірної сили потяг до неї і визнання її цінності, що й простежується в мисленні апостола Павла.

У грецькій патристиці та східній богословській традиції природне пізнання Бога обмежується Божими Іменами (атрибутами), оскільки Божественна сутність є цілковито непізнавальною і невимовною. Але й там не відкидається думка, що за посередництвом створінь можна щось-таки пізнати з того, що ж реально виражає Божественне життя: Його досконалости та діяння.¹⁵⁸

Св. Августин теж звертався до рядків про апостола Павла:

“Люблю Тебе, Господи, не з вагання, а з непохитною свідомістю. Ти прошив моє серце Словом Твоїм, і я полюбив Тебе. Але і небо, і земля, і все, що

¹⁵⁶ В українському перекладі о. І. Хоменка: “Вірою ми знаємо, що світ сотворений словом Божим, так що видиме з невидимого постало”. Євр. 11, 3.

¹⁵⁷ Тертуліан. *De prescriptione hereticorum* 7.

¹⁵⁸ Варто зауважити, що не всі християнські мислителі Сходу слідують шляхом пізнання Бога через творіння. Так, наприклад, Св. Григорій Богослов не був високої думки про такий спосіб Богопізнання, називаючи його “малою подобою істини”. Св. Григорій Богослов. *Слово 28. О богословии второе // Собрание творений в двух томах*, т. 1 (Свято-Троицкая Сергиева Лавра 1902), репринт: Москва 1994, с. 404.

в них є, звідусіль говорять мені, щоб я Тебе любив, і раз у раз кажуть це всім людям, “як непростеним”.¹⁵⁹ (*Снов. Х, 6.8*).

Св. Августин неодноразово у своїх міркуваннях повертається до думки, що Бога можна пізнати через красу творинь, роблячи її точкою виходу для більш відповідного пізнання Бога в душі людини (*in interiore homine*): *Снов. Х, 6.9; 6.10*. Павлівським є й вираз *homo interior* (“внутрішня людина”; Пор. *Рим. 7, 22; Еф. 3,16; 2 Кор. 4,16*).

“Але що ж це? Я спитався у землі, і вона відповіла мені: “Це не я”. І все, що тільки на її поверхні, дало мені таку ж відповідь. Я запитав у моря і в безодні, і в плазунів, що в них живуть, а вони відповіли: “Це не ми твій Бог, шукай його вище, понад нами”. І я спитав у повітряних подувів, а царство повітря зі своїми мешканцями відповіло мені: “Помиляється Анаксімен, я не Бог”. Я запитався у неба, сонця, місяця, зірок. “Ми не Бог, якого Ти шукаєш”, – сказали вони. Отже я звернувся до всіх істот, що оточують брами тіла мого: “Скажіть мені про Бога мого, тому що ви не є Ним, скажіть мені щось про Нього”. І вони голосно закричали: “Він Сам нас створив”. Моє запитання – це напруження моєї думки, а їхня відповідь – це їхня краса.” (*Снов. Х, 6.9*).

У Святому Письмі знаходимо чимало схожих думок: *Кн. Бут. 1, 20; Пс. 100, 3; Іс. 40, 26*¹⁶⁰.

Апостол Павло звертається до мудреців (античної філософії) як до нетямущих, називаючи “мудрість світу” глупотою перед Богом, протиставляючи їй “мудрість Божу”:

“Де мудрий? Де учений? Де дослідувач віку цього?” Хіба Бог не зробив дурною мудрість цього світу? А що світ своєю мудрістю не спізнав Бога у Божій мудрості, то Богові вгодно було спасти віруючих глупотою проповіді. Коли юдеї вимагають знаків, а греки мудрости шукають, – ми проповідуємо Христа розп’ятого – ганьбу для юдеїв, і глупоту для поган, а для тих, що

¹⁵⁹ Св. Августин. *Сповідь*, пер. з латини Ю. Мушака, 4-вид., Київ 2008, с. 175.

¹⁶⁰ “Підійміть угору ваші очі й подивіться! Хто створив усе це? Той, хто виводить військо їх за лічбою і кличе усіх їх на ім’я. Сила його така велика й міць така потужна, що ні одного не бракує”.

покликані, – чи юдеїв, чи греків – Христа, Божу могутність і Божу мудрість. Бо нібито немудре Боже – мудріше від людської мудрости, і немічне Боже міцніше від людської сили.”¹⁶¹

Апостол ототожнює мудрість грецької філософії з плодом людського розуму і має для цього привід. На Ареопагу в Атенах Павло послуговувався філософськими обґрунтуваннями: “Невідомий бог”, який “є Владикою неба і землі” і в якому “живемо, рухаємося й існуємо” (Ді. 17, 23-28). Таким чином Павло прагнув повернути людей до віри у Христа Розп’ятого. Покинувши Ареопаг, апостол помандрував до портового міста Коринт, де говорить те саме:

“Погляньте, брати, на звання ваше: не багато мудрих тілом, не багато сильних, не багато благородних; але Бог вибрав немудре світу, щоб засоромити мудрих, і безсильне світу Бог вибрав, щоб засоромити сильних [...]”.¹⁶²

Павло осуджує погордливих філософів, які закриті до істини про спасіння, наче фарисеї у юдаїзмі.

Та повернімось до змісту слів апостола Павла, які лягли в основу середньовічної фундаментальної ідеї про “*другу мову*”, точніше – мову речей, завдяки якій людина в чуттєвому світі здатна сходити до надчуттєвого світу, вічного. Звісно ж, мова у ап. Павла торкається чогось більш суттєвого, ніж просто “ковзання” поглядом поверхнею витворів природи. Тут мова про “роздумування”, а значить – про пережиття.

Відколи, на думку авторів цієї ідеї, людина скоїла гріхопадіння, (“*друга мова*”), вона випала з так званого *Divina taxis* (Божого порядку). Проте Бог Творець не залишив людину наодинці без надії на спасіння, а саме завдяки оточуючим її найзвичайнісіньким речам подає натяки, знаки, які вказують нам на місце свого перебування і на місце самої людини. Найтипівішим прикладом подачі таких “натяків” служить “Пісня Пісень”, в якій оспівуються принади молодої невісти і любовний запал Нареченого (під якими розуміються Церква та Ісус Христос). Висока містика зуміла перетворити “запал” на аскезу і

¹⁶¹ 1 Кор. 1, 20-25.

¹⁶² 1 Кор. 1, 26 і далі.

умертвлення (св. Григорій Ніський). Тим не менше, красномовним знаком, який вказує на Божу любов, стала земна любов (пор. образ Тіціана “*Земна і Небесна любов*”).

Вся суть цього натяку мала би зводитись до питання: навіщо сам Бог – Ісус Христос – став людиною, якщо не для того, щоб, за словами священномученика Іринея Ліонського (135/140-202/203), як і Атаназія Олександрійського (293-373), людина могла стати Богом. “Адам ніколи не був звільнений з Божих рук”¹⁶³, – зауважував Іринеї. І це факт, підкріплений всією історією людства. На його думку, слід розрізнити два способи пізнання Бога: згідно Його справжньої величі (*secundum magnitudinem*) та згідно любови до Бога (*secundum dilectionem*). З них можна сповнити тільки другу форму Богопізнання, адже тільки любов через Слово здатна привести до Бога.¹⁶⁴ Творами Божої Любови є сотворення світу та спасіння людини. Для того, щоб збагнути Бога, слід поміняти поняття “пізнання”, і збагнути, що пізнання Бога не є власністю людини, а здатністю, яку Бог дарує тим, хто Його знає і слідує за Ним. Така можливість відкрита всім людям, які сприймають Духа Святого своїм власним серцем. А це можливо тільки завдяки любові, яка, за словами ап. Павла, “ніколи не проминає”. Пізнання має підпорядковуватися Любові, яка є понад усе у Богопізнанні.

¹⁶³ S. Irenaei ep. Lugdunensi. *Adversus haereses* (“Проти ересей”, гностиків), V, 1, 3. MPG 7. На єдності між Богом і людиною наполягав Іринеї Ліонський: “Славою Бога є жива людина, а життя людини полягає у спогляданні Бога”. *Там само*, II, 24, 7. Так, як мати подає дитині поживу, відповідно до її віку, так само і Бог упродовж віків історії об’являється людині відповідно до здатності Його сприйняти: через знаки, слова тощо. І християнам теж не дано уникнути такої опіки з боку Бога, у світлі Об’явленого Ісуса Христа та навчання Церкви: “Слово Боже оселилося в людині і стало Сином Людським, щоб привчити людину розуміти Бога і привчити Бога жити в людині, згідно з волею Отця”. III, 20, 2. Свщ. Іринеї виступив проти спроб у ранньому християнстві привласнити “шлях до спасіння” за посередництвом філософії. Така небезпека справді існувала з боку гностицизму, коли ранні християни захопились ідеєю інкультурації християнства; таке християнство могло перетворитись у певну філософську течію і не більше, тож про віру можна було надовго забути. Див.: Св. Іринеї Лионский. *Против Ересей. Доказательство Апостольской проповеди*, пер. П. Преображенского, Н. Сагарды, СПб. 2008; С. Федченков. *Святой Иринеи Лионский. Его жизнь и литературная деятельность*, Сергиев Посад 1917 (СПб., 2008).

¹⁶⁴ *Там само*, IV, 20, 1.

“Генієм любови” була названа навіть одна черниця (згадана вище Мехтгільда Магдебурзьська) за те, що вона зуміла передати різноманітні переображення любови, гаму почуттів і відтінків: “від найвищого блаженства, до найгіркіших сутінків відчуження Бога, яке знову все ж перетворюється в насолоду любови”.¹⁶⁵ На Божественній любові особливо зупинялися св. Бернард Клервоський¹⁶⁶ (1090-1153) та Рішар Сен-Вікторський¹⁶⁷ (†1173), які писали, відповідно, про чотири шаблі любови та ін., покликаючись на “Пісню Пісень” (див.: *тут окремий розділ*). Адже у ній вони знаходили багатство семантики та етимології.

Для прикладу, про “полонене серце” Нареченого (Бога), про що йдеться у строфі з “Пісні Пісень” (4, 9), зауважується наступне: адже дієслово “полонила” латиною передається як “зранила”. Тож любов, яка торкається найпотаємніших закутків душі, змушує забути за все земне і тримати на думці (на серці) тільки це одне почуття. Таким чином душа закривається в собі і перестає жити земним життям. Але що цікаво: ця рана стосується і Бога, він теж залишається “вражений” і не може не любити.

Так Рішар Сен-Вікторський, описуючи Божу любов, творить образ її як могутньої і таємничої сили, яка входить в душу людини, про що вона навіть не здогадується, адже на це Божа воля. Ця любов поглинає пам’ять, волю, вчинки і скеровує всю людину на зустріч із трансцендентним Богом. Це воістину вогненна сила, рівної якій немає нічого у світі.

¹⁶⁵ M. Schmidt. *Einleitung* // Mechthild von Magdeburg. *Das fliessende Licht der Gottheit*, hg. von Hans Neumann, Bd. 1: Text, Artemis, München 1990. – С. 36. “Потік, який тричі виграє” називає авторка течію світла, обравши його, як чимало середньовічних містиків та Отців Церкви за джерело метафізичних розмислів (Роберт Великоголовий). Вираз *Sinkendu minne* – смиренна любов, яка схиляється – образ цієї письменниці, середньовічної аристократки, з чисто духовними пережиттями. Її книга здатна викликати захоплення і в теперішньому часі. В останніх розділах “Чистилища” у Данте Аліґ’єрі поет зустрічає красиву донну на ім’я Мательда, яка співає славу Господеві та збирає квітки на поляні, для вінка, а згодом занурює Данте в ріку Лету, і після переходу очищення, поет врешті зустрічає Беатріче. Проте немає прямих доказів, що ця донна саме і є Мехтгільда.

¹⁶⁶ Автор термінології містичної любови; буквально, творець “мистецтва любови” (*Ars amatoria*).

¹⁶⁷ Автор книги “*Про могутню силу любови. Чотири її шаблі*”.

Перед цією силою завмирає весь понятійний апарат не тільки філософії, а й навіть богослов'я, стаючи доволі поверхневим і слабким у пригоді. Сприймати її не можна навчитись, навіть якщо й можна у земному житті засвоїти будь-які містичні практики. Тоді досягається розуміння того, що розум не є найважливіший перед мудрістю серця, глибокого почуття та полум'я любови.

2.2. Трансцендентний Бог Філона Олександрійського

Важливу справу щодо пояснення Старого Завіту в ключі висновків давньогрецької філософії, яку ще на зорі християнства розпочав Філон Юдей (20/10 до Р. Хр. – 40 після Р. Х.)¹⁶⁸, вважатимуть своїм обов'язком поглиблювати і доповнювати мислителі християнського світу.

¹⁶⁸ Дати життя і смерті Філона не узгоджені. Відомо, що мислитель жив між 25 до Р. Хр. – 50 після Р.Хр. Філон Олександрійський відомий як один із перших коментаторів Святого Письма (П'ятикнижжя), твори якого збереглись до нашого часу, а їх близько тридцяти. Олександрійський екзегет і філософ віддавав перевагу містичному спогляданню, аскезі і зреченню, запевняючи, що Богу мила любов, а не жертва, чеснота, а не приноси багатств, оскільки Його надбанням є весь всесвіт. Без творчого спадку Філона не можна собі уявити правдивої теодицеї, бо саме він звернув увагу на дві її ключові теми: існування Бога і його атрибути. Наголос у коментарях ставиться на духовне життя людини і її волевиявлення любови до Бога, тож Богопізнання затінює такі важливі теми, як історичне передбачення Месії, есхатологію тощо. Література по вивченню цього спадку об'ємна.

Задля зручності сприйняття посилань у цьому розділі подаємо список творів Філона і загальноприйняті скорочення їхніх назв у виданнях L. Cohn, P. Wendland, S. Reiter. *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, I896-I9I5 Berolini (voll. 1-6); *Philo on ten volumes (and two supplementary volumes, 1953)*, with an english Translation by F. H. Colson and G. H. Whitaker, London-Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1929-1962; *Filone d'Alessandria. Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, a cura di G. Reale, R. Radice, Vita e Pensiero: Milano 1994 (зокрема: *De specialibus legibus*); *La vita contemplativa*, Genova 1992; *La vita di Mosè*, trad. di P. Graffigna (testo greco a fronte), Rusconi Milano 1999; Филон Александрийский. *Толкования Ветхого Завета*, пер. А. Вдовиченко, М.Г. Витковских та ін., Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина: Москва 2000. (пер. 7 трактатів):

Abr. De Abrahamo (“Про Авраама”)

Aet. De aeternitate mundi (“Про вічність світу”)

Agr. De agricultura (“Про сільське господарство”)

Cher. De Cherubim (“Про Херувими”)

Conf. De confusione linguarum (“Про змішання мов”)

Congr. De congressu eruditionis gratia (“Про зібрання заради виховання”)

Contempl. De vita contemplativa (“Про споглядальне життя”)

Decal. De Decalogo (“Про десять заповідей”)

Deo De Deo (“Про Бога”)

Det. Quod deterius potiori insidiari soleat (“Про те, що гірше схильне нападати на краще”)

Deus. Quod Deus sit immutabilis (“Про те, що Бог незмінний”)

Ebr. De ebrietate (“Про оп'яніння”)

Flacc. In Flaccum (“Проти Флакка”)

Відомо, що на Русі із публіцистичних творів Максима Грека люди черпали відомості енциклопедичного характеру про античних авторів, отців Церкви, діячів епохи Відродження тощо¹⁶⁹ Це хоч і невеликі згадки про Філона, але вони свідчать про знання імені олександрійського мисленика на Русі, і платонівське коріння його філософсько-діалектичного методу.

Вплив платонівських доказів існування Бога на побудову обґрунтувань Філона Олександрійського відчутний. В трактаті *De specialibus legibus* (I, 6, 33-35) знаходимо у Філона доказ з порядку космосу¹⁷⁰. Але це зовсім не значить,

Fug. De fuga et inventione (“Про втечу і віднаходження”)

Gig. De Gigantibus (“Про велетнів”)

Her. Quis rerum divinarum heres sit (“Про те, хто успадковує божественне”)

Hypoth. Hypothesica (Apologia pro Iudaeis) (“Гіпотетика”)

Ios. De Iosepho (“Про Йосифа”)

LA. (або Leg.) Legum allegoriae (або Legum allegoriarum) I, II, III (“Алегорії законів”)

Legat. Legatio ad Gaium (або De legatione ad Gaium) (“Посольство до Гая”)

Migr. (або Migrat.) De Migratione Abrahami (“Про переселення Авраама”)

Mos. De vita Mosis I, II (“Про життя Мойсея”)

Mut. De mutatione nominum (“Про переміну імен”)

Opif. De opificio mundi (“Про сотворення світу”)

Plant. De plantatione (“Про насадження”)

Post. De posteritate Caini (“Про нащадків Каїна”)

Praem. De praemiis et poenis, de execrationibus (“Про нагороди і покарання”)

Prob. Quod omnis probus liber sit (“Про те, що кожний праведник вільний”)

Prov. De providentia I, II (“Про Провидіння”)

QE. Quaestiones et solutiones in Exodum (“Питання і відповіді на книгу Виходу”)

QC. Quaestiones et solutiones in Genesim (“Питання і відповіді на книгу Буття”)

Sacr. De sacrificiis Abelis et Caini (“Про жертви Авеля і Каїна”)

Sobr. De sobrietate (“Про тверезість”)

Somn. De somniis I, II (“Про сновидіння”)

Spec. De specialibus legibus I, II, III, IV (“Про особливі закони”)

Virt. De virtutibus (“Про чесноти”)

¹⁶⁹ Д. М. Буланін. *Переводи и послання Максима Грека. Неизданные тексты*, «Наука»: Ленінград 1984, с. 141.

¹⁷⁰ “Звідки виникає уявлення про існування Бога. У розмислах про Бога розум філософа одразу стикається з двома найголовнішими питаннями: по-перше, чи загалом існує Божество? (причиною сумніву тут може бути поширене безбожництво, найбільше з лих); по-друге, що таке Божество по сутності? Відповісти на перше питання не складно, а ось на друге – не просто важко, а майже таки неможливо. Проте слід розглянути обидва питання. Перш за все, творіння завжди наділені властивістю вказувати на творця. Хіба хто-небудь, побачивши статую чи картину, не звернеться думкою до скульптора або художника? Хіба, бачивши одяг, судно або дім, не подумає про шевця, суднобудівельника або зодчого? Чи, прибувши в заможну державу, в якій найкращим чином ведуться справи, не подумає, що на посаді цього міста головують чудові правителі? Так і той, хто прибув до правдиво великого мегаполісу, яким є світ, бачить багато тварин і рослин в гірських околицях та долинах, стрімкий плин тутешніх рік, розливи морів, відчуває привітне повітря, помічає зміну пори року; він бачить

що він належав до неоплатоніків чи медіоплатоніків, у яких характерною рисою вчення було обґрунтування існування Монади та Єдиного Бога. У своїх вишуканих теоретизуваннях він з однаковим успіхом послуговується висновками Анаксимандра, Геракліта, Ксенофана, піфагорейців, стоїків, тож, правду кажучи, Філонові була відома вся арка давньогрецької думки. Відомо, що його життя припало на період медіоплатонізму та на найбільшу подію в історії людства – Різдво Ісуса з Назарету. Жив і навчав мислитель у Єгипті, в Олександрії. На той час цей поліс славився як духовний центр, де жила і творила спільнота згелленізованих юдеїв, яким випала відповідальна місія зблизити віру їхніх батьків з філософією еллінів. Існує думка історика Евсевія, що Філон, мабуть, зустрічався в Римі з апостолом Петром, коли вдруге приїздив на аудієнцію з Клавдієм а також з Павлом.

Що ж нового у тлумаченні світу ідей міг запропонувати Філон? Спочатку він вбачає в Мойсеєві найбільшого мудреця і філософа, який задовго до греків пізнав Істину. Йому він присвятив окрему працю “*Життя Мойсея*”. Тоді виношує у своєму серці віру в Бога єдиного і самотнього істинного, живого і особового, ведучи настільки чеснотливе життя, що його дружина могла з гордістю відзначити: чесноти мого чоловіка мене прикрашають. Але є ще одна прикмета, якої не знали про Бога греки. Цей Бог абсолютно трансцендентний відносно космосу, Бог Книги Виходу (3, 14) грецького тексту Септуагінти. Він недосяжний для розуму, найкращий, найдосконаліший і, звісно ж згідно з П’ятикнижжям, – Творець світу, але й світу Ідей, які від Нього сотворені, як і Мислячий Дух, Софія, Логос і Сили Божі. Щоправда, Філон не вважає, що Бог таки все сотворив сам, оскільки Він є тільки справжньою причиною Добра, тож не несе відповідальності за зло. Адже Істинний Бог, у концепції Філона, є “Суцим Богом” Книги Буття (*ho ontōs ōn*). Слід враховувати в акті сотворення дію посередників, на котрих припадає функція оформлення матерії, бо, згідно з

сонце і місяць, володарів дня і ночі, планети і нерухомі зорі, обертання і кружляння неба. Та хіба він цілком природно, більш того, неминуче не прийде до думки про те, що у всього цього має бути Батько, Творець та Володар? Адже жодний витвір мистецтва не виникає сам по собі, а світ є найдосконалішим твором мистецтва, – твором того, хто володіє знанням добра і найбільшої досконалості”. “*Про особливі закони*” I 32..

античною парадигмою, якій залишається вірний мислитель, Бог не виступає її творцем. Філон навчав, що Бог творить тільки ангелів і людські душі, сама ж матерія є несотворена, тобто вічна¹⁷¹. Правда, між науковцями немає згоди в цьому питанні. Одні вважають, що Бог таки створив неупорядковану матерію, яку згодом впорядкував (Г. Вольфсон), інші дотримуються думки, що Бог від вічності її впорядкував, і вона є побічним витвором Його творительного задуму (Д. Вінстон, Г. Стерлінг)¹⁷². Таким чином виходить, що світ існує вічно. Роберто Радіче схиляється до сумніву коли-небудь розкрити цю загадку (1989. С. 236). Тут можна тільки припустити, що оскільки Філон мав на меті підкреслювати велич Бога, наділяти Його Всесильністю і трансцендентністю, то будь-яка форма творення є під силу Богові. Виділяючи силу божества навіть у Логосі, тим самим Філон припускає, що назви “Бог” і “Господь” – це тільки чіткі імена Бога, з якими знайомиться розум людини через світ. Але й ці імена є Божим витвором і нездатні передати всю красу і велич трансцендентного Бога. Ще вище, ніж за океаном Ідей і за космосом сил Логосу, є незрівнянно віддаленіший і осяяний славою Бог Любов, якому під силу абсолютно все. Тож висвітленню думки Філона про існування трансцендентного Бога присвятимо цей розділ¹⁷³.

¹⁷¹ Сотворення світу залишається таємничою подією і для засновника християнської філософії Климента Олександрійського, який наважився визнати правду про сотворення Богом всього, навіть матерії. Бог, згідно з Климентом, не потребує допомоги ні від кого, а творить простою дією волі, наказавши всім речам постати (*Pedag.* I, с. 6). Тож тільки Климент став навчати про сотворення *ex nihilo*, а жодний філософ до нього, включно з Платоном, Аристотелем і Філоном, не зумів чітко і виразно подати правду про виникнення світу. Платон відводив Деміургові функцію оформлення матерії, а Аристотель, з метою зберегти божественну трансценденцію, відмовився припустити феномен сотворення. Тож Бог і матерія залишалися найвищими початками реальності, згідно з Аристотелем, до яких Платон приєднував ще світ ідей Гіперуранія.

¹⁷² Н. Wolfson. *Philo. Foundations of religious philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, vol 1., Cambridge (Mass.) 1947, с. 306-310; D. Winston. *Philo of Alexandria: The Contemplative Life, the Giants and Selections*, New York 1981, с. 10-12; G. Sterling. *Creatio temporalis, aeterna vel continua?* // «*Studia Philonica Annual*» 4, 1992, с. 15-41. Масштаб праці Вольфсона, велич якої визнається всіма дослідниками, викликає захоплення. Другий том праці присвячено доказам існування Бога у Філона, серед яких виділяється містичний доказ від “чіткого бачення” Божества (т. 2, с. 83). Цей доказ, на думку Вольфсона, ляже в основу онтологічного аргумента.

¹⁷³ Філонові автором дисертації було присвячено як докторську працю в Римі, так і низку публікацій: Б. Завідняк. Трансцендентна реальність і концепція “меторіос” у Філона

Зауважується певна оригінальність у доказі Філона, базованому на аналогії між будовою людини і структурою всесвіту, оскільки людина має душу окрім тіла, над яким панує. Те саме має відбуватися й у всесвіті, інакше буде абсурдом те, що “найгарніший, найвеличніший, найдосконаліший витвір, якого всі інші речі є тільки частинками, був би без господаря, який все тримає в одній долоні і править ними по справедливості. А те, що такий вельможа має бути невидимим, не треба й переконувати, тому що дух, який є в тобі, так само є невидимим” (*De Abrahamo* 16, 75).

Олександрійського // *Гілея: Науковий вісник* 44 (Київ 2011/2) 404-412; Поняття трансцендентного у Філона Олександрійського // *Гілея: Науковий вісник* 46 (Київ 2011/4) 453-462; Трансцендентна реальність у Філона Олександрійського // *Наукові записки [Національного університету «Острозька академія»]*. Серія: *Філософія*, вип. 8. Острого 2011, с. 271-282; Поняття трансцендентного в семантичному просторі Філона Олександрійського // *Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна*. Серія: *Теорія культури і філософія науки*, вип. 41 (940). Харків 2011, с. 89-94; Концепція трансцендентності у Філона Олександрійського // *Мультиверсум: Філософський альманах*, вип. 2 (100). Київ 2011, с. 55-63; Гаррі Вольфсон. Огляд ключових філозофських праць гарвардського ученого // *Гілея: Науковий вісник*, вип. 69 (Київ 2013/2) 567-572; Проблема зла у Філона Олександрійського // *Гілея: Науковий вісник*, вип. 70 (Київ 2013/3) 530-534; Філозофські XX ст.: Роберто Радіче і Джованні Реале // *Гілея: Науковий вісник*, вип. 71 (Київ 2013/4) 587-591; Трансцендентність і провидіння у Філона Олександрійського // *Вісник Дніпропетровського національного університету ім. О. Гончара*. Серія: *Філософія. Соціологія. Політологія*, вип. 23. Дніпропетровськ 2013, с. 120-126; Числовий символізм у Філона Олександрійського // *Гілея: Науковий вісник*, вип. 72 (Київ 2013/5) 622-627; Антропологічний вимір алегоризму у Філона Олександрійського // *Гілея: Науковий вісник*, вип. 73 (Київ 2013/6) 159-161; Порівняльний аналіз концепцій споглядання Божества у Філона Олександрійського та філософів Середньовіччя // *Гілея: Науковий вісник*, вип. 74 (Київ 2013/7) 257-259; Оцінка тематики єдності Бога і трансцендентального єдиного у Філона Олександрійського // *Вісник Дніпропетровського національного університету ім. О. Гончара*. Серія: *Філософія і політологія*, вип. 1 (9). Дніпропетровськ 2015, с. 109-116; Алегоризм як метод у Філона Олександрійського // *Науковий вісник Міжнародного гуманітарного університету*. Серія: *Історія. Філософія. Політологія*, вип. 14. Одеса 2017, с. 34-39; Порівняльний аналіз проблематики зла у Філона Олександрійського і мислителів античності та Середньовіччя // *Вісник Дніпропетровського національного університету ім. О. Гончара*. Серія: *Філософія*, вип. 5 (20). Дніпро 2017, с. 10-18; Сили, Пневма та Ідеї у Філона Олександрійського // *Актуальні проблеми філософії та соціології*, № 20. Одеса 2017, с. 25-28; Порівняльний аналіз концепцій трансцендентного виміру Божества у Філона Олександрійського та філософів античності // *Вісник Дніпропетровського національного університету ім. О. Гончара*. Серія: *Філософія і політологія*, вип. 6 (21). Дніпро 2017, с. 29-36; Завідняк Б. Т. *Про Логос у Філона Олександрійського* // *Наукові записки. Українського католицького університету, Число XII. Богослов'я*. Випуск 6. Львів, 2019, с. 121-136.

Так само слід звернути увагу на доказ, що його наводить Філон у творі “Про провидіння” (I 25): “Як може хтось бути передбачливим без провидіння або розумним без мудрости? Та коли ніхто не в силі бути передбачливим або розумним без провидіння і мудрости, то в кожному разі має бути якесь суще (*ens aliquod*), передбачливе і мудре, від якого спочатку вони й отримали у посідання ці якості”¹⁷⁴.

Філон є також автором книги *Про споглядальне життя*, в якій, що цікаво, він засвідчив діяльність перших християн в Єгипті. В ній автор писав про так званих “терапевтів”, тож євангелист Марко, саме в Єгипті розпочавши благовістити Христову Новину, небезпідставно говорить: “І коли книжники, що були з фарисеїв, побачили, що він їсть із митарями та грішниками, то сказали його учням: “Чого він їсть і п’є з митарями та грішниками?” Ісус, почувши те, сказав їм: “Лікаря треба не здоровим, а хворим. Я не прийшов кликати праведних, а грішних.” (Марко 2, 16-17).¹⁷⁵ Згідно з Епіфанієм (315-403), єпископом і митрополитом Кіпру, Філон перебував між християнами в часі Пасхи.

На думку ще інших історіографів, Філон був навіть охрещений Йоаном Богословом (на таку неймовірну думку звернув увагу дослідник Брунс у тексті Псевдо-Прохора, *Acta Johannis*, датованого V ст.)¹⁷⁶. Хоч більш ніж можливо, ці свідчення є тільки здогадками, тим не менше щире захоплення з боку перших християн постаттю та творчістю Філона Олександрійського можна пояснити зусиллями пов’язати Благу Новину Ісуса Христа з діяльністю найавторитетніших представників греко-римського світу включно з діячами юдейської спільноти.¹⁷⁷

У творі “*Про втечу*” Філон чітко вказує на трансценденталізм Бога:

¹⁷⁴ Цит. за SVF II 1111: Aucher. Латинський переклад Аухера (1822 р.), збереженої вірменської версії.

¹⁷⁵ Цю думку висунув Евсевій Кесарійський у своїй “Церковній історії” (поч. IV ст.). Див. David T. Runia. *Filone di Alessandria nella prima letteratura Cristiana*, с. 11.

¹⁷⁶ Там само, с. 12, 34 – прим. 12, с. 240. Псевдо-Прохор (400-450), *Acta Johannis* 110, 6-112, 11. Див. уривок тексту Псевдо-Прохора, там само, с. 425-427.

¹⁷⁷ Там само, с. 13.

“Люди обожнюють субстанційну річ, позбавлену якості, форми і фігури, не знаючи, якою є її дієва причина (...) залишаючись у повному незнанні про Найвище Начало, яке є першим і єдиним, пізнати і співжити з яким за будь-яку ціну є життєво необхідно.¹⁷⁸”

Або ж у трактаті “*Про жертвоприношення*” читаємо:

“Дійсно, ми не можемо виготовити скарб в нашій душі, не перервавши ту фундаментальну підставу, яка виражає цінність Причини, тобто те, що “Бог не є як людина” (*Чис.* 23, 19), щоб перевищити будь-яке людське зображення; але щобільше, ми живемо у смертній природі, не в силі нічого збагнути з того, що перевищує, ні не маємо сили здійснитись понад нашими грудьми, а залишаємось у цій нашій смертній природі немов равлики у раковині, або ж ми скручуємось в кулю як їжаки, і тому, що є блаженне та безсмертне надаємо ці самі зображення, які ми самі маємо, хоч і уникаємо говорити, що Божество посідає людську форму, але зосереджуємось, по суті, на святотатстві, надаючи Божеству людські пристрасті. А тому уявляємо руки і ноги, входи і виходи, антипатії, ворожість, гнів, частини тіла і його пристрасті, якими не наділена Причина; до цього належить також обіцянка, допомога нашим слабкостям. Отож якщо Бог тобі дарує, то тоді ти отримаєш перемогу (*Вих.* 13, 11). Говорить Мойсей: «Якщо не дасть, то й не матимеш, оскільки все те, чим ти володієш, чи то були б речі зовнішні, чи то тіло, чуття, розум, розсудок, і весь мислительний апарат; але не тільки так з тобою, а й з цілим світом. Яку б річ ти не розділяв, ти знайдеш, що є хтось Інший: оскільки земля, вода, повітря, небо, зорі, весь тваринний та рослинний світ, як незнищимі так і знищимі, не посідають Його як свою власність: як висновок, щоб ти не приніс для жертвоприношення, буде цим володіти Бог, а не ти, що жертвуєш».¹⁷⁹

Трансцендентність Бога для Філона це правда з правд, яку він відстоює у славному ряді своїх екзегетичних книг. Яких тільки епітетів, метафор, оксюморонів він не вживає, до яких лише алегорій та символів не вдається, щоб

¹⁷⁸ Philo. *De fuga*, 8.

¹⁷⁹ Philo. *Sacrif.* 94-97.

виразити цю найсильнішу назву з назв Бога. Так у книзі “Життя Мойсея” Бог промовляє: “Перш за все скажи їм, що Я є Той, Хто є, тому що, звернувши увагу на відмінність між буттям і небуттям, нехай затямлять, що мене не можна назвати жодним ім’ям, а мені належить тільки буття”¹⁸⁰.

В трактаті *Про незмінність Бога* мислитель підкреслює, що ми в силі пізнати тільки те, що Бог є, але суть Бога залишається поза сферою нашого розуміння:

“Дуже важливе зауваження знаходиться у пророків: “Бог не такий, як людина”, але й не як небеса чи світ: адже вони є сотвореними формами і постають перед нашими органами чуття, тоді коли Бог не пізнається нашим розумом; але це не можна сказати про пізнання Його дійсного Буття. Ми схоплюємо Його існування, але поза ним більш нічого.”¹⁸¹

До цієї ж думки схиляється Філон у книзі “Про нащадків Каїна”:

“[Коли ми говоримо], що Буття можна побачити, то ми вживаємо ці слова не в буквальному їхньому значенні, бо це – вживання слів у невластивому значенні, за допомогою якого той, хто говорить, посилається на кожну з Його сил. Адже Бог насправді не говорить: “Бачите Мене” (бо абсолютно неможливо, щоб Сущий Бог був цілковито схоплений створеними суццями), але говорить у книзі Втор., 32, 39: “Дивіться отже, що я, я – Бог [Бачите, що Я є]” – тобто переконайтеся в моєму існуванні. Для людського розсудку цілком достатньо просунутися [у своєму знанні] до розуміння того, що Причина

¹⁸⁰ Mos. 1, 75. Що цікаво, євангелист Йоан вважатиме, що слова Ісуса Христа “Я є” (Йо. 8, 58) це слова старозавітного Бога, звернені до Мойсея. Тож Мойсей під час зустрічі з Об’явленим Богом розмовляв з Ісусом Христа.

¹⁸¹ Philo. *Deus*. 62. Пор. *Praem.* 39-40: “Він [Яків] бачив не те, чим є Бог, а те, що Він існує. Оскільки того, хто добріший за будь-яке Добро, давніший Монади і чистіший Єдиного, неможливо споглядати нікому, крім Нього самого. Тільки один Бог може пізнати Бога”. Перу Філона належить і окремий трактат “Про Бога”, щоправда, до нас дійшов тільки фрагмент, і то на вірменській мові. Він містить пояснення на 18-ий розділ книги Буття, з розповіддю про відвідини Авраама трьома подорожніми та відступами про споглядання Ісаєю серафимів і пояснення стиха: “Бо Господь, Бог твій, – вогонь жерущий, він – Бог ревнивий!” (Втор. 4, 24). Див.: F. Siegert. *Philon von Alexandrien: Über die Gottesbezeichnung «wohltätig verzehrendes Feuer» (De Deo): Rückübersetzung des Fragments aus dem Armenischen, deutsche Übersetzung und Kommentar*, «Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament» 46, Mohr-Siebeck: Tübingen 1987. Вперше перекладено цей фрагмент на англійську щойно в 1998 р. // «*Studia Philonica Annual*» 10, 1998, с. 1-33. Цит. за К. Шенк, с. 187.

Всесвіту є й існує; скеровувати свої пошуки далі і [намагатися] досліджувати [в Бозі] сутність або якість – це немудрість, яка притаманна тільки яким-небудь далеким часам”¹⁸².

Абсолютна трансцендентність Бога дає змогу Філонові вважати, що не варто зближати Бога Творця із сотвореним світом, а слід вибудувати ряд могутніх посередників – безплотних сил (на позір платонівським ідеям або формам), на яких припала б дія сотворення, мовляв, не личить Богові починати світ із впорядкування хаосу¹⁸³. Тож скрізь у всесвіті є Божі Сили, дія яких дає змогу визнати Божу всюдиприсутність, тоді коли Буття самого Бога не лежить у площині світу. Таким чином Філон виключає будь-яку форму пантеїзму.

Існує чимало цікавих міркувань, якими Філон збагатив і прикрасив світ еллінсько-юдейської філософії. Ось ще один яскравий тому приклад із теодицеїної тематики:

“Мудрець завжди прагне бачити Правителя Всесвіту; кожного разу, коли він проходить стежкою, яка звивається через знання і мудрість, він насамперед стикається з божественними словами, коло яких спершу перепочиває, але пройти залишок шляху він, хоч і мав намір, все ж більше не наважується. Річ у тім, що очі ума його відкрились, і він цілком виразно бачить, що женеться за здобиччю, яку важко впіймати – бо вона постійно вислизає від своїх переслідувачів, завжди віддалена від них на велику відстань, залишаючи їх завжди далеко позаду. Звісно, він справедливо вважає, що всі найшвидкіші під небом речі у порівнянні з рухом Сонця, Місяця та інших небесних тіл виявилися б нерухомими. Однак все небо створене Богом, а Творительне Начало завжди знаходиться попереду речі, яку сотворено; звідси необхідно впливає, що не тільки всі інші відомі нам предмети, але навіть те, що перевищує своєю швидкістю все, яким є наш розум, то й він відстав би від сприйняття першопричини на нескінченну віддаль. Але небесні тіла, проходячи

¹⁸² *Poster.* 168.

¹⁸³ *Spec.* 1. 329. У творі *Opif.* 75. Філон детальніше пояснює чому необхідні посередники у сотворенні світу, адже тоді знімається будь-яка відповідальність з боку Бога за проникнення у світ зла. Тож під дієсловом “сотворімо” криються співтворці, коли Бог, будучи Володарем всесвіту наділяє свободою дії саму людину, яка і є автором свого вибору.

повз рухомі предмети, самі теж перебувають в русі, а Бог – що несподіване – випереджує все, сам будучи нерухомим. Ми вважаємо, що Він, залишаючись Тим Самим, знаходиться поруч з нами і водночас далеко від нас; поруч, оскільки доторкається до нас тими творительними і караючими силами, які знаходяться поблизу кожного з нас: а далеко, оскільки віддалив сотворене суще на дуже велику відстань від Своєї Буттєвої природи, так що ми не в силі доторкнутися до неї навіть чистим духовним дотиком думки. А тому разом з тими, хто любить Бога, в їхньому пошуку Суцього, навіть якщо вони ніколи Його не зможуть знайти, ми радіємо, адже пошук Прекрасного, навіть якщо мета не буде досягнута, сам по собі здатний викликати передчуття радісного блаженства ¹⁸⁴»

Слід зауважити, що в цьому уривку Філон, наводячи думку Аристотеля про Нерухомого Першорухія, приділяє багато уваги тому, який вплив сповнює ця Першопричина на Всесвіт. Бог діє у всій сотвореній природі, а Його нерухомість розуміється Філоном як найдосконаліша і найшвидша форма руху. На трансцендентному рівні Бог залишається віддалений від світу людського буття, і водночас знаходиться дуже близько людини. Він, як Першопричина, є поза часом будучи творцем самого часу. Для Філона, як для всього мислительного світу Давньої Греції, час пов'язаний з рухом небесних тіл. Час став існувати відколи всесвіт почав рухатися, але не слід припускати його вічне існування, оскільки тоді мав би існувати якийсь “першопочаток” руху ще до існування цього самого руху.

Теоретизування про виникнення світу давали змогу Філонові долучатися до наукових відкриттів. Так, напр., цікавим можна побачити пояснення Філоном, *чому земля є кругла?*: “Земля міцно стоїть, все на ній стоїть прямовисно, оскільки і само притягується до центру. Таким чином доказано, що їй навмисно була надана кругла форма, бо жодна інша фігура не може бути заселена з усіх

¹⁸⁴ Philo. *Poster.* 18.

боків”¹⁸⁵. Але перейдемо до з’ясування інших вимірів божественної природи: онтологічної та етичної.

Баттіста Мондін¹⁸⁶ після того, як перелічив і коротко проаналізував атрибути Бога (єдність, простоту, безтілесність, досконалість і непорочність, самодостатність, трансцендентність, незмінність, всемогутність, вічність, благо і провидіння), розвинув тематику непізнавальності Бога, в якій деякі суперечливі елементи можуть бути обґрунтовані шляхом розрізнення Філоном акту вираження Бога від акту пізнання його різноманітних атрибутів. Все ж автор, подаючи таке розрізнення, дає привід зруйнувати атрибут Божої єдності.

На думку Мондіна, з точки зору онтології трансцендентність мала б розглядатись як “найвищий принцип”, тоді коли є дискусивною позиція щодо того, яким мало б виглядати гносеологічне начало, тобто поняття, від якого відштовхувався Філон. Натомість слушною є позиція Роберто Радіче, коли він зауважує:

“Справді, для Олександрійця одна річ – ототожнювати Бога з Буттям, про що говорить Об’явлення, а друга – розглядати Бога як Причину, згідно з раціональним обґрунтуванням, яке є найбільшим здобутком Філона (пор. *Poster.*, 168). Що більше, трансцендентність не є у Філона властиво поняттям, а одним семантичним цілим, якому присвячено численні теми як біблійного, так і філософського характеру, і до яких можна прийти різноманітними шляхами і вирушати від них у різних напрямках”¹⁸⁷.

¹⁸⁵ Philo. *De provid.*, II 62 р. 87 Aucher. Доказувати правдивість тези про те, що земля кругла можна ще й таким чином: а) в будь-якому місці землі обрій зауважується півкруглим, а далина обрію всюди одна й та сама; б) під час місячного затемнення тінь землі, яка падає на місяць, завжди має округлі контури. Відомо, що тінь круглої форми з будь-якого місця здатна відкидати тільки куля. Див.: Н. Кондаков. *Логика*, Москва 1954, с. 400.

¹⁸⁶ В. Mondin. *Esistenza, natura, inconoscibilità e ineffabilità di Dio nel pensiero di Filone Alessandrino*, SC, XCV (1967), с. 434. На думку дослідників творчості Філона, філософ першим став вживати стосовно до Бога апофатично-містичні поняття: “неіменованій” (*akatonomastos*), “невимовний” (*arrhētos*), “незбагнений” (*kata pasas ideas akatalēptou*) тощо. Див.: *Somn.* 1. 67. Так вважає, зокрема, Кеннет Шенк (*Філон Александрійский. Введение в жизнь и творчество*, с. 99), висуваючи припущення, що автором ідеї створення апофатичного богослов’я все ж був невідомий попередник Філона.

¹⁸⁷ R. Radice, прим. 20 до трактату “Про незмінність Бога” // *Filone di Alessandria, Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, с. 466.

Бог розглядається не тільки як онтологічне начало, а й як етичне. Він виступає як трансцендентна норма людської дії. Оскільки Бог є Найвище Благо, то є і об'єктом любови; оскільки Господь і Цар, карає тих, хто чинить несправедливо (пор. *Deus*, 63 ss.); у обох випадках Він діє так, щоб направити людину на праведний шлях .

“Бог є перший, ба навіть єдиний Цар всесвіту, і шлях, який веде до Нього, оскільки він належить Цареві, справедливо називається царським. Цей шлях і вважає філософією. Однак не тією філософією, яку провадить схильна до софістики більшість сучасних людей (бо вони, навчившись мистецтво речей направляти проти істини, це крутість назвали мудрістю, жалюгідному створінню надавши божественне ім'я), але тією філософією, яку в наполегливій боротьбі відстоювала стародавня спільнота святих подвижників, відкидаючи мирні чари насолоди і з вишуканою суворістю присвятившись міркуванню над тим, що є прекрасним з моральної точки зору. Цей насправді царський шлях, який, як ми зауважили, є істинна і справжня філософія, Закон називає Промовленням і Словом Божим”¹⁸⁸.

Філон по суті повторює себе самого, коли по-біблійному говорить, що кожне тіло “занапащує свою путь на землі” (*Бут.*, 6, 12). Цим шляхом є “досконала путь Вічності і Чистоти, дорога, яка веде до Бога. Знай же, що цією дорогою є Мудрість, оскільки за посередництвом ума веде по прямій і широкій дорозі до своєї мети: а нею є пізнання і Божа наука”¹⁸⁹. І продовжує: “Отож шукаймо, як нам негайно стати на царську путь, нам, що наважуємося справедливо переступити світ земних речей: а царська путь є тією, кого володар не є будь-хто, а тільки Той, хто є також воістину єдиним Царем”¹⁹⁰.

Іншими словами, трансцендентність є вибором, на чому спиняється Філон у *Deut.*, 30, 15-19: “обери життя”. Тут важливим є те, як Філон розрізняє два види молитви у *Num.*, 6, 2, оскільки в такому розрізненні проступає виразний зв'язок із пошуком Бога:

¹⁸⁸ *Poster.* 101.

¹⁸⁹ *Deus.* 143.

¹⁹⁰ *Deus.* 159.

“Одна молитва є проханням, щоб отримати блага від Бога, а більшою є та молитва, яка полягає в тому, щоб сам Бог був причиною благ від себе самого без того, щоб була участь речей, які різняться тим, що від кожної є якась користь, без того, щоб земля родила плоди, без того, щоб дощі сприяли зростанню зернам і рослинам, без того, щоб повітря напувало б їх, без того, щоб знання сільського господарства сприяло б урожаю, медицина – була причиною здоров’я, без того, щоб шлюб сприяв народженню дітей...”. Ось де є Бог. “Так ось Мойсей зауважив, що той, хто змовить таку молитву, є “тим святим, що живить волосся на своїй голові”¹⁹¹.

Тож у Філона зауважується тісний зв’язок між молитвою і спогляданням. Тільки Бог веде рефлексивне життя, тому що його задум і мислення є незмінними. Наша воля є мінливою; а тому можна зробити висновок, що людина, по-суті, в цьому значенні не веде рефлексивного життя. Тому Філон приходить до висновку, що розумовий шлях є альтернативою до рефлексивного.

Книга *Deus* (49 фрагм.) підтверджує зв’язок між рефлексивним життям і незмінністю Бога, і приходить до того, що предметом цієї рефлексії виступає природа, якою Бог наділив людину. Врешті Бог, і лише Він один, має змогу перевищити саме мислення, тобто переосмислити, оскільки тільки в Ньому мислення знаходить свою постійність. Ось мислення, яке триває в часі, згідно з цією книгою:

“Бог мислить і думає про нас” не тільки тепер як вперше, а вже чимало часу постійно і точно, “відколи сотворив людину”, тобто мислить над природою, яку Він надав, сотворивши людину: а Він сотворив її вільною і незалежною з тим, щоб вживала свої здібності діяти згідно з своєю волею і своїм вибором, із цією метою з тим, щоб, маючи знання про добро і зло, могла вона схоплювати поняття того, що є морально красивим або потворним, присвячувалась з чистим серцем міркуванням над справедливістю і несправедливістю і, загалом, над

¹⁹¹ *Num.* 6, 5.

тим, що походить від чесноти або пороку, і обравши краще з двох речей, вона мала змогу втікати від протилежного”¹⁹².

Філон посилається винятково на тему тілесної поспутости, оскільки путь занпащення, по-суті, означає слідування протилежним шляхом до Незанпащеного, тобто шляхом протиставлення Богові, і навпаки, таким чином має необхідно вивести на етичний щабель морального вибору. Оскільки походження зла слід приписати людині, чи, краще б мовити, людській свободі, а не реальному буттю.

Згідно з Йозефом Пашером¹⁹³, котрий синтезував маршрут “втєчі душі” від емпіричного світу, що слідує царською дорогою, подорож душі здійснюється трьома основними щаблями: чуттєвого світу, духовного і Божого. Останній щабель визначається як справжній містичний висновок цього ряду. Втеча душі є чистим містичним описом “царської дороги”, путівником душі, що заглиблюється в Бога. Це, по-суті, образ Бога, що дає змогу стати на “царську дорогу”, тому що сама по-собі душа не змогла б Його пізнати.

Царська дорога є тією, що тримає людину подалі від задоволень і пороків та надійно провадить її до Божої присутности. Крім того, це той шлях, який відриває людську природу від онтологічної нестабільности матеріального світу, і веде її до істинного Буття. Це путь, яка від мороку незнання і нещастя приводить до світла знання і радості. Саме такою є правда Книги Буття (47, 4), яка нагадує нам, що “ми прийшли побути в цьому краю”, на цю землю, а не напостійно замешкати у ній:

“Справді, душа кожної мудрої людини вважає своєю батьківщиною небо, а земля для неї є чужою; і вважає своїм домом дім мудрости, а чужою – оселю плоті, в якій думає затриматися лиш на короткий час. Отож якщо розум-пастир, якому довірено провести вівці душі, зуміє направити їх до світла вказівок

¹⁹² *Deus.* 49.

¹⁹³ J. Pascher. H BASILIKH ODOS. *Der Königsweg zu Wiedergeburt und Vergottung bei Philon von Alexandria*, (“Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums“ XVII), Paderborn 1931, New York 1971², с. 23.

закону природи, то тоді зуміє вознести її і зробити неушкодженою під кожним оглядом”,¹⁹⁴ – зауважує Філон.

Поняття закону природи у Філона стосується до платонівського викладу його філософії. Ось чому властиво $\cong\beta\text{H}$ наставляється законом природи і є в силі вести душу.

На цьому шляху Бог посилає на допомогу ангела-охоронця (*Вих.*, 23, 30). “Господь мій пастир і нічого мені не бракуватиме”: таким є заклик цілого космосу, пастви більшої і досконалішої, пастви Того, Хто є, тобто Бога. І до того ж ця молитва лине з кожного кутка світу: це не є мольба, що виголошується голосом, що проминає і сповнюється рухом язика і уст, бо вона тривала б лише коротку мить в повітрі, а молитва, яка промовлена могутнім голосом ума, що заторкує межі цілого всесвіту”¹⁹⁵.

Туга за Буттям властива тільки філософові (тлумачеві природи, який є синонімом філософа), але не є його заслугою. Тут зауважується особливість Філонового хисту: тобто що не людина мала б здійматися до Бога, а Бог покликає людину, і кожну по-різному, що й розуміється під алегорією Мойсея і Авраама.

“Тож від тієї миті, коли неможливо бачити тягу ума в напрямку до Буття, коли не завдяки отим одиноким, хто тягнувся до самого Буття – кожний, насправді, виразно пізнає тільки те, чого має досвід – ось Бог створив очі для тіла, видимі образи невидимого ока, які мають можливість скеровуватись в напрямку етеру”¹⁹⁶.

Прекрасні рядки залишив Філон, зображуючи потяг душі до вічності, хоч їх можна вважати платонівськими ремінесценціями (з діалогів *Теетет*, 173 E, *Федр*, 246, *Тімей* 91 E). Так продовжуючи тему книги “*Про насадження Ноя*” Філон послуговується платонівським образом “крилатої душі”: “І [ці очі душі], кого величезне бажання з чіткістю споглядати Буття окриляє, не тільки линує до крайніх меж етеру, а й також переступають межі цілого космосу і нестримно

¹⁹⁴ *Agric.* 65.

¹⁹⁵ *Agric.* 51-53.

¹⁹⁶ *Plant.* 21.

направляються до Непородженого”, вгору, до Божества. Саме з цього приводу Мойсея й було покликано (*Лев.*, 1, 1). І ще один образ Сонця зустрічаємо в книзі “*Про оп’яніння*”:

“Якщо справді Бог є, то знай, що ніхто з інших богів не є причиною свого існування. Справді, як сонце для того, щоб зійти, стирає перед нашим зором зірки, утворюючи своє світло, так не є можливо розрізнити жодне інше суще, коли проміння ума Божого, яке просвічує, не засяє в очах душі у їхній абсолютній неторканній чистоті і блиску. Справді, мудрість Того, Хто є, в його сяйві просвічує всі інші речі навіть затінюючи такі сотворені явища, що вважаються по-собі найсвітлішими”¹⁹⁷.

Мудрець, згідно з Філоном, є переселенцем і подорожнім, що емігрував від війни до миру, від “табору” смерті і лихоліть до мирного життя ¹⁹⁸. В його розпорядженні є тільки розум, завдяки якому можливо досягнути Буття Того, Хто насправді є ¹⁹⁹.

Мудрецеві Бог прямо вручив п’ять дарів:

а) споглядання безсмертного, б) розвиток чеснот, в) пророчу мову, г) чесноту як гармонію між внутрішнім і зовнішнім вимірами людини, г) дар бути гідними благословення.

“Емігрувати” – означає переступити світ тілесного і світ явищ, звільнитися від в’язниці плоті і переселитись до дому Бога.

“А чим же міг би бути цей “дім”, якщо не Логосом, що народжений перед тим, як було сотворене суще?”²⁰⁰. У Філона “земля” символізує тіло, “близькість” – почуття, а “Дім Отця” – Слово. Тож він радить покинути все земне, що оточує людину, звільнитися із в’язниці тіла, покинути світ ненаситимих насолод і завжди пізнавати себе самого²⁰¹. Тут зауважується виразний філонівський платонізм.

¹⁹⁷ *Ebr.* 44.

¹⁹⁸ Див.: *Ebr.* 100.

¹⁹⁹ Див.: *Ebr.* 106-107.

²⁰⁰ *Migrat.* 6.

²⁰¹ *Migrat.* 8.

З цього приводу мудрець слухається Господнього слова: «Піднімись до Господа, ти і Арон, Надав і Авігу та сімдесят старійшин Ізраїля, і поклоніться оддалеки» (*Вих.*, 24, 1). А це означає здійснення, або душу, до споглядання Буття розумом і волею, без остраху, спонукано суто любов'ю, відповідно до священного і досконалого ритму гебдомади (сідмиці), що повторюється десятки разів.

Арон названий пророком Мойсея, Надав – означає “волонтер”, Авігу – “мій батько”.

Мудрець – це той, хто потребує Бога у провідники. Зауважує Філон: “воістину, кожен порух, що не супроводжується Божою мудрістю, є пагубний, і краще було б залишатися на місці, щоб виблагати моральне життя так, як це робить більшість представників людського роду, ніж надмірно здійматися до небес в силу однієї гордині”²⁰².

Коли ж обіцяна земля – це мудрість, то успадковує її мудрець. У книзі *Спадкоємець божества* (§313-316) Філон дає відповідь на питання Аврама про спадкоємця. Тож філософ зауважує, що плодом мудрости є “чітке і надійне пізнання Божої мудрости”, якою остаточно виявляється дія Божого ума, про що описується в теорії про Логос²⁰³, що виступає “ділителем” (пор. §§128-283). Проте ним сказано й дещо більше. Філон зауважує, що мудрість починається з відчуття, а закінчується в Бозі, що складає контекст тематики про переселення душі.

²⁰² *Migrat.* 169 ss.

²⁰³ Не лише італомовна, але й польськомовна філоністика виявляє оригінальне бачення проблематики Логоса, зокрема як «образу Божого». Див.: М. Osmański. *Filona z Aleksandrii etyka upodobniania się do Boga*. Lublin 2007, с. 79-88 (у монографії міститься розмисел про питання і концепцію Логоса). Див. теж інші праці цього автора: М. Osmański. *Logos i stworzenie. Filozoficzna interpretacja traktatu «De opificio mundi» Filona z Aleksandrii*. Lublin 2001, с. 33-36, 48-51, 107-111; його ж. *Filon z Aleksandrii. Wprowadzenie do badań // Roczniki Filozoficzne* 51/1 (2003) 375-379. Однак не аналізуватимемо тут детально змістовної тези Марека Османського, яка лежить в етичній площині. Є також переклади творів Філона польською мовою у двотомному виданні: *Filon Aleksandryjski. Pisma*, т. 1: *O stworzeniu świata, Alegorie praw, O dekalogu, O cnotach* / перекл., вступ і комент. L. Joachimowicz. Warszawa 1986; т. 2: *O gigantach, O niezmienności Boga, O rolnictwie, O uprawie roślin, O pijaństwie, O trzeźwości* / перекл. з гр. і комент. S. Kalinkowski. Kraków 1994.

“Отож мудрець представлений як законний спадкоємець того виду знання, про яке ми вели мову”²⁰⁴. Спадкоємець – це той, хто вміє переступити як за межі світу, так і перевищити себе самого: “Той, хто є абсолютним буттям, потягає вгору до Себе, за посередництвом Істини, що стремить по цій дорозі з тим, щоб можна було пройти по прокладеному шляху навчання: таким є спадкоємство”²⁰⁵. Тут Логос виконує посередницьку функцію, що дає змогу зауважити відношення між людиною і Богом, а зокрема, – пізнати цілковито трансцендентну природу Бога духовним зусиллям людини. Саме тому, що Логос за своєю суттю трансцендентний (як стосовно до істини, так і до добра і прекрасного: пор. *Opif.*, 8.), що залежить у вузькому значенні від трансцендентного характеру Божого Буття, Філон не обґрунтовує внутрішню онтологічну структуру Логоса. На це звернув увагу згаданий вище Р. Радіче²⁰⁶. Але цілком зрозуміло, що Логос, згідно з Філоном, є «єдинородним Сином Божим», який є «нашим Богом, Богом недосконалих людей». Саме за посередництвом Божого Слова, Його сили, зверненої до світу, ми маємо змогу пізнавати трансцендентного Бога Отця.

Тут слід підкреслити присутність двох основних мотивів філонівського богослов'я щодо теми про “іншість” Бога стосовно до космосу і Його діяльності у світі. Ця тема відкривається щойно тоді, коли зринає антитеза між трансцендентністю і іманентністю Бога, оскільки він є Поза світом, то його перевищує, але через те, що Бог сповнений провидінням, то є іманентний.

Філон слідує за логіко-просторовим доказом *poûs - sôta* – зовнішній світ, оскільки світ містить в собі аналог інтелекту, яким володіє Бог, і людина своїм розумом має змогу схоплювати всю дійсність. Однак тільки Бог є творцем світу і таким чином людини з її розумом. Звідси випливає, що Бог не має жодної необхідності в якомусь посередникові, тоді коли розумова здатність людини

²⁰⁴ *Ered.* 513.

²⁰⁵ *Ered.* 70.

²⁰⁶ R. Radice. *Platonismo...* там само, с. 151.

необхідно опосередкована чуттєвим світом. Саме тут існує суперечність між переходом від пізнання “по-собі” до пізнання світу.

Тут мова йде про розум, який здіймається до Бога, але віддаль між людиною і Богом є настільки велика, що коли сам Бог не виступить провідником (пор. *Вих.*, 33, 15), то про злет душі до Нього не може бути й мови.

Цікавим є розкриття Філоном алегорії крові, яка проливається на престолі до чаші, що вказує на відмінність між людською мудрістю і Божою. Підставою для такого розуміння у мислителя служить відмінність між тим, що є чисте, і тим, що нечисте. Пролита кров означає, що чуттєва сторона людини має брати участь у мудрості (*Ered.* 182-188). Тут знову ж таки бачиться творча дія Бога, що виражається через його Слово.

Здіймання співпадає із опусканням. Таке співпадиння не є парадоксальним, як прийнято вважати, а вказує на любов, якою сповнений дух Євангелія: тільки той, хто опускається, щоб досягнути джерела мудрости, яким є Бог, може здійматися вгору, тобто може перейняти впродовж сходження духовний шлях до Нього, звільнившись від гордині і наситившись любов'ю. Усвідомлення своєї нікчемности (*oudéneia*), про що йде мова у книзі *Poster.*, 136, означає визнання власної підлеглості, а тому спраги, яку може втамувати тільки Бог.

Філонівський спосіб міркування над трансценденцією тісно пов'язаний з антропологічним рівнем і торкається екстатичного щабля. У книзі *Снадкоємець* зустрічаємо чотири форми екстазу (*usúredasé*), тобто перевищення себе з метою «уподібнення» до Бога разом з тим, щоб пожертвувати себе Богові тоді, коли визнається власна підлеглисть та надприродне багатство Бога.

Ось ці екстатичні щаблі: перший – симптоматика втрати розуму, другий – зустріч з непередбаченим, третій – полягає у спокої розуму і останній – виразний стан пророкування. Але найважливішим є той вид екстазу, яким був сповнений Аврам – відчуття себе знаряддям в Божих руках. І тут необхідною умовою є “трем” розуму, оскільки божество оселяється в душі праведника.

“На заході сонця” спадає на Аврама екстатичне почуття; “жах і велика темрява налягла на нього” (*Бут.*, 15, 12), і пояснює Філон: “це стан душі

людини, яка сповнена і натхнена Богом”²⁰⁷, а сонце виступає в цій сцені у якості нашого розуму.

Так дослідник Кляйн²⁰⁸ зауважив цінність тематики світла у Філона. З одного боку – світло як природна дійсність, а з другого – як символ метаемпіричного і надприродного явища, тобто як релігійний факт.

На найнижчому щаблі образ світла наводить на асоціацію з відношенням між Богом і пізнавальним актом людини.

На основі цих елементів структура теології і космологія у Філона може формулюватися, згідно з термінологією світла відповідно до єрархії, яку творить Бог через божественний Логос (модель ноетичного світла, що ототожнюється з мудрістю і пневмою): світло сонця і зірок, природне світло, аж до темряви, коли світло повністю відсутнє. Тут зауважується еманацияна схема (пор. с. 71)²⁰⁹, в якій не важко встановити два типи світла (божественне і природне). Між ними немає аналогії відношення, а існує реальне відношення, яке зводиться до різних рівнів, оскільки кожний тип займає своє місце в цій еманацияній структурі. Тож таке відношення тільки засвідчує той факт, що божественне світло має розглядатися як конкретне, але не природне²¹⁰.

“Не дивуйся, коли виникає в тобі захоплення сонцем відповідно до алегоричних правил, коли воно прирівнюється до Отця і Володаря всесвіту. Адже воістину немає нічого, що могло б уподібнитися до Бога. Проте, на думку людини, тільки два сонця можна було б прирівняти до Нього: одне невидиме, а друге видиме. Невидимою є душа, а видимим – сонце”²¹¹.

Екстатичний щабель становить останню сходинку переселення, коли людина перевищить себе саму і душа, досягнувши кульмінаційної точки переселення і покинувши себе саму, “переступить себе”. Саме такий “вихід

²⁰⁷ *Ered.* 258.

²⁰⁸ F. N. Klein. *Die Lichtterminologie bei Philon von Alexandrien und in den hermetischen Schriften*. Untersuchungen zur Struktur der religiösen Sprache der hellenistischen Mystik, Leiden 1962, с. 68.

²⁰⁹ Klein. *Lichtterminologie...*там само, с. 71.

²¹⁰ Klein. Там само, с. 78.

²¹¹ *Somn.* I 73, 75.

поза межі своєї природи” служить коренем слова ἔξιςτις, від чого й походить поняття ἔκστασις. Це жаданна мить, яку не промінати на ніщо інше: “Праведний чоловік сказав би, що прагне прожити хоч один день, але в чесноті, ніж тисячу років у тіні смерті”²¹².

Але нам не дано посісти інтелегібільний світ, населений Ідеями, до того ж підпорядкований Провидінню Бога, а дарована блаженна мить переселення за межі земного світу. Втечею від матеріального світу до духовного позначене повернення Якова до дому свого батька Ісаака, який втікає від Лавана (Бут. 13, 13) тощо. За цими алегоріями криється думка про повернення до Небесного Дому, але не в наступному житті, а вже тепер завдяки цілковитій посвяті душі Богові. Тут топос “метакосмічного місця” епікурейців виразно поступається місцем біблійному розумінню трансцендентности Бога. До онтологічного і гносеологічного рівнів тісно примикає всюдисутність Бога на рівні духовному, що пролягає понад розумовою сферою (Пор. *Poster.*, 17-20). Божество, завдяки інтелективному вираженню, дотичне до людини, живе з нею, оскільки “населяє космос” і водночас “живе в душі мудрої людини”. Слід зважити на той факт, що в юдаїстичному розумінні Бог “проходить проміж людей народу Ізраїля” (Лев. 26, 12). Але у Філона не проступає національне поняття, а замінюється воно рядом обраних мудреців, в серці яких живе Бог.

Для них мир з Богом понад усе, а “споглядання миру” означає “бачення Бога”, яке чіткіше за будь-яку земну річ. Назва Єрусалиму для юдеїв саме це й означає – “бачення Бога”. Слово Єрусалим, згідно з етимологією, походить від *ieru* (бачитимете, майб. *ra ah* “бачити”) + *shalom* (мир), у значенні *visio pacis*. Згідно з Святим Письмом, в одному значенні містом Божим є весь всесвіт, а в другому – душа праведника, в якій діє Бог так, немов проходить містом²¹³. Так само “Ізраїль [змінене ім’я Якова] здіймав очі вгору, стежачи за рухом небес; він навчився вдивлятися туди, звідки линула “манна” небесна, якою є

²¹² *Ered.* 290. Пор.: Пс. 84, 11: “Один бо день у твоїх дворах ліпший, ніж тисяча (деінде), волю стояти на порозі дому Бога мого, ніж у наметах беззаконня жити”.

²¹³ *Somn.* 248.

божественний Логос, небесна і незнищима страва душі, яка любить споглядання”²¹⁴.

На думку Філона, слово Ізраїль походить від *ijsh* (чоловік) + *rajah* (бачить) + *‘El* (Бог), пояснюючи в такий спосіб це ім’я як: “той, хто бачить Бога” у повній відповідності з гебрійською етимологією цього імени (пор.: *Praem.*, 44; *Legat.*, 4).

Тож там, де є правдивий мир, там і є Бог. Мова не йде про політичний мир, перемир’я від війни, що дуже далеке від душевного спокою. Без миру в душі немає звільнення від земних вихорів, а без нього немає правдивого споглядання.

Про мотив “переселення” у Філона. На думку Філона, Мойсей усвідомлював, що “в устрою всесвіту існує активна і пасивна причини, де під активною розуміється універсальний розум, цілковито чистий і відсторонений, який перевищує могутність, знання, думку, а навіть Благо і Красу”²¹⁵. Це справді позиція Мойсея. Але Філон є оригінальний олександрійський мислитель, адже не потребує відштовхуватися у міркуванні про онтологічно автономний *poius* від космічної душі (“душі світу”). Тож прибігаючи до концепції космічного Нусу, який трансцендентний стосовно до світу і до людини, Філон ототожнює активну, абсолютно трансцендентну причину з Логосом (Пор. *Opif.*, 24)²¹⁶.

На нашу думку, слід відштовхуватись від двох об’єктивних реалій, представлених особою переселенця (мудреця, філософа, посередника між людиною і Богом, аскета) – з одного боку, і Божим ликом Наймудрішого, Найдобрішого Бога, який, покликаючи людину під різними іменами, виявляє свою трансцендентність у семантиці Філона за посередництвом щаблів

²¹⁴ *Ered.* 78. Бут. 32, 29. Щодо підтвердження думки Філона про те, що Ізраїль є “той, що бачить Бога” див. *Ebr.* 82; *Migrat.* 54. 113. 125; *Congr.* 51; *Mutat.* 81; *Somn.* I 114. 171; *Her.* 78. У творі *Confus.* 56 названий «вибраним народом», а в *Confus.* 146 – хоч прирівняний до Логосу, все ж наражений на переслідування і неспокійне перебування в Єгипті.

²¹⁵ *Opif.* 8.

²¹⁶ *Opif.* 24-25: “Кажучи зрозуміліше, умовидний світ є нічим іншим, як Логосом Бога, який перейнятий творенням світу. Адже і місто, яке можна подумки уявити є ніщо інше, як задум зодчого, щодо будівництва міста. І це вчення Мойсея, а не моє”.

сходження до Нього. Трансцендентність заторкує обидві реалії, які перетинаються на сторінках П'ятикнижжя, автентичного письма юдеїв, а необхідним його елементом є віра в єдиного Бога, який веде месіанський народ. Філон це усвідомлював.

Мотив переселення у Філона тісно переплітається з перевищенням (трансцендентним “переступом”) Бога. Це винятково оригінальна точка зору Філона, адже вона передумовлює “перехід” від чуттєвого світу до надчуттєвого, від світу віри Святого Письма, до екзегетичного його пояснення на інтелективному рівні²¹⁷.

Але що розуміє Філон під переселенням? Що означає в його мисленні сам термін “трансцендувати”?

Пояснення намагаємося знайти у книзі *Про переселення*:

“Переселення провіщає безсмертя, а не смерть”²¹⁸.

Перевищення об'єкту відбувається вже в тій миті, коли він стає відомий. А це викликає необхідність здійматися на вищій щабель, що постає як онтологічне, аксіологічне і етичне начало цього нижчого рівня. Тож для Філона “переступати” означає пізнавати оточуючу дійсність, долати обмеження і вертатися до правитоку – Бога.

Таким чином Філон послуговується цим принципом на антропологічному, етичному, космологічному, теологічному та метафізичному рівнях. Метафізичний щабель Філона, новизна по відношенню до платонівсько-аристотелівської думки, знайде своє продовження у Плотина, отців Церкви, особливо в св. Августина (*Коментар на Перше послання Йоана і Коментар на Євангеліє від Йоана*), св. Бонавентури (*Itinerarium mentis in Deum*) та св. Григорія Ніського (*Життя Мойсея*).

На думку Філона, “той, хто підноситься вгору від землі до неба, кому відкриті надземні простори і небесні явища, хто не задумується над тим, наскільки є великим сонце, якими є його обертання, як вони впливають на пори

²¹⁷ Див.: R. Radice. *Il concetto di migrazione in Filone di Alessandria*, (saggio introduttivo) // F. A. *La migrazione verso l'eterno*, Milano 1988, c. 31.

²¹⁸ *Migrat.* 189.

року...”²¹⁹, є автентичним переселенцем. Оскільки астрономія виводить людину від чуттєвого виміру на надчуттєвий, то їй під силу виразити справжню форму переселення.

Так “юдей, по-суті, означає переселенець”²²⁰, адже таким є розуміння цього слова у Святому Письмі стосовно до юдейського народу. Найкращі представники цього народу дарували світові зразки міграції до Бога.

Наприклад, переселення Аврама послужило прототипом кожного морального зростання. Можна навести різні типи етапів такого переселення, що основане на духовних щаблях. У книзі Буття зустрічаємо епізод, в якому Бог промовляє у видінні до Аврама: “І вивів він його надвір і мовив: «Глянь же на небо і злічи зорі, коли можеш їх злічити»”²²¹. Але що має на увазі Філон під різними семантичними поняттями, що допомагають йому зобразити етапи переселення Аврама? Під Халдеєю він розуміє відношення до астрономії, під Ханааном або “дім Божий”, або весь космос²²², Логос²²³, Мудрість²²⁴. Завжди зауважується перехід від чуттєвого щабля до надчуттєвого, від сотвореного світу до Творчої і Думаючої Причини²²⁵.

Халдеї мали певний тип світогляду і таке філософське вчення, яке заперечувало існування трансцендентного Бога. Тож, на думку Філона, необхідно було перевищити халдейство і переселитися за межі їхнього краю. Це саме стосується земель Харану – наступного етапу переселення, що символізує тіло як “тілесний дім мислення”²²⁶ і чуттєвий світ.

Наше тіло, зауважує Філон, є витвором Іншого Суцього – невидимого Царя²²⁷, і тут він зображує перехід від антропологічної концепції до космо-теологічної.

²¹⁹ *Mutat.* 67.

²²⁰ *Migrat.* 20.

²²¹ *Бут.* 15, 5.

²²² Пор.: *Plant.* 50.

²²³ Пор.: *Migrat.* 4 s.

²²⁴ *LA.* III 3.

²²⁵ *Her.* 289.

²²⁶ *Migrat.* 187.

²²⁷ *Abr.* 74.

Останнім етапом виступає земля Сіхем, – пустеля або стан самоти, тому що ті, які шукають Бога і прагнуть його знайти, віддають перевагу самотності²²⁸ в надії прихилити до себе Божу любов. Таким є Божий наказ: “Знай певно, що твої потомки будуть чужинцями в землі не своїй”²²⁹, який виразно вказує на підлеглість людської душі божественному Буттю.

Для Філона поняття “переступлення” завжди наділене особливим значенням, онтологічною трансмутацією людини, коли він говорить про вихід за межі себе самого або про самоперевищення ума. Що цікаво, така трансформація не носить загального характеру і не стосується до онтологічної прикмети, не торкається кожної душі, а тільки тих душ, які здійнялись на вищий щабель духовного очищення.

Душа, “живлячись від непроминальних видовищ, бо ж за одними траплялись інші, сповнилася ненаситною спрагою споглядання. Тоді, наче розпалена любов’ю, вона намагалась дізнатися, якою ж мала б бути сутність цих видимих тіл, чи вони за своєю природою ненароджені або ж отримали початок свого існування, і яким є спосіб їхнього руху та які причини, що встановлюють порядок всесвіту. Із оцінки такого роду проблем народжується філософія, найдосконаліше добро, яке коли-небудь входило в людське життя”²³⁰. Цінуючи скарб філософії, Філон неодноразово відзначає увагу з боку божественних сил щодо неї, підкреслюючи її важливу місію в житті людини. “Звідси виник рід філософії, завдяки якій людина, оскільки є смертною, набуває безсмертя”²³¹.

Дослідник Фарандос²³² так пояснює розуміння Філоном філософії: вона ґрунтується на натхненні до споглядання буття, яке сповнюється в довгій процесії *metanastasi*, тобто трансміграції від чуттєвого світу до *ноетичної сфери* Ума і самого Бога. Завдання філософії полягає в тому, щоб пізнавати

²²⁸ Abr. 85-87.

²²⁹ Gen. 15, 13.

²³⁰ Opif. 54.

²³¹ Opif. 77.

²³² G. D. Farandos. *Kosmos und Logos nach Philon von Alexandria* (“Elementa. Schriften zur Philosophie und ihrer Problemgeschichte“ IV), Rodopi 1976. – С. 253.

буття, яке по своїй суті співпадає з Богом. Але *metanastasi* духа передбачає і уможлиблює, як проміжний щабель, пізнання світу, сутністю якого є поставання. Так Фарандос вважає, що розвиток світу відповідає переходу від небуття до буття, а тому – сотворенню з нічого, яке не виключає певну паралель із деміургізмом Бога платонівського зразка; походження світу відповідає виникненню часу; створення світу передбачає ідеальний проєкт космосу, яким є світ ідей у Логосі; сотворений світ поділяється на *Kosmos noetos* і *aisthetos*. На його думку, “моральний світ базується на понятійному знанні і тісно пов’язаний з процесом, що отримав назву *metanastásis*, оскільки залежить від цього переходу (тобто від духовного переселення, яке, у розумінні Філона, полягає в синтезі найдавніших філософем, їхній критиці і впливу власних думок на підставу його діалектичної концепції метанастазису)”²³³.

Поняття “переселення” можна порівняти з поняттям *diabatérion*, під яким розуміється “перехід” (адже в гебрейській мові це слово пов’язується з коренем *passàh* – “проходити, обминати”) від пристрасного світу до ведення чеснотливого життя, від спокус матеріального життя до споглядання Бога, що, на наш погляд, у творі *De congressu eruditionis gratia* (“Про зібрання заради виховання”) 106 Філон пов’язує із священним значенням “Пасхи душі”, коли заходить і повертається прохід Сонця (того “сонця”, яким є Бог. *Somn.*, I 72), але вже іншим шляхом. Саме такий висновок, на думку Філона, випливає від алегоричного тлумачення Пасхи.

Яким же чином Аврам зумів стати на шлях вдосконалення себе самого і досягти вищого знання? Тільки пізнавши себе аж до дна душі, зрікшись себе самого можна отримати точне знання Суцього, Котрий справді є. Той, хто проникнеться природним порядком речей, зречеться себе, до глибин пізнає себе самого, набуде інтуїтивне знання про свою підлеглість і ницість по відношенню до всього сотвореного. Тільки той, хто відмовиться від себе, може починати усвідомлювати Того, Хто є. (Див.: *Fug.*, 46, *Congr.*, 107 і *Mutat.*, 54).

Це шлях глибокого споглядального життя.

²³³ Там само.

Так згаданий вище Радіче зауважив: “Для Платона мета філософії, про яку він говорить у *Тімеї*, полягала в тому, щоб впорядковувати власні думки згідно із зразком з руху небес, у досконалій аналогії з дією Деміурга, який у своїй творительній дії привів матерію від хаосу до порядку”²³⁴. Тобто людина має наслідувати Бога, а коли намагається робити добрі вчинки, то так само має вносити лад і гармонію. Натомість для Філона існує ще вищий щабель, на якому людина досягає не так пізнання Бога (адже для Олександрійця це неможливо), як духовну налаштованість на отримання Божих ласк, а між ними, головним чином, ласку проводити споглядальне життя, з яким приходиться найдосконаліше щастя.

Філон усвідомлює, що Істина прихована під символами. Так Орфей вів мову через символи. Але Філон веде мову про біблійні феномени як “видимі символи невидимих речей”, “сприйнятливі символи речей, які не піддаються сприйняттю”²³⁵.

Для Платона, властиво, філософський момент підлягав розумовій діяльності. Але те, що для Платона було чистим натхненням, для Філона є реальністю. Він пояснює відношення між філософією і Об’явленням, підпорядковуючи першу останньому. Філософія так само прислужується “мудрості” (*σοφία*), як біблійному Об’явленню Мойсея (*φιλοσοφία δουλη σοφας*)²³⁶. В основі “мудрости” лежить віра, оскільки мудрість протиставиться неправильним міркуванням людини: “Якщо довіримося нашим власним розмислам, то станемо засновувати і будувати таке місто духа, яке зруйнує істину”²³⁷. Згідно з Філоном, мудрість є практичним моментом знання, яке є здійсненням людини до Бога, такої людини, яка є “правдивим служителем, якого любить Бог”²³⁸. Саме з цього приводу Бог кличе Мойсея і веде з ним розмову²³⁹. Сам Бог відкривається людині. У грецькому мисленні не існувало навіть ідеї

²³⁴ R. Radice. *Platonismo...* там само, с. 168.

²³⁵ Пор.: *Спец.* III, 178 (1, 8).

²³⁶ *Congr.* 79.

²³⁷ *LA.* III 228.

²³⁸ *Praem.* 43.

²³⁹ *LA.* III,100 ss.

про Божу ласку дару, який Бог дарує людям через любов до них. Але й відповідь з боку людини на цей дар пролягає в цій же площині. Людина, яка дарує себе Богові на служіння, віддається абсолютній трансцендентності, творить феномен дару, який співпадає з містичним і екстатичним єднанням з Богом. Сам духовний екстаз (2γΤΔ.:∇ або споглядання Бога Об'явленого) є кульмінативною точкою сходження до Бога. “Екстаз” не є витвором нашого розуму, а є даром, ласкою Святого Духа. І як протилежність розум атеїста, який залюблений в себе, прирівнює себе до Бога. Тож думаючи, що чинить добре, знаходиться на невірній дорозі, а оскільки Бог сіє і зрощує в душі праведника добрі плоди, той розум, який вважає, що “я зрощую”, веде себе як безбожник. Точка зору про вищість Бога дуже близька Філону, і він неодноразово наголошує на ініціативі з боку Бога завжди виступати першим провідником і вчителем людини: “не насаджувати, коли насаджує Бог”²⁴⁰. Все є даром, навіть сама віра²⁴¹.

У творі *De migratione Abrahami* трояка форма “переселення” – від тіла, чуттєвого світу і від словесної мови має на меті чистоту душі людини, адже з Божого веління точкою виходу, щоб стати на шлях спасіння, служить втеча від цих трьох форм панування над душею²⁴². Така форма переселення властива тому, хто покидає “батьківський дім”, власну землю, яка виступає символом тіла, оскільки плоть взята із землі і в неї повертається. Батьківський дім служить символом слова, бо це місце, де Бог себе об’явив або “по-царськи” там перебуває. Тож земля, яку Бог показує, є Спасінням, а на шляху до нього душі слід пройти очищення і зректися служіння плоті. Натомість переселення “від слова” означає, що й воно є наче тінь або бліда подoba тієї реальности, яка знаходить своє вираження у слові²⁴³. Тож вихід від себе назустріч трансцендентному Богу дає змогу покинути саму розумову здатність творити понятійні форми на взір Абсолютного Ума. “Той, хто вийде до Тебе, той і

²⁴⁰ LA. I 48-49. Див. *Her.* 19. Тут міститься характеристика Бога як вчителя.

²⁴¹ *Confus.* 30. *Deus.* 107; LA. III 78. Твердження про ласку Божого дару у Філона знайшло своє виразіння у подальшій патристичній думці.

²⁴² Див.: *Migrat.* 2; пор. В. Mondin. *Filone e Clemente*, с. 110.

²⁴³ *Migrat.* 12.

вважатиметься твоїм спадкоємцем”²⁴⁴. Проте пояснення наведених вище трьох форм переселення у Філона стосується багатой семантичної відповідності Божому Слову. Тож на прикладі дарування Богом трьох основних дарів: ягнички, кози і барана, – щоб могли скласти жертвоприношення Богові, – Філон розкриває символічний зміст цих трьох тварин. Під ягничкою він розуміє *душу*, бараном – *мову*, а під козою – *чуттєвий світ*. Те, чим ми володіємо, не походить від світу, а від самого Бога. А те, що приймаємо, не приймаємо просто для себе, а з метою мати змогу Йому віддаровувати²⁴⁵. А коли так, то жертвоприношення Ісака приймає зовсім інший не такий драматичний відтінок. Коли людина смертна тілом, то нічого їй по-праву й не належить (вона сама “нічогість”). Людську “ніщоту” мудра людина вміє очистити і здійняти до найвищого Буття – Бога.

Не дивно, що саме Філон знаходить конкретний прототип для раціональної філософії як “служині”, якій відводить функцію помічниці у природній теології. Нею показується Агар перед Сарою²⁴⁶. Таким чином перед тим, хто вміє визнати свою “ніщоту”, може містично об’явитися Бог. Але насправді людина є “ніщо” перед Богом, і зухвалою є та думка, згідно з якою людина є чимось більшим, ніж ніщо. Людина з розумом і серцем завжди є ніщо, бо на її долю припадає смертна година. У творі *Про жертви Авеля і Каїна* Філон покликається на книгу Второзаконня: “Не кажи: моя сила і влада моїх рук надали мені потугу: пригадай Твого Господа Бога; це Він надав тобі силу, чому й ти потужний”, – говорить Святе Письмо²⁴⁷. Це факт, що людина є смертною. Проте для Філона цього замало, адже він намагається знайти визнання Найвищого буття: “Ви святі, тому що Ягве, Бог Ваш, є святий”²⁴⁸. Тож людина є ніщо інше, як образ Божого образу. Її життя задля Бога більше, ніж для себе, дарує змогу отримати щасливе і блаженне життя²⁴⁹.

²⁴⁴ *Her.* 68-74.

²⁴⁵ *Her.* 104.

²⁴⁶ *Congr.* 79.

²⁴⁷ *Sacrif.* 52-57.

²⁴⁸ *Lev.* 19, 2.

²⁴⁹ Див.: *Her.* III.

Таким чином для Філона філософія – це Богопізнання, до якого приходиться як через слідування Мойсеевому закону, так і через споглядання природи, яка сприймається як місце, в якому знаходять своє вираження такі символи божества, яким Філон дає алегоричне пояснення. Трансценденція у Філона лежить у цілісній семантичній площині, на яку накладаються біблійна та філософська тематики.

Оригінальна думка про онтологічне пояснення існування Бога перейшла від Філона до св. Ансельма. Бог в силу своєї сутності не може бути неіснуючим, а навіть не може бути й думки про Нього як про неіснуючого. Так, на думку Й. Зайферта, який обґрунтував погляд на онтологічний аргумент св. Ансельма, з причини об'єктивної необхідності існування вже в якості сутності самої речі, ми навіть в уяві не можемо припустити неіснування Бога.

“Не тільки необхідність Божого Буття, що лежить в основі конкретної сутності *id quo maius nihil cogitari possit*, випереджує неможливість припустити в уяві Його неіснування, але й тільки саме його вираження вже служить підставою для такої неможливості з боку мислення розглядати неіснування Бога. Згідно з ним [св. Ансельмом], внутрішня онтологічна істина божественної сутності забороняє навіть припустити те, що Бога може не бути”²⁵⁰.

Герменевтичний символізм як філософський засіб для розкриття поняття *methorios* (“посередник”). Філон вважав, що Біблія у грецькій мові (Септуагінта), робота над якою тривала в Олександрії в часи царювання Птолемея II Філадельфа (285-246 до Р. Хр.) з ініціативи бібліотекаря Деметрія, була натхнена Божим Духом. Вона була рівноцінною Біблії у гебрейській мові²⁵¹, тож, на думку Філона, будь-який переклад є завжди також інтерпретацією, посередництвом. Він віддавав перевагу Мойсеевому П'ятикнижжю (*Torah* по-гебрейськи, *Nomos* по-грецьки) вважаючи, що

²⁵⁰ J. Seifert. *Essere e Persona*, Vita e Pensiero, Milano 1989, с. 563-564

²⁵¹ Для згеленізованих юдеїв, таких як Філон і Йосиф Флавій, Біблія розглядалася в обсязі П'ятикнижжя, тобто перших п'яти книг, тоді коли інші писання, такі як профетичні тексти і книги Мудрости, – справжній цілісний канон Святого Письма, постав щойно десь на початку III ст. до Р. Хр. Поп.: *Storia della filosofia antica*, a cura di Pietro Rossi, Carlo A., Viano, L'Antichità, Editori Laterza 1993, с. 394.

Мойсеєве слово є вище. Не випадково Філон віддавав перевагу Мойсеєві як одному з головних героїв своїх творів, адже обидва виховувалися в Єгипті, де навчалися мудрости поган. Філон не мав жодного сумніву в тому, що Мойсей надовго зберіг у своєму серці любов до єгипетських мудреців.

Олександрійський мислитель залюбки користувався метафоричною технікою, запозиченою від філософів Давньої Греції, поглиблюючи і збагачуючи поняття *methòrios*, яке набуло у нього виняткового семантичного змісту. “Меторіос” прирівнюється до “посередника”, займаючи приграничну позицію, або на межі двох крайніх точок: добра і зла, чуттєвого і надчуттєвого, смертного і безсмертного. Так “людина стоїть на межі (*methòrios*) між смертною і безсмертною природами, оскільки необхідним чином бере участь як в одній, так і другій, будучи сотвореною як смертне суще і водночас як безсмертне: смертне в тілі, безсмертне в розумі”²⁵². У творі *De somniis* Філон відстоює цю ж тезу, згідно з якою “людина за своєю цінністю займає посередню позицію (*methòrios*), оскільки, властиво кажучи, вона не є ні Богом, ні людиною, а є таким сущим, яке пов’язане з цими двома крайніми; отримує безсмерття за умови проведення чеснотливого життя”²⁵³. Будучи наділеною тілом і душею, людина знаходиться між матерією і духом, та в ній переважає один з цих компонентів: матеріальне або духовне начало. Так мудра і розважна людина є тією, в якій духовне життя знаходить перевагу над матеріальним.

Царська дорога до Бога починається у творі Філона *De migratione Abrahami* та завершується у *De somniis*. Самого олександрійського філософа можна розглядати як *methòrios* завдяки позиції, яку він займає в історії античної думки, а саме – перебуває “на межі” двох культур: грецької та юдейської. Будучи посередником між однією і другою, його спосіб думання абсолютно відмінний від ментальности цих культур, оскільки в ньому переважає мойсеєве мислення та біблійна екзегеза. Так маючи на увазі себе самого, Філон твердить,

²⁵² *Opif.* 135. Поп.: J. Daniélou. *Philon et Gregoire de Nysse*, с. 338.

²⁵³ *Somn.* II, 229-30; Daniélou, *там само*.

що “пошук нового виду знання звернений до сяйва світла на просвіту античних філософів (язичників)”²⁵⁴.

Звичайно, у цьому розділі ми не ставимо за мету заторкнути всю полісемантику філонівських ідей та образів, а тільки тих, що допомагають збагнути виняткове бачення мислителя у теодицейній площині і підвести до філонівської творчої спадщини у Богопізнанні. Світ Бога і світ людини хоч і дає підставу розглядатися як два крайні горизонти, все ж у Філона момент Богопізнання винятково плідний для розкриття суті людини, яка в багатьох випадках криється у її досвіді єдиного Бога. Про Нього ми продовжимо мову, розглянувши творчість не менш спраглою Богом філософа-містика Плотина, який суттєво збагатив теодицею яскравими зразками Богомислення. Але тут хотілося б, звернути увагу на важливість біблійних джерел на щаблях духовного зростання, їхню непроминаючу свіжість і неповторність, про яку говорив ось вже майже дві тисячі років тому Філон Олександрійський, а в ближчих до нас часах знову ж таки пригадав папа Іван Павло II в опублікованому 19 жовтня 1997 році апостольському посланні *Divini Amoris Scientia* (“Знання Божественної Любові”).

2.3. Єдине і Бог Плотина

Такого впливу, який мав на всю християнську містику Плотин (204/5-270), не досягнув, мабуть, жодний інший мислитель до нього, ні Платон, ні Аристотель. Після теодицейних прозрінь, викладених у Святому Письмі агіографами, після теорій Платона і Аристотеля Плотин пропонує дивовижну систему мислення над долею людини, походження суцього, що увінчується потребою у містичному єднанні з Правителем.

Можна довго шукати спільні аспекти плотинівського мислення з християнським (і їх чимало), пов’язувати їх між собою, і це виявиться плідною справою. Проте Плотин назавжди залишиться у античному мисленні в класичних його зразках мислення про весь світ, душу та Бога. У нього не

²⁵⁴ *Somn.* I 11.

знайдемо виразного персоналістичного думання, “стандартної” онтології, бо у нього неповторне діалектичне мислення²⁵⁵ і генологічний тип метафізики, але те, що приваблює нас у плотинізмі, так це нестримний пошук жаданого Пруджерела всього: ума, краси, істини, Суцього у своїй всюдосконалості і захоплююча мандрівка до Нього усіма видами морально-активної людської діяльності. П’ятдесят чотири трактати “*Еннеад*” Плотина відкривають перед нами таку можливість на теоретичному філософському рівні, тож оминати їх не можна.

Але чим можна було підкорити серця християнських містиків з боку плотинівського вчення? Перш за все, наголосом на світі вічних цінностей, де вирує життя Духа, Ума та Душі, а нехтується світ матерії, тобто – крайнім спірітуалізмом. Також чуйним аскетично-містичним вченням, згідно з яким можна здійматися по шаблях буттєвих рівнів і приходити душі до Єдиного. Те, що християнські містики під Єдиним розуміли Боже Таїнство, не підлягає сумніву. Це вже завдання істориків філософії і плотинознавців з’ясовувати: Бог (чи боги) у відношенні до світу природи у Плотина дають змогу розглядати його систему як пантеїстичну, чи ні. А ще – ідеалом споглядальника і аскезою.

Тож світ вічних цінностей займає найвищу сходинку буття всесвіту: від Істини, Блага, Краси, Буття аж до таємничого Єдиного. Тільки волевиявлення душі дозволяє процес сходження до Нього. Душа є необхідною любов’ю Бога (вона любить Його по своїй природі); мислення є біполярним бажанням, направленим на самих себе, щоб повернутись до Абсолюту.

До Нього душа прямує такими шляхами²⁵⁶:

²⁵⁵ Олексій Лосєв, полемізуючи з Артуром Гіларі Армстронгом, зокрема довкола його статті *Елементи плотинівської думки, що протирічать класичному інтелектуалізму* (1973) зауважує, що “Плотин не є метафізиком, а діалектиком, причому свідомим і наміреним діалектиком, якого не можна налякати жодними суперечностями [...] Цей стиль ми називаємо понятійно-дифузним, або плинно-сутнісним. Плотин зовсім не оперує якимись омертвіло-нерухомими категоріями. Всі його категорії є радше певними зарядами думки, є принципами відповідного поставання або протікання”. А. Лосєв. *ИАЭ*, т. 6, «Искусство» Москва 1980, с. 225. Слідуючи своєму “концентричному” методу, Лосєв присвятив естетиці Плотина більшу частину шостого тому (с. 193-755) *Історії античної естетики*.

²⁵⁶ Див. В. Mondin. *Storia della metafisica*, vol. 1, ESD Bologna 1998, с. 568-569.

а) *очищенням (káтарсісом)* через чесноти, яким відповідають чотири головні чесноти Аристотеля (чесність, справедливість, мужність і повздержність). Це підготовча стадія для проведення морального життя, на якій душа здійснюється над чуттєвим світом і вгамовує свої бажання, пізнаючи через своє ставлення до них себе;

б) *творчим спогляданням*, завдяки якому душа прагне бачити у недосконалостях матерії світ Ідей. На цьому щаблі найчистішою з-поміж мистецтв є музика, адже вона легко переносить душу до цього ідеально-гармонійного світу. Так само й споглядання красивих предметів дає змогу відчувати чистоту платонівської любові, тож до творчого споглядання душа приходить через абстрактне мислення;

в) *філософією*, завдяки якій можна навчитися споглядати ідеальні сутності, вловлювати чіткі образи думки, на відміну від оманливого і блідого прояву феноменів світу. Саме діалектичним мисленням Платона досягається краса умовидного бачення;

г) *екстатичним єднанням* людської душі з Богом через позбавлення оков власної скінченної природи і теозис.

Плотин описує це сходження до вічного Праджерела у своїй захоплюючій манері філософського викладу:

“8. Коли ми вдивляємось у Нього, тоді досягаємо мети і спочину не втрачаючи мелодії, танцюючи богонатхненний танок довкола Нього.

9. В цьому танку душа бачить джерело життя і виток Ума, начало суцього, причину добра, корінь душі, всі вони не вилилися з Нього в тому значенні, що не вичерпали Його – адже не мають ваги, бо інакше народжені Ним будуть смертними. Але вони вічні, оскільки їхнє начало завжди те саме не розділюючись у них, але будучи цілковито в собі. А тому перебувають і вони, як триває і світло, якщо вічно світить Сонце. Адже вони не відсікаються від Нього і не існують окремо [...] Натомість ми існуємо повніше від усього, схиляючись до Нього, і наше добро – Там, а перебування далеко від Нього є вичерпанням буття. Душа Там вгамовується, і бути поза собою для душі – зло,

адже вона здійснюється у чисте місце, де немає зла. Там вона мислить і не знає пристрастей. Там її істинне життя, адже наше земне життя, життя поза Богом, є тільки слідом життя, що відображає оте Життя. Воно є енергією Ума. Ця енергія народжує богів, і в мовчазному доторканні з Добром вона творить красу, справедливість і чесноту. Цим вагітніє душа, коли наповнюється Добром, це – її початок і мета. Початок – тому що вона приходить Звідти, мета – тому що її добро Там. [...] Справжній предмет нашої любови – Там, з Ним ми можемо бути, любити Його і, беручи участь в Його Житті, володіти по сутності предметом любови, не загортуючи Його у взяте ззовні тіло. [...] Отож слід відкласти інші речі і перебувати тільки в Ньому, і ставати тільки Ним, відсікаючи все зайве, що обіймає нас. Слід наполягти і відійти звідси, слід повстати на ті речі, що сковують нас, щоб всеціло ми могли обійняти Його і не мати більше жодної частини, яка б не доторкнулась до Нього. Той, хто бачить Там і Його, і себе, бачить правильно. Він бачить себе у Славі, повним умовидним світлом, позбавленим ваги, легким, тим, що завершив поставання, а ще краще сказати, Суцим – Богом. Тоді він полум'яніє, а коли знову набере ваги, то немов згасає. 10. Але чому ж цей спостерігач не вічно перебуває Там? Бо ще не повністю звільнився від земного світу”²⁵⁷.

Тоді вже не буде у потойбіччі двох, а буде єдиний, сам, що бачить себе самого у єднанні з “видимим” Праджерелом – Єдиним, оскільки образ переходить до свого зразка.

“А тому споглядання нелегко передати словами, адже яким чином назвати Його іншим, якщо він не бачить Його Там, коли споглядає Його хоч і іншим, але єдиним із собою?”²⁵⁸.

Начало можна бачити тільки завдяки присутності цього Начала, як і сходити до Єдиного може душа, що є єдиною.

Тепер більш прискіпливо розглянемо теодицейну думку Плотина, яка обґрунтована у нього доволі чітко. Першоначало як Бога мислитель розуміє не

²⁵⁷ Плотин. *Еннеади* VI, 9, 8-10.

²⁵⁸ *Там само*, 9, 11.

тільки як досконале, надчуттєве і надрозумове, а як невимовне (ἄρρητον) і надсутнісне (ὕπεροῦσιον). Людині не дано мати якогось виду знань про Нього, не дано Його мислити. Як же тоді про Нього дізнається сам Плотин? На його думку, Бога ми зустрічаємо у пошуку, який сповнює спрагнена душа, не вдовольняючись емпіричним пізнанням і мовою понять. Розрізняючи апофатичний і катафатичний види Богопізнання, душа схиляється на бік апофатики. Адже розум ніде не знаходить для себе ствердної відповіді, хіба що за межами пізнання, по той бік (ἐπέκεινα) думки і світу буття.

Але є ще один доказ того, що розум здатний виявляти сходження за свої межі тоді, коли він себе перевищує у екстазі (ἔκστασις) і торкається Бога, сповнюючись позитивним видом знання про Нього. Бог, який розпізнається як маєстат і океан досконалості, є понад будь-яким апофатичним чи катафатичним визначенням. Тоді Його годилося б назвати Єдиним у досконалості (το ἕν), Благом (το ἀγαθόν), якому суще може завдячувати своїм походженням. Але ж досконалість не знає меж, а добро в абсолюті не буде таким, коли не поділиться ним з кимось і не переступить свої межі. Тож Плотин весь свій філософський талант спрямовує на апологетику Єдиного, підкреслюючи Його незмінність (на взір аристотелівського Бога) та невичерпність: як джерело наповняє ріки, саме нічого не втрачаючи, як сонце осяває темну атмосферу, саме не темніючи, як квітка невичерпно сповнює все оточуюче своїми пахощами, так само і Єдине проливається або випромінюється поза себе від надлишку або багатства своєї досконалої повноти, незмінно перебуваючи в собі.

“Єдине – це можуть усіх речей; якщо б його не було, то нічого б не існувало, ні Ума, ні першого, ні загального Життя. Те, що є понад життям, є причиною життя; активністю життя, що є усіма речами, не є першою, а впливає з Нього як із першоджерела. Уявляється одне таке джерело, яке не має жодного начала (окрім себе самого), яке поширюється, не дивлячись на те, що ріки вичерпуються, впливають з нього, разом протікають, перш ніж розійтися в різних напрямках, але кожна вже знає, куди її понесуть потоки. Або

Єдине розуміється як життя велетенської рослини, яке вона пережила, тоді коли її начало скінченне і не поширюється на ціле, а те начало таке, мов міцно врослося корінням.”²⁵⁹.

“Воно таке, що Йому не можна надати предикати: не буття, не сутність, не життя, але те, що є понад цими речами. Якщо ви схопите Його, звільнивши від буття, то сповнитесь подиву. Линучи до Нього, виникаючи в Ньому, знаходячи в Ньому мир, все більше і глибинніше починаєш Його розуміти, впізнаючи Його через участь з Ним і умовид Його величі за посередництвом речей, які існують після Нього і завдяки Йому”²⁶⁰.

Всі стани Ума (Νοῦς), які утверджуються Єдиним, сходячи від Нього, можна розуміти як думки про Єдине, виражені у множині або полічені числом. Плотин це сходження від Єдиного називає еманативним процесом, коли найперше в Єдиному розрізняється думка (νόησις) і буття (οὐσία), той, хто мислить і про кого мислиться (νοητόν). Для Ума Єдиний є понад всім, є статичний (στάσις), тотожний собі самому (ταυτότης), на відміну від нього (Ума), перебуваючого у мисленному русі і гетерогенного до Єдиного. Тільки таким чином повнота Єдиного під дією Ума здатна поділятися на світ Ідей (κόσμος νοητός У функцію Ума входить звертатися до Єдиного своїми Ідеями. Але хто ж живе реально цими звертаннями і рухом поза сферою Єдиного і Ума (які все-таки є ідеальною сферою), коли не Душа? Виходить, що є ще інша форма розрізнення, а не тільки відмінність між Єдиним і Умом. І цією формою є живий порух Світової Душі, її особисте життя поза Єдиним, Котре, водночас, є і предметом її палкого бажання. Душа прагне єднання з Єдиним, розпізнаючи в Ньому підставу всього реального (тобто всього відмінного від самого Єдиного). Тож Плотин пропонує трипостасний розподіл Першоначала: Єдиний, Ум і Душа (τρεῖς ἀρχαὶ ὑποστάσεις). Водночас і душа поділяється на *вищу* – споглядальну умову Єдиного, і *нижчу* – природу (φύσις), звернену до

²⁵⁹ Там само, III, 8, 10.

²⁶⁰ Там само.

матерії, безликої потенції (Див. тут розділ “*Про зло у Плотина*” в третій частині трактату).

Душа сповнена обов’язком споглядати Єдиного, сходити до Нього у своїй моральній чистоті, без якої вона не знатиме Бога. Тож шаблями чуттєвого світу до ідеального, умовидного і до Бога душа покликана до єднання з Ним. Проте без чеснотливого життя Бог виявиться порожнім звуком. Такою є етично-містична місія душі згідно з мудрістю Плотина.

Думку Плотина про трипостасність Першоначала (або вчення про три начала) перейняли Порфірій, Ямвліх та Прокл. Останній належав до числа представників пізнього неоплатонізму і був чи не найвідомішим з них. Тож Прокл Діадох²⁶¹ (412-485) додав до вчення Плотина троїчний або тріадичний діалектичний закон, відкритий ним, – розподіл, за яким відбувається розвиток всесвіту: *а)* життя у єдності, *б)* вихід з Єдиного внаслідок відмінності від Нього і *в)* повернення до Єдиного завдяки подібності до Нього. Як відомо, Прокл називає ці шаблі відповідно: *μονή πρῶδος* і *ἐπιστροφή*. Таких тріад зустрічається чимало, оскільки є велика кількість суцільних умів, звернених до досконалого Єдиного Ума. Тобто завжди є *а)* те, що мислиться, *б)* предмет думки і його схоплення у своїй цілості, і *в)* щось, що належить тільки до умовидної сфери – мислиме. Мовою оригіналу ці ноетичні поняття, як у Плотина, так і у Прокла, набирають такого вигляду: *νοετόν, νοετόν ἄμα καί νοερόν* і *νοερόν*. Тобто до тріади можуть належати: буття, життя і мислення. Опускаючись по тріадичних шаблях приходимо до тріадичного життя як Світової Душі, так і великого числа суцільних, наділених душею. Проте повертаючись до характеристики Єдиного у Прокла, на відміну від Плотина, мислитель вважає, що надсутнісне Число є первинніше надсутнісного Ума, але й сам Ум не народжується безпосередньо з Єдиного, а існує або у безмежній

²⁶¹ Прокл отримав прізвисько Діадоха, що означає “спадкоємець” афінської школи (схolarхом він був близько 50 років). Більша частина його життя пройшла саме в Афінах. Див.: Прокл. *Платоновская теология*, пер. и ред. Л. Лукомского, СПб. 2001; *Procli Commentarium in Platonis Parmenidum // Procli Opera Inedita*, ed. Victor Cousin, Paris 1864, с. 617-1258 (*Комментарий к “Пармениду” Платона*, пер. и ред. Л. Лукомского, СПб. 2006).

множині “абсолютних одиниць” (“енад”, які є богами²⁶²), або ж у надсутнісному Числі, що є прямим відображенням Єдиного. Таке сходження Ума від Єдиного, у Прокла, має ще й те відмінне значення, яке проявляється у з’ясуванні походження зла, що обґрунтовується мислителем як відмова від ведення умовидного життя. На відміну від Плотина, причиною зла не вважатиметься матерія, а занедбане інтелективне життя душі, її моральна деградація. В силу вищости душі, її харизми єднатися з Єдиним, Прокл вивищує її над розумовою активністю у ній самій, оскільки само Єдине є понад Світовим Умом. Так “тріадичне мислення” допомагає мислителеві знаходити потаємні містичні сфери і відкривати властивості як Єдиного – Бога, так і людської душі – “образу і подоби” Божої та вести боговгодне аскетичне життя самітника. На його думку, до Першоначала душа повинна сходити по трьох основних щаблях: а) любові (ἔρως), б) пошуку Істини і в) віри і діл (*теургії*), щаблях, які не надто відрізняються від ідеалу Богопізнання Плотина. Щоправда, Прокл молився до Сонця і творив гімни богам, все своє життя поклавши на вівтар пізнання Істини.

2.4. “Система тринітарних кіл” у Орігена

Слідуючи у теодицейній проблематиці за великими олександрійцями Філоном та Климентом, Оріген (бл. 185-254/5)²⁶³ обминав одну з головних її проблем, а саме – існування Бога. Тим не менше, приділяючи більше уваги атрибутам Бога, Оріген підходить до них з пізнавальної точки зору, роздумуючи над красою творів Творця: Бог Отець світу, Добро і Любов, Єдиний, Ум, Вічність, Нескінченність тощо. Але цікаво те, що невимовну реальність Бога Отця, Бога Сина і Бога Духа Святого мислитель Оріген пробує тлумачити філософським методом, і то з перших сторінок свого шедевр, трактату *Про Начала (Peri Arkon)*. Так, Бог у Орігена, як і у Плотина, є

²⁶² На думку Прокла, все те, що бере участь в житті богів є *енадою* і є божественним. Тож боги є *енадами* *суцього*.

²⁶³ PG. 11-17; GCS, 12 voll., Berlin 1899-1959 (критичне видання майже всіх творів Орігена); *О началах* (за вид. Казанської Духовної Академії, 1892 р.), *Против Цельса*, пер. Л. Писарева (Казань, 1912) «Библиополис» СПб., 2008.

Джерелом всього – Самопочатком, правда, без домішок еманативного процесу, викладеного Плотиним. Оріген наголошує на духовній і трансцендентній природі Бога та алегоричним методом намагається пояснити важкосприйнятливі місця Святого Письма, коли там мова заходить про “тілесність” Бога.

Тим не менше, Оріген – перший систематичний богослов, який задумувався над змістом богословської мови. Адже існує абсолютна невимовність Бога, а в силу онтологічної безодні, що розмежовує скінченне та нескінченне, – нездатність наших понять визначити Божественну природу.

“Жодне слово та жодне поняття не можуть застосовуватися до атрибутів Бога”.²⁶⁴

Проте шляхом аналогії, на думку Орігена, можна довести те, що Бог є Світлом (бо так, як розум відіграє аналогічну роль до тієї, що відіграє світло для очей), Вогнем (бо спалює гріхи так, як вогонь спалює дрова), або Сином – бо так, як душа поширює свою силу на все тіло, так Єдинородний Син поширює Божі властивості, будучи з Ним у єдності.²⁶⁵

Так само й народження Сина є незавершеною дією, адже Бог Отець продовжує Його завжди народжувати, як вічно продовжує випромінюватися Сяйво, що сходить від Божого Світла, або ж як зроджується думкою бажання. Це народження Сина є внутрішньою необхідністю Божого Життя.

Тож стосовно до динамічних властивостей Бога відносно світу та людини, Оріген проголошує поміркований катафатичний погляд, залишаючись речником апофатизму у розумінні невимовности Божої сутности.

Окремої уваги заслуговує так звана “система кіл” у Орігена, за допомогою якої він пробує символічно описати діяльність і відношення між Особами Пресвятої Тройці. Кожна з осіб містить певний радіус кола, яке відповідно має спільний центр з кожним із Божественних кіл. Більший радіус належить Богу Отцю, оскільки Він обіймає коло Бога Сина, менший – колу Духа Святого,

²⁶⁴ Оріген. *Contra Celsum*, VI, 65.

²⁶⁵ Оріген. *Про Начала*, II, 8, 5.

оскільки Він сприяє святим. Таким чином сформульований Орігеном вираз “Три Божі Іпостасі” плідно поширився на всю патристичну традицію тринітарного богослов’я. Правда, тут можна вбачати й субординаціонізм, тобто нижчість Бога-Сина від Бога Отця, але це вже інша тема, що стосується до тринітарного богослов’я.

2.5. Св. Василій Великий і “Нова Філософія” Любові

Св. Василій Великий (бл. 330-379), як і його ближчі друзі по каппадокійській школі, багато чого перейняли від філософії Давньої Греції та неоплатонізму зокрема для вироблення християнської філософії у морально-аскетичній площині. Практично вони проповідували “філософію” Ісуса Христа, давши приклад, якою має бути моральна філософія християн, філософія християнського життя, а особливо – філософія чернечого життя. В останній має переважати дух молитви, аскези та споглядання. Так св. Григорій Назіянзин відбирав все те, що корисне для ведення такого праведного життя, радивши уникати всього того, що не приводить до віри²⁶⁶. Тож якою каппадокійські отці могли бачити філософію?

Перш за все, як загальне знання, яке вони називали філософією, тоді – мудрість та моральне знання, наголошуючи на тому, що моральні потреби є зобов’язуючими для всіх людей, оскільки вони створені на образ і подобу Божу.

На думку Мелінгрея, таке “поняття “філософія” Григорій Назіянзин та Григорій Ніський використовували для пояснення етапів розвитку релігійної свідомості. Саме вони ввели в обіг це слово, сповнивши його цим значенням у всій його повноті”²⁶⁷. Вони додавали до понять з площини етики епохи еллінізму нові, намагаючись висловити через них новий спосіб християнського життя на шляху до досконалости. Каппадокійські отці називали це нове знання *hè emè philosophia* (“наша філософія”), *he alethès philosophia* (“істинна філософія”) та *he katà Kristòn philosophia* (“філософія Ісуса Христа”).

²⁶⁶ Див. Св. Григорій Назіянзин. *Ad Seleucum*, 35.

²⁶⁷ А. М. Malingrey, с. 250. Цит.: В. Mondin. *SM*, vol. 2, с. 109.

Тож єпископ Кесарії Каппадокійської (370) відомий як ревний поборник православної віри, ворог аріанства та засновник форми чернечого життя на Сході. Його перу належать численні проповіді, богословські трактати, серед яких виділяється твір *Шестиднев* (дев'ять проповідей) та *Правила віри* для ведення Богопосвяченого життя. До догматичних творів слід віднести: *Проти Евномія* (у трьох книгах – христологічний трактат) та трактат *Про Святого Духа* (пневматологічний твір). У *Зверненні до юнаків щодо підходів до читання язичницької літератури* св. Василій Великий показує своє прихильне ставлення до гуманістичних творів дохристиянської доби. На його думку, в них містяться зразки зображення чеснотливого життя, тож твори Гомера, Гесіода, Евріпіда та Платона слід сприймати як вид літератури, що готувала прихід справжньої філософії.

В екзегетичному творі *Шестиднев* мисленник відстоює християнську тезу про сотворення світу Богом “з нічого”. Сотворення відбувається в часі включно з матерією.

В аскетичних та моральних творах у центрі уваги св. Василя Великого перебуває Бог – найвище Благо, остаточна ціль людського життя. Святий Дух своєю любов'ю оживляє, Син Божий приноситься в дар Богом Отцем, тож у Христі слід жити, наслідуючи Його життя у Пресв. Трійці.

2.6. Містичне Богопізнання св. Григорія Ніського

В тому, що єпископ Нісси св. Григорій (335-394), молодший брат Василя Великого, був більше філософом, дають змогу пересвідчитися його вирази, стиль мислення, що близький до філонівського та плотинівського. На цей факт звернув увагу ще О. Барденгеве²⁶⁸. Але все ж апофатичне богослов'я св. Григорія базується на екзегетичних і аскетичних творах. Осердям його вчення є некінченна Божа любов (*agape*).

Важливим кроком у Богопізнанні стало обґрунтування Божої нескінченності. Приводом для цього послужила хибна точка зору Евномія,

²⁶⁸ O. Bardenhewer. *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, vol. 3, Freiburg in Br. 1912, с. 211.

який навчав, що людина може досконало пізнати саму сутність Бога через атрибут “ненародженості” (*aghennesia*), що є винятково властивістю Бога, адже ненародженість не передається. Звідси Евномій робив висновок, що Син, будучи народженим, не може бути Богом. Таке формулювання утруднювало подальшу розробку тринітарного таїнства. Тож Григорій Ніський висунув зустрічну тезу щодо абсолютної непізнавальності та невимовності Бога. Вона не була новою, бо вже Філон та Климент – олександрійські мислителі – покликалися на підставу Божественної ономації – трансцендентність. Згодом Плотин наголошував на простоті Єдиного. У свою чергу, Григорій подав обґрунтування безконечності або нескінченності Божества (*apeiria*). Тепер Бог не сприймався як щось невизначене, недосконале, а як щось цілковито позитивне, як те, що містить вид будь-якої досконалості, будучи самим “океаном” досконалості.

“Величі Бога немає меж, – пише Григорій Ніський, – а те, що не має ні величини, ні ширини, як можливо зміряти?”²⁶⁹. Отож Бог є нескінченний, а нескінченне не можна описати.

Згідно з Ніським, є три шляхи сходження до Бога, проте жодний не проливає світло на природу Бога.

Перший шлях. Ним слідують нерозумні, коли очищуються від зла і гріхів.

Другий шлях. Коли розумні, які перебувають під пеленою, тобто набувають пізнання прихованих речей, приводять душу через видимі речі до відкриття невидимої природи²⁷⁰.

Третій шлях. Ним здійснюються досконалі, коли перебувають у темряві, а саме там і відбувається сходження душі до Бога²⁷¹.

Другий аргумент, який дає змогу свідчити про невимовність і незбагненність Бога, – це якісна онтологічна відмінність, що відрізняє створіння від Творця. Бо сотворене має свою власну структуру, як і

²⁶⁹ *Contra Eun.* III, 1, n. 103. Див.: II, 70.

²⁷⁰ *Cant. Cant.* PG 44, col. 1000 c.

²⁷¹ *Contra Eun.* I, 368, c. 135.

несотворене. Проте між ними немає прямого відношення, як немає нічого спільного.

Ось свідчення св. Григорія Ніського:

“Найбільш типова властивість Бога є та, що його природа перевищує будь-яку форму думання”²⁷².

Неспроможність душі досягнути Бога своїми розумовими силами подана у Проповіді VII “Коментаря на Еклезіяста” (*In Ecclesiasten Solomonis*). Їй залишається мовчати про природу Бога.

Душа завжди є в єдності з природою і бачить саму себе.

“Хоч ніколи наше бажання пізнати Бога не увінчується успіхом, все ж ніколи не поменшується спрага бажання, бо, властиво, ми очікуємо оте, що є завжди більш прославлене і Божественне від того, що є предметом медитування”²⁷³.

Мисленник підтверджує ці слова прикладом з життя Мойсея. Так Бог сприймається більше любов’ю, ніж пізнанням²⁷⁴.

Св. Григорій Ніський приходить до такого трактування завдяки правді про сотворення світу. Не лише тому, що ми належимо до чуттєвого світу, а він до умовидного, як твердять неоплатоніки, а тому, що ми належимо до світу, сотвореного Ним, а не несотвореного. Людський розум, будучи сотвореним, не може цього не пізнати.

У святого є ще два висновки, які заслуговують уваги. Перший стосовно відношення між вченням Ніського про незбагненність Бога і аристотелевою логікою, а другий – аналогії.

Згідно з каноном Аристотеля, Григорій Ніський має рацію, коли вказує на непізнавальність і невимовність Бога. Так вже Аристотель наголошував, що “неможливо вести мову про безконечне”²⁷⁵. Тож мисленник спирається на це формулювання Стагирита.

²⁷² *Contra Eun.* I, 374, с. 137; III, 6, 66, с. 207.

²⁷³ *Oratio in Cant. Cant.*, VI, с. 321.

²⁷⁴ *Життя Мойсея*, VII, 1.

²⁷⁵ *Anal. Post.* 72 b 10; 83 b 5-8.

Щодо другого висновка – принципу аналогії, – то св. Григорій Ніський її не виключає, але вважає, що завдяки їй можна прийти тільки до відкриття динамічного аспекту Божества і Його дії, а не Божої сутності. Від краси і величі світу ми можемо виводити красу і велич Творця: від роздумування над мудрістю Творця, а не від Його природи²⁷⁶.

2.7. Духовна поезія Божественного Світла св. Григорія Назіанзина

Каппадокійський отець Церкви (326/30-389/390) має відношення до нашої теми з багатьох причин. Насамперед тому, що він провів навчання філософії (риторики, софістики та ін.²⁷⁷) і літератури в Атенах (350-356/358) після того, як закінчив школу в Кесарії Каппадокійській. Православний богослов Іларіон (Алфеев) зауважив: “Любов Григорія до вчености, особливо до філології та філософії, була не менш палка, ніж його відданість християнській вірі”²⁷⁸. Справді, сам Григорій теплими словами згадуватиме про дружбу з св. Василієм Великим і їхнє “прагнення посвятити життя філософії”²⁷⁹. Батько Григорія був єпископом місцевої церкви на південному заході Каппадокії недалеко від м. Назіанз. Будучи одним із співучнів²⁸⁰ свого друга св. Василя Великого, Григорій, за глибину думки названий “Богословом,”²⁸¹ довгий час жив

²⁷⁶ *De beatitudinis orat.*, PG 44, col. 1268 с. Величний гімн про блаженства.

²⁷⁷ Стиль Платона і Аристотеля в оригінальному прочитуванні та інші філософи, яких він інколи цитує у своїх творах. Особливий вплив мав на нього Ориген, через якого Григорій перейняв неоплатонівські думки. Див. R. Ruether. *Gregory of Nazianzus*, с. 25-27. Метою Григорія, як він сам зізнавався, було “отримати знання Сходу і Заходу, що зібрали Аteni – гордість Еллади” (PG 37, 1554). Спільний збірник, укладений разом із св. Василієм Великим під назвою *Добротолюбіє* (Філокалія”) це ніщо інше, як думки Оригена.

²⁷⁸ Игумен Иларион (Алфеев). *Жизнь и учение св. Григория Богослова*, с. 18. Сам Григорій неодноразово підбадьорював себе словами: “налаштований не по-філософськи”, “вірний “філософським” принципам” тощо. Лист 40; 44. Див. *там само*, с. 50-51.

²⁷⁹ Сл. 43, 19, 1-20, 19; SCh 384, 162-166.

²⁸⁰ Св. Григорій ставився до св. Василя як до вчителя: “Моє діло – йти за ним, наче тінь за тілом”. Лист 16.

²⁸¹ Служба св. Григорію Богослову, згідно з Мінеєю місячною, 25 грудня. **Твори:** PG 35-38; SCh 149, 208, 247, 250, 270, 284, 309, 318, 354, 384. **Дослідження:** R. Ruether. *Gregory of Nazianzus, Rhetor and Philosopher*, New York-Oxford 1969; L. Althaus. *Die Heilslehre des hl. Gregor von Nazianz*, Münster 1972; M. Pellegrino. *La poesia di S. Gregorio Nazianzeno*, Milano 1932; T. Spidlik. *Grégoire de Nazianze*, Roma 1971; A. Tomkiel. *Gregorio di Nazianzo e la divinità dello Spirito Santo*, diss., Roma 1988; Игумен Иларион (Алфеев). *Жизнь и учение св. Григория Богослова*, Серия «Византийская б-ка»: «Алетейя» СПб 2001.

чернечим життям а згодом очолив дієцезію в поселенні Сасіми (372 р.). Цій події передувало “насильницьке” свячення на священника батьком Григорія²⁸², який прагнув зберегти любов до мовчанки і споглядального життя. Тож друга причина, яка спонукає нас говорити тут про Григорія Богослова, – його любов до контемплативного життя і мовчанки на самоті з Богом. Тут не місце ширше висвітлювати біографію святого, тож тільки пригадаємо, що упродовж екуменічного Константинопольського собору в 381 році (2-ий Вселенський) св. Григорій відмовився від патріаршого титулу з причини внутрішніх колізій і оселився в містечку свого народження, Аріанзі (383-389)²⁸³. Там він провів останні дні свого життя, посвятившись творчості та умовидному спогляданню.

Коли говорити про характер творів св. Григорія Богослова, то це проповіді (*Orationes*, збереглося тільки 27), листи (249, хоч і не всі можна вважати автентичними) та поетичні твори. Сюди слід додати *Богословські роздуми* св. Григорія з Константинопольського періоду 380 р. Поетичний доробок Григорія Богослова заслуговує особливої уваги. Згідно з патристичним корпусом, це: *Carmina dogmatica, moralia, historica* та *Epigramma*. Книга “Про себе” (ΑΥΔΥ ♥ √Λθ≅→) містить 99 віршованих творів, поему “Про своє життя” (*De vita sua*). Але довіримося слову самого Григорія: “Понад усе я поставив філософію, яка полягає у тому, щоб впасти ниць перед Богом”²⁸⁴, маючи на увазі вести напівчернечий спосіб життя. Тож загалом мисленника Григорія можна розглядати як співця Божого Таїнства.

Коли і можна сказати, що богослов’я – це людський логос у служінні Божественному Логосу, то, на думку св. Григорія, її слід доповнити важливими елементами: служінням, контемплативним життям, чистотою душі і плоті та практикою сповіді²⁸⁵. Він має слухність, коли говорить, що до богословського життя слід ставитися серйозно і ґрунтовно до нього готуватися: молитвою,

²⁸² PG 37, 1052-1053.

²⁸³ В 380 р., за правління імператора Феодосія, Григорій став архієпископом Константинопольським.

²⁸⁴ PG 37, 1046-1048.

²⁸⁵ *Disc.*, 27, 3.

спогляданням, бо це Таїнство Христової віри. Його пафосна думка вражає: “Думати про Бога є важніше, ніж дихати, тож Богопізнання має стати ціллю життя”. Цей же уривок проповіді служить закликком думати про Бога і вдень, і вночі, говорити про Нього ввечері і вранці, і в полудень, славлячи Господа. “А тому я не забороняю мислити про Бога, а дискутувати про Нього. Та навіть дискутувати не забороняю, коли дискусія ведеться побожно, а забороняю вступати в суперечку, коли вона даремна і до нічого не приводить”²⁸⁶. Тож тільки фахівці, священнослужителі мають право бути експертами, коли вони можуть належно присвятитися Богопізнанню, без якого будь-яка розмова про Бога буде неповною.

Св. Григорій Богослов не поділяє хаосу думок, який приводить до суперечок між віруючими, що зовсім не означає заборону вільно шукати нових стежок у Богопізнанні. Зрозуміло, чому так гостро перед ним стояла ця проблема свободи у Богомисленні. Він сам пережив досвід, коли очолив дієцзію в Константинополі, вщент спустошену аріанством, вченням, яке підтримував імператор Валент. Тож загал віруючих, на думку св. Григорія, “має триматися подалі від безплідних балачок, які свідчать про хворобливе ставлення” до Богопізнання. Мисленник радить таким віруючим зберігати чесноту, бо вона менш небезпечна, ніж безплідні балачки²⁸⁷. Слід зауважити, що ця порада актуальна в сьогоденні, коли в колі самих богословів зауважується сходження на манівці і катма шукати в пустослівних доктринах “системних теологів” правдивого світла Богопізнання. Св. Григорій насамперед мав на увазі христологічне та тринітарне розходження, тож звертав увагу на оборону христологічного вчення від ересі аріанства та євноміанства. Коли й можливі паралелі з сучасним “теологознавством”, то нутром його є “теологія без Бога або поставшвіцу”.

Мова св. Григорія нагадує стиль платоніків та неоплатоніків, тож, за визначенням його Богомислення, є радше християнським платонізмом, який

²⁸⁶ Там само, 27, 4.

²⁸⁷ Там само, 27, 32.

виразно проглядається у його ангеології, коли він говорить про духовні субстанції, перші після Бога. Вони сотворені Красою, тож є вони світлі, що просвічують інші завдяки посилянню світла, що походить від джерела – Бога²⁸⁸.

Розглянемо декілька прикладів з Богомислительної творчості св. Григорія – вжиток мови неоплатоніків: *hypostasis*, *ekporeusis*, *anarchos*. Він ретельно добирав термінологію, яка найвідповідніше підходила для формулювання Таїнства Пресв. Трійці. Три іпостасі або особи єдиносущні, рівні, тієї ж волі, ума і дії.

Ще з дитячих років Григорій вважав себе “новим Самуїлом”, оскільки його мати, на ім’я Нонна, палко благала появи на світ сина і бачила його у сні²⁸⁹. Тож присвятившись Чистоті (*agneia*) і обравши безженний стан, мисленник крок за кроком сховався до “саява Пресв. Трійці”, світлішої (*phaónteron*) від Якої не міг нічого іншого й уявити, невимовне саяво (*sélas*). Отець відмінний від інших Осіб, бо немає народження (*aghennesia*), Син – бо народжений (*ghennesia*), а св. Дух – тому що походить від Них (*ekporeusis*).

Цей текст проповіді св. Григорія слід читати дуже уважно, бо в ньому глибина думки чудового мислителя:

“Бог Отець є ненародженим Батьком, бо в Нього немає народження. Бог Син є Сином, але Він не є без народження, бо походить від Отця. Але коли ти розумієш народження у часовому значенні, то й Він не має початку (безначальний), бо є автором часу і не підлягає часу. Бог Дух Святий є воістину Дух (тобто тільки дух), що сходить від Отця, але не шляхом народження чи синівства, а за походженням (*ekporeusis*), якщо це у випадку застосування слова з метою пояснити думку. Влада Отця бути ненародженим не залежить від самого факту, що Він народжує, ні від того факту, що Син стає народжений, оскільки походить від ненародженого, і навіть Дух є в Отці і Сині, бо походить, або тому, що є Бог, навіть коли так не здається з точки зору атеїста”²⁹⁰.

²⁸⁸ Там само, 28, 31.

²⁸⁹ Григорій мав брата – Кесарія і сестру – Горгонію.

²⁹⁰ Там само, 39, 12.

Що ж тут з філософської тематики, скажемо ми? Справді, св. Григорій Богослов у цьому тексті наголошує на вищості Отця, який є “ненароджений” (*anarchos*).

“Ім’я Бога Отця походить від “безначальности”; Сина – від Начала; а Того, хто (“собезначальний”) з Началом, є Дух Святий”²⁹¹.

“Природа, яка одна у трьох, є Божа; але те, що творить їхню єдність, є Отець, від Якого залежать інші Особи не тому, що Вони змішані з Ним, а тому, що перебувають в Єдності”²⁹².

Доказом того, що отець Церкви вживає образний стиль, можуть служити приклади: *струмок, сонце, проміння, світло* тощо. Проте мисленник наголошує, що ці образи є невідповідними або неточними і тільки служать для пояснення Таїнства. Він підкреслює нашу безсилість проникнути в саму суть природи народження, походження та відмінностей між Особами.

Якими таємничими є народження і походження від ненародженого Отця, таємні та відмінні одне від одного процеси, які відділені від них часом²⁹³.

Теандричною є христологія св. Григорія Богослова. Подивляємо захист ним Божества Святого Духа.

Цікавим є один поетичний спогад Григорія, епізод з пережитого, в якому він зауважує, що “страх – найбільш переконливий урок”, щоб повірити в Бога²⁹⁴. Але не страх перед смертю, а від того, що зветься духовною смертю, бо він на той час ще не був охрещений. Тоді-то св. Григорій дав обіцянку присвятити своє життя Богові, коли Він врятує йому життя кажучи: “Ти втрапиш Свого служителя, коли не врятуєш мене!”²⁹⁵.

2.8. Традиція містичного богослов’я

²⁹¹ Там само, 42, 15.

²⁹² Там само.

²⁹³ PG 37, 984-987.

²⁹⁴ Там само, 1038-1040. Григорій пригадує подорож на кораблі, коли здійнявся шторм. Епізод – гідний уяви Євангелиста, який змальовує учнів у човні та Ісуса, що втихомирює хвилі.

²⁹⁵ Там само, 1043.

Цей розділ міг би служити заміником теорії агностицизму, якому приділяється чимало уваги у підручниках з теодицеї. Але з огляду на те, що під агностицизмом у філософії прийнято розуміти відмову у здатності пізнати існування Бога розумом людини, за чим криється прихований атеїзм, тут, ведучи мову про містичне богослов'я, ми опираємось на певніший вид Богопізнання.

Цей вид Богомудрія ще у V ст. було підсумовано у так званих “Ареопагітиках” невідомого автора, знаного як Псевдо-Діонісій²⁹⁶ (Дії 17, 34). Першим пояснював виклад цього автора св. Максим Ісповідник. Текст “Ареопагітик” був відомий св. Кирилу, першовчителю слов'ян. Отож знаний був автор “Ареопагітик” і серед слов'ян, коли з'явився перший переклад слов'янською мовою (1371 р.²⁹⁷). Існує думка про те, що справжнім автором корпусу може бути грузинський єпископ Петро Івер²⁹⁸. Натомість український науковець Ю. Чорноморець вважає, що під Ареопагітиком слід розуміти філософські погляди Йоана Філопона²⁹⁹.

²⁹⁶ **Твори:** 1. *Peri tês ouranias hierarchias. De caelesti hierarchia.* «Про небесну ієрархію» (СН); 2. *Peri tês ekklesiastikês hierarchias. De ecclesiastica hierarchia.* «Про церковну ієрархію» (ЕН); 3. *Peri theiôn onomatôn. De divinis nominibus.* «Про Божественні імена» (DN); 4. *Peri mystikês theologias. De mystica theologia.* «Про містичну богословію» (МТ); 5. *Epistolai. Epistolae.* «Листи» (12, проте автентичними є тільки 10) (Ер). **Грецький текст:** 1. Migne PG 3, Paris 1875, 119-1120 (репринт вид. Anversa, 1634, В. Cordier, з перекладом на латину і примітками того самого видавця. До кожної глави подаються парафрази грецькою Георгія Пахімера, з латинським перекладом Кордье). 2. Migne PG 4, 29-432; 527-576 (відтворено найдавніші схолії, твори Йоана Скитопольського (Johannes Scytopolitanus) і Максима Сповідника. В колонках 433-526 відтворено парафрази і латинський переклад Листів за вид. Кордье). 3. SChr 58 = Sources Chrétiennes (включає єдине критичне видання на окремі твори, СН: Denys l'Aréopagite. *La Hiérarchie céleste.* Introduction par René Roques, étude et texte critique par Günter Heil, traduction et notes par Maurice de Gandillac, Paris (Editions du Cerf) 1958).

²⁹⁷ Ще в 1371 році на Балканах чернець Ісайя здійснив переклад “Ареопагітик” та коментаря до цього корпусу Максима Ісповідника. Тож у XIV ст. текст потрапив до Новгороду та Москви і популяризувався у рукописних списках. Див. А. И. Макаров, В. В. Мильков, А. А. Смирнова. *Древнерусские Ареопагики / Памятники древнерусской мысли: исследования и тексты.* Вып. III (1), Кругъ: Москва 2002.

²⁹⁸ Див. Э. Хонигман. *Петр Ивер и сочинения Псевдо-Дионисия Ареопагита*, Тбилиси 1955.

²⁹⁹ Див.: Ю. Чорноморець. *Проблема авторства Ареопагітик* // Практична філософія - №2, 2008, с. 201-210; Id., *Візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопагита до Геннадія Схоларія*, Дух і Літера, Київ 2010, с. 47-48.

Про автора *Corpus areopagiticum*. Під автором *Corpus dionysianum* (CD, або *dionysianum*, *dionysiacum*) спершу розумівся учень апостола Павла, який навернувся внаслідок проповіді на Аеропагу (Дії 17, 16-34). Впродовж усього Середньовіччя і аж до епохи Відродження визнавалася саме ця помилкова позиція. Наприкінці XIX ст., завдяки працям Гуго Коха і Йозефа Штігльмаєра (H. Koch, J. Stiglmayr), демонструвалась залежність думки Псевдо-Діонісія від неоплатоніка Прокла (412-485). Було встановлено, що автор був християнином, можливо, ченцем з Сирії, сучасником останніх філософів Атенської школи, що припинила своє існування в 529 р. завдяки відомому едикту Юстиніана. Отож CD укладений між 510 – 520 роком філософом-неоплатоніком монофізитом.

Вперше зустрічаються посилання на CD у листі Севіра Антиохійського близько 510 р. (точніше – у 518 р.), тоді – на синоді в Константинополі в 533 р., коли мало місце протиставлення між православними і монофізитами. З того часу висувалося чимало спроб вказати на справжнє ім'я автора, серед претендентів були Синезій, Діонісій Александрійський, Северій Антиохійський (монофізитський патріарх), Петро Фуллонський, Петро Івер, Сергій з Ресгаїни, перший сирійський перекладач (пом. 536 р.). Український дослідник Ю. Чорноморець у ряді статей і монографії відстоює переконання, що на авторство мав би претендувати Йоан Філопон (490-575), – “єдиний християнин-монофізит, який був філософом-неоплатоніком в 10-20 роки VI ст”³⁰⁰. Проте жодна з версій досі не знайшла свого чіткого підтвердження.

Давні латинські переклади. На Захід CD потрапив у VIII ст. У 758 р. папа Павло I послав Піпіно твори Діонісія. У 827 р. Людвіг Пію отримав від імператора Константинопольського Михаїла Бальбо грецький кодекс з усіма творами Діонісія Ареопагіта (Paris, Bibl. Nat. greco 437). Близько 832 р. абат Ілдуїн з Saint-Denis виконав недосконалий переклад творів на латину. Тоді Карл Кальвський попросив зробити ясніший переклад у Йоана Скоат Еріугени. Праця була завершена у 862 р. У IX ст. редактор CD ідентифікувався з св. Діонісієм, єпископом-мучеником Парижа. Це подвійне авторство надало

³⁰⁰ Ю. Чорноморець. *Візантійський неоплатонізм...*, – С. 47.

надзвичайної ваги писанням Псевдо-Діонісія у філософії і середньовічній містиці.

Близько 1140 р. чернець Йоан Сарацин і Гуго Сен-Вікторський вивчали переклад Еріугени *Небесної ієрархії* з примітками схоластів Йоана Скитопольського, Максима Сповідника, Анастасія Бібліотекаря та ін. Гуго Сен-Вікторський два рази коментував СН. У 1167 р. на прохання Джона Сольсберзького Йоан Сарацин виконав другий переклад усього CD. У 1239-43 р. Роберт Гросетест, єпископ Лінкольнський, подав новий переклад усіх творів Діонісія.

Два великих переклади епохи Відродження належать Амвросію Траверсарі (1436) і Марсілію Фічіно (1492).

Давні коментарі. CD коментувався упродовж усього середньовіччя. На Заході твори Діонісія поширювали релігійні ордени.

а) Сен-вікторці, Гуго і Рішар. Перший два рази коментував СН, цікавлячись символічним богослов'ям, а другий – ТМ.

б) Серед домініканців саме Альберт Великий започаткував традицію коментарів на СН і ЕН в Парижі між 1246-1248 рр. Він базувався на старому перекладі CD Еріугени (*translatio vetus*). Згодом натрапив на *translatio nova* Сарацина і почав ним користуватися. Св. Тома Аквінський почав свій *Коментар на Божественні імена* бл. 1260-61 р. (згідно з Вальцом) або 1265-66 (згідно з Пера. Див.: *In librum beati Dionysii De divinis nominibus Expositio*, cura et studio Ceslaj Pera, Torino-Roma 1950). Аквінат покликається на Діонісія у питанні про Божественні імена в *Сумі Теології* (I, q. 13), у питанні про Благо (I, q. 5), у питанні про три рухи душі, циркулярний, прямий, еліпсоїдний (II, II, q. 180, а. 6) і в питанні про любов як єднальну силу (I, q. 20, а. 1).

в) З-поміж картезіанців, Діонісій Картезіанець уклав, починаючи з 1465 р., два томи *Commentaria in libros Dionysii Areopagitae* (voll. 15 і 16 з *Opera omnia*). Твір *Містичне богослов'я* Діонісія ліг в основу дискусій про “вчене незнання” між Йоаном Герзоном і картезіанцями.

Але що ж можна було підсумовувати у “Ареопагітиках”? Досвід великих містиків Сходу, його богословських шкіл, який можна вкласти в одне-єдине формулювання св. Василя Великого, батька монашого сходу: “Вістку, яка лине з сутности Бога, слід відчутти як незбагненну”³⁰¹. Тож правду про незбагненого Бога, яку слід глибоко приймати до серця.

З-поміж трьох методів богослов'я (катафатичного, апофатичного та емінентного) та характеристики “Божих Імен” слід звернути увагу на розуміння автором “Ареопагітик” Божества як Любов. Незбагнений Бог все сотворене з любови потягає до Себе, як Любов – того, кого любить. Адже Любов “найпростіша сила, яка рухає себе до певного поєднання від кращого з існуючих до нижчого, а від нижчого знову послідовно через все до найкращого. Ця сила з себе, через себе і назад до себе приводить себе і завжди одним і тим самим чином живе в собі самій”. Згідно зі щаблями ієрархії неоплатонізму “Ареопагітик”, є тільки один Бог, в Якому все, і Він сам є всім у всьому. Бог є над іменами, над небуттям і буттям, адже тримає їх в Собі як Всеєдинство. Все суще по собі є неіснуюче, завдячуючи своє існування Суццому Богу через Богопричастя, яке розкриває велетенський потяг до краси у суццому. Все сотворене мовби впливає від Бога з джерела Його повноти. Воно поменшується у своїй набутій від Бога повноті, чим далі воно від рівня Богопричастя. До Бога вернутися можна тільки по цих же щаблях.

Процес містичного сходження до Бога, згідно з “Ареопагітиками”, складається з трьох щаблів: *Катарсис*, *фотізмос* та *телейозис*³⁰². (На цих щаблях зупинявся й Плотин (*катарсис*, *фотізмос* і *теозис*)). Джерелом для утворення такого підходу до Бога послужив текст Книги Виходу (20, 21), де говориться про те, як Мойсей побачив Бога у глибинному мороці.

Зрозуміло, що після очищення душа сповнюється Божественним світлом, яке й виводить людину на висоти споглядального життя. Але третій щабель дає

³⁰¹ Василій Великий. *Послання* 234, п. 2; PG 32, 868.

³⁰² Пор. П. Минин. «Главные направления древне-церковной мистики» // *Мистическое богословие*, «Путь к Истине»: Киев 1991. – С. 353. У Плотина – ις2∇ΔΦ4Н, √Т94Ф: Н, 2ЕТФ4Н. У “Ареопагітика” – ις2∇ΔΦ4Н, √Т94Ф: Н, 9γ8γ.∴ТФ4Н.

змогу людині брати участь у вдосконалюючому пізнанні споглядального таїнства. Цим щаблем завершується містичний гнозис, адже немає більш високої досконалости для людського духу.

Проте крім раціонального пізнання, є особливий спосіб Богопізнання – містичний (буквально “доторкання до Божества”). Шлях до нього неодмінно проходить через теоретизування ума: без раціонального пізнання Бога немає й містичного. Розуму необхідно збагнути одну істину – *недосяжність Бога* й усвідомити це на раціональному рівні, цілковито “заніміти”. В цьому методі полягає оригінальність і особливість сходження до Бога у Псевдо-Діонісія Ареопагіта і відмінність від гнозису Климента Олександрійського (“умної” молитви), св. Григорія Ніського (споглядання Бога у свічаді чистої душі) та ін.

Більш детально до пояснення суті Божої Любви вдавався св. Максим Ісповідник, оскільки він, як вже згадувалось, подав свій розгорнутий коментар на корпус писань Псевдо-Діонісія Ареопагіта, але не його одного, а й на Григорія Богослова (*Ambigua*) та ін., згідно з традицією великих Олександрійців та теорії алегоризму. Максим Ісповідник прославився як один із найвидатніших містиків православного Сходу і оригінальний мислитель-метафізик.

Містичне богослов'я св. Максима Ісповідника. Уродженець Константинополя з родини аристократів, “вчитель молитви” св. Максим (бл. 580-662)³⁰³ отримав добру філософську освіту, вступивши на службу секретарем до імператора Гераклія. Згодом став ченцем монастиря у Хризополісі, залишаючись ним до смерті (не став священником). Зазнав вигнання до Африки, був у Олександрії. У Картагені відбувся великий диспут (645 р.) між колишнім патріархом Царгорода Пирром і Максимом. Після

³⁰³ PG. 90-91. Видав у Франції домініканець Franciscus Combefis O. P. Творчість Максима Ісповідника вивчали такі західні богослови XX ст. як: Hans Urs von Balthasar, A. de Lubak, J. H. Dalmis, R. Devreesse, M. Th. Didier, Grumel Hausherr, J. Heintjes, Endre von Ivanka, P. Sherwood, Garrigues, A. Riou, Thunberg, Walter Volker. Див. С. Епифанович. *Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие*, Киев 1915; Id. *Материалы к изучению жизни и творений преп. Максима Исповедника*, Киев 1917.

диспуту Пирр, відкинувши монотелізм, склав католицьке визнання віри в присутності папи Теодора. На соборі, скликаному папою Мартином, монотелізм було засуджено, за що сам папа потерпів від візантійського імператора. Папу було ув'язнено, перевезено до Константинополя і вислано до Херсонеса, де Мартин і помер 655 р. Водночас було арештовано й Максима в Римі та піддано судовому процесові. Після поневірянь Максим став на суд із єпископів і сенаторів. Максим був непохитним у вірі, не прийняв монотелізм, за що арештованих було бичовано. Відтявши праву руку та вирвавши язик, їх вигнали на східному березі Чорного моря. Максим у віці 82 років там і помер 13 серпня 662 р. Гуго Ранер залишив опис допитів в'язнів³⁰⁴.

В богословських підходах творчість св. Максима можна порівнювати з впливом традиції св. Августина, а в подальших часах – і з св. Бернардом Клервоським.

У поясненні Святого Письма св. Максим зазнав впливу алегоричної школи олександрійських мисленників (Оригена та Климента) та каппадокійських Отців Церкви (св. Григорія з Нісси). У морально-аскетичній площині особливої пошани з його боку удостоївся Евагрій Понтійський, а в містичній теології – Ареопагітик. Мова йде про чистоту серця, праведне життя та правдиву молитву.

“Кенозіс *passionum*” – пониження Ісуса Христа до людини св. Максим прочитує як функцію спасіння особи (Фил. 2, 8). Своєю жертвою Христос поєднав людство і всю природу, яка освятилась. Після прославлення тіла воскреслого Христа постала нова людина, і всі люди покликані стати дітьми Божими (ласка синівства Божого). Христос знищив закон гріха, що тяжів над природою.

Бог є царем. Ім'я Отця – Син Божий. Царство Отця – Святий Дух, тож коли молимося “нехай прийде царство Твоє”, ці слова означають “нехай прийде

³⁰⁴ Н. Rahner. *Abendlandische Kirchenfreiheit*, Verlaganstalt Benzinger&Co. Einsiedeln, Köln 1943, с. 320-344.

Святий Дух і нас очистить” (Лк. 11, 2). Такої думки дотримується й св. Григорій з Нісси (PG. 44, 1157, Or. 3).

Боже милосердя сходить на все сотворене, оскільки все починається з Любови, яка є началом Божества. І так само, тільки шляхом любови, дано людському розуму здійнятися до Божої Мудрости. Розум, будучи здатним визнавати вогненну якість заліза, розплавленого до рідкого стану, здатний так само розрізнити, де суще, а де – Об’явлений Бог.

Так само, як Любов, Господь “живе немовби даруючи тим, хто Його приймає, нероздільне єднання дружби і любови. Він спонукує до руху, наче через природу покликаючи бажання рухомої людини в Нього, немовби бажуючи, щоб Його завжди прагнули, всім рухає і рухається, люблячи дружбу до Нього і люблячи бути любленим”.

Ось як св. Максим-Ісповідник пояснює існуючу гармонію всесвіту і розвиток життя у ньому, позначеному елементами страждання і руху у часі та просторі. Спонукою до злуки з Богом неодмінно має бути перехід від одного стану до іншого у “тварному” русі, який є тією природною силою, що прагне свого завершення. І рух триватиме доти, доки не досягне Бога, в Якому знайде глибинний спокій. Не стан смерти, а кінець будь-якої смерти”.

На цьому шляху, на жаль, є численні перешкоди, найбільшою з яких можна вважати добровільний відхід від Бога, забуття свого походження на “образ і подобу” Божу. Утворився культ смерти і розподіл природи з центром у ньому, відведеним Людині. Тепер все в її руках у земному крузі, особливо розмаїття природного світу, бо без Людини природі не дано здійнятися до Бога. Людина здатна все обіймати в собі: барви, звуки, слово в одній розкішній та мелодійній гармонії. Вона перестала бути частиною всесвіту. Зрозуміло, що для відкуплення людського роду Ісусові Христові треба було пройти всіма щаблями “розподілів” природи: вознестись до Неба, щоб знову все заново поєднати у Любові, щоб все було у Всьому. Ось чому необхідно проявити дію обожествлення людської природи у Христі, “Другому Адамі”, який шляхом терпіння і Хресної смерти веде все людство до істинного життя. В Божі плани

входило обожнення Адама від самого задуму його сотворення, тож не одна *felix culpa* послужила причиною Боговтілення, а саме любов до людини з боку Бога, який прагне обожнення людської природи. Саме тому, що Бог є Любов, – наголошує ап. Йоан, – Він перший нас полюбив³⁰⁵.

Містика Хуана де ла Круса. Тему страждань і терпіння в любові у Святому Письмі піднімається неодноразово. Є вона й у апостола Павла³⁰⁶. На стражданні любови Ісуса Христа, як умові Боговтілення та сходження до Бога, будував свою богословську тезу й мислитель Оріген³⁰⁷.

Отож коментуючи слова апостола Павла з Посл. до *Рим.* 1, 20, можна зауважити можливість сходження до невидимого, трансцендентного Бога за посередництвом видимих сотворінь, які можуть свідчити про те, що вони є творінням Його рук. Та не так цю думку Павла можуть пояснити великі містики. Згаданий нами св. Хуан де ла Крус у відомому творі *Сходження на гору Кармель*,³⁰⁸ навпаки, вважає, що жодне творіння і жодна теорія розуму не можуть служити справжнім засобом єднання з Богом. Таким середником може бути тільки віра. У 8 розділі другої книги св. Хуан відштовхується від судження Аристотеля, зрозумівши його думку так, що чим вищими і яснішими є Божі речі, тим темнішими є вони для нашого розуму.³⁰⁹ Оскільки в намаганні пізнати і досягнути ціль “треба їй відповідати, як, наприклад, щоб досягнути якогось міста, слід іти дорогою, яка служить засобом, щоб порівнятись і поєднатись із цим містом; або щоб запалити дерево, треба мати такий засіб, який би розпалив це дерево, аж до уподіблення його вогню. Жодний інший засіб для цих цілей не підійде. “А тому, щоб розум прийшов до поєднання з Богом, наскільки це

³⁰⁵ Див.: 1 Йо. 4, 10-19.

³⁰⁶ Див.: Еф. 4, 30. Пор. Р. Канталамесса. “Для Господа живемо”. *Духовні роздуми на основі послання апостола Павла до Римлян*, пер. з іт. П. Смука, “Свічадо”: Львів 2008, с. 103-106.

³⁰⁷ Див.: Оріген. *In Ezechielem homiliae*, 6, 6.

³⁰⁸ Див.: Св. Хуан де ла Крус. *Восхождение на гору Кармель*, пер. Л. Винаровой, Москва 2004, с. 100-103.

³⁰⁹ Аристотель. *Метафізика*, II, 1. “Яке денне світло для кажанів, таке для розуму у нашій душі те, що по своїй природі очевидніше за все.”

можливе у земному житті, необхідно вжити такий засіб, який здатний поєднати з Ним і є з Богом найбільш подібний.”³¹⁰

У зв'язку з тим, що серед сотворінь немає таких, що були б поєднані з Богом безпосередньо, а тільки коли мова йде про людину, – на образ і подобу Божу, – то розум не в силі пізнати Бога за посередництвом творінь ні земних, ні небесних. Між Богом і створіннями на онтологічному рівні простягається безмежна прірва.

Справді, доказом цьому є слова Святого Письма:

Пс. 86, 8: “Немає, Господи, тобі рівні поміж богами”;

Пс. 77, 14: “Боже! Свята твоя дорога: який бог так великий, як наш Бог?”;

Пс. 138, 6: “Бо хоч Господь високо, покірного він бачить і гордого він впізнає здалека”;

А тому жодне створіння не може служити відповідним посередником розумові для поєднання з Богом.

Отож розумовий шлях буде марний, оскільки в земному житті розум не в силах покластись на природне знання для поєднання з Богом, тим більше, що він поміщений у в'язницю тіла, з якої треба йому зуміти втекти або ж померти.

Вже Мойсей отримав відповідь: “людина не може бачити Мене і жити” (*Вих.* 33, 20). Йоан Богослов засвідчив у Євангелії: “Ніхто й ніколи Бога не бачив” (1, 18).

Як молився пророк Ісайя (64, 3): “ніяке вухо не чувало, ніяке око не видало іншого Бога, крім тебе, що стільки вчинив би тим, що на нього уповають”, так само апостол Павла (1 Кор. 2, 9) говорить: “Те, чого око не бачило й вухо не чуло, що на думку людині не спало, те наготував Бог тим, що його люблять”.

Пророк Ілля на горі Хорив, скоро вчув Господа, “затулив обличчя плащем” (3 Цар 19, 13).

І Хуан де ла Крус пояснює таку поведінку Іллі як результат засліплення розуму, адже добре розумів, що його оцінка була б далекою від Бога.

³¹⁰ Св. Хуан де ла Крус. *там само*, с. 100.

Як наслідок, “ніщо пізнане чи сприйняте в цьому смертному стані не може служити правдивим засобом для досягнення вищого стану любовної злуки з Богом.”³¹¹

Адже, як сказав пророк Ісайя:

“Кому ви хочете уподобити Бога? Який образ йому надати? Мистець виливає образ кумира, що золотар золотом покриває й срібні ланцюжки чіпляє; а хто на такий принос не спроможний, вибирає дерево негниюче, вишукує митця-умільця, щоб поставити непорушно божище. Чи ви ж не знаєте, чи ви не чували? Чи ж вам не сказано від початку? Чи ви ж не зрозуміли вже від заснування світу? Це він – той, що над земним кругом возсідає; і мешканці його мов сарана для нього. Він простирає небо, як намітку, він розпинає його, мов намет, на житло.” (40, 18-22).

Під митцем тут розуміється розум, який формулює поняття, очищає їх від іржі обману та фантазій. Під золотарем розуміється воля, яка звикла приймати форми і образи насолоди, породженої золотом кохання. Отож ані розум не може збагнути реальність, подібну Богові, ані воля відчутти смак блаженства, яке дарує Бог, ані пам'ять не в силі уявити образу, котрий хоч би трохи нагадував Бога. Тому щоб прийти до Бога, слід іти радше не розуміючи, ніж бажаючи збагнути, і, щоб насолодитись Божественним світлом, слід іти, радше засліплюючись і занурюючись в темряву, ніж вдивлятись очима розуму.

Такою є мудрість “таємничого богослов'я” і аргументи, які воно висуває. Здавалося б, вирок його величності розуму підписано раз і назавжди Хуаном де ла Крусом. Але слід зважити на той факт, що в цих аргументах немає “механічного” відкидання розуму, а декламується потреба в його очищенні і тяжінні до духовного його просвітлення світлом віри.

Щодо вищенаведених аргументів корифеїв апофатичного мислення заслуговує уваги думка св. Томи Аквінського, який був вдумливим пошановувачем досвіду “Ареопагітик”. Подамо її у доволі скороченому викладі як відповідь Томи на твердження Псевдо Діонісія Ареопагіта:

³¹¹ Там само, с. 102.

“Видається, що жодний сотворений розум не може споглядати Бога в Його сутності (...) Також і Діонісій у 1 розділі твору *Про Божі Імена*, міркуючи про Бога, зауважує: “Ні почуттю недосяжний Він, ні уяві, ні думки немає про Нього, ні поняття, ні знання.”³¹² (...) Окрім того, сотворений розум в силі пізнавати тільки те, що існує: адже перше, з чим зустрічається розум, є суще. Однак Бог не є існуючим, а Він вище існування, як вважає Діонісій. Отже Він не є збагненний, а перевищує пізнавальні можливості будь-якого сотвореного розуму. (...) Слід відповісти, що Бог називається неіснуючим не в тому значенні, мовби Він зовсім не існував, а в тому, що Він перевищує все суще, оскільки Він є Своє буття. А тому звідси впливає не те, що Бог жодним чином незбагненний, а тільки те, що Він перевищує будь-який вид пізнання, тобто що Він сам незбагненний [цілковитим розумовим схопленням].”³¹³

У цьому розділі *Суми Богословської* св. Тома тільки намагався підкреслити те, що Бог, будучи носієм Свого Буття по сутності, не відбирає надії Його бачити і осягати очима блаженних у житті в небі, позаяк в земному житті людський розум пізнає Його за посередництвом рівнів досконалости істот. На його думку, недосяжність Бога розумом існує не тому, що щось у Ньому недосяжне спогляданню, а тому, що Він не може бути бачений настільки досконало, наскільки Його можна бачити гіпотетично. Бог – над усім, у глибинах і висотах свого Таїнства, у всьому і всюди один і той самий – недосяжний. І це не заслуга містиків, що такою є відкрита ними Божа Природа, а Всемогучий Бог у єднанні з Ним у любові, привідкриває Себе на містичному шляху осягнення Любові. Можна перефразувати це в унісон Томі Аквінському:

³¹² *De div. Nom.*, 1; PG 3, 587.

³¹³ *STh.*, q. 12, a. 1. Так само і Св. Августин неодноразово розмірковував про “блаженне бачення” Бога, що є повнотою нагороди тим, хто шукають Істини (Див.: *De civ. Dei* (XX, 29); *Serm.* 2 in Ps. 90; PL 37, 1170; *De Trin.*, I, 9; PL 42, 832), св. Тома вважав, що розумній природі слід завдячувати бачення Бога як блаженства. Ця дорога св. Томі думка, що не розходиться з його концепцією “бачення” Бога у славі, відстоює позицію розуму, здатного наближуватись до Бога (“...beatitudo significat bonum perfectum intellectualis naturae”; “Unde cuiuslibet intellectualis naturae creatae beatitudo consistit in intelligendo”; “Unde in actu intellectus attenditur beatitudo.”). Як і підтримуючи думку Іларія з Пуатьє: “хто благочесно лине до нескінченного, хоч і не досягне його ніколи, завжди знайде користь, йдучи вперед” (Hilarii. *De Trinitate*, II, 10; PL 10, 58 C), Тома застерігав: “Не вноси себе самого в оцю тайну, не втопись у глибинах, немов надіявшись, що осягнеш верхів’я ума: зятям, що є незбагненне.” (*SCG.* I, 8).

Любов – це пізнання Бога. Проте це не просто пізнання свідомістю, коли у гріху можна й навмисно заглушити голос свідомости та совісти, наче підкреслюючи свої “апофатичні” уподобання, що не матимуть нічого спільного з Богопізнанням. Це цілком інша свідомість – усвідомлення присутности ласки Божої. Як зауважив В. Лосскій – “це поглиблення свідомости, досвідне зростання у Божому світлі”³¹⁴, яке можливе тільки завдяки правдивому життю з Богом:

“Чим далі особа проходить шляхом єднання з Богом, тим свідомішою вона стає... Пізнання повністю проявляється на вищих щаблях містичного шляху як досконале пізнання Пресвятої Трійці”³¹⁵.

Отож духовне життя немислиме без дії Божої ласки, і це життя для “дітей світла” (Еф. 5, 8) проявляється у сходженні щаблями свідомости.

2.10. Питання щодо традиційних доказів існування Бога.

Впродовж історії мислителі формулювали стрункі, логічно-метафізичні обґрунтування, які можна укласти у певну схему, яка, практично, не зазнає великих змін.

Історія відношення між людиною і Богом завжди пов’язана з історією мислення. Сама ж людина торкається проблеми Бога під час рефлексії, демонстративного обґрунтування та у досвіді Бога. Не дивно, що не завжди обґрунтування Божого існування задовільняють мислителів-логіків, і вони вдаються до прискіпливого логічного аналізу того чи іншого формулювання. Відомо, що так звані метафізичні “томістичні шляхи” були піддані такому аналізу й з успіхом його витримали на подив логіків. Так англійський поет-мислитель Вістен Г’ю Оден (Wystan Hugh Auden, 1907-1973) у поезії “Лябіринт”(The labyrinth) поглянув на підходи до Бога під кутом зору заблуканої людини, яка не в силі знайти виходу з проблеми не тільки Бога, а й свого існування.

³¹⁴ В. Лосскій. *там само*, с. 113.

³¹⁵ *Там само*, с. 113.

Отож *першим шляхом*, методичним і логічно структурованим, пройшли мислителі завдяки доказам існування Бога у св. Ансельма Кентерберійського (Онтологічний аргумент) та св. Томи Аквінського (апостеріорний шлях, відштовхуючись від феноменів суцього світу). *Другим* – шляхом *demonstratio* у розумінні юридичному, математичному, мовою природознавчих наук пройшов Рене Декарт³¹⁶ (1596-1650), проти тези котрого виступив Блез Паскаль³¹⁷ (1623-1662), позаяк шлях до Бога, який веде через мислення, вже у самій передумові приречений на поразку. *Третім шляхом* – досвідним йдуть релігійні особи. “Досвід”³¹⁸ належить історії і є у світі. Відмінність від попередніх шляхів полягає в тому, що Бог не є світом. Досвід є особистим пережиттям Бога особою, яка визнає себе недосконалою, проте яка визнає “мого Бога” – Богом, Творцем неба і землі, Суддею, який прийде судити живих і мертвих.

Класифікація і назви доказів. Як відомо, доказ – це логічна дія, в процесі якої правдивість думки обґрунтовується за допомогою інших думок, правдивість яких доказано реальним фактом. Необхідно збудувати певну класифікацію доказів, оскільки довкола певних доказів продовжують тривати численні дискусії, хоч досвід підказує, що кожний мислитель зайняв свою точку зору, облюбивавши той чи інший аргумент. Тож слід добре засвоїти тематику доказів, довкола яких ведеться саме ця дискусія, щоб мати свій

³¹⁶ Теза віруючого католика Р. Декарта викладена у творі “*Meditationes de prima philosophia*” (1641 р.): “Існую, отож існує й Бог”. Цей твір, в якому розглядається мислення про Бога і душу, автор присвятив теологічному факультету Паризького університету. Ось етапи розвитку цієї тези. Згідно з Декартом, ідея Бога є вроджена в людині від часу її сотворення самим Богом (III, 37-39): “Під словом “Бог” я маю на увазі нескінченну, вічну, незмінну, незалежну, всевідаючу й усемогутню субстанцію, яка створила й породила мене й усі інші існуючі речі (якщо вони справді існують). Ці переваги настільки значні й чудові, що чим уважніше я їх розглядаю, тим менше в мені певності, що моя ідея про них може виникнути в мене одного. Отже, з усього сказаного мною слід зробити висновок, що Бог існує” (III, 22). Див. Р. Декарт. *Метафізичні роздуми*, Київ 2000. – С. 41. Висновок напрошується найочевидніше: “...однак, слід зробити висновок, що вже з одного того, що я існую і несучу в собі ідею найдовершенішого буття (тобто Бога), існування Бога доведено з найбільшою очевидністю.” (*там само*, с. 44). На жаль, з висновку стає відомо, що лише сама людина стає місцем присутності Бога, розділеного на сутність і на існування. Про теодицею Декарта див. тут окремий розділ.

³¹⁷ Теза Паскаля: “Є Бог Ісуса Христа”. Про філософа Паскаля див. тут окремий розділ.

³¹⁸ Досвід означає особисте доведення пізнання і існування якоїсь речі, тобто – випробовування. Аристотель вжив слово $f:\forall\gamma\Delta:\forall$ (*Metaph. I, 980 b; Anal. Post. 100 a*).

вирозумілий погляд на її предмет. Так Кант наводить онтологічний, космологічний та телеологічний докази, а ансельмівському формулюванню надає назву онтологічного доказу, за яким вишукувались докази епігонів св. Ансельма. Отож є такі обґрунтування, визнаймо, цілком умовного поділу:

I) *Згідно з визнанням факту існування Бога до або після досвіду):*

1. Априорні (додосвідні докази, які пропонуються згори):

Онтологічний аргумент (*від ідеї Бога, яка присутня в розумі, доказ св. Ансельма Кентерберійського*);

Ономатологічний аргумент (сутністю Бога, або Божественною енергією, є Його Ім'я) – *мета-неоплатонівський доказ св. Григорія Палами у полеміці з Варлаамом: до-когитивна інтуїція Божественних Імен шляхом надавання нам Богом свого істинного Імені, відкриваючи людям шлях до співучасті з Божим буттям ще до знайомства з Ним. На цьому шляху люди здатні набувати Божественні властивості, не будучи богами (теозис); “шостий шлях” Ж. Марітена; традиція “ім’яславців”*);

Онтологічні докази філософів середньовіччя та Нового Часу (*св. Бонавентури, Дунса Скота, Декарта (“математичний доказ” у праці “Мова про метод”), Спінози, Мальбранша, Ляйбніца, Гегеля, Розміні та ін.*).

2. Апостеріорні (післядосвідні докази, які висуваються знизу):

а) Космологічний (*від фізичної зміни, поставання і принципу дієвої причини, докази св. Томи Аквінського*);

б) Телеологічний (*базований на порядку в природі, гармонії і красі та принципі доцільності, П'ятий доказ св. Томи Аквінського*);

в) Онтософічний (*шлях інтенсивного поняття буття, доказ св. Томи Аквінського, “зворотній” неоплатонізм*).

II) *Згідно з внутрішніми властивостями душі людини (розуму та волі):*

Антропологічні або психологічні:

(оскільки сама людина вже є недосконалим богом, ув'язненим земним життям, *deus humilis*, кому життя без Бога немає змісту):

а) Релігійний або фідеїстичний (шлях релігійної віри, аметафізичний, найпереконливіший доказ шляхом особистого досвіду кожної людини);

б) Самотрансцендентний або ексцентричний (шляхом реалізації себе самого, оскільки потенційні можливості людини безмежні і сягають сфери духа, доказ Паскаля);

в) Доказ із чудес, які перевищують кожну створену здатність;

г) Доказ з покарань, які несуть клятвoporушники та богохульники;

г) Лінгвістичний або семантичний (шляхом відкриття значення слова, мови Духа, голосу Божого, які промовляють в речах світу. Доказ Йоана Євангелиста у Пролозі);

д) Ідеологічний або логічний (шляхом визнання існування Вічних істин, доказ св. Августина, св. Терези Бенедикти від Хреста (Едити Штайн));

е) Деонтологічний або номологічний (шляхом визнання існування морального закону, обов'язку, “агностичний” доказ Канта);

є) Евдемологічний (шляхом пошуку людиною щастя);

ж) Генологічний, клімакологічний (четвертий шлях св. Томи Аквінського);

з) Історичний (доказ шляхом універсальної згоди).

III) Інші докази: Доказ шляхом “зберігаючих” причин (*cause conservanti*, доказ Оккама);

Докази в німецькому ідеалізмі (Гегеля, Шеллінга та ін.); Докази Розміні.

Доказ Гуссерля: “Життя людини є шляхом до Бога. Я намагаюсь досягнути мети без доказів, без методів і без богословських знань, тобто досягнути до

Бога без Бога. А тому мушу усунути Бога з моєї наукової екзистенції, щоб намітити людині шлях до Бога”³¹⁹.

Висновки до другого розділу

На матеріалі патристичних текстів розглянуто численні напрямки філософської та богословської думки Сходу та Заходу.

Розглянуто природне богослов'я апостола Павла та герменевтика уривку Послання до римлян 1, 20. З'ясовано унікальність концепції трансцендентного Бога Філона Олександрійського. Символ і алегорія Філона проливає світло на проблематику Логоса та Софії – ейдосних сфер невидимого божества. Та основне відкриття Філона полягало в тому, що він вказав на дві провідні проблематики дослідження божественної сфери – докази існування Бога та Його природи.

Останнє важливе ще й тому, що запропонований Філоном метод природної теології дав поштовх усім важливим теодицейним напрямкам, чим сам Філон спричинився до побудови християнської філософії, поруч із такими іменами як Юстин мученик, Климент Олександрійський, Ориген та ін. З огляду на важливість філонівського методу, доцільно було провести реконструкцію його поглядів, обравши для інтерпретації ділянку трансцендентного у семантичній сфері філософсько-богословської творчості Філона юдея.

Зауважено, що оригінальна думка про онтологічне пояснення існування Бога перейшла від Філона до схоластів, зокрема, св. Ансельма Кентерберійського. Згідно думки Ансельма, Бог в силу своєї сутності не може бути неіснуючим, а навіть не може бути й думки про Нього як про неіснуючого. Так, на думку Й. Зайферта, викладену в творі “Буття і особа”, і який обґрунтував погляд на онтологічний аргумент св. Ансельма, з причини об'єктивної необхідності існування вже в якості сутності самої речі, ми навіть в уяві не можемо припустити неіснування Бога.

³¹⁹ Розмова Гуссерля з Адельгундісом Єгершмідом (Adelgundis Jaegerschmid) // H. Gerl. *Edith Stein. Vita-Filosofia-Mistica*, Brescia, Morcelliana 1998, с. 130.

Досліджено теодицеїну думку Плотина. Першоначало як Бога мислитель розуміє не тільки як досконале, надчуттєве і надрозумове, а як невимовне і надсутнісне. Людині не дано мати якогось виду знань про Нього, не дано Його мислити. Як же тоді про Нього дізнається сам Плотин? На його думку, Бога ми зустрічаємо у пошуку, який сповнює спрагнена душа, не вдовольняючись емпіричним пізнанням і мовою понять. Розрізняючи апофатичний і катафатичний види Богопізнання, душа схиляється на бік апофатики. Адже розум ніде не знаходить для себе ствердної відповіді, хіба що за межами пізнання, по той бік думки і світу буття. Але є ще один доказ того, що розум здатний виявляти сходження за свої межі тоді, коли він себе перевищує у екстазі і торкається Бога, сповнюючись позитивним видом знання про Нього. Бог, який розпізнається як маєстат і океан досконалости, є понад будь-яким апофатичним чи катафатичним визначенням. Тоді Його годилося б назвати Єдиним у досконалості, Благом, якому суще може завдячувати своїм походженням. Але ж досконалість не знає меж, а добро в абсолюті не буде таким, коли не поділиться ним з кимось і не переступить свої межі.

Розглянуто богопізнавальні моделі Оригена, св. Василія Великого, Григорія Нісського та Григорія Богослова. Практично вони проповідували “філософію” Ісуса Христа, давши приклад, якою має бути моральна філософія християн, філософія християнського життя, а особливо – філософія чернечого життя. Оріген – перший систематичний богослов, який задумувався над змістом богословської мови. Адже існує абсолютна невимовність Бога, а в силу онтологічної безодні, що розмежовує скінченне та нескінченне, – нездатність наших понять визначити Божественну природу. Стосовно до динамічних властивостей Бога відносно світу та людини, Оріген проголошує поміркований катафатичний погляд, залишаючись речником апофатизму у розумінні невимовности Божої сутности.

З’ясовано авторство загадкового Ареопагітика, вплив його методу на подальшу філософсько-богословську думку, розвиток його вчення у численних коментарях.

Піднято питання про розуміння Бога в шанувальника апофатичного методу Ареопагітика – Аквіната. Св. Тома тільки намагався підкреслити те, що Бог, будучи носієм Свого Буття по сутності, не відбирає надії Його бачити і осягати очима блаженних у житті в небі, позаяк в земному житті людський розум пізнає Його за посередництвом рівнів досконалости істот. На його думку, недосяжність Бога розумом існує не тому, що щось у Ньому недосяжне спогляданню, а тому, що Він не може бути бачений настільки досконало, наскільки Його можна бачити гіпотетично. Бог – над усім, у глибинах і висотах свого Таїнства, у всьому і всюди один і той самий – недосяжний. І це не заслуга містиків, що такою є відкрита ними Божа Природа, а Всемогучий Бог у єднанні з Ним у любові, привідкриває Себе на містичному шляху осягнення Любви. Можна перефразувати це в унісон Томі Аквінському: Любов – це пізнання Бога. Проте це не просто пізнання свідомістю, коли у гріху можна й навмисно заглушити голос свідомости та совісти, наче підкреслюючи свої “апофатичні” уподобання, що не матимуть нічого спільного з Богопізнанням. Це цілком інша свідомість – усвідомлення присутности ласки Божої. Як зауважив В. Лосській – “це поглиблення свідомости, досвідне зростання у Божому світлі”, яке можливе тільки завдяки правдивому життю з Богом.

РОЗДІЛ 3

ТРАДИЦІЙНІ СПРОБИ ОБҐРУНТУВАННЯ ІСНУВАННЯ БОЖОГО БУТТЯ У СВІТЛІ ІСТОРІЇ СХОЛАСТИЧНОГО МИСЛЕННЯ

3.1. Природне богослов'я св. Августина

Перш ніж вести мову про думку св. Августина (354-430) в теодицейних питаннях, слід зважити тільки на один факт: його творча спадщина нараховує шістнадцять томів творів, виданих у шпальтовій системі. Це означає, що при сучасних засобах книгопродукування – близько сорок томів належатиме перу генія християнської думки. Св. Августин має що сказати й сучаснику. Ось як у вступі до свого твору *Мислення Августина* (Roma, 1988), який присв'ятив 1600-літтю хрещення св. Августина, проф. Мондін відзначає його почуттям пошани, захоплення і симпатії, засвідчуючи:

“...Гостроту і глибину його інтуїції, довершеність і широту його обґрунтувань, вартість і актуальність його вирішень, чеснотливість і правдивість його досліджень, його сміливий запал, майже що пристрасть до істини. Адже Августин торкався, дискутував і подавав свої вирішення з усіх найважливіших проблем філософії та богослов'я, а його тези справляли вирішальний вплив на формування і розвиток мислення та на західну культуру не лише протягом середньовіччя, а й упродовж модерної епохи... Вражаючий, величний, із широтою поглядів, практично універсальний його теоретичний обрій, філософський і богословський... його твори – це розвідки на часткові аргументи, навіть ті, що більш ширшого натхнення, такі як *De Trinitate* та *De civitate Dei*. Праця з надання систематичної форми його мисленню багаторазово здійснювалася багатьма вченими вже починаючи від часів середньовіччя: практично *Summa* П'єра Ломбарда – це систематичний виклад вчення св. Августина”.

Почавши від п'ятого Вселенського Собору св. Августин на рівні зі святыми Атаназієм, Василієм Великим, Амвросієм, Теофілом, Йоаном Золотоустим, Григорієм Богословом і Григорієм Ніським, Кирилом Олександрійським визнається учителем Церкви і святим. Як зазначає блаж. о. Андрій Іщак, в часах VI-го Вселенського Собору св. Августина називають найвідомішим учителем (*edzochotatos didaskalos*)³²⁰.

Про життя і вчення св. Августина існує детальний огляд о. проф. Василя Лаби в його праці *Патрологія*, тож тут ми обмежимося суто теодицеєю проблематикою Гіппонця.

Доказ існування Бога від незаперечности дії самоусвідомлення. Тепер звернемося до самого доказу. Ось його класичне формулювання:

“Про образ величної Тройці, який відомою мірою знаходиться в природі людини, навіть тієї, яка ще не стала блаженною.

І самі в собі ми впізнаємо образ Бога, тобто отієї величної Тройці, – образ, правда, нерівний, навіть далеко відмінний, не співвічний, і щоб коротко сказати, не тієї ж сутності, якою є Бог, хоча у речах, Ним сотворених, найбільше за природою своєю до Бога наближений, – образ, який потребує поки що вдосконалення, щоб бути ближчим до Бога і за подобою. Адже й ми існуємо та знаємо, що існуємо, і любимо це наше буття й знання. Відносно цих трьох речей, які я щойно перерахував, ми не боїмося обманутися якою-небудь брехнею, що має вигляд правдоподібности. Ми не відчуваємо їх яким-небудь тілесним чуттям, як відчуваємо ті речі, які поза нами, як відчуваємо, наприклад, колір – зором, звук – слухом, запах – нюхом, речі смакові – смаком, тверде і м'яке – за посередництвом дотику. Вони не з цих чуттєвих речей, образи яких цілком на них подібні, хоча вже не тілесні, крутяться в нашій думці,

³²⁰ Mause IX. Col. 201. Цит.: о. д-р А. Іщак. *Св. Августин і Схід* // Богословія. Т. IX. 1931, с. 49-63. На Синоді в Царгороді від 1166 р. йшла дискусія над словами Ісуса Христа: “Отець є більший від мене”. Пропонувалися наступні судження: 1) Отець є більший від Сина з огляду на походження; 2) Син є менший від Отця з огляду на зниження себе до людської природи. 3) Син є менший від Отця, тому що прийняв людську природу, отже лише щодо людської природи. 4) Син є менший від Отця з огляду на роль посередника між Богом і людьми. Третє твердження належало св. Августину, однак його на Синоді не було взято до уваги.

утримуються нашою пам'яттю і збуджують в нас потяг до них. Без будь-яких фантазій і без будь-якої оманливої гри примар (фантомів) для мене вищою мірою безсумнівно, що я існую, що я це знаю, що я люблю. Я не боюся жодних заперечень стосовно до цих істин з боку академіків, які могли б сказати: а що, якщо ти помиляєшся? Якщо я помиляюсь, то тому вже існую. Адже хто не існує, той не може, звичайно, і помилятися. Отож я існую, якщо помиляюсь. Оскільки я існую, коли помиляюсь, то яким чином я помиляюсь в тому, що існую, якщо я існую безсумнівно, бо помиляюсь? Оскільки я повинен існувати, щоб помилятися, навіть якщо б і помилявся; то немає ніякого сумніву, що я не помиляюсь в тому, що знаю про своє існування. З цього випливає, що я не помиляюсь і в тому, що я існую, так рівно ж знаю і те, що я знаю. Оскільки ж ці дві речі я люблю, то до цих двох речей, які я знаю, додаю і цю саму любов як третю, що рівна з ними за гідністю. Адже я не помиляюсь, що я люблю, якщо я не помиляюсь і в тому, що люблю; хоч якщо б навіть останнє і було хибним, то принаймні було б істинним те, що я люблю хибне. На якій підставі стали б мені дорікати в любові до хибного або утримувати від цієї любові, якщо б було хибним те, що я його люблю. Якщо ж згадане істинне і достовірне, то хто може мати сумнів в тому, що коли його люблять, істинна й достовірна і сама до нього любов? Тоді немає нікого, хто не бажав би існувати, як немає нікого, хто не хотів би бути блаженним. Адже яким чином може бути хто-небудь блаженним, якщо не буде існувати?”³²¹

Парадоксальною може виявитись думка св. Августина про те, що існування істини є самоочевидне й істина існує навіть тоді, коли немає самої істини. Справді, у судженні: “немає ніякої істини” верх бере сама правда, в результаті якої дане судження й буде правдивим. Як висновок: істина існує навіть тоді, коли немає жодної істини. А це тому, що істина є саме по собі необхідне буття або ж таке буття, яке випливає із самого по собі Необхідного Буття – Бога як Найвищої Істини.

³²¹ S. Aurelii Augustini. *De civitate Dei* XI, 26.

Таким шляхом міркування слідує Роберт Гроссетест³²², Олександр Гельський³²³ і св.Бонавентура³²⁴.

Отож на думку св. Августина, яку він виклав у “*Soliloqui*”, слід пізнавати Бога і душу, “Ніщо інше – ніщо інше”:

“*Deum et animam scire cupio. Nihil plus? Nihil omnino*” (2 Lib. *Sol.* I, 2³²⁵).

Про це саме він говорить у творі *De ordine* (II, 18, 47).

Людина, на думку Августина, здатна пізнати себе саму тоді, коли вона пізнає своє походження і свою остаточну підвалину: “*Fecisti nos Domine ad Te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te*”. (*Confes.* I, 1). Де є людина – там є й присутність Бога: “*Ubi Deus ibi homo, ubi homo, ibi Deus*”.

Св. Августин наводить доказ існування Бога на основі внутрішнього досвіду (самопізнання) душі й у творі *Про Пресв. Трійцю* (399/419). Оскільки, на його думку, природа людини є тотожна до природи душі, то душа не може бути відносно себе невідомою маючи отримане існування у часі. Отже душа не може бути причиною тіла, від якого вона відрізняється настільки, що є кращою частиною людини, а навіть є самою людиною. Це так званий психофізичний дуалізм у вченні св. Августина.

Мислитель наголошує на пошуку Істини, без якого годі й шукати доказу існування Бога: “*Noli foras ire, in teipsum redi, in interiore homine habitat Veritas*” (*De vera religione*, 39, 71).

Проте те, що так натхненно обмірковував св. Августин, не було темою існування Бога, а Божої природи. Хоча й мислитель мав свої аргументи на користь існування Бога:

Аргумент з *можливості світу* (*contingentia mundi*): якщо світ проминає, то він є недосконалий і можливої природи, а значить, він передбачає світ досконалий, абсолютний (*Confes.* VII, 1);

³²² “Незгасне світло істини, яке освітлює і згасання самого себе і яке не в силі згаснути”. Див.: *De Veritate // Die Philosophischen Werke des Robert Grosseteste*, hg. Dr. Ludwig Baur // *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Bd. IX, Münster 1912, с. 130-147.

³²³ Alexander Halensis. *Summa theologiae*, lib. 1, n. 25.

³²⁴ Bonaventura. *Sent.*, I, d. 8, a. 1, q. 2.

³²⁵ MPL. 32, 872.

з *порядку космосу*: розташування зірок, сонця, місяця, моря, повітря – все сотворене Богом (*Sermo*, 141, п. 2);

аргумент із представлення в розумі людини абсолютної істини, якій не в силі дати пояснення, бо тоді б вона перебувала на рівні з розумом: “якщо істина не є ані нижчою, ані рівною з нашим розумом, то вона мусить бути вищою і величнішою від нього”³²⁶. Під цією Істиною він розуміє Бога, прагнучи висловитись про Його природу:

“Найвищий, Найдобріший, Наймогутніший, Всемогутній, Наймилосердніший і Найсправедливіший; Найприхованіший і Найприсутніший, Найпрекрасніший і Найсильніший, Нерухомий і Незбагненний; Незмінний, Той, Хто змінює все, вічно Юний і вічно Ветхий Днями, Ти поновлюєш все і робиш старими гордих, а вони того і не знають. Вічно у дії, вічно у спокої, збираєш і не потребуєш, несеш, наповнюєш і покриваєш; твориш, насичуєш і вдосконалюєш; шукаєш, хоча у Тебе є все. Ти любиш і не хвилюєшся; ревнуєш і не турбуєшся; розкаюєшся і не сумуєш; гніваєшся і залишаєшся спокійним; міняєш свої труди, та не міняєш поради; підбираєш те, що знаходиш, і ніколи не губиш; ніколи не буваєш скупим і не вимагаєш лихви. Тобі дається з надлишком, щоб ти був боржником, але чи є у когось що-небудь, що не Твоє? Ти віддаєш борги, нічого не втрачаючи. Та що ж ми сказали, Боже ж мій, моє життя, моя святая насолодо, або що може хтось сказати, коли про Тебе говорить? Хоча й говорить про Тебе, та уста його німі.”³²⁷.

Та не дивлячись на мальовничі образи з-під його пера, все ж св. Августин змушений визнати, що людська мова безсила що-небудь сказати про Нього, адже Бог – невимовний:

“Легше сказати те, чим Він не є, ніж те, чим Він є.

³²⁶ S. Aurelii Augustini. *De libero arbitrio*, II, 13, 34.

³²⁷ S. Aurelii Augustini. *Confess.*, Liber I, 4. За виданням *The Confessions of Augustine*, ed. John Gibb, D.D., and William Montgomery, B.D., Cambridge 1927, с. 4-5. Пор. Св. Августин. “Сповідь”, пер. Ю. Мушака, с. 5.

Думаєш про землю? Та не є вона Богом. Про море? – теж ні. Все, що існує на землі, люди і тварини – не є Богом.

Все, що на морі чи літає в повітрі – не є Богом.

Те, що світить у небі: сонце, місяць, зірки – не є Богом.

Саме небо – теж не є Ним.

То що ж тоді? Можу тільки сказати: те, що не є Ним. Прагнеш знати, хто це? Те, що око не бачить, ні вухо не чує, ні не сходить до серця людини.”³²⁸

Отож ми не в силі розмовляти з Богом, бо Він тільки-но промовить своє одне лиш Слово, і ми стаємо сотвореними (Див.: *Enarr. in Ps.* 99, 6). Людині належить славити Бога: як мовчанням, так і піснями прослави, адже нам даровано голос і здатність зважати на наші слова.

Окрім способу нашого мовлення про Бога, св. Августин висуває низку теодицейних відповідей.

На питання: чому Бог сотворив світ? – св. Августин відповідає: – По своїй доброті, яка не хотіла дозволити, щоб створіння могло б залишитись у Ніщо (*De civitate Dei* ³²⁹).

Але у трактаті *Про Пресв. Трійцю* св. Августин, по-суті, говорить про тісну аналогію душі людини з Пресвятою Трійцею. Її сліди в душі людини явлені через пам'ять, розум і волю. А це, у свою чергу, свідчить про відношення між мисленням і любов'ю, над чим задумувався св. Августин, закликаючи до пізнання Бога з побожністю і любов'ю більше, ніж погордливою наукою:

“*Naec est autem vera dilectio, ut inhaerentes veritati iuste vivamus*”³³⁰.

Думку св. Августина близько до серця сприймала Едита Штайн, йдучи у пізнанні Бога його шляхом:

“Немає майже жодного мислителя, для якого, [як для Августина], було чітко і виразно зрозуміло, що любов спонукує до мислення. Пал любови спонукує його все більше заглиблюватись у сферу духа. Він не задовільняється

³²⁸ *Enarr. in Ps.* 85, 12.

³²⁹ “*Si ergo quaerimus, quis fecerit, deus est. Si per quid fecerit, dixit fiat, & facta est. Si qua re fecerit, quia bona est.*” S. Aurelii Augustini. *De Civitate Dei*, lib. XI, 21, с. 634.

³³⁰ *De Trinitate* VIII, 7, 10.

знайденим рішенням, а завжди все глибше і глибше продовжує шукати істину. А оскільки він у своєму пошуку відштовхується від досвіду духовного життя, то особливу увагу звертає на любов навіть тоді, коли досліджує сферу пізнавальної діяльності. Мислячи, він заглиблюється в неї, тому що переконаний, що це для нас є шляхом для пізнання Пресвятої Трійці. А це означає, що “той, хто перебуває в любові, перебуває в Бозі”. Тобто хто посідає добре знання любові, той може пізнати й Бога. Вона є Провідною Зорею”³³¹.

Проблема зла. Бог не є причиною зла, зауважує св. Августин. За Плотиним (Енеад., I, 8), він визнає першу частину його обґрунтування, але не ототожнює зло з матерією, адже й вона створена Богом. Від характеристики речей, які людина називає поганими, мислитель робить висновок, що зло не може існувати, а може бути тільки в якійсь субстанції, яка сама по собі є доброю: зло – це відсутність досконалості, якою субстанція мала б володіти, але її не має. Зло є “*privatio boni*”.

З падінням душі у гріховний стан і в зло не відбувається переходу від субстанційного добра до субстанційного зла, адже жодна субстанція не є злою, а відбувається перехід від вічного добра до часового, від найвищого до найнижчого. Є тільки одне добро, люблячи яке людина грішить (*De vera religione*).

На думку Августина, існує *метафізичне зло*, спричинене недосконалою природою сотворінь, які “є чи можуть бути з вадами з простого факту, що вони сотворені з нічого” (*Epist.* 118, 3.15) і *моральне*, яке залежить від того, що людина чинить його свobodно.

Метафізичне зло є причиною фізичних страждань, а *моральне* – причиною віддалення людини від Бога з приводу поганого користування свободою вибору грішником (*conversio ad creaturas*): “Male facimus ex libero voluntatis arbitrio”.

³³¹ E. Stein. *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstieges zum Sinn des Seins* (пер. на пол. *Byt skończony a byt wieczny*, przeł. Immakulata J. Adamska OCD, W drodze: Poznań 1995, с. 450. Пор.: M. Acquaviva. *Edith Stein. Dal senso dell'essere al fondamento eterno dell'essere finito*, Armando Ed. Roma 2002, с. 111-112.

Причиною зла є створіння, і зло проявляється у двох формах: як страждання і як провина. Чи ж доброю є свобода? Св. Августин запевнює, що доброю, адже вона є умовою моральності. Коли б людська дія не була вільною, то тоді вона не зазнавала б випробувань або була б тільки тим, чим є зараз. Нічого іншого!

Тільки за умови свободи людини можливе як добро, так і зло.

Проте хіба не під силу було Богові створити такий Всесвіт, де б зло було відсутнє? На думку мислителя, в цьому питанні криється певність, начебто нам відомий кращий Всесвіт від самого Бога, і ми претендуємо Його вчити.

В такому випадку напрошується висновок, що зло є необхідне і входить у Божий порядок?

“Відповідаю: ані гріх, ані грішники не є необхідні для досконалости, а тільки душі, оскільки вони є душами, то вони є такими, що коли хочуть, то впадають у гріх, а якщо грішать, то й стають нещасними.” (*De libero arbitrio*, III, 13). Проте й зло входить до Божого устрою:

“Ніщо не може бути поза Божим устроєм, і зло теж, оскільки з походженням було поза цим порядком. Але Божа справедливість не дозволила, щоб воно залишилося поза Божим устроєм і привела його до нього, приборкала, ув’язнила до Закону, якому вона є владною.”³³²

Підсумовуючи сказане вище, слід зауважити, що Бог, згідно з Августином, відрізняється від Бога Плотина абсолютною досконалістю, буттям, добром і величчю на онтологічному (субстанційному) рівні. У вченні про буття св. Августин промостив дорогу св. Томі Аквінському і бл. Дунсу Скоту. Саме таку думку поділяє теж Г. Майоров зауваживши, що “своїм вченням про форму і матерію він [св. Августин] передбачив гіломорфізм Томи, а його вчення про буття як метафізичне першоначало і про види буття ставить під сумнів безумовну самотність теорії трансценденталій Дунса Скота”³³³. Хоч, щоправда, ці християнські мислителі є тією чи іншою мірою речниками

³³² S. Aurelii Augustini. *De ordine*, II, 7, 23.

³³³ Г. Майоров. “Формирование средневековой философии (латинская патристика)”, «Мысль» Москва 1979, с. 291-292.

філософії буття Книги Виходу, все ж вчення св. Августина мало на них неабиякий вплив.

3.2. Природне богослов'я Северина Боеція

Ніщо у цьому світі не в силі замінити насолоду пізнання Бога, яке є справжнім щастям для людини. Це богословське пізнання, як апогей людської думки, спонукає людину слідувати за Божим кроком, неухильно поступати згідно з Його правдою, по чому і розпізнаватиметься праведна людина серед її подібних.

Задля служіння вищим релігійним інтересам богословська думка має проникати в дух тієї культури, якої їй трапиться бути сучасником; вибирати з неї все найкраще, пристосовувати до духу церковного вчення. Користуючись науково-культурними засобами, вона зможе глибше увійти у розуміння істин Об'явлення, підійти до розуміння їхніх внутрішніх зв'язків, знаходити їм докази, матиме змогу будувати такий церковний світогляд, який був би досяжним для тієї людини, яка знаходиться на певній стадії свого духовного розвитку. А саме творчість надає можливість володіти повнотою життя такій богословській науці. Та вона не може сповнювати свій потенціал без свободи дослідження в тих межах, які визначають її джерела в якості нормативних. Тому часто філософсько-богословська думка упродовж різних епох зовнішньо сильно відрізняється, та не різняться засоби для її вираження.

Розглядаючи *Богословські трактати* Северина Боеція (480-526), ми повинні б мати на увазі його богословські вподобання. Але при уважному спостереженні від нас вони вислизають, і все більше перед нами постає то мова логіки, то онтології, а то й просто звернення до здорового глузду, все те, що ми схильні розуміти під класичним філософським дослідженням. Ці трактати виникли на зорі далекої від нас середньовічної епохи і людей доби космічних мандрівок мали б не стосуватись у тій мірі, в якій струнка мова філософії затьмарена бентежністю наукового чола за розкриттям явищ, що їх приховує Всесвіт. Що прагнув донести нам у своїй рідній мові Боецій?; яке відношення

має розумове обґрунтування до віруючого серця у Триєдиного Бога?; як мудрість Його буття здатна промовляти не лише зі сторінок Святого Письма, а й бути вислухана і пройдена шляхом скривдженої людини, зринута в історії людства у більш гострих та несподіваних ситуаціях, і втішати серця праведників?, – про це ми й поговоримо у міркуванні про богословську спадщину Боеція.

У творенні української філософської мови частка боецієвського інтуїтивного вподобання настільки приваблива, що змушує нас, завдяки глибокому, вкладеному ним самим змісту, практично зовнішньо зберігати етимологічні ознаки слова. Але як це можливо, щоб завдяки одному чужинецькому автору інші нації проказували себе в якості недолугих і короткозорих епігонів? А це з двох причин: або він у винаході такого слова опирається на чітку діалектичну традицію, яка тягнеться від давніших уславлених часів і про які нам, парадоксальним чином, здається, що відомо більше ніж достатньо (завдяки християнській інкультурації); або сам настільки сильний у розмислах, що повним правом володіє, говорячи сучасною мовою, “контрольним пакетом” такого аналітичного процесу, без якого людство потрапить в кабалу розмитості, культу поверхневості, нігілістичної задухи. Ми маємо справу з провидінням, яке обрало собі “героя свого часу”, мати спадщину якого у бібліографічному надбанні складає честь такій нації, яка вступає у контакт з цивілізованим устроєм у мислительній аурі; веде діалог, а не сліпе наслідування; зауважує відмінність у термінології, а не просто засвоює мову; аналізує, а не лише сприймає як закляття шлях, який неодмінно поведе до Боеція, а висунуті проблеми все одно вирішуватиме у відмінний спосіб.

Загалом залишені Боецієм твори поділяють на чотири групи. Це переклади, коментарі, трактати з християнської догматики та *Розрада від Філософії* – найславніший його твір.

Нас цікавитиме його богословська спадщина, у якій до нашого часу існує лише сумнів щодо твору *Про католицьку віру*.

Богословські проблеми, над якими замислювався Боецій. Северин Боецій не був обділений долею у реалізації богословського пошуку. В його часи були сформовані головні християнські догмати, які він, як практикуючий християнин, брав глибоко до серця і намагався відстоювати. А задля належного їх почитання, взявся подати на них своєрідний коментар, що полегшувало їхнє сприйняття колами інтелігенції.

Передусім Боецій зацікавився христологічними (Ісус Христос), тринітарними (Пресвята Трійця) та теопасхічними³³⁴ (Воскресіння Христове) суперечками (519-521 р.), які серйозно ділили своїх віруючих прибічників на різні табори. В певну мить йому навіть здалося, що він знайшов, як символ примирення цих шукачів правди, “вогник людського ума”³³⁵, що своєю

³³⁴ Див.: Г. Чедвік (розділ IV, “*The Scythian Monks*”, там само, с. 185-190). Г. Майоров так пояснює зародження “теопасхізму”: «У 519 році із задунайської околиці Візантії до Рима прибула групка скіфських монахів, які шукали підтримки запропонованої ними богословської формули “Один із Трійці потерпів тілесно” “Unus de Trinitate passus est carne”. На їхню думку, в ній найзрозуміліше були відображені божественна сутність Христа та факт його смерті на хресті. А це давало можливість співставити Нікейську тринітарну ортодоксію із христологією Ефеза та Халкідона не відштовхуючи монофізитів. Проблема співставлення в особі Христа людської смертності і божественного безсмертя стала називатися проблемою “теопасхізму”» (Г. Майоров. *Судьба и дело Боеция // С. Боеций, «Утешение философией» и другие трактаты*. Москва 1990, с. 375).

³³⁵ Св. Тома у Коментарі на “*De Trinitate*” так пояснює це ключове місце у раціональному пошуці: “Потім Боецій вказує на дієву причину, ближчу або другорядну, коли говорить: *вогник мого ума*, і на першу або принципову коли пише *зійшло божественне світло*. Ближчою причиною дослідження є розум автора який по-праву зветься вогником. Натомість вогонь, як навчав Діонісій у 15 главі “*Про небесну єрархію*”[PG 3, 329A-C], є всеціло відповідний тому, щоб означити божественні властивості, з приводу своєї тонкості, свого світла, своєї активної потенції шляхом тепла, своєї позиції і руху. Ці властивості в досконалості належать Богові, який є всецілою простотою і нематеріальністю, абсолютною ясністю, всемогутньою силою і найвищою привознесеністю; тоді коли ангелам вони надаються у посередній спосіб і людським умам у нижчий спосіб, тому що поєднання з тілом забруднює чистоту, затемнює світло, послаблює силу, призупиняє рух в керунку до висот. Через це дієздатність людського розуму відповідним чином уподібнюється до вогника. Його сходження не достатньо для того щоб дослідити правду питання, яке лежить перед нами, поки не буде просвічене воно божественним світлом. Отож-бо, принциповою причиною є божественне світло, тоді коли людський розум є другорядною причиною” (“*Виклад прологу*”). Схожість людського розуму з “вогником” простягається, за ниткою дуже сміливої аналогії, аж до цілковито актуального “божественного світла”. До метафори світла, все ж без того, щоб означувати обмеження і очищувати її від всякого еманційного ухилу, посилається метафізика св. Томи для того, щоб виразити досконалисть *esse*, яке випромінюване з божественного вогню, усе оповите у свою ясність і у ній проживає. (Див.: R. Padellaro de Angelis. *L'influenza del pensiero neoplatonico sulla metafisica di S. Tommaso d'Aquino*. Abete, Roma 1981. – С. 221-235 [з аналізом томістичних текстів]). Всередині літературної і

маєстатичною рухомістю і простотою знаходить свій правіток у Величі Божого Світоча: “Там, де можливо, поєднуй віру з розумом” (*Utrum Pater*). Своїми роздумами «заспокоює надто бентежного читача і створює в ньому ясну тишу і блаженне безслів’я непохитного аргументу»³³⁶. Але це була лише його здогадка, бо ж у скрутні моменти своїх роздумів він радушно вертається під прихисток віри: “Якщо людська природа не зуміла сягнути поза свої межі, то все те, чого забракло через недолугість, – хай надолужить молитва” (*De Trinitate*).

Безперечно, у Боеція багата обізнаність з християнськими проблемами. У своє бачення світу він вводить християнське вчення про сотворення, про Провидіння і свободу. Він навіть краще за свого попередника у цих питаннях, св. Августина, відчуває раціональну цінність тих істин, які проголошені християнським Об’явленням. Адже здатний їх пояснювати і обґрунтовувати саме як повноцінні раціональні правди, все ж не заперечуючи їхнє надприродне походження. «Одкровення і розум розглядаються як два паралельні способи для розуміння дійсності, і під цим оглядом Боецій, певною мірою, віддаляється від Августина, для якого Ісус Христос є найвищою підставою всіх речей, а все пізнання – це просвітлення, яке походить від Бога».³³⁷

Філософські проблеми, які цікавили Боеція. У Боеція яскраво виражений логіко-філософський виклад трактатів.

До його попередників не лише у стильовому відношенні, але й у принциповому будіванні системи своїх філософських поглядів слід віднести

містичної гри метафори передвіщується величезна тема гідності і в той сам час слабкості розуму у філософії не менше ніж у теології. Розум відкриває для себе, що хоч він і вищий від тілесних речей, все ж над ним міститься незмінна істина. Це спостеріг ще св. Августин на прикладі математичної (числової) істини у *De libero arbitrio* II, 11-15, PL 32. “Здійснивши сходження до розуму нас не охоплює почуття гордості, а покори: ми спостерігаємо, що той критерій, співставляючись з яким розум виносить судження, не належить нашому розумові, бо це загальне надбання, а не приватна власність” (М. Суїни. *Лекції по середньовековій філософії*. Випуск 1. Средневековая христианская философия Запада, Г-ЛК. Москва 2001, с. 28).

³³⁶ А. Лосев. *История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития*. Т. VIII, Кн. 1. Москва: Искусство 1992, с. 193.

³³⁷ Там само, с. 280.

неоплатоніків: Плотина, Порфірія, Прокла, Марія Вікторина³³⁸ – попередника Августина, та, безумовно, самого св. Августина.

Слідуючи за прикладом Порфірія і Прокла (особливо за ним)³³⁹, Боецій мав намір поєднати Платона з Аристотелем. Тому що, по суті, неоплатоніки дуже обмежено вживали вчення Аристотеля, яке зводилось до логіки; а в усьому іншому, у гносеології, метафізиці і етиці вони залишались вірними Платонові.

Коли ж Боецій своє зацікавлення переносить на Аристотеля, то вводить його здобутки не лише в логіці чи у гносеології (доктрина абстрагування), а, головним чином, у метафізиці, коли буде перехід від *гносеології* неоплатоніків до аристотелівської *онтології*. Однак “в метафізиці Боецій залишається неоплатоніком: у проходженні *exitus* і *reditus* – демонстративному

³³⁸ Важка але важлива справа подання мовою метафізики того, що відрізняє три Божі Особи була вперше у латиномовному світі сповнена саме ним. (В. Mondin. *Storia della Metafisica*. т. 2, с. 137). Перу Марія Вікторина (275–362) теж належить низка богословських трактатів щодо тринітарної проблематики: *De generatuine divini Verbi; Adversus Arium; De homouosio recipiendo*; три гімни про Трійцю у прозі та багато інших, більшість з яких для нас втрачена (див. PL. VIII або Marii Victorini Afri. *Opera theologica* / ed. A. Locher. Leipzig 1976 та ін.). Будучи попередником св. Августина, який, очевидно, послуговувався його лексикою, Вікторин утворив сміливі терміни у латинській мові, на основі текстів Плотина та Порфірія (більше останнього). Він був першим латинським християнином, що присвятив своє життя глибокому осмисленню метафізики. Єдиний Бог є в той сам час Буттям, Життям і Мисленням (*Est Deus tres potentias habere, esse, vivere, intelligere* [*Adversus Arium* IV, 27, 1]), у термінах, що свідчать про вплив Порфірія. Вікторин називав Отця – Буттям, Сина – Життям, а Святого Духа – Мисленням. “Вони існують разом одночасно, без жодного інтервалу” (*tam само*, I, 18-20). Св. Августин у *De Trinitate* переставить їх у такому порядку: *esse, intelligere, vivere*. Про вплив авторитету Вікторина на нього він згадує у *Сновіді* кн. 8, 5, 1. Дослідженню творчості Вікторина присвячені спеціальні праці В. Citterio (Брешья 1948), W. Steinemann (дисерт. Гамбург 1989), G. Valveri (Палермо 1950), П. Адо [Р. Hadot. *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses œuvres*. Paris 1971; *Porphyre et Victorinus*. т. I-II, Paris 1968, є переклад на італ. *Porfirio e Vittorino*. Milano 1993], М. Clark // *Neoplatonism and early christian thought*. London 1981, с. 153-160), А. Р. Фокин (*Християнський платонізм Марія Вікторина*. М., 2007) та ін., що свідчить про доволі широку обізнаність фахівців з тринітологією цього великого попередника Августина та Боеція.

³³⁹ Н. Chadwick. *Boethius*. Oxford 1981 (перевид. 1998), с. 221-222: «Неоплатонівська логіка, особливо у міркуваннях над категоріями, над рівністю, над ідентичністю, над відмінністю, звернена на те, щоби послужити, у випадку християнства, міркуванню над Божим буттям. Тоді коли християнська мудрість про сотворення, падіння, відкуплення і воскресіння, на шляху до першоначала, зазнає поєднання з дорогою для Прокла темою: потребою виходу від Єдиного того, що зазнавши зміни стало іншим ніж його джерело, а, опісля, повертається туди, звідки виникло. Цьому колобігу прапервненого буття – потребі у інакшості, а тоді, повернення до ідентичності – у прихованій формі підчинена структура самої *Розради*. [...] Неможливо, щоби Боецій випадково, чи без уважного зосередження, дійшов до такого результату».

аксіоматичному проходженні неоплатоніків, і *резолютивному* (індуктивному), що його вживав Аристотель”³⁴⁰.

Слід зауважити, що не зважаючи на покликання до готових давньогрецьких парадигм, все ж Боецій залишається доволі оригінальним метафізиком. Не можна не погодитись з Мондіном в тому, що Боецій переосмислив як платонівсько-аристотелівське вчення, так і християнство, намагаючись основними “будівельними” традиційними засобами інтуїції, міркування, діалектики, логіки витворити новий метафізичний синтез. Правда, це вчення не було цілісно систематизоване, а було на шляху до свого остаточного варіанта. Тому говорити про чисто еkleктичне³⁴¹ чергування трьох основних матриць вищезгаданих вчень – пересадно.

Характеристика богословських трактатів Боеція. Богословські трактати Боеція постали від 519 по 523 роки³⁴², про які пригадував Кассіодор. На думку св. Томи, ці трактати слід подавати в такій систематичній послідовності:

“Доктрина Боеція поділяється на три частини. Перша має за свій предмет Тройцю Осіб, від процесії якої походить всяке інше народження або проходження: у книзі, яку маємо в руках, Боецій веде мову тільки про те, що слід знати довкола Тройці і Єдності; але в іншій книзі, що написана для Йоанна, диякона церкви Рима і яка починається словами *Quaero, an pater*, Боецій дискутує у спосіб предиктування, який вживаємо говорячи про троїчність осіб. Друга частина боецієвської доктрини розглядає проходження добрих

³⁴⁰ В. Mondin. *Storia della metafisica*. vol. 2, ESD Bologna 1998, с. 229.

³⁴¹ “Еkleктизм – це явище, яке може виникнути у будь-яку мить історії філософії, але є типовим для тих періодів, які трапляються в моменти великих перетворень [...] У випадку з Боецієм у VI ст. в середовищі християнської філософії відбулося щось аналогічного, коли у поясненні світу до певних основоположень, за походженням християнських, окрім платонівських та неоплатонівських теорій, поруч виразно вживаються логічні постулати Аристотеля”. (В. Mondin. *Storia della filosofia medievale*. Urbaniana University Press. Roma 1991, с. 215).

³⁴² В. Уколова наводить інші приблизні дати, а саме: 512-522 р., які мали б припадати на той час коли Боецій інтенсивно працював над коментарями і творами з логіки. Див.: В. Уколова. «Последний римлянин» Боеций. «Наука» Москва 1987, с. 76. Тут переклади з Боеція приводимо за виданням: Аніцій Манлій Северин Боецій. *Теологічні трактати* / пер.з латини Р. Паранько, вступна стаття Б. Завідняк, Р. Паранько. Коментарі Р. Паранько. УКУ Львів 2007.

створінь від доброго Бога і знаходиться у книзі, яка адресована тому самому Йоанові і зветься *De Ebdomadibus*, що відкривається словами *Postulas a me*. Третя частина говорить про відкуплення створінь шляхом Христа і поділяється на дві частини: спершу у книзі під назвою *De fide Christiana* і яка починається з *Christianam fidem*; висувається віра, яку навчав Христос і завдяки якій ми оправдані; тоді у книзі *De duabus naturis in una persona Christi*, написаній все для того ж Йоанна і яка починається з *Anxie te quidem* пояснюється, що слід думати про Христа, тобто у який спосіб дві природи об'єднуються у одній природі.”³⁴³

Насправді історичний розвиток боецієвського богослов'я мав би бути іншим³⁴⁴. Чому ж св. Тома обрав саме таке слідування, впливає з характеру його обгрунтувань. Для нього саме таке систематичне впорядкування трактатів відповідає боецієвському мисленню. А воно, на його думку, полягає у домінуючому логіко-метафізичному викладі його писань³⁴⁵ та у співжитті “філософського” богослов'я з “історичним” у значенні гармонії між вірою та розумом. Проте ця гармонія дуже динамічна і плідна, оскільки віра та розум співдіють між собою.

De Trinitate: тринітарна онтологія. Передісторія тринітарного таїнства.

Основною тайною християнської віри є Таїнство Пресвятої Тройці³⁴⁶. Перш ніж відстоювати цю таємницю від єретичних поглядів³⁴⁷ і завдяки великим

³⁴³ На оцінці інтерпретативної томістичної схеми зупинявся С. Micaelli. *Dio nel pensiero di Boezio*. cit., 33 і далі.

³⁴⁴ V. Schurr. *Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte der «Skytischen Kontroversen»*. Schönigh: Paderborn 1935; С. Leonardi. *La controversia trinitaria nell'epoca e nell'opera di Boezio // ACISB*, Roma 1981, с.109-122; С. Micaelli. *Studi sui trattati teologici di Boezio*. D'Auria:Napoli 1988.

³⁴⁵ Чисто історично-спасительним фундаментом є *De fide catholica* щодо якої див. F. Troncarelli. “*Aristoteles piscatorius*”. *Note sulle opere teologiche di Boezio e sulla loro fortuna*. Script. 13, 1988, с. 3-19.

³⁴⁶ Нікейський і Константинопольський Собори урочисто проголосили його у своїх Символах. (Нікейський Символ – 19 червня 325 р.; Константинопольський – травень-30 липня 381).

³⁴⁷ Тонкощі викладу цього таїнства викликали чималий рух з боку його тлумачів, що служило терпеливим поштовхом для очищення і належного його подання віруючим Католицькою Церквою. Ті хто заперечує реальність взаємних відношень між Божественною

богословам намагатися якнайглибше проїнятися нею, Церква спершу пережила його у своїх таїнствах та молитві. Проте у тлумаченні тринітарних відношень християни багаті на дві дороги їм концепції: західну, або “латинську”,³⁴⁸ та східну, або “грецьку”. Грецьке вираження тринітарної віри полягає в тому, що Бог Отець, творячи нас через Сина, освячує нас у Святому Дусі, і ми славимо Отця через Сина у Святому Дусі³⁴⁹. Єдність Осіб Пресвятої Тройці у грецькому сприйнятті здійснюється на основі Божої любови, яка виступає силою їхнього єднання. Адже любляча особа, яка є вільною в Отцеві і є тим вищим смислом єднання, яке людині не просто збагнути. Саме Бог Отець, творець неба і землі, забезпечує світові його красу і єдність, його зберігає, і без підтримки кого ми б не вели мову про космічний лад. І в той же час Він є витокom єдності між Особами Пресвятої Тройці, які становлять одне у Отцеві, так і джерелом обожествлення людини.

Тоді коли західне вираження наполягає на субстанційній єдності Бога, не припускаючи і думки про те, що у Ньому могли б існувати будь-які протиставлення у відношеннях між ними. Це вчення³⁵⁰ облюбували західні вчителі Церкви, такі як св. Августин та Боецій, автор трактату *Про Трійцю*.

природою та Божими Лицями, чи ж відкидаючи реальну відмінність Осіб наполягають виключно на єдності природи – відстоюють савелліанство; або ж, принижуючи єдність природи за рахунок відмінності між Особами – тритеїзм. Ті ж, хто викривляють вчення про те, яким чином Син походить від Отця – прибічники аріанства, або ж, яким чином Святий Дух сходить від Отця і Сина – македонізму.

³⁴⁸ З огляду на те, що великі олександрійці (рівня Орігена) фактично вписались своїми творами у розвиток латинської традиції, не буде зайвим називати її “Олександрійсько-латинською” (Див.: Т. Шпідлік. *Духовність християнського сходу*. ЛБА Львів 1999, с. 50). Проте ця школа дуже сильно вплинула і на каппадокійських Отців Церкви, а Григорій з Нісси просто таки вважається орігенцем у цій ділянці богослов’я – тож і грецька традиція завдячує олександрійській.

³⁴⁹ Василій Великий. *Трактат про Святого Духа* 16, PG 32, col. 137b; 18, col. 153b.

³⁵⁰ Флорентійський собор, Denzinger 703; вид. 1963: 1330: “Свята Римська Церква, заснована словом Господа нашого і Спасителя, твердо вірить, ісповідує і навчає Єдиному істинному Богові, всемогутньому, вічному і незмінному, Отцю, Сину і Святому Духові, Єдиному у Своїй сутності, Троїчному у Лицях, неродженому Отцю, Сину, родженому Отцем, і Святому Духові, що сходить від Отця і Сина”. Пор. у “*De Trinitate*” Боеція (гл.6) : “Отож, субстанція утримує єдність, а відношення помножує Трійцю; тому окремо й поодиноці застосовуємо до Бога тільки те, що належить до відношення. Отець – не те саме, що Син, а оба Вони – не те саме, що Святий Дух; проте і Отець, і Син, і Святий Дух є той самий Бог”.

Сам Боецій покликається на св. Августина як того, хто посіяв у ньому “насілля розуму” (Вступ до *De Trinitate*) і якому він завдячує своєю обізнаністю з однойменним августинівським трактатом зокрема. Того, хто коли-небудь мав змогу ознайомитись із змістом цього шедевра³⁵¹ богословської думки Гіппонця і порівняти його з Боецієвим, мабуть, не дивуватимуть їхні особисті визнання та любовний пал до Бога, однозначні висновки цих неординарних особистостей, що свідчитимуть про певну традицію, започатковану трохи раніше³⁵² від св. Августина. Під час розгляду Боецієвого трактату це неодмінно мати на увазі. З тією різницею, що у Августина зустрічається багато посилань на “авторитет Святого Письма”, тоді коли у Боеція цей момент свідомо опущено³⁵³. Проте мета, пошук шляхом любови за словами псалмопівця³⁵⁴ і висновки абсолютно схожі, що дозволяє визначати їхні трактати як особисте визнання віри у Триєдиного Бога. Ця віра не різниться за стилем, тоді коли

³⁵¹ Пор.: В. Mondin. *Il pensiero di Agostino*. Città Nuova Editrice: Roma 1988, с. 66: “Богословський твір Августина *De Trinitate* є найважливішим (і абсолютно одним із найбільших): тим, у якому він вповні проявив силу найбільшого свого теоретичного генія”.

³⁵² У витоках цієї традиції стояли великі уми Церкви, думка яких зі Сходу увійшла і в західну літературу. Серед найхарактерніших представників, Іринея Ліонський (близ. 130-близ. 200), перший з церковних письменників, який виступив на захист Християнського поняття про Бога Творця супроти гностицизму і пояснював його. Див.: “*Доказ Апостольської проповіді*” (3;5;6). На його думку Бог пізнається не за посередництвом ума, а з Його власного Об’явлення: “Ніхто не може знати Бога, якщо Бог не навчить, тобто що Бог не пізнається без Бога, а щоб Його можна було пізнати, то це є воля Отця, бо Його пізнають ті, кому відкрис Син (4:6.4); наполягаючи на єдності Бога. Оріген (185-253) по духу платонівської філософії визначав Бога як просту, блаженну і незбагненну суцільність. Творчість Орігена вплинула на каппадокійських Отців Церкви, які були залежні у богословії нікейського віросповідування від думки св. Атаназія Олександрійського (295-373) (*De Synod.*, 35). Василій Великий (329/331- 379) проводив межі між Лицями Пресвятої Тройці, за що його часто звинувачували у тритеїзмі. Саме він поклав початок встановленню такої термінології, яка б відмежовувала поняття “узії” та “гіпостазису”, які не служили різницею між ними для св. Атаназія (Символ “*Quicumque*”, або “Символ Атаназія”, що приписується Атаназію з VII ст.) та отців Нікейського собору: “Сутність і гіпостась мають між собою ту саму відмінність, яка є між загальним і окремим, наприклад, між живою істотою і певною людиною” (*Ер.*, 236).

³⁵³ Р. Картон, Е. Сілк, Е. Жільсон добачали у богословських трактатах Боеція посилання на Святе Письмо. Так, останній, зокрема, зауважує одне місце у *Розраді Філософією*” (кн.ІІІ, §12: “regit cuncta fortiter, suaviterque disponit”), творі, який, зазвичай, обходить посилання на Святе Письмо, де Боецій всеж послуговується рядком з *Книги Мудрості* (8:1), уточнюючи, що він міг його зацитувати з творів св. Августина. (Э. Жильсон. *Философия в средние века*. Москва 2004, с. 110-111). Цей рядок стосується Вищого Добра яке “керує і утримує все своєю могутністю і солодкою благодаттю”.

³⁵⁴ “Шукайте Господа і його силу, шукайте Його обличчя завжди” (Пс. 105, 4).

іншими стилями промовляють до нас сторінки їхніх трактатів, “щоб сам предмет досяг більшості людей тим чи іншим шляхом”³⁵⁵.

На думку о. Мейендорфа, для самого св. Августина те, що Бог єдиний, є його “інтуїтивним філософським твердженням”³⁵⁶, і всі судження про Трійцю виводяться на основі саме цього твердження. Думка хоч і опирається на потребу у беззастережній подачі з боку Святого Письма нероздільної презентації Пресвятої Тройці, насправді доволі пересадна, адже вже у першій книзі *De Trinitate* (гл. 4) св. Августин покликається не тільки на католицьких письменників, які ще до нього писали про Трійцю, “Яка є Бог, згідно зі Святим Письмом, наполягають на тому, що Отець, Син і Святий Дух, володіючи єдиною субстанцією, нероздільно рівні у Божій єдності”, а й на відповідні місця із Святого Письма: Мт.3,16; 17,5; Діяння 2, 2-4; Мк. 1, 11; Ів. 12, 28; 14, 15-17; 16, 6-7, 13; 1 Тим.6,16; 1 Кор. 8,6 тощо, засвідчуючи, “*haec et mea fides est, quando haec est catholica fides*” (“в цьому моя віра, а це віра католицька”)³⁵⁷. Це ще раз підтверджує нашу думку про те, що небажано простежувати творчість Боеція оминаючи тих авторів, на яких він сам виразно покликається, адже

³⁵⁵ Св. Августин. *De Trinitate*. кн.І, 3. Цей трактат містить 15 книг. У перших семи, він висвітлює вчення згідно з Святим Письмом і обороняє його обґрунтування від поглядів еретиків. У наступних восьми, намагається прояснити тринітарне таїнство рядом аргументів з боку природи і людини. Вважаємо за необхідне подати деякі теми книг Гіппонця, які доцільно співставляються з боецієвими тезами: *Мета* і *мотиви* які спонукали його до написання твору – кн. І(2) і ІІІ(1); Ґрунтовний виклад католицького вчення про Пр. Трійцю – кн. І(4); *христологія*: дві природи Христа – кн.І(11), “канон” христології – кн.ІІ(1), відмінність між Сином і Святим Духом – кн.ІІ(3); Слово – світло ума – кн.ІV(1); походження Святого Духа від Отця і Сина – кн. ІV(20), XV(17-20); нероздільність Божих Осіб у діянні, роздільність у представленні – кн. ІV(21); принципи богословської семантики: *субстанційність* і *сутність* Бога – кн. V(2-4), тринітарні відношення та їхній абсолютний, а не акцидентальний характер (5-7), визначення Трійці: субстанція (*сутність*), три Особи (8-9), пневматологія: походження Святого Духа (11-15); тотожність абсолютних атрибутів у Бозі: досконала рівність Сина з Отцем – кн. VI(3), Святий Дух співсубстанційний з Отцем і Сином (5); значення формули «єдина сутність, три особи» (4); предикація терміну «персона» (4), предикація терміну «сутність» (5), предикація терміну «субстанція» (5); рівність трьох Божих Осіб – кн. VIII (1). Безперечно, Боецієвий трактат, як і подальші, не дорівнюють широтою охоплення тематики таїнства Пресвятої Тройці у викладі св. Августина, а лише свідчать про лапідарність, логічне облямування певних делікатних і суперечливих її сторін, коли не відважитись назвати його твори парафразами чи коментарем на Августина. Надто вже багато у Боеція спільного з Августином саме у цій ділянці пошуку.

³⁵⁶ И. Мейендорф. *Введение в святоотеческое богословие*. Фонд “Христианская жизнь”: Клион 2001, с. 288.

³⁵⁷ Св. Августин. *там само*. кн. I, 4, 7, PL 42.

Боецій своїм міркуванням лише засвідчив вірність католицькому віровченню і погодження з тринітарною концепцією св. Августина. Як бачимо з історії, звинувачення не забарились, чвари довкола філософської інтерпретації таїнства тривають і досі, збільшуючи відстань між двома рідними річищами традиції Христової Церкви на догоду “раціональному апофатизмові”, якщо це описати мовою оксюморона³⁵⁸. Певна річ, тут нам менш за все випадає розвивати тему двох традицій, адже тематика єдності у Боеція не торкається жодних зовнішніх конфронтацій, а навпаки – вирішується на глибинних онтологічних підставах Христової віри.

Натомість слід різнобічно пояснити вживання онтологічної термінології св. Августином, який успадкував її на проблемному рівні ще від аріанських суперечок, коли виразно у християнській думці стала проводитись відмінність між Творцем і створінням.

Його книга *Про Тройцю* допомогла на догматичному рівні оправдати *Filioque* на Заході, хоч ця проблема виникла набагато пізніше від Августина і щойно розпочалась у століття Боеція (VI ст.) та послужила підґрунтям для “психологічного”³⁵⁹ розуміння Пресвятої Трійці у західній традиції³⁶⁰. Слід навести деякі фрагменти з цього класичного твору, повз які не пройшов осторонь Боецій: “У цій вищій Трійці, яка незмірно перевищує все, Лиця

³⁵⁸ Наводити паралелі між онтологічним дослідженням і реальною історією церковних ерархій, як це відбувається у російській релігійно-філософській думці, на наш погляд не коректно, оскільки сам автор коли відправляється на пошук чесно обирає своєю метою предмет пошуку. У випадку з Августином і Боецієм, це сама безкорисливість, “не гонитва за славою, не порожній гамір юрби”, в цьому легко пересвідчитись самому сумлінному читачеві. “На Заході [Святий] Дух знаходиться у підлеглому стані: звідси інша церковна ерархія, інше розуміння таїнств, страх до містицизму. Лосский настільки захопився цією ідеєю, що навіть наполягав, нібито західні погляди на Святого Духа мають пряме відношення до виникнення папату.” (И. Мейендорф. *там само*, с. 289). Щодо такої ж наведеної аналогії див. давніше, більш серйозніше узагальнення у Е. Трубецкой. “*Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке*”: ч. 1. Мирозерцание Блаженного Августина. СПб., 2004, (гл. II-III).

³⁵⁹ Августин, особливо у XII-ій, XIV-ій та XV-ій книгах трактату “*Про Тройцю*” веде мову про *Imago Dei* у духовному вимірі та висвітлює прояснення тринітарного таїнства шляхом психологічних образів.

³⁶⁰ Августин. *Там само*, кн.9, 8, 18, PL 42: “Така Трійця: розум, любов, знання; не злито, але множинно в самих собі, взаємно всі у всіх... Таким чином, в розумі є свого роду образ Трійці: знання – в наслідок розуму, – і його слово стосовно до себе самого; третій елемент – любов, а всі три складають єдність і одну сутність.”

нероздільні: не можна трьох чоловіків назвати одним чоловіком, але Трійця носить ім'я одного Бога, і вона є один Бог. Троїчність Трійці відрізняється від людської”³⁶¹. Ми зустрінемо це міркування і в Боецієвих категоріях “відносних предикатів”, проте критикувати його за обрану філософську точку зору означало б визнавати саме за Боецієм першість у такому підході до тринітарного таїнства. Ця першість історично належить все-таки не Боецію, а принаймні Марію Вікторину, перекладачаві Порфірієвого трактату *Категорії*, яким послуговувався Боецій, та св. Августинові, як і основна понятійна основа для проведення такого міркування. Принаймні є підстави це стверджувати на основі свідчення самого Августина: “Багато наших письменників, досліджуючи ці питання у грецьких джерелах, засвоїли фразу: «одна узія, три гіпостасі». Латиною це звучить як «одна сутність (*essentia*), три субстанції (*substantia*)». В нашій мові «сутність» за значенням співпадає з «субстанцією», а тому ми уникаємо користування цим формулюванням: ми воліємо говорити: «одна *essentia* або *substantia* і три Лиця» – фразеологія, яку вживало багато латинських авторитетів”³⁶². Першість закріплює за Боецієм його сильна і оригінальна

³⁶¹ Там само, кн.15, 43.

³⁶² Там само, кн. 5, 9, 10, PL 42, 916: “Essentiam dico, quae $\cong\leftrightarrow\Phi\therefore\forall$ graece dicitur, quam usitatius substantiam vocamus. Dicunt quidem et illi hypostasim; sed nescio quid volunt interesse inter usiam et hypostasim...” (Я називаю *есенцією*, яка по-грецьки зветься « $\cong\leftrightarrow\Phi\therefore\forall$ » (сутність), те, що ми зазвичай називаємо субстанцією. Греки ще вживають слово «гіпостась», та мені невідомо, яку вони хочуть покласти відмінність між словами «узія» та «гіпостась»). Або ж у кн. 5, 3, PL 42, 912: “Est tamen sine dubitatione substantia vel, si melius hoc appellatur, essentia, quam graeci $\cong\leftrightarrow\Phi\therefore\forall$ vocant (...Це, без сумніву, субстанція або, краще мовити, есенція, те, що греки називають « $\cong\leftrightarrow\Phi\therefore\forall$ » сутність). Автор післямови до російського видання творів Боеція мав необережність поміж термінами, відкриття яких начебто належить Боецієві, помістити “субстанцію”, “есенцію”, “персона”. Проте латиномовному світові вони були відомі до Боеція і ми можемо лише стверджувати про велику популярність цих термінів у науці завдяки численним схоластичним коментаторам. (Пор. Г. Майоров. *Судьба и дело Боеция // Боеций. «Утешение философией» и другие трактаты*. Москва 1990, с. 316: «...современный европеец не подозревает, что он пользуется этими терминами именно благодаря Боецию, который в то далекое и почти забытое теперь время отчасти сам их придумал, отчасти впервые определил и ввел в литературный оборот почти в том же самом значении, в каком мы их сейчас употребляем»). Так, читаємо у Августина (*De vera religione*, 13, PL 34, 128): “Omnis enim res, vel substantia, vel essentia, vel natura, vel si quo alio verbo melius enuntiat” (...Тому що всяка річ є субстанцією, сутністю, природою або чимось у цьому значенні). Проблема в тому, що трактати (до Боеція), які їх містять, не перекладені на українську, щоб могли у цьому пересвідчитись. А ще з часів Тертулліана Трійцю визначали у термінах “есенції” (єдина) і “персон” (три), відштовхуючись від божественної єдності (що

діалектика, якої до нього не знав латинський світ, подання визначень поняттям, які ми сприймаємо сьогодні практично в такому вигляді, як він їх наводив у своїх логічно-богословських творах.

Аналіз твору. Це крихітний трактат, *De Trinitate*³⁶³ «Чи приписуються імена Отця, Сина і святого Духа божеству у субстанційному значенні слова?», в якому доказується, що кожне лице троїчності (Трійці) обов'язково являється субстанцією, а не якою-небудь зовнішньою і випадковою ознакою божества, бо ж і саме божество теж є єдиною і нероздільною субстанцією. Трактат набув величезної ваги у розвитку тринітарного богослов'я загалом.

Відповідно до класичних канонів латинської риторики коротка передмова містить “*petitio benevolentiae*” і вказівки на джерела, якими був натхнений автор. Боецій просить вибачення з приводу труднощі і обмежень своєї праці. Він присвятив її своєму тестеві, попереджаючи Симмаха про те, що твір

розумілась як абстрактна сутність) і приходячи до троїчності персон. Щоправда св. Августин частіше послуговувався терміном *natura* (*De moribus Esslesiae* II, 2, PL 32, 1345), ніж *substantia* і *essentia*, оскільки цей термін допомагав розуміти “природу” як “бути чимось у своєму роді”: “*Natura est ipsa substantia et bonitatis et malitiae carax*” (Природа – це сама субстанція, яка здатна містити і добро і зло) (там само, *Contra Julianum* I, 37, PL 44, 666). А це означає, що латиномовні мислителі старих часів не так вже й були обділені термінологією. Проте, називати Бога субстанцією, означало прирівнювати Його до речей, які складаються з матерії та форми, прирівнювати до суб'єкта з акцидентами. А вживання терміну *essentia* змушувало надто виразно підкреслювати елемент буття а, натомість, невиразно визначати це буття, залишаючи його тільки на логічному рівні. Це змушувало св. Августина у деяких випадках вживати термін *natura*, оскільки він не натякав на аристотелівські “*Категорії*” і не подавав поняття про невизначене (абстрактне) буття. (Пор. И. Попов. *Личность и учение блаженного Августина // Труды по патрологии*. т. II, МДА: Сергиев Посад 2005, с. 661-662, - перевидання т. 1, Сергиев Посад, 1916). Про походження термінів *essentia* і *substantia* див. у примітках.

³⁶³ У 1891 році J.P.Migne разом з іншими богословськими трактатами Боеція відтворив той текст, що був переповнений помилками і прогалинами, який вперше був опублікований у 1570 році в Базелі. Вже у 1871 році вийшло друком у “*Biblioteca Teubneriana*” критичне видання яке здійснив з усією філологічною строгістю R. Peiper (A.M.S.Boetii. *Philosophiae consolationis libri quinque. Accedunt eiusdem atque incertorum Opuscula sacra*. Teubner: Lipsiae 1871). Трактат “*Про Трійцю*” перекладений на італійську Л. Орбетелло (Severino Boezio. *La consolazione della filosofia. Gli opuscoli teologici*. Rusconi: Milano 1979), на англійську H.F. Stewart, E.K.Rand і S.J.Tester (Boethius. *The theological Tractates, De Consolatione Philosophiae*. Harvard University Press, Cambridge Mass-London 1978), на французьку H.Merle (Boèce. *Courts Traités de Théologie. Opuscula sacra*. Cerf, Paris 1991). 3-поміж коментарів до трактату виділяється тлумачення св. Томи з Аквіну у *Opera omnia*, 50 том: Sancti Thomae de Aquino, *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita, Tomus L, Super Boetium De Trinitate – Expositio libri Boetii De Ebdomadibus, Commissio Leonina* – Cerf, Roma-Paris 1992 (зокрема на трактат “*Про Трійцю*”, с. 75-171).

розрахований на вузьке коло читачів. Трудність полягала у трьох речах: короткості трактату, крайній делікатності аргументу (*ex intimis disciplinis philosophiae sumptae*), не надто зрозумілій мові з введенням ряду неологізмів, які необхідно було вжити, щоб латиною передати відповідні філософські поняття і послужитися мовою метафізики для того, щоб віднайти відповідне формулювання тринітарного таїнства. «Саме тому я пишу стислим стилем і приховую під паволокою нові словесні значення тих понять, що почерпнув із щонайглибших філософських вчень». Обмеження заслуговують на виняткову поблажливість: бо також і в інших сферах знання можна вимагати лише “те, що людському розуму підвладне”; тим більше, коли сходиться “в напрямку висот божества”.

“Вступ висуває два питання: перше розглядає пізнання Бога, друге торкається теми його показу.”³⁶⁴

У цьому творі Боецій висуває ряд питань:

1. Питання, яке Боецій заторкує, не стосується того, через що в єдиному Бозі є три Особи, а розглядає те, як будучи в Бозі три Особи, ми не маємо трьох богів, а одного-єдиного Бога: «У який спосіб Трійця була б одним-єдиним Богом, а не трьома Богами» (*Quomodo Trinitas unus deus ac non tres Dei*).

2. Питання про давнє і насамперед платонівське вчення про числа як про неподільні цілності із найточнішим вжитком діалектики (вчення про єдність протилежностей). Його можна назвати структурно-числовою діалектикою троїчності. Це вчення Боецій застосовує тоді, коли дві такі протилежності як значення речі та її буття співпадають, аналізуючи “чисту форму” як сумісництво сутності і буття (1, 2 і 3 гл.).

3. Питання про форму як про чисте буття і джерело буття, або співпадіння у божественній субстанції самого буття і того, що володіє цим буттям. Визнання принципу еманациї (2 гл.).

4. Досліджує застосування до Бога всіх можливих “імен” або категорій з’ясовуючи, що категорія субстанції непридатна до Бога у тому значенні, в

³⁶⁴ Коментар на “*De Trinitate*” // Tommaso d’Aquino. *Forza e debolezza del pensiero*, с. 13.

якому вона вживається для позначення носія властивостей і акцидентів, оскільки Бог не має акцидентів. А тому слово “субстанція” може надаватися Богові у значенні “надсубстанції” (*ultrasubstantia*) тільки у переносному значенні (4 гл.).

5. Питання про межі застосування раціонального дослідження (інтуїції розуму) у богословському пошуку. Оскільки мала б існувати певна межа у розумінні Бога раціональним шляхом, то слід випробувати всі раціональні засоби для цього, навіть якщо врешті з'ясується, що божественна істина не підвладна розумові (5, 6 гл.). Богослов'я Боеція не боїться проходити розумовим шляхом. Обов'язок роз'яснювати тайни віри, наскільки це у теперішньому житті можливо, уповноважує і робить раціональний пошук правомірним.

У *першій главі* Боецій подає логічний опис догмату про божественну триєдність, приймає його без потреби у доказі, адже він історично справджений християнською вірою католицької Церкви. Мовою логіки еквівалентні за прикметою “божества”, кон'юнктивні троїчні терміни становлять опис “Трійці”; відповідно до яких всі її гіпостасі є тотожними у “божестві” за субстанцією і є тим самим Богом.

З метою такого опису він вводить класифікацію відмінностей, які бувають родовими, видовими і числовими, або акцидентальними. Про це Боецій міркував ще у своїх творах з логіки (*Про логічний поділ, Великому коментарі на Порфірієвий «Isagoge»*³⁶⁵). Питання про реальність того, що розуміється завдяки загальним поняттям, відоме як проблема універсалій³⁶⁶, що впливає на

³⁶⁵ Див.: *Комментарий к Порфирию в “Утешение философией” и другие трактаты* // А. Апполонов. *Введение в категорические силлогизмы А. М. Т. С. Боеция* // «Вопросы философии» 1999, №1, с. 136-171.

³⁶⁶ Проблема універсалій полягала в тому, чи мають роди і види, будучи універсальними або загальними поняттями, самостійне буття, чи ж вони утворюються розумом. Боецій зробив висновок, що ні роди, ні види не можуть існувати самостійно, і не в силах існувати у мисленні, а в тілесних речах, які здатні сприймати чуттєво. Проте, ми довідуємось про них окремо від чуттєвого світу. Поняття роду (чистої форми) отримується через виділення загальних прикмет предметів завдяки інтелективній здатності духа (розумом). І роди і види розуміються як субстанції, і для свого існування не потребують когось чи чогось іншого (*Commentaria in Porphyrium I*). У середньовіччі ця проблема виникне у відомій суперечці

поверхню діалектики у своїх тонкощах у Середні віки. Сам Порфірій (неоплатонік з III сторіччя) прислужився цій логіко-онтологічній проблемі своїм трактатом, який у свої молоді роки коментував Боецій: віднаходженню подібності і відмінності між поняттями “роду” [*genus*], “виду” [*species*], “відмінної прикмети” [*differentia*], “власної прикмети” [*proprium*] та “акцидентальної прикмети” [*accidens*]. Їх ще сам Боецій невиразно називає “речами” [*res*], проте озвучує саме такими латинськими термінами.

На його думку, така класифікація мала б співпадати з типологією тотожностей.

Тобто коли двоє і більше речей не містять жодної відміни, то в такому випадку говориться про одну й ту ж річ, а не про багато речей; просто ця річ буде називатися по-різному. А так як родові та видові тотожності для поняття божества непридатні, то в такому випадку про тотожність можна вести мову тільки у числовому відношенні. У тлумаченні Трійці поняття Бога, яке присуджується кожній із трьох гіпостасей, нічим не відрізняється, і ми говоримо не про трьох богів, а про того самого єдиного Бога.

Такі числові відмінності у Боеція зветься субстанційними. Проте у Бозі розмаїтість ознак не свідчить про те, що природа божества мала б бути множинною. Сам Бог є понад цими ознаками у маєстатичний спосіб. Йому краще надаються імена-суперлятиви: понад буттям, понад могутністю, надсправедливий тощо (про які читаємо у Псевдо-Діонісія Ареопагіта (V ст.). В жодному разі це розрізнення у Бозі трьох осіб не утворює трьох богів з одного Божества. Дві особи залишаються двома субстанціями, і в той же час нероздільно є чимось одним.

Існують два різні підходи до аналізу цього трактату Боеція. На нашу думку, це богословський, домінуючий підхід та суто філософський, діалектичний підхід. Цей останній, зокрема діалектику числа, у Боеція опрацьовував Ол.

між реалістами та номіналістами. Схема предикації родів і видів зображується Боецієм у перелицьованому з текстів неоплатоніка Порфірія, якого Боецій переклав самостійно, у так званому “дереві Порфірія” (*там само*, III). Саме цю предикацію Боецій вживатиме у “*Contra Eutych.*” 2).

Лосев, слідуючи за діалектичною категорією під час написання своєї *Історії Античної Естетики*, наполягаючи на тім, що “справа тут зовсім не в теології, а в діалектиці, а значить у філософії загалом. Троїчність є не більше, як таке розчленоване вираження, яке виражає собою нерозчленовану субстанцію того, кого виражається,”³⁶⁷ зауваживши, що в цьому трактаті Боецій не вказував на особову діалектику, а на числову. Логічний виклад³⁶⁸ трактату у розумово-діалектичній формі схиляє до цієї думки, проте метою і висновком цього апологетичного трактату служило підкреслення саме незбагненности для розсудка триєдности Божества. А слідування, наскільки це можливо, за допомогою філософського розуму – це лише власне переконання у тлумаченні того, що не піддається розумінню. Ми схиляємось до думки, що такій самостійній оцінці Боецієвої спадщини, наданій Лосевим, не загрожують жодні супротивні аргументи, адже зарахування Боеція до когорти логіків і філософів-раціоналістів у кожній епосі знаходило шанувальників саме такого його таланту. Відповідно і вироблялась методика висвітлення його філософської думки. Та виникає сумнів у непохитності такої думки, адже коли підтвердилась автентичність богословських творів Боеція, дослідники³⁶⁹ займались не своєю справою – з'ясовували глибину та міцність віри мислителя-християнина, що означає, іншими словами, стали висловлювати недовіру його палкому

³⁶⁷ А. Лосев. *там само*, с. 174.

³⁶⁸ Логічний виклад боецієвського трактату позначуватиме його інтерпретаторів цією ж рисою. Так, поза всілякими гіпотезами актуальний статус Коментаря св. Томи з Аквіну на “*Про Трійцю*” є трактатом з філософії знання або діалектики. Це підтверджує дослідження його змісту. Пор. у А. García Marquez у вступі до еспаномовного перекладу (Santo Tomás de Aquino. *Exposición del “De Trinitate” de Boecio*. Eunsa, Pamplona 1986, с. 29-30). У своєму підході до боецієвого мислення О. Лосеву не слід було б обминати величезний вплив трактату саме на богословів, але це не входило в задум написання “Історії античної філософії”, коли авторові йшлося про виклад саме філософських позицій античних мислителів у історичному розвитку, принципах і категоріях. На нашу думку, все ж у цій філософській епопеї знайшло належне місце віддзеркалення його богословських вподобань. Що ж інше, коли не богослов'я могло цікавити богословів у цьому творі? Те, що Боецій – християнський автор підкреслюють теми його зацікавлення: трансцендентність та іманентність Бога, сотворення, поняття особи, свободи, історії тощо.

³⁶⁹ Пор.: Г. Майоров. *там само*, с. 392. Він покликається на А. Момільяно, який під час дослідження боецієвської епохи, дійшов до висновку, що Боецій мав би зректися християнства. Пор.: А. Momigliano. *Cassiodorus and the Italian culture of his time*. London 1955, с. 212. Його ж: *Gli Anicii e la storiografia latina del VI secolo d. C.*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1960.

визнанню Христової віри на письмі. Що, мабуть, явно нелогічно і нечесно робити з дослідженням творчості будь-якого мислителя. Дослідник зобов'язаний дбайливо прослідковувати письмо автора, все, що промовлене ним самим в першу чергу. Мабуть, з цієї причини інший Боецієвий трактат *De fide catholica* зазнає відчуження від його «канонічної» творчої спадщини. Проте більш ніж достатньо свідчень про його віру у самого Боеція. Існує характерна, послідовна і обгрунтована його богословська позиція і недобачати це означало б послуговуватись його авторитетом для побудови своєї власної, хоч і грандіозної, історико-діалектичної доктрини, в якій Боецій буде представлений доволі однобічно, а тому і “трохи нудьгуватим”³⁷⁰ як письменник.

У другій главі Боецій проводить наступну класифікацію: знаних ще від Аристотеля та неоплатоніків теоретичних об'єктів з метою підпорядкувати їм і свій предмет дослідження. Він ділить їх на *фізичні* – які існують в русі і в матерії; *математичні* – які нерухомі, але теж не існують без матерії; та *теологічні* – які існують нерухомо, незалежно від матерії.

Перші, досліджуються розсудженням (*rationabiliter*); другі, – навчанням (*disciplinaliter*); треті, – методом інтелектуального споглядання (*intellectualiter*). Саме умовидна сфера об'єктів схоплює праобраз того образу, далі від якого не в силі сягнути ні фізика, ні математика. Вона схоплює дійсну форму предмета, “яка є самим буттям і від якої воно походить”.

А це сфера людського пізнання Бога, в якій усвідомлюється відмінність між природним і надприродним пізнанням. А оскільки мова йде про богословську тему, якій підпорядковується все філософське дослідження, то у Боеція вона подається як дія любови, що сповнена людським розумом, оскільки сам Боецій визнає гідність і цілісність розуму не менше, ніж його ж обмеження і слабкості.

Як зауважував св. Тома у коментарях на Аристотеля:

³⁷⁰ Г. Майоров. *там само*, с. 391.

“Мудрець любить і пошановує інтелект, який з-поміж людських речей найбільше любить Бог. Мудрець діє також добре і благочесно, а тому він стає для Бога найулюбленішим”³⁷¹.

“Назва мудрого перетворюється у назву філософа, а назва мудрости – у філософію. І ця назва їм підходить. Бо справді зрозуміло, що той, хто любить мудрість, – це той, хто дошукується мудрости не з іншою метою, а задля неї самої”³⁷².

В цьому значенні метафізика постає єдиною наукою (за винятком науки Об’явлення) вельможна вільною і благородною, тобто буквально “без користи”, тому що вона контемплативна.

Розум володіє самостійністю і достатністю, проте має потребу у новій ілюмінації божественним світлом для того, щоб пізнати істину. Перші рядки *Вступу* трактату підказують це нам більш ніж виразливо:

“Quantum nostrae mentis igniculum lux divina dignata est” (“Оскільки божественне світло сходило до вогника мого ума”).

Термін “світло” (*lux*) покликає до теорії просвітлення, яку висували богослови августинівської школи та неоплатонівські джерела. Вічна і незмінна істина, згідно з св. Августином, перевищує створений і змінний людський розум, котрий, щоб мати змогу пізнавати нею, має бути просвітлений вічними та незмінними ідеями, які містяться у розумі Бога.

Ця тенденція у XIII столітті знайде об’єктивне і несподіване сходження у філософії Авіценни, згідно з яким діючий інтелект, який спричинює пізнання, існує поза людською душею наче сонце, що просвітлює очі і робить їх здатними бачити. Дві теорії, августинівська – ілюмінації і авіценівська – єдиність діючого інтелекту будуть змішані між собою. Гійом Овернський, напр., вважатиме, що сам Бог є світлом, за посередництвом якого душа пізнає; а св. Бонавентура погоджуватиметься з тим, що недостатнім є сотворене світло,

³⁷¹ *In X Ethic.* lect. 13, n. 2134.

³⁷² *In I. Metaph.* lect. 3, n. 56.

під яким він сам визнаватиме людський розум: він не може з точністю судити про речі без допомоги несотвореного світла Бога.

Можна знайти для тези Боеція обґрунтування у тексті св. апостола Павла (2 Кор. 3,5), писаннях Аристотеля, св. Августина, Григорія Великого, Псевдо-Діонісія і в книзі *De causis*. Між “аргументами супротивними” про достатність людського розуму для пізнання Бога слід відзначити авторитет Псалма 4,7 (*signatum est super nos lumen vultus tui, Domine* – “Яви нам, Господи, світло лица твого!”), що часто зустрічається у науковій спадщині св. Томи по відношенню до діючого інтелекту у значенні людської участі у божественному світлі. Св. Тома відкидатиме теорію ілюмінації і близько слідуючи за думкою Аристотеля оборонятиме автономність розуму у його власному колі. Разом з тим він погоджуватиметься з Августином щодо того, що розум є просвітлений Богом, але розрізнятиме дві форми ілюмінації: одну – природну, а другу – надприродну. Перша – це світло людського ума, якого досить, щоб пізнати будь-яку річ, що зустрічається всередині нашого природничого поля, і яке ототожнюється з діючим інтелектом, силою душі, так загадково описаним Аристотелем. Цей інтелект не є, як вважав Авіценна, відокремленою субстанцією і поза душею, що просвітлює її ідеями; а це, натомість, сотворена здатність, з якою людська особа бере участь у несотвореному світлі пізнання:

“Бог продовжує діяти в душі, він є причиною природного світла і керує ним, і так само розум не виконує свою активність без втручання першої причини.”

Коли б природне світло розуму було нездатним пізнавати істину і мало потребу у новому просвітленні, то навіть інше сотворене світло було б недостатнім й у нас була б потреба у підлеглому просвітленні. Процес тривав би до безконечности, і ми ніколи б не могли пізнати істину³⁷³. Та все ж

³⁷³ Отут, а не на тому факті, що Бог просвітлює людський розум, виокреслиться непогодженість св. Томи з Августином на що зверне увагу Жільсон: E. Gilson. *Pourquoi St. Thomas a critiqué St. Augustin*. Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge 1, 1926, с. 5-127 (с. 120: “усуваючи будь-яку спеціальну співпрацю зовнішнього діяча до утворення пізнання в людській душі, св. Тома подібно ж усував *Dator formarum* Авіценни і дуже

людський розум, який може конструювати справжню науку без жодної надприродної допомоги, має свої обмеження: він досягає тільки ті правди, які виводяться з перших принципів і виходячи від тих речей, які може пізнавати чуттєвим шляхом. Щоб подолати природні межі розуму, залишається абсолютна необхідність у винятковій допомозі Бога, світлі віри, яке дається людині. Таким чином Боецій зауважує, але не розділяє перевагу Об'явленої істини над природною. У обох площинах діє той же Бог, хоча і під різними іменами. Саме так розумітиме думку Боеція і св. Тома з Аквіну у своєму коментарі на трактат Боеція³⁷⁴. Їх об'єднуватиме інтенціональна схожість інтелектуального проєкту. Боецій під тиском політичних і релігійних проблем свого часу намагався зробити досяжними латиномовному читачеві твори Платона, Аристотеля і їхніх грецьких коментаторів, щоб показати

важливий аспект Бога “просвітителя” Августина... Цей факт є однією з найбільших філософських подій всього західного середньовіччя”).

³⁷⁴ Гвідо Маццота (G. Mazzota. Tommaso d'Aquino, *Forza e debolezza del pensiero. Commento al De Trinitate di Boezio*, / вступ, переклад, примітки і коментар Гвідо Маццота. Rubbettino Editore, Soveria Mannelli-Messina 1996, с. 6-7) торкнувся опису того, як з боку науковців упродовж історії досліджень томістичного тексту змінювалось коло зацікавлень. Згідно з ним, з певністю прослідковується доктринальний зв'язок з темами цього молодечого твору св. Томи. Chenu (1927), Synave (1930), Grabmann (1934), Bonnefroy (1937) і Gagnebet (1938) досліджували перші два питання Коментаря зупиняючись на формулюваннях довкола природи богословського знання і відношення між розумом і вірою. Тоді коло зацікавлень переміщується на тему індивідуації (четверте питання) також по-відношенню до гіпотези M.-D. Roland-Gosselin (1948) щодо доктринальної еволюції св. Томи: Forest (1931), Degl'Innocenti (1942) та багато інших авторів. У повоєнні роки на перше місце висувається статус метафізики, що досліджується шляхом доктрини “abstractio” і “separatio” що висувається у п'ятому питанні: Geiger і Robert (1947), Leroy (1948), Van Riet (1952), а ще перше Ramirez (1922) і Régis (1923). А більш загально теорія науки яка розроблена св. Томою у п'ятому та шостому питаннях: Leroy (1948), De Andrea (1950), Weisheipl і Neumann (1965), Anderson (1969), Wippel (1973), Lértora Mendoza (1972), Sanguineti (1977). Щодо герменевтики “трансцендентального томізму” то К. Фабро розшифрував номіналістичні корені неосхоластики впливу Марешаля і його школи (Lotz, Rahner, Coreth, Brugger, Metz) і як наслідок розуміння модерного принципу іманентності який практикувався (під впливом екзистенційного кантіанства Гайдегера В. Lonergan (пор.: Insight, Verbum): (C. Fabro. *The intensive Hermeneutics of Thomistic Philosophy: The Notion of Participation* // *The Review of Metaphysics* 27, 1974, 470, п. 68. А також див. того самого автора, *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Rusconi, Milano 1974). М. Корбін опублікував у 1974 році детальний аналіз богословського методу св. Томи запропонувавши гегелівську герменевтику від бартіанських результатів: (M. Corbin. *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*. Beauchesne, Paris 1974. Дуже довга друга глава (113-489 сторінки із 908-ми загалом) присвячена Коментарю св.Томи; інші чотири глави, окрім вступу (С. 9-107), розглядають у хронологічній послідовності *Коментар на Сентенції* (С. 113-290), *Summa Contra Gentiles* (с. 491-680), *Summa Theologiae* (с. 681-903).)

фундаментальну узгодженість двох величезних інтелектуальних традицій, у яких полягає загальний культурологічний спадок Заходу³⁷⁵. Амбітний проєкт, перерваний передчасною смертю, утворить латинську версію Аристотелівського *Органону* і еклектичний³⁷⁶ теоретичний синтез. Св. Тома натомість зреалізує тему гармонії між платонізмом і аристотелізмом з іншою теоретичною здатністю, тобто не еклектичною поставою, а внутрішнім і вищим шляхом *Aufhebung*³⁷⁷.

Св. Тома акуратно обгрунтовуватиме те, що стосується філософського і метафізичного пізнання Бога, проходячи шляхом *виключення*: перш за все виключається можливість пізнати Бога з'ясовуючи його сутність, з приводу “співприродности людського ума з образами уяви (фантазмами)”; і виключається те, що його можна було б пізнати через душевні уявлення (*форму*)ю, що вписуються в наш розум, тому що “божественна сутність безконечно перевищує будь-яку сотворену форму”. Проходження шляхом “виключення” до заключення, яке на природному рівні є самотнім можливим пізнанням Бога, походить від пізнання його ефектів. Тоді ефекти, які залишаються непропорційними до Причини, вказують людському розуму три шляхи, якими можна проходити, тому що показують те, що сотворені речі походять від Бога (*via causalitatis*), Який усіх їх перевищує (*via eminentiae*), і слід заперечувати за Ним усі обмежені досконалості сотворених речей (*via remotionis*). Тут знову ж очевидний вплив Псевдо-Діонісія з його вченням про “три шляхи” пізнання Бога³⁷⁸.

Людина, яка проходить цими шляхами, ніколи не може дійти до пізнання сутності (“есенції”, *quid est*), а лише до існування (*quia est*) Бога. Сходження до

³⁷⁵ Боецій. *In De Interpretatione* 2, PL 64, 433.

³⁷⁶ “Щодо еклектичного характеру мислення Боеція не існує жодного сумніву” (В. Mondin. *Storia della filosofia medievale*, с. 216).

³⁷⁷ Пор. у пізнішій творі св. Томи, *De substantiis separatis* глави 3-4. Щодо теми томістичного *Aufhebung* платонізму і аристотелізму див. твори К. Фабро, зокрема: *Partecipazione e causalità*, SEI, Torino 1960.

³⁷⁸ С. Fabro. *Partecipazione e causalità*, цит. – С. 500: “означена предикація “шляхом емініентним” точно вказує на те, що Богові досконалості належать “по сутності”, тоді коли створінням вони належать винятково по участі”.

Бога виходячи від ефектів могло б здатися дуже вбогою річчю, але насправді вказує на винятково теоретичне багатство тому, що допомагає не приписати Богові ряд предметів, які відповідні людському розуму, і гарантувати простір вільному і особистому об'явленню трансцендентного Бога. На цьому шляху, по-суті, віра дуже допомагає просуватися у пізнанні Бога. Світло віри і дари Святого Духа “сприяють розумові здійснитися понад себе у контемпляції, оскільки він визнає, що Бог є поза всім тим, що він (розум) природним чином намагається схопити”.

Та все ж наше пізнання зберігає свої людські характеристики, і тому у цьому житті жодне об'явлення чи здійснення не може задовільнити нас у проникненні “шляхом бачення” у божественну сутність.

Справді величне зауваження св. Томи подає формулювання патристичної традиції, і зокрема, – псевдо-діонісівської: “Говориться, що ми пізнаємо Бога як непізнавального, з причини крайнього обмеження нашого пізнання, точно кажучи, тому що людський дух розуміє, що він сам сповнює найвище сходження у пізнанні тієї миті, коли визнає, що божественна сутність є понад усім тим, що він може збагнути в цьому житті; і таким чином залишається у невідомості того, що Бог є, та все ж ми знаємо, що Він є”³⁷⁹.

“У цьому зауваженні не втрачається цінний оксюморон *Deum tamquam ignotum cognoscere* (пізнаємо Бога як непізнаного) пригадуючи те, що прибігання до риторичної фігури оксюморона показує неможливість аподиктичної науки у випадку з Богом. Вже у Святому Письмі зустрічаємо оксюморон, який там вжитий: у випадку з Мойсеєм супроти Бога у неопалимій купині, де гаряче сяйво, яке випромінювало від Його Присутности, приховувало Бога за розпеченими клубами диму, за попелом і димовою завісою. В такий спосіб воно приховувало нерозкриття Бога; щоб не вдаватись до М. Гайдегера, бо і Біблії це давно відомо”³⁸⁰.

³⁷⁹ Пор. SCG. 3, 49.

³⁸⁰ G. Mazzota. *там само*, с. 25: “Вперше Аристотель теоретизував над вживанням оксюморона, визначаючи його як “лаконічне і різко протилежне вираження” (*Реторика* 2, 1401a5). Грецькому слову *oximoros* відповідає “вкрай гостро безумний”. Оксюморон – це

Оскільки ми вже вказували на неоплатонізм Боеція, то саме у другій главі ним з'ясовується співпадіння у простоті божественної субстанції самого Буття, коли слід розглядати “форму, яка сама є буттям і від якої буття; бо всяке буття – від форми”. На цій важливій тезі Боецій вагоміше буде наголошувати у *De Hebdomadibus*. Оскільки за буття відповідає лише сама форма, то Боецій, вводячи відмінність понять “форма” і “образ”, коли під “образом” розуміє матеріальну подобу дійсної “форми”, виявляє себе неоплатоніком. “Ототожнює принцип матеріальности з принципом небуття, фактично приймаючи принцип еманатії”³⁸¹. Те, що він називає «формою», по-грецьки зветься «ейдос», синонімом якого служить також і термін «ідея». І те, і друге по-грецьки означає таке значення речі, яке тотожне з її буттям, а не означатиме «форму» у онтологічному значенні як принцип “матерії-форми” у онтологічній структурі суцього. Адже Боецій прямо так і говорить про свою «чисту форму», що вона є сумісництвом сутности (тобто значення) і буття: “Буття кожної речі стверджують не за матерією, а за властивою їй формою”.

Сама ж форма – є джерелом єдності і простоти. Поєднання вчення про форму як про чисте буття і джерело буття дозволяє Боецію сформулювати поняття про Бога як субстанцію: “Божественна субстанція є форма без матерії, а тому ще й через це вона – єдина і є тим, що вона є”. Тобто у Бозі не можна зауважити такі складники, які відрізнялися б одні від других, оскільки він є Абсолютом для всього, що існує. Цієї властивості позбавлені інші речі, тому що вони складаються з матерії і форми, і ніхто з них не володіє повнотою буття, а лише мірою отриманого буття.

У *третьій главі* Боецій встановлює чисто номінальний тип числових відмін: коли одну і ту ж річ просто називають різними іменами. Але визнавши

риторична фігура у якій логічно і нерозривно виражаються тривалість і розривання”. А ось дефініція, яку наводить І. Качуровський: “Оксюмором зветься сполука двох понять або образів, котрі здаються несполучними, виключають одне одного. Переважно це іменник з прикметником протилежного значення...або оксюморон з двох займенників”. Прикладом може послужити шевченкове: “на нашій несвоїй землі”. (І. Качуровський. “*Основи аналізу мовних форм (стилістика)*”: Фігури і тропи. Мюнхен-Київ 1995, с. 89-90).

³⁸¹ Г. Майоров. *там само*, с. 378.

існування таких відмін і цілковите застосування їх до субстанції Трійці, несподівано він робить висновок, що божественні *гіпостасі* відрізняються більше, ніж іменами, і що підґрунтя їхнього відрізнення міститься в них самих, оскільки між ними немає повної нерозрізнености у всіх відношеннях. Адже, на думку Боеція, послуговуватися числами можна двояким чином. Коли ми рахуємо різні речі, то наші числа дійсно вказують на множинність речей. Але це не завжди так. Коли ми вживаємо слова «ніж », «кинджал » і «тесак », то, не дивлячись на ці три назви, вони відносяться до однієї і тієї ж нероздільної речі. Але ж таку чисто номінативну відмінність не можна застосувати до божества, в якому число і відмінність мають зовсім інше значення: “Кажемо “Отець, Син і Святий дух” не синонімічно: так, кинджал і тесак – це одне і те саме, але Отець, Син і Святий Дух – хоч і одне, але не те саме.”

У *четвертій главі*, слідуючи за прикладом Августина, він швидко піддає верифікації семантику десяти категорій і показує, що з них придатні до Бога лише субстанція, якість, діяння і відношення. Однак і для цих категорій необхідне додавання значення. Таким чином не можна говорити лише про *субстанцію*, а про *над-субстанцію*, не лише про *bonitas*, а про *ultra-bonitas*, не тільки про *justitia*, а про *ultra-justitia*.

Ця глава, на перше враження, повертає нас до передісторії терміну “субстанційности”.

Ще отці Нікейського Собору (325 р.) продовжували вживати термін “субстанція” до трьох гіпостасей з причини боротьби з субординаціонізмом. А це таке вчення східних богословів, коли у ньому ставилась понад усе саме гіпостась Отця, то тоді Син виходив нижче Отця, оскільки причиною Його появи є Отець, а Святий Дух – ще нижчий від Сина. Тоді коли св. Августин не ототожнював узію (*суцїсть*) і субстанцію (*гіпостазіс*). Бог є Буття у істинному значенні, а тому Він є вищою субстанцією, тоді коли кожна природа, яку Він сотворив, займає певну сходинку у єрархії субстанцій³⁸². Суцїсть буде вище

³⁸² Св. Августин. “*De Trinitate*”, кн. 5, 3, PL 42, 912: “Et quis magis est, quam ille qui dixit famulo suo Moysi, Ego sum qui sum (*Exod.* III, 14)... et ideo sola est incommutabilis substantia vel

трьох гіпостасей, і Августин вживатиме термін *persona* (“лице”, “особа”) – справжня сутність. Оскільки грецька тринітарна формула – *μία οὐσία τρεῖς ὑποστάσεις* (одна сутність, три Гіпостасі [Лиця]) – видалася Августинові суперечливою, а тому слова *ὑποστάσις* він замінив на *persona* (про що ми вже говорили вище). Отже три лиця у троїчності – це та сама особа, і в той сам час кожна з них є повноцінна особа. Вживання терміну “особи” було справжнім та історично-закономірним відкриттям св. Августина. “Саме перша гіпостась Трійці у Августина – це належність всіх смислових визначень божества в глобальному і неподільному виді, що Августин називає «пам’яттю» (*memoria*). Друге лице у Августина – це розділене, а не глобальна єдність, і Августин називає його «розум» (*intellectus*). А третє лице у Августина – «воля» (*voluntas*). Схожого роду характеристика троїчності, звичайно, є нічим іншим, як крайнім узагальненням різних сторін людського суб’єкта. А Боецій не хоче або не може говорити про специфіку трьох божественних гіпостасей і характеризує їх лише глобально. Тобто Боецій висунув числову і субстанційну діалектику, але не досліджував особової (бо далеко не всяка субстанція є обов’язково ще і особа, якщо вона може бути і безособовою, а навіть недохотвореною)”³⁸³. Боецій у трактаті не займається поясненням цього терміну, а озвучить його у своїй славній дефініції у іншому творі. Не вживає, оскільки торкається аристотелівських предикаментів і мови логіки.

Так само і категорія “відношення”, якщо вона буде застосована до Бога, зазнає такого нарощення значення, яке ніколи не зустрічається у недосконалостях сотворених дійсностей. Це спонукає богослова сповіщати

essentia, qui Deus est, cui profectio ipsum esse, unde essentia nominata est, maxime ac verissime competit” (І хто ж більший, як не Той, Хто сказав слугі своєму Мойсеєві: «Я є той, Хто є» (*Вих. 3, 14*)... а тому єдино незмінна субстанція, або ж сутність, яка є Бог, якому належить джерело самого буття у вищому і самому істинному значенні, звідки і походить слово «*essentia*» [сутність]). В основу вчення про Бога св. Августин поклав поняття про Нього як про Сущого, вище від якого не може бути: “*Quidquid enim anima colit ut Deum, necesse est ut melius esse, quam seipsam, putet*” (Щоб душа не пошановувала як Бога, необхідно, щоб вона вважала цей предмет пошани кращим, ніж вона сама) (“*De quantitate animae*”, 77, PL 32, 1077).

³⁸³ А. Лосев. ИАЭ. т. VIII, кн. 1, с. 175.

відношення між Отцем, Сином і Святим Духом як, власне, таке, що вже у свій час пояснював Августин, але і як таке, що переступаючи основну аристотелівську норму, матиме силу здійснюватись не між більшістю субстанцій, а винятково у божественній субстанції; в той спосіб, який залишатиметься для людської логіки таємничим. Причому також досконале приписування тринітарного відношення не включає в Бозі жодної множинности або різноманітности, а лише одне відмінне покладання божественної субстанції у відношення до себе самої, у досконалу *невідмінність* трьох Осіб. Ось висновок Боеція: «Чисельна множинність у Трійці твориться у предикації відношення, але зберігається єдність, оскільки немає відмінности у субстанції або виконанні або ж загалом у предикації згідно з самою як такою. Таким чином субстанція утримує Єдність, відношення утворює множинність Трійці, тому окремо і поодиноці застосовуємо до Бога лише ті назви, які розглядають відношення. Бо справді, Отець не є тим самим, ким є Син, і Святий Дух не є ні один, ні другий. Та все ж Отець, Син і Святий Дух є тим самим Богом, рівнож праведним, рівнож добрим, рівнож величним і всякою іншою річчю, яка по суті може бути їм надана» (гл. 4).

В цій главі Боецій намагається дослідити застосування до Бога загалом всіх можливих “імен” або категорій.

Ані категорія якості, ані категорія кількості у звичному значенні до Бога не надаються, тому що в силу Його абсолютної простоти для Нього “бути” і “бути праведним” або “бути великим”, на відміну від людини, – одне і те саме. В цьому випадку присудки не вказують на множинну природу самого божества. Саме тут зустрічається визначення: “Бог – є саме Бог: Він – ніщо інше, як те, чим є, і саме тому він Бог”, яке співзвучне з формулюванням Книги Виходу (3, 14): “Я Той, хто є”. Богословам середньовіччя воно послужило “метафізикою Виходу”. Боецій знайшов йому своє обґрунтування на прикладі людини, яка є такою не сама по собі, а завдячує своє існування тим, чим є, завдячує тим речам, які людиною не є. Виходило, що і людина “не є субстанцією”, а такою тільки позірно, лишень маючи на увазі “субстанцію”, і, зрозуміло, що і Бог так

само. На нашу думку, це місце у Боеція і послужило вихідною точкою, щоб повернути у міркування про Бога іншу термінологію – особи, яка вбере в себе, як їй підлеглу, нединамічну “субстанцію” Аристотеля у трактаті *Проти Євтихія і Несторія*.

Боецій наводить приклади із сфери Божих імен або атрибутів, випробовуючи їх у вжитку чисто аристотелівського переліку предикаментів. Так “*праведність*” – це сам Бог у Його субстанції, радше надсубстанційна якість, а не якась довільна, акцидентальна. Категорія “*Кількості*” має на увазі не фізичну-просторову величину і не якусь математично-чисельну множину, яка б складала Його субстанцію, а розмах Його маєстатичної могутності, всезнання і добра. Сама ж “*Маєстатичність*” не виступає окремим атрибутом Бога, як це у випадку з людиною; а всеціло є Ним. Проте це не стосується решти категорій, коли вони (напр., “*місце*”) не можуть предикуватися так, наче були б тією річчю, про яку ведеться мова ствердження, як у випадку “*всюдисушності*” Бога.

“*Бог всюди*” означатиме, що “*усяке місце Його готове прийняти, хоч сам Він жодним місцем не є охоплений... Він скрізь, а не у якомусь місці*”.

Те, що Бог існує “*завжди*”, означатиме, що Він слідкує за всім світом в будь-яку мить світового часу, але сам Він в жодному разі не є часовою миттю, тому що перебуває у вічному “*тепер*” (*nunc*), якому невідоме ні минуле, ні майбутнє. Людина посідає тільки дещо, а Бог – “*править усе посідаючи*”.

Категорії якості і відношення – це ті суто метафізичні категорії, яким Боецій не знаходить підстави, щоб предикувати їх Богові саме тому, що Бог – надсубстанційний. Але не може без них обійтися з причини того, що такі “*якості*”, як “*добро*”, “*правда*”, “*єдність*” предикуються як суцшому, так і Богові та є трансцендентальними поняттями. Тут слід погодитися з тим, що Боецій усвідомлював нерозумність розривання предикаментально-трансцендентальної сфери – а ця риса свідчить про нього як про сумлінного метафізика.

Бог завжди і всюди один і той самий, і всі ознаки, які приписуються до нього, є лише він сам.

П'ята і шоста (заключна) глави присвячені питанню про те, наскільки здатна прислужитися у відносних предикатах розсудкова мова *ratio* для вираження триєдиної сутності Бога.

Оскільки вияв відношень між термінами нічого не міняє у власній природі або “сутності” відповідних суб'єктів, то єдності божественної субстанції не може суперечити троїчна множина гіпостасей, якщо вони розглядаються як відносно різні вираження того самого Бога.

Боецій наводить класичний приклад того, як категорія відношення може бути двозначною: однією у відношеннях сотворених речей, а другою – у тринітарних відношеннях. Так, наприклад, якщо ми говоримо про пана і раба, то із зникненням раба зникає і пан, залишаючись чимось іншим, так що ми вже не зможемо когось такого назвати паном. Та, натомість, зовсім інше відношення існує між «білістю» і «білою барвою», тому що із зниканням *білоти* припиняється існування і самої білої барви, проте залишається існування речі – носія білоти. Тобто існування білого вже закладене у білості. Причиною переміни може бути тільки те, що здатне предикувати про річ за її сутнісною властивістю. А саме такого роду відношення існують між трьома Божими Особами. “Бог ніколи не починав бути Отцем, бо породжує Сина за субстанцією; а от предикуюмо Отця за відношенням...Бо від Бога ніщо, крім Бога, родитися не може”.

Дві особи залишаються двома субстанціями, але ці субстанції в той же час є одним нероздільним цілим. Іншими словами, під дефініцією єдності³⁸⁴ Боецій розуміє відсутність різниці, числової множини, яку “ледве чи можемо

³⁸⁴ Ще св. Августин визначав у незмінності Божественної субстанції її простоту, коли зміні підлягає тільки те, в чому є реальна відмінність між *тим що містить*, і *тим що міститься*, між суб'єктом і якість, між сутністю і властивостями. Ця “ідея безумовної простоти Божого Єства у тій формі, яку їй надав св. Августин, була новою у патристичній літературі і надовго зберегла свій вплив у історії середньовічної філософії” (И. Попов. *там само*, с. 739). Проте, св. Августин виключав будь-яку залежність Бога від ідеї участі, яка ставила б Бога у залежність від Його існуючої реальності: “Ця величина, без сумніву, спершу велика і величніша, ніж велике по участі з нею. Бог, натомість, великий не тією величиною, яка не є Він Сам, щоб, будучи великим, бути як би її учасником, інакше ця величина була б вищою за Бога, але вище від Бога немає нічого. Значить, Він великий тою величчю, якою є Він Сам”. (*De Trinitate*, кн. 5, 11, PL 42, 918).

зрозуміти”, усвідомлюючи, мабуть, її непосильність для осмислення. Слід сказати, що тут, коли він обґрунтовує троїчність відношень, то у ньому прокидається логік-діалектик (без розділення цих двох термінів). Логік він і справді вагомий, самостійний у судженнях, які не спали б на думку Аристотелеві. Мабуть, йому ближче поєднання платонівської діалектики, аристотелівської логіки, та ціцеронівського вміння вправно розмірковувати: “Платон називав діалектикою вміння єдине розділяти на множинне...”³⁸⁵. Як бачимо, Боецій лишень спробував засобом логіки у розсудково-діалектичній формі “препарувати” “троїчність” і сам вкотре пересвідчився у немічності людського розуму. Божественна триєдність залишилась незбагненою для розсудку діалектичною тотожністю єдиного і троїчного.

В останній главі трактату Боецій врешті проголошує те, що лише Отець разом з Сином і Святим Духом є тим самим істинним, добрим, великим Богом, а ніколи не поодинці – на основі утримуваної субстанцією їхньої єдності.

Керуватись розумом, а не уявою, бо існує, принаймні, дещо, що розум в силах осягнути про Бога, а скористатись таким правом – його обов’язок.

Оце і вся радість від “звершеного діла” цього розсудкового дослідження, яку мав би очікувати мислитель. Звісно, це шлях Боеція, не св. Августина чи св. Томи. Це своєрідна його спроба вжити добре вишколений ум в богопізнавчому ділі, коли той ум так добре придається в іншій людській діяльності. Мірило розсуду в людині само підлегле вимірюванню, поміщене у вузькі межі людського єства не повинно забувати про дар віри, яка не менш промовиста у такім ділі, яка надолужує те непізнане в Бозі людиною упродовж її історії.

Utrum Pater... Три наступних трактати: *Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter praedicentur*, *De hebdomadibus*, *Contra Eutychem et Nestorium* Боецій присвятив Йоаннові Диякону³⁸⁶.

³⁸⁵ PL. T. 64. Col. 161.

³⁸⁶ Так вважають Г. Чедвік (*там само.* – С. 53) і Г. Майоров (*там само.* – С. 382): “людині з оточення Боеція, можливо тій самій, яка в 524 році була обрана папою під ім’ям Йоанн I і потім одночасно з Боецієм була репресована Теодорихом”.

Найкоротший з трактатів служить Боецієві дзеркальним відображенням того ходу думок, які він проводив у трактаті *Про Трійцю*, лише у зворотньому напрямку (мовою логічного обернення предикатів у судженні). Не дивлячись на те, що він стосується більше тематики Божих Імен, у ньому залишаються провідними основна онтологічна конструкція над-субстанційності (троїчності) та логічна предикативність Бога. Оскільки імена “Отця”, “Сина” і “Святого Духа” не стосуються субстанції Бога, тому не можуть присуджуватися Богові субстанційно.

Тут, як і в попередньому трактаті, слід пригадати, що Боецій достеменний логік³⁸⁷, з ім'ям у історії, мав своє бачення суб'єкт-предакативних відношень. Так, “суб'єкт” Боеція не є просто логічним суб'єктом предикації, а онтологічним суб'єктом акциденту. Такий логіко-онтологічний підхід забезпечує Боецієві можливість співставляти обдумані пропозиції філософського дослідження з реальним життям, що стає вкрай важливим у пізнанні найбільшої реальності – Бога. Тобто у Боеція логіка (як наука про доказ) володіє виразним онтологічним характером і є відображенням суцього на основі слів. “Суб'єкт (підмет) є те, що приймає присудження предиката, як наприклад, у присудженні «Платон є філософом», Платон є суб'єкт, адже про нього свідчить слово “філософ”, таким чином він приймає присудження [предиката] “філософ”³⁸⁸. Тоді коли “предикат (присудок) є те, що присуджується суб'єктові, як це зустрічається в тому самому свідченні “філософ” присуджується суб'єктові – Платонові”³⁸⁹. Суб'єкт, підмет, субстанція – це ланки того самого смислового відтінка – самому “стояти-під”, не опиратися ні на який суб'єкт”, “існувати по собі”. Коли ж у цьому трактаті мова йде про ім'я, присудок та дієслово “бути” (“є”), то слід визначити,

³⁸⁷ Серед багатьох логічних творів (*Коментар до Порфірія, Великий і Малий коментарі на Аристотеля Про тлумачення*) Боецію належить короткий підручник з теорії предикації (написаний між 510-им і 525-им роком), по якому в середньовіччі навчали науки логіки, так званий *Вступ у категорійні силогізми* (*Introductio ad syllogismos categoricos*, PL.T.64.Col. 761-793). Трактат написаний на штиб аристотелівської тематики *Про тлумачення*, свідчить про Боеція, як оригінального логіка.

³⁸⁸ PL.T.64. Col. 768.

³⁸⁹ Там само.

насамперед, що ім'я засвідчує певний логічний об'єкт, а дієслово стверджує існування або неіснування певного об'єкту, пов'язуючи його з реальністю.

Саме у “субстанційності Бога” криється “логічна загадка” Боеція, мета якої – допомогти людині, яка знаходиться у пошуці, залучити “віру й розсудок” для отримання переконання у “неподільність Трійці”. Про декларативний елемент трактату, на нашу думку, свідчить його дивовижно-невеличкий обсяг, що збігається із закликом до ретельного прочитання.

Боецій прагне довести, що вирази “Бог є Отець”, “Бог є Син” і “Бог є Святий Дух”, якщо взяті окремо, невідповідні. Адже під підметом “Бог” розуміється божественна субстанція і ніхто інший. Субстанція Отця, Сина і Святого Духа одна і та ж. Проте три присудки характеризуються своєю нетотожністю з іншими двома. Між ними немає злиття, а існує чітка виразність у тому значенні, що “Отець” існує окремо, як і “Син” та “Святий Дух”. Також у припущенні суб'єктом “Отця” – “Син” чи “Святий Дух” не можуть виступати предикатами, “адже є одна субстанція, а не декілька”, яка є “нероздільною Тройцею” Символу Віри. Предикація належить усім трьом, а не окремо кожній. А зветься вона “предикацією про божественну субстанцію”. Це не викликає якихось непорозумінь, адже усім трьом належить Божа природа – “Божество”.

Проте Боецій прагне саме ім'я “Бог” (Ім'я “Пресвятої Трійці”) вилучити з контексту “трьох” і “Божества” та визнати право за самим найменням “Бог” бути носієм “Божества за субстанцією” (адже *субстанція* неподільна по собі, а саме *неподільности* й дошукується своїм розумом Боецій). Проте якщо особи Трійці є розділені у значенні, що Трійцю творять (складають) окремі Особи, слід знайти більш надійне опертя, ніж субстанція. Слід визнати мову *реального* “відношення” між Ними більш вагомою, ніж *нереальну* субстанційність. І знову Боецій засвідчує надсубстанційний характер Пресвятої Трійці. Тут його найбільша, на нашу думку, слухність. Це більш цікаве, ніж вправляння у аристотелівських прикладах з формальної логіки на взір: “Добра людина”, “добра справа”, “добра книга”, коли жодний з предикатів не в силі замінити “добро”, яке, у свою чергу, стоїть над ними, їх визначає, висуває елемент

таємничості, як і краса, про суть якої довідувався Сократ, залишається схованою у сферах Божества. Тобто запорука у слідуванні логічному закону не дозволяє перевертати ці судження, бо виникне небезпека непорозуміння з реальністю. А для Боеція це свідчило б про втрату набутої логіко-онтологічної принципності. Зрештою, іншого підходу до “вищої” логіки вимагав від Боеція і характер самих цих творів. “Вищої” у значенні над поверхневими логіко-діалектичними міркуваннями, які були, радше, пропедевтикою до досягання “божественних висот” (Вступ до *De Trinitate*). Але для цього слід торувати шпиль онології та метафізики буття, про які мова у наступному трактаті.

De hebdomadibus. Третій справді більш метафізичний трактат Боеція нам відомий під різними назвами. Окрім найчастіше вживаної, якою є *De hebdomadibus* (Гебдомади), до нас дійшли наступні: *Quomodo substantiae in eo quod sunt, bonae sunt, cum non sint substantialia bona* (“В який спосіб субстанції являються добрими в тому, чим вони є, не будучи субстанційними благами”); *Liber an omne quod est bonum est* (“Книга, яка розглядає питання про те, чи все те, що існує, є добрим”); *Liber de bonorum hebdomade* (“Книга про гебдомади благ”).

Якщо латинській назві *hebdomas* у класичній латині відповідає “сьомий день”, “число сім” або “сідмиця”, то щодо значення гебдомад, так як розумів і вживав Боецій, існують численні як сприйнятливі, так і несприйнятливі тлумачення. Коментар, який сходить до дев’ятого століття і приписується Ремігію з Оксеру [Auxerre], виводить *Ebdomas* від грецького слова оманливий, *ebdo*, що означало би “мати опінію”. Т’еррі з Шартру [Chartres] вживав назву, яка мала б означати “розумове поняття”. Тома з Аквіну виводить гебдомади від *edere*, що означає «опубліковувати». Дослідники новітніх часів заміняють ці середньовічні гіпотези на ще більш неймовірні, наприклад, на ту, що Боецій мав би укладати раз на тиждень (звідки *hebdomas* = “сідмиця”, “тиждень”) щоденник філософських міркувань; або ж проводив тижневі платонівські читання в колі друзів, в яких брав участь згаданий вище диякон Іван, для якого писались *De hebdomadibus*. Більш сприйнятною є думка згаданого дослідника

Чедвіка, який пов'язує цю назву з числом аксіом, які викладені в трактаті. У друкованому виданні їх нараховують дев'ять, тоді коли насправді їх було б сім (*ebdomàs*).³⁹⁰

В цьому трактаті Боецій послуговується аксіоматичним методом, який запозичує (як сам і зауважує), з евклідової математики та інших дисциплін, спершу пояснюючи терміни та відправні правила, перші дистинкції і аксіоми.

Він більший за попередній трактат і починається з передмови про природу цього писання. Воно не призначене для широкого загалу, а для небагатьох фахівців, які знайомі із складними і витонченими питаннями метафізики: «Тож не протився цій дрімоті та стислості: вони-бо вірно захоронюють сокровенне та ще й тим догідні, що лишень з тими ведуть мову, хто їх вартий». Бо справді, існують розумові твердження «спільні для всіх людей», тоді коли інші типи тверджень «властиві лише обізнаним, оскільки вони походять від цих спільних розумінь умом».

Висуваючи цю герменевтичну умову, в супроводі *Елементів теології* Прокла Боецій подає основні елементи (аксіоми³⁹¹) своєї метафізики, яку можна ідентифікувати як *метафізику буття* і як *метафізику участі*, що суттєво доповнюють одна одну, або ж як *аристотелівсько-платонівську* та *християнську метафізику*. Ці аксіоми свідчитимуть про те, що Боецій є творцем саме цікавої онтології, на відміну від генологій (Плотина) чи агатологій (Платона).

Так, у другій аксіомі він твердить: *Diversum est esse et id quod est* – “Буття (*esse*) і те, що є (*id quod est*) – відмінні: по суті саме буття ще не з'явлене; а от *те, що є*, так це отримана форма буття (*forma essendi*). Саме воно існує і є”. Іншими словами, сутність – не те саме, що й існування. Тут мова йде про взаємну обумовленість буття і поодинокі речі у просторово-часовому бутті.

³⁹⁰ Пор.: Н. Chadwick. *там само*, с. 203-204. Пор. також S. Tommaso d'Aquino. *Commento ai libri di Boezio De Trinitate e De Ebdomadibus* / переклад на італійську К. Пандольфі, ESD, Bologna 1997, с. 237-289.

³⁹¹ Г. Шрімф подає їх як основні елементи боецієвської онтології: G. Schrimpf. *Die Axiomenschrift des Boethius (De hebdomadibus) als philosophisches Lehrbuch des Mittelalters*. Leiden 1966.

Цією дистинкцією Боецій стверджує невиводимість існування речей з їхньої сутності. Він заперечує можливість для існування служити предикатом.

У третій: “Те, що є, може брати участь у чомусь; але буття по собі не бере участі в жодний спосіб з нічим. Участь виникає тоді, коли дещо вже є; але дещо є тоді, коли воно прийме в собі буття”. Аксиома, яка обґрунтовує метафізику участі у Боеція.

У четвертій: “Те, що є, може посідати щось поза тим, чим воно є; а от буття в собі не має нічого іншого, як себе самого”. Про партикулярну річ, що виступає носієм інобуття, на відміну від самого буття.

У п'ятій: “Бути просто чимось – це одна річ, а бути чимось в тому, що є – це інша річ; там розуміється акцидент, а тут – субстанція”. Про часткову річ мовою предикаментів.

У шостій. “Все те, що бере участь в тому, що є буттям завдяки буттю, бере участь в іншому, щоб бути чимось [якоюсь річчю]. А тому те, що є, бере участь з тим, що є буттям завдяки буттю; і є, щоб брати участь в іншому, якоюсь річчю”. Про походження партикулярних речей з абсолютного буття.

У сьомій: “Кожна проста реальність посідає як єдність власне буття і те, що є”. Буття (добро) речей (у яких воно виступає як *forma essendi*) походить із самого Буття, яке, в силу своєї абсолютної простоти, тотожне з тим, чим воно є, або з Добром.

У восьмій: “У будь-якій складовій реальності одне – це буття, а інше – “є” у собі самому”. Тобто речі самі по собі постають складними, в яких добро і буття не співпадають, а тому їхнє буття походить не з них самих, а з певної волі добра (буття).

У дев'ятій: “Будь-яка відмінність – це неузгодженість, тоді коли подібність має бути віднайдена; а те, що бажає щось, показується як таке, що є тим же ж, кого прагне”. Це ще давній принцип прагнення до подібного, який розуміється як стремління скінченного суцього до єдності.

На питання дякона Івана про підвалину добра часткових субстанцій, адже вони не є самим Добром, Боецій не поспішає відповісти одразу. Неоплатоніки,

які розглядали Добро, як тотожне з Єдиним, як найвище Начало всіх речей, натомість вчинили б саме так. Боецій обирає довший шлях, здіймаючись все далі вгору. Для нього найвищим началом є не Добро, а буття (реальність). На відміну від попередніх богословських трактатів, у “Гепдомадах” Боецій проявляє свої здібності у вправлянні з онтологічною термінологією у метафізиці участі.

“Тут замість слова «Бог» Боецій вживає слово «буття». Він твердить, що вже по самому своєму смислу буття рівно ні з чим не співвідноситься, тому що для цього необхідне було б існування ще чогось іншого. Але це існування вже є буттям, так що ніякого співвідношення і не отримується. На цій підставі також і всі прикмети буття у своїй основі, хоча вони і залишаються прикметами, все ж таки є самим буттям”³⁹².

Перш за все він досліджує підвалини *буття суцїх* (конкретних часткових субстанцій) відносно *буття самого в собі*. Таким чином його *De hebdomadibus* подається як *конденсат метафізики буття*³⁹³.

Як відомо, вже батько “наукової” метафізики Аристотель окреслив перелік усіх головних проблем, які вона розглядає, виробив для неї строгий метод демонстрації, точну мову понять, і завдяки кому метафізика побачила світло.

В Аристотеля існувала багата онтологія внаслідок дбайливого обґрунтування елементів, з яких складається суще (субстанції і акцидентів, матерії і форми, акту і потенції, природи, сутности тощо) та метафізичного переходу до трансцендентної сфери. Предметом метафізики, згідно з ним, слід було вважати “суще як суще, його сутність і властивості, які його стосуються”³⁹⁴. Метафізика звертає свою увагу на буття, на *суще як таке*, а не як тілесне, яким цікавиться фізика, або як *міряне*, що є предметом математики. Буття і Бог у Аристотеля (*Метафізика* I та XII) прочитуються як

³⁹² А. Лосев. *там само*, с. 175.

³⁹³ В. Mondin. *там само*, с. 232.

³⁹⁴ Аристотель. *Метафізика* VI, 1026 а, 34.

взаємозамінні, гармонійні правитоки, де Бог виступав як причина динамізму сущих, містився у сумарності усіх сущих і в повноті володів дієвістю Буття.

Саме дослідження “суцього по собі”, що розумілося під субстанцією, приводило до відкриття його підвалини, найвищої Причини, якою могла бути тільки Божественна, перша субстанція (*prote ousia*).

Як вже наголошувалось вище, згідно з вченням Плотина відношення між Підвалиною і феноменами, що походять від неї, мало б здійснюватись шляхом еманациї, коли речі беруть участь у Єдиному.

У неоплатонізмі Плотина метафізична споруда визначалась єрархічністю реальностей, які виходять із найвищого в умовидному світі Першопринципу – *Єдиного*, до найнижчої у чуттєвому світі, до матерії; як відзначалась абсолютною його трансцендентністю, яке як причина буття є вищим від буття, що підпорядковується Єдиному, і кому буття завдячує своїм існуванням.

Натомість метафізичну побудову Платона суттєво переробив св. Августин у своїй “метафізиці внутрішнього досвіду” (Завдяки вислову: “*Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas* (Не виходь поза себе, повернися до себе самого, тому що у внутрішньому світі людини мешкає істина)”²¹. У нього підвалиною вже не виступатиме Єдине, а Істина, на якій він вибудовував свою метафізику. Вона є тотожною з Єдиним і Словом. Неоплатонівський зв’язок *еманації* Августин замінив на біблійний зв’язок явища *сотворення* світу.

Короткий Боецієвський трактат не обійшов увагою знавців метафізичних парадигм. Саме тут зауважується новизна метафізики Боеція стосовно до великих будівничих *першої філософії*. Нам ближче пояснення його метафізики в історичному розвитку “мудрости про буття” на понятійному рівні, коли буттю відводиться пріоритетний статус правитоку і праджерел суцього. Адже такий підхід дозволяє спостерегти як боецієвський неоплатонізм, так і його самотійну спробу “оправдання буття” перед “оправданням добра”. Таку

²¹ Св. Августин. *De vera religione*, 39, 72.

метафізику буття можна назвати онтософією³⁹⁵. Ось як характеризує метафізичну парадигму Боеція згаданий вище о. Баттіста Мондін:

“Його величезна оригінальність [трактату] і важливість стосується предмету метафізики. Справді, тоді коли неоплатонівські метафізики концентрували свою увагу на Єдиному і виступали як генологічні метафізики, то метафізика Боеція, натомість, зосереджена на бутті і виступає як онтологічна метафізика. Очевидно, що Боецій не був творцем цієї метафізичної парадигми, бо перед ним вже існували метафізики буття Парменіда і Аристотеля, а після Боеція з’явиться нам метафізика буття св. Томи. Таким чином, звичайно, що дослідники для визначення боецівської метафізики поміщували її супроти як аристотелівської онтології, так і поруч з томістичною метафізикою. Головна тенденція полягала в тому, щоб звести Боеція до Аристотеля, розуміючи відмінність між *esse* і *id quod est* як відмінність між універсальною субстанцією і індивідуальною конкретною субстанцією, або ж між чистим від всякої визначеності буттям і тим буттям, яке визначається партикулярною формою. Та не виглядає, щоб таке пояснення було коректним. Тому що, насправді ж, Боецій веде мову, окрім відмінності між *esse* і *id quod est*, також про композицію між цими двома вищими принципами реальності – а конкретні дійсності постають результатом такої композиції – і розуміє *esse* як форму, *forma essendi*, отже як щось значною мірою актуальне, навіть якщо у суцшому воно не посідає властивого існування. Окрім того *esse* у Боеція не вичерпується як Аристотелівське *esse* в десятих категоріях, а перевищує їх всіх. А тому, коли Боеція не можна звести до Аристотеля, то більш вірно наблизити його до св. Томи і вбачати в ньому його попередника. Бо ж, справді, св. Тома на завершення свого коментаря на *De hebdomadibus* надає Боецівському *esse* потужне значення *actus essendi* і розглядає відмінність між *esse* і *id quod est* як еквівалентну до відмінності між актом буття і сутністю. Ця інтерпретація виглядає більш коректною. Та все ж слід уточнити, що позиція

³⁹⁵ Тематиці онтософії у її герменевтичному розвитку ми присвятили окреме дослідження (див.: Б. Завідняк. “Онтософія у ХХ столітті: фіаско чи успіх?” // “Культурологічні бесіди”, «Коло»: Дрогобич 2006. – 96 с.

Боеція не співпадає ні з позицією Аристотеля, ні з Томістичною, а натомість більш властиво вона знаходиться на шляху, який веде від Аристотеля до св. Томи. Він вже ізолював буття від субстанції і здійняв його понад нею, розміщуючи на найвищому шпилі реальності, а в цьому він чітко перевищив Аристотеля; та однак у цьому всьому Боецій ще не збагнув у *esse* цієї об'ємності і онтологічної глибини, яку здійснює *actualitas omnium actuum* і *perfectio omnium perfectionum*, а тому під цим оглядом ще не дійшов до позиції Томістичної метафізики буття³⁹⁶.

В чому ж полягає Боецієвська метафізика участі. Згідно з Боецієм, жодне суще, до складу якого входить як буття (*esse*), так і сутність (*id quod est*), які є найреальнішими, не ототожнюється з *esse*. Суще, яке містить в собі ці компоненти, не є *esse ipsum*, а є *учасником у бутті*. Тільки завдяки участі у бутті воно існує: «*id quod est participat eo quod est esse, ut sit*».

Тут, як і в попередніх трактатах, міркування Боеція розвивається у двох площинах: логічній та онтологічній. Таким чином участь, про яку говорить Боецій, може розумітися як у логічно-предикаментальному, так і в онтологічно-трансцендентальному значенні. У першому випадку мова йде про участь родів і

³⁹⁶ В. Mondin. *Там само*, с. 232-233. Цю ж думку про визначення типології метафізики у Боеція, як участі, поділяв і О. Лосєв, коли писав: “Все існуюче вже не є просто буттям, а лише причетне до буття. Людина і весь світ не є буттям самим по собі, але, оскільки вони все-таки існують, буття їм причетне і в бутті вони беруть участь. Вони не є буттям у його самостійній субстанції, але їх власна субстанція міститься лише у причетності до первинного буття” (А. Лосєв. *там само*, с. 176). Логічним чином, розвиток цієї думки зауважується не у дослідженні про Боеція (ІАЭ), а в іншій праці Лосєва. Щойно у 1978 році, коли він заторкнув питання неоплатонізму св. Томи, спочатку у невеличкій праці *Начальные стадии неоплатонической эстетики Ренессанса* (у колективному збірнику *Типология и периодизация культуры Возрождения*. Москва 1978, с. 61-83), яка склала основу роздумів про св. Тому Аквінського у книзі *Эстетика Возрождения* (Москва 1978), висвітлюючи естетичну складову буття у Томи (матеріально-пластичний принцип та пластичну матеріальну індивідуальність); (у ним же підготовленому збірнику *Античность как тип культуры*. Москва 1988, Піама Гайдєнко опублікувала розвідку *Понимание бытия в античной и средневековой философии* (с. 284-307), в якій Тома подається не як оригінальний мислитель, а як залежний від мислення Аристотеля та Боеція). Проф. Лосєва був обізнаний з працями Фабро, зокрема, про принцип участі у св. Томи (1932), на яку покликається у названих роботах, (як і Стеєнбергена, Кремера та ін..) в той час, коли нехтувався і всеціло паплюжився науковий авторитет св. Томи (пор.: цит. вище М. Желнов. *Критика гносеологии современного неотомизма*. Москва 1971 (360 стор.). Зрештою, ці невеличкі роботи російськомовних вчених не впливали на зродження самостійних монографій у томістичному напрямку, що, очевидно, в радянські часи, було неможливе.

видів з поняттям буття; у другому говориться про участь скінченних суцх з абсолютним Буттям.

Завершивши онтологічну преамбулу, Боецій врешті може дати очікувану відповідь на питання дякона Івана про відношення між «речами, які є добрими в тому, чим вони є, не будучи субстанційним добром». Мова йде про *відношення участі*, а не про субстанційну ідентичність. За субстанцією добрим є лише першоначало, Бог. Інші речі є добрими тому, що беруть початок від найвищого добра і, при тому, отримують своє добро. Ось що на це зауважує Боецій:

«Якщо би речі були тільки добрими – і ні не важкими, ні не забарвленими, ні не протяжними у просторі – , і не було б у них жодної іншої якості, а лише та, що вони добрі, – то тоді, бачиться, були б не речами, а началом речей; а отже не “були б”, а “було б”. Адже є одна реальність такого роду, що була б нічим іншим, а лише добром. Але оскільки вони не є прості, то тих речей взагалі могло б не бути, якби не воля того, що є самотнім Добром. А відтак і сказано, що ці речі є добрими , оскільки їхнє буття впливає з доброї волі. *Адже перше добро, оскільки воно є, є добром у тому, що є*; але також і наступне добро є добрим , оскільки впливає з того добра, в якого саме буття є добром. Але те саме буття всякої дійсності впливає з того, що є Першим Добром і від такого Добра, що справедливо зветься добром в тому, що є. Отже саме їхнє буття є добрим; адже, як наслідок, тоді вони не були б добрими в тому, що вони є, якщо б вони не впливали з першого добра».

Для Боеція метафізика буття не сприймається як простий чудовий ключ для розуміння відношень між добрими речами і абсолютним Добром, а є ґрунтовним метафізичним витокм, який підтримує всі дійсності і всі їхні аспекти. Таким чином відношення між добрими речами і Добром є ідентичним до відношення між суцями і Буттям, тому що добро є трансцендентальною властивістю буття: тим самим «першим добром, – оскільки воно є, – є добром у тому, що є». Без буття навіть найбільш шанобливі трансцендентальні

властивості, такі як добро й істина, зануряться у ніщо. Метафізика Боеція, справді, є *онтологією*, а не *генологією* чи “агатологією” або ж “алетелогією”.

Поєднуючи разом метафізику буття з метафізикою участі, Боецій творить ще невідому модель метафізики, в якій реалізується надзвичайний синтез, а не просто узгодженість між Аристотелем і Платоном.

Метафізика Боеція, як тому краще свідчення *De consolatione philosophiae*, є не лише Аристотелівською і Платонівською, але теж і християнською. Однак це стає зрозуміло вже у *De hebdomadibus*, де участь не описується як якась участь по чистій подібності, як це стається у Платона, чи як походження, як трапляється у неоплатоніків, а як творення: «речі є добрими, тому що впливають з волі Добра». Добрий Бог сповіщає речам власну досконалість, не вилучуючи їх від себе, а виводячи з нічого, покликаючи до буття ті дійсності, які наслідують саме його Буття.

Contra Eutychen et Nestorium (De persona et duabus naturis). Приступити до написання цього трактату Боеція спонукали суто богословські, христологічні питання. Проте до них, як він сам зауважує, мав би змогу додати “менше за інших” знавців. Та й суперечливим тезам Несторія, а опісля Євтихія, пов’язаним із христологічними суперечками, вселенськими соборами у V столітті вже було дано авторитетне спростування: Несторію – на Ефеському (431 р.), а архимандриту Євтихію – на Халкідонському (451 р.). Здавалося б, не було потреби Боецію проказувати сумнів і щодо правд Христової віри, які у трактаті він блискуче наводить і пояснює. Складається враження, що Боецій зумисне викриває себе як невіглас у цьому питанні, потай обмірковує те, що у людей на зібранні лежить на устах, щоб згодом його “майєвтика” проявилася у всій красі відкритої істини про Христа. Виявилось так, що цьому трактату судилася велика історія.

Боецію йшлося про те, щоб використати набуті навички з логічного викладу думок у дуже важливому, серцевинному питанні Таїнства Пресвятої Тройці – Боголюдської природи Ісуса Христа. Адже поняттю “природи” від часів іонійських натуралістів, – суто філософському, він, услід Вікторину та

Августину, які запропонували широковживаний у Новому Завіті термін “лику” (гіпостась), надає визначального богословського характеру.

Тож детальніше з’ясуємо обставини появи трактата *Проти Євтихія і Несторія* та зміст його головних тем.

Для християн-католиків за часів Боеція віра в те, що “єдинородний, несотворений” Ісус Христос – Логос-Божий Син і Творець світу – Бог Отець – Богорівні, була непохитною, як це залишається і для нас. Але два церковних діячі на Сході, які фігурують у назві трактату, висували з цього приводу іншу думку.

Відмінність стосувалась питання про дві природи Ісуса Христа: чи слід вважати, що Христос одночасно їх має дві (*ex duabus naturis*) і його можна розглядати у них (*in duabus naturis*); чи ж слід визнати лише перше твердження (*ex*), знехтувавши другим (*in*). Слід зауважити, що все ж це богословське формулювання, а не просто логічне судження, віровизнання, не логічна суперечка.

Так *Несторій* навчав про те, що Ісус Христос тільки тимчасово під час свого земного життя містив і людську природу, і природу Божества (як Божий Син, Логос), розділяючи Його на дві різні субстанції та природи. Христос за природою був лише людиною, а не Богом. Бог був присутній в ньому немов у храмі, сам не будучи цим храмом.

Євтихій, проголосивши єресь монофізитства, навпаки навчав про те, що у Ісуса Христа є тільки одна Божа природа, оскільки Христос тотожний Логосу, а він, у свою чергу, рівний Отцеві. Друга ж, людська природа, отримана від Марії, була для нього чимось неістотним. Її цілковито поглинала природа Божества, що була отримана від Логоса. Тож як тоді особа Спаса могла існувати “у двох природах”?

Рішення Халкідонського Вселенського собору розставило крапки над “і” формулюванням: “дві відмінні і неподільні природи у одному лиці”. Чи це був ще один оксюморон? Таке формулювання поділяв Захід в особі понтифіка Лева I (Великого), який користувався в той час великим авторитетом.

Та коли там, де вдається порозумітись у термінології, не завжди легко це вдається залагодити під час релігійних протистоянь. Саме так і відбулося на Сході. У 482 році візантійським імператором Зеноном було дозволено кілька відступів на користь монофізитів у так званому *Едикті про єдність*, що, врешті, призвело до розколу (“схизми”) між Західною та Східною Церквою. Остготське королівство Теодориха мало змогу взяти під свою опіку західних християн (римлян), що ставали жертвами цих протистоянь. Згодом, за правління нових константинопольських імператорів (Юстина та Юстиніана), була об’явлена війна проти єретиків, монофізитів та особливо проти аріан, до яких належали і готи королівства Теодориха. На цьому релігійно-політичному тлі, свідком і жертвою якого став і Боецій, Схід і Захід шукав шляхів примирення і поєднання, поживляючи контакти між собою. Підозра з боку Теодориха у таємному листуванні з Константинополем згодом послужить, як ми вже зауважували, причиною арешту та ув’язнення Боеція.

Та повернімось до міркувань, які стосуються особи Ісуса Христа – Богочоловіка.

Згідно з ортодоксальним ученням, у Христі є дві природи (субстанції), Божа і людська, які творять собою одну неподільну субстанцію і особу Богочоловіка. З метою спростування двох згаданих вище єресей, Євтихія і Несторія, Боецій пише своє листовне міркування до диякона Йоана.

Спершу він розмірковує про ці самі концептуально-розумові терміни, які вживались по відношенню до Христа, а саме про терміни «природа» і «лик» (тобто «особа»). Знову ж таки, ми підкреслюємо, що тут Боецій послуговується висновками своїх попередників з метою вжити *ratio* як аргумент для використання у цьому важливому для християн постулаті.

Так *природу* Боецій розуміє в чотирьох значеннях, подаючи їх спершу у трьох способах та виділяючи, додає до них той, у якому значенні богослови мають змогу говорити про природу Ісуса Христа найхарактерніше.

1. Перш за все, природа – це тим чи іншим чином мислима сукупність речей, в яку входять Бог і матерія, оскільки “їх певним чином можна досягнути

через усунення інших речей”. Так поступав св. Августин, коли пробував віднайти найкраще вираження Бога мовою неоплатонівської апофатики, коли легше сказати, ким Він не є, ніж є: “Той, кого око не бачить, вухо не чує, а сходиться до серця людини”³⁹⁷. Коли навіть “ніщо” в силі щось та означати, зауважує Боецій, але на відміну від природи, тому що вона – суцта. Таке тлумачення природи Боецій міг знайти у філософів-натуралістів досократичної доби і у формулюваннях античних та римських стоїків.

2. Тоді природа є те, що може діяти (*facere*) і потерпати (*pati*).

У другому значенні, на думку Боеція, термін “природа”³⁹⁸ визначає сукупність всіх тілесних і духовних субстанцій, які самі здатні до дії і сприйняття дії ззовні.

3. Далі, природа є саморухомість, яка існує сама від себе, а не від чогонбудь іншого. Ложе падає на землю не тому, що воно ложе, а тому, що воно дерев’яний предмет. Отже падіння дерев’яного предмета є саморухомість сама по собі, а падіння ложа виникає в залежності від того, що ложе – дерев’яне, тобто ложе падає вниз вже не по своїй природі, а в залежності від другої природи, від своєї “дерев’яности”.

У третьому значенні, “природою” зветься світ лише тілесних субстанцій, які здатні на рух і спочин. Таке тлумачення Боецій знаходить у *Фізиці* Аристотеля.

4. І, врешті, природа є видова відміна (*differentia specifica*) всередині якогонбудь роду як, наприклад, золото і срібло мають кожне свою природу на відміну від металу загалом.

Саме в цьому значенні, на думку Боеція, богослови ведуть мову про природу Христа.

³⁹⁷ Св. Августин. *Enarr. In Ps.* 85, 12.

³⁹⁸ У Лукреція зустрічається схоже до боецієвського розуміння суцього, як діючого або того, що підлягає сторонній дії: “*De rerum Natura*” I, 441:

Praeterea per se quodcumque erit, aut faciet quid

Aut aliis fungi debebit agentibus ipsum...

“Все те, що саме по собі існує, – у дії буває

Або ж саме піддається на будь-яку дію на нього...” (пер. Б. З.).

Розлоге міркування про наведені вище філософом визначення “природи” попередниками провів Гільберт Порретанський³⁹⁹ у коментарі на цей трактат. Так, на його думку, Боецій правильно зробив, що розпочав свій розмисел із визначення спочатку природи, а опісля – особи. Адже природа (*naturae*) – це буття всього природного, а отже і всіх осіб, тому що і вони від природи. “Будь-яке буття вже тому, що воно є, за природою існує “раніше” чого іншого”⁴⁰⁰. А з-поміж широкого багатозначного розуміння “природи” Боецій обирає не саму природу в цілому, а перераховує ті її частини, які стосуються до її підстави. У першому значенні природи як тіл або тілесної та духовної субстанції під субстанцією він схильний розуміти те, “що субсистує, а не те, завдяки чому (*quibus*) проходить субсистування”. Субсистуюче, зауважує Гільберт, у цьому випадку зовсім не сходиться із субсистенціями або акцидентами. Адже і субсистуюче, і субсистенція називаються субстанціями або суб’єктами у різних значеннях. У Бозі ж і в праматерії немає спільности за родом і значенням із субсистуючим та із субстанціями і акцидентами. Отже назва “природа” як ім’я не може розумітись як узагальнююче місце, а має визначатись трояким чином, тобто як тіло, субстанції і всі існуючі речі, що можуть якимось чином розумітись інтелектом. Боецій саме так її і визначає у трактаті: “Природа є назва тих речей, які, будучи існуючими, можуть якимось чином збагнутись розумом”. Але інтелект схоплює речі природи, а не те, що вони є природами, не їхню суть, що повела б нас до миті сотворення. Тобто розуму підвладні речі, який їх в силі схопити (*concipio*) інтелективно. Концепт того, що схопилось, відрізняється за родом і за способом схоплення речі. Природне схоплюється через утворення або через властивість творіння, як, наприклад, біле – через білість, а білість – за природою утворення білого кольору (причинно-наслідковий зв’язок). Та зовсім інакше співвідносяться між собою Бог і

³⁹⁹ Гільберт чи Жільбер Порретанський (Жільбер де ля Порре, або ж Поррете чи Порретан) – (1085/90-1154) – єпископ Пуатьє, славний коментатор авторитетних текстів. Йому належать Коментарі до Богословських трактатів Боеція, Коментарі до Псалмів і до послань ап. Павла (див. далі).

⁴⁰⁰ Gilberti Porretae. *Commentaria in librum de duabus naturis et una persona Christi*. PL. 64, Col. 1360-1368. Тут і далі посилання на це видання Боеція у P. Migne (MPL).

первинна матерія⁴⁰¹. Адже вони не відносяться до субсистенцій та акциденцій, так як не народжені завдяки комусь. Бог є сутність (*essentia*), а не щось із живої субсистенції. Він “Великий” не завдяки “кількості”, чи “Незмінний” не завдяки часові. Сильний порух душі не може віднайти у своєму прагненні нічого схожого з тим, що могло б посприяти охопленню Бога. А тому душа безсила збагнути Його якимось чином, Ким Він є по собі; збагнути Його Буття. Бог розумово-сприйнятливий (інтелегібельний), але незбагнений. А на думку стародавніх філософів, саме такою була і матерія. Тобто незбагнена природа (певний “сфінкс”, як назве її у поезії Ф. Тютчев).

У визначенні “природи” як тієї, що властива речам, які можуть збагнутись інтелектом, Боецій, на думку Гільберта, мав на увазі природу універсалій. Так згідно з правилом діалектиків, якщо доведено, що універсалія одна й та ж за кількістю, здатна бути оберненою, то тоді вона хибна (суб’єкт-предикатні відношення). Наприклад, правдиве твердження: “всяка людина тілесна”. Проте твердження: “всяке тілесне – людина” – хибне. Звідси зрозуміло, що “тілесне” є більшим, ніж “людина”. Якщо вжити це правило до визначення “природи”, то отримаємо: “всяка природа може збагнутись розумом” – правдиве твердження, а “все, що охоплюється розумом, є природа” – хибне. Зрозуміло, що предикат “може охоплюватись розумом”, але “універсальнішою від суб’єкта є природа”. В цій ділянці відношення розумування до істини багато міркував св. Августин. Душа охоплює щось таке, чого немає, а це служить двигуном наукового відкриття. А те, чого немає, і те, що не є “щось”, жодним чином природою не є. Повний і досконалий – це такий інтелект, який сприймає річ не тільки за допомогою абстрагування від інших речей, але й за допомогою певної властивості самої речі. Але Бога і первинну матерію не можна збагнути “якимось чином”.

⁴⁰¹ Думка про неродженість матерії у Боеції суто декларативна, адже це посилання на давньогрецьку філософію. На неї посилатимуться під час аргументування богословських доказів автори “Сум”. Безперечно, християнська правда про сотворення включає і сотворення Богом матерії. Тема визначення “природи” всіма можливими аргументами, у Боеція, служить яскравим прикладом такого його аргументування, яке послужить схоластам за блискучий зразок обґрунтувань богословських питань (“квестій”).

У другому значенні “природи”⁴⁰² припущені дві можливості завдяки дис’юнкції “або”. Тільки Богам і всьому божественному належить діяти. Цей поділ на “природу, що може діяти”, або “природу, що підлягає [улягає] дії”, складається з чотирьох частин. Природа є те, “що може діяти і не підлягати дії”, або “те, що може підлягати дії і не діяти”, чи ж те, “що може і діяти і улягати дії” та “що не може ні діяти, ні їй улягати”. Боецій навів приклади тільки двох частин такого поділу: “що може діяти і піддаватись дії” та “може діяти, але улягати дії не може”. Адже немає такого субсистуючого, що могло б тільки потерпати, а не діяти, чи не в силі було б ні піддаватись, ні діяти. Тут визначальну роль відіграє тривалість у часі цього субсистуючого. Чи ж вічність всього тривалого у “вічних часах”, яке може тільки діяти (у Чистому акті).

Боецій під час наведення свого першого визначення назвав субстанцію як визначення природи: “Оскільки словом *природа* ми позначаємо субстанцію, то, описуючи природу, ми тим самим описали і субстанцію”. Назви природи і субстанції багатозначні (*multivoca*) або за назвою цієї субстанції, або завдяки самій її якості. Категорія “якості” детально аналізується метафізикою, адже саме ця категорія дозволяє розрізнити *субстанції*, які носять ту ж саму назву. Так одна річ – це буття природою, а зовсім інша – буття субстанцією. Чи ж буття людиною не те саме, що буття у здатності сміятися, не дивлячись на те, що у першому і в другому випадках мова йде про субстанцію людини. Як відомо, метафізика вирішує це розрізнення за допомогою вживання “аналогії буття”.

У третьому значенні “природа”⁴⁰³ є початком руху самого по собі, а не ззовні. Серед видів руху Боецій простежує, що всяке тіло має власний вид руху. Наприклад, вогонь рухається вгору, будучи у світовій сфері вищою межею, а земля – вниз, оскільки вона займає нижчу межу. Завдяки власній вазі вони

⁴⁰² Міркування про “дію і їй підлягання” зустрічається у: Аристотель. *Категорії*, IX, 11 б; *Фізика*, III, 20-25.

⁴⁰³ Визначення “природи” як початку руху наводить Аристотель у творі *Фізика*, III, 12; VIII, 6. У першій главі третьої книги *Фізики* можна знайти шість видів руху: виникнення, знищення, зростання, вгасання, зміна, переміщення, з яких п’ять є рухами не тільки тілесного, але й безтілесного.

віднаходять своє властиве місцезнаходження у просторі. Тут мова йде про ті елементи, які були відомі в античності як “начала Емпедокла”. Те саме стосується до прикладу з ліжком із дерева. Дерев’яне воно за субсистенцією, а ліжко – за прикметою ззовні, то падатиме донизу воно не через те, що посідає цю прикмету ліжка, а через те, що його потягатиме вниз субсистенція, якій вона належить (в даному випадку – дерево). Дерево тут має те ж значення, що й у першому прикладі – земля. Вони – видові субсистенції. “Ліжко падає вниз не тому, що воно ліжко, а тому, що воно – земля” – зауважує Боецій.

У визначальному четвертому значенні “природи” розуміємо “породження”. Мова йде про начала, на які Боецій ще не вказував. Адже субсистуватиме тільки щось чи хтось, що якимось чином існує завдяки іншому. Воно – не природа чого-небудь, а радше те, що йому властиве, існує за природою. Так тіло чи дух не є природами чого-небудь, а радше коли щось від тіла або духа – є природами. Чи “у золота і срібла” різна природа” у прикладі Боеція. Тут не щось, що присутнє у субсистенціях і присутнє акцидентам у того, хто субсистує, а головне – не щось з того, що хтось хоче збагнути як вічне начало. Тут не мова про місцезнаходження у речах, родах чи видах, на що б ми звернули свою увагу в операції розуму. Ця природа не субсистуюче, а співсубстанційна властивість видів, які вона складає разом із родом. Так “природа є видовою відміною, яка сповіщає форму всякій речі”. А згідно з таким визначенням природою не може називатись жодне начало, жодне тілесне або безтілесне субсистуюче, ні жодна прикмета ззовні. Сама матерія сприймає форми, але сама нічого не формує. Бог Творець (Auctor), на думку Гільберта, – раціональна форма живих істот, яка не належить субсистуючим. А тому ніщо з вищенаведеного не є природою за визначенням. Назва “природи” міститься у видових відмінах, які і є породженими створіннями, і є природами чогось субсистуючого, в кому вони знаходяться буттям та формою кого вони володіють.

Отже у Христі дві природи – не на основі якогось із трьох вищенаведених визначень, а на основі останнього, згідно з яким назва природи відповідає

тільки видовим відмінам. Але Бог не є таким згідно з видовою субсистенцією. Він “є те, ким він є”, як зауважував Боецій ще у трактаті *Про Трійцю*. Тут же, натомість, ми знаходимо формулювання: “те специфічне, що властиве людині, невластиве Богові, а те неспецифічне, що властиве Богові, невластиве людині”. Такою мовою властиво було говорити ще Аристотелеві, наприклад, у вислові “ніщо з того”. Коли ж Боецій зауважив, що “католики і Несторій твердять, що у Христі є дві природи”, то, згідно з останнім визначенням, він не стверджував, що *ця* природа властива людині, а *інша* – Богові. Більш точно це слід розуміти як твердження: не належаться одні й ті ж самі видові відміни Богові і людині. Або ж що ті властивості, які властиві людині, жодним чином не є властиві Богові. Та, врешті, ствердив за твердженням Церкви: “у Христі дві природи” згідно з останнім визначенням природи, яке він подав.

Визначившись із статусом “природи”, у другій главі Боецій може зосереджуватися на природі субстанції, поглиблюючи і уточнюючи визначення цього поняття, як і дотичних до нього. Оскільки субстанційною характеристикою природи є видова відміна, то він переходить до обґрунтування поняття “особа”, яке в латиномовному світі стане класичним. Адже не можна знайти у побутовому вжитку відношення слова “особа” до акцидентальної сфери, а тільки до субстанційної. Поняття особи набуває у Боеція риси “неподільної субстанції”, проте не довільної природи, а тільки “розумної” “неподільної” (“індивідуальної”) істоти. Навіть якщо світ розумної природи може розумітись як родове поняття (природа ідей, ноуменів чи розумових понять), до якого входить і поняття “людина”, все ж його не можна вважати особою. Особою може зватися тільки носій назви, індивідуальна персоналія (Ціцерон або Платон). Боецій визначає особу як “індивідуальна [неподільна] субстанція розумної природи”: *naturae rationabilis individua substantia*. Це стане предметом роздумів у третій главі трактату.

“Особа розуміється тут як абсолютна одиничність, непорушна жодними властивими їй протиріччями і обґрунтована остаточною та найвищим буттям як крайнім узагальненням всього існуючого”⁴⁰⁴.

Греки від часів Платона і Аристотеля володіли словом “гіпостась” (*hypostasis*) – яке служить підметом для акцидентів не маючи у них потреби, адже вона здатна існувати і без них. Цим словом вони послуговувались для розрізнення від слова “існування”, яке носить доволі загальний зміст. Найкращим відповідником “гіпостасі” (↓В Φ̄Θ∇Φ4Н)⁴⁰⁵ мало б послужити слово “субстанція”, проте грецькі отці у “гіпостась” вкладали зміст “особи” (для “субстанції” у значенні “підстави чогось” у них був термін “гіпокейменон”).

Зваживши на те, що греки термін “лик” урівнювали з “гіпостассю” у формулюванні “Єдиний Бог у трьох Гіпостасях”, Боецій для збереження точності у його передачі на латину (“Єдиний Бог у трьох Ликах”) був змушений спочатку урівнювати ці терміни між собою. Адже в Новому Завіті часто замість “гіпостась” можна зустріти термін “лик”.

Слід зазначити, що вжиті Боецієм відповідники до грецьких термінів у третій главі – справжній філософський словник з усіма тонкощами аргументування їхніх значень у богослов’ї, в якому автор проявив не тільки свої логіко-лінгвістичні здібності, але й вже напрацьовану числову діалектику.

Для спростування тверджень Несторія і Євтихія Боецій вживає діалектику самототожної відмінності особи і природи, згідно з якою в одному лиці (“гіпостасі”) цілком можуть бути сумісними дві різні природи (“сутності”). На його думку (в четвертій главі), виходячи з наведеного вище визначення субстанційності особи, Несторій не зрозумів того, що Ісус Христос є особою, тож Божу та людську природи ідентифікував з одиничною особою. В результаті виходило, скільки існує чоловіків (у людській природі), стільки можна було вивести логічним шляхом і осіб (“Христів”). Боецій легко спростовує тезу

⁴⁰⁴ А. Лосев. *там само*, с. 180-181.

⁴⁰⁵ Буквальний переклад на латину як “субстанція”, але греки вживали її у значенні “індивідуальної і розумної субстанції”.

Несторія, покликаючись на непротиріччя між двома відмінними природами, які здатні уживатися в одній особі (Христа). Адже якщо б розділились і природа, і особи, то незрозумілим виявилось б і Боговтілення, похитнувши віру у спасіння людської природи “через Різдво Христове”.

Натомість Євтихій надавав природу одній особі, адже в нього природа поглиналась особою (“не припускає подвійної природи без подвоєння особи”), твердження, яке аналогічно Боецій в силі спростувати у п’ятій главі.

Всі ці тонкощі давно зауважені і вживані істориками філософії. Проте, на нашу думку, не корисно припиняти на цьому розділі аналіз трактату, адже його зміст дозволяє збагнути христологічну тональність п’ятого трактату, щодо якого у науковців є великі сумніви. У подальших трьох розділах він подає христологічне міркування про людську природу, свідчить про свою віру у Христа, вірить у силу молитви, яка здатна перемінювати стан людської природи. Будучи невисокої думки про себе, він переконаний, що слова мають відповідати ділам, а прагнення глибше пізнати постать Ісуса Христа. Це підкреслюється з молитвою “Отчешашу” на устах. Ці розділи доречно пояснити через тему наступного трактату.

De fide catholica. Сьогодні існує сумнів щодо авторства цього твору Боеція, проте саме тут подається загальна картина християнського догматичного вчення і його богослов’я. Тут він не проводить розрізнення богослов’я з філософією, а робить його складовою частиною філософії. Безперечно, Боецій розумів різницю між ними, але в цьому творі як християнський богослов Боецій додає до цього богослов’я Об’явлення, яке ґрунтується на Божественному авторитеті – Святому Письмі і на “церковному переданні”, на які має орієнтуватись будь-який богословський пошук.

Пригадуючи обговорені вище єретичні спалахи аріанства, савеліанства, маніхейства (згодом, пелагіанства, несторіанства і євтихіанства), у тринітології Боецій торкається антропологічної теми сотворення першого чоловіка. Як богослов, він навчає про сотворення людини із землі Богом, Який “вдихнув у неї подих життя, надав їй розум, прикрасив свободою волі а після встановлення

закону помістив її в рай”. Він вважає, що ціль Бога під час творення людини полягала у заміщенні числа ангелів після падіння на чолі з дияволом: «А оскільки Сотворитель не бажав, щоб зостало змалілим число ангелів – себто той вишній Град, у якому ангели є городянами, – то виліпив із землі чоловіка й надихнув його духом життя; облаштував свідомістю, оздобив свободою вибору і, наперед встановивши Закон, помістив цього [чоловіка] серед райських утіх». Коли спокуса диявола опанувала людиною, то важкими наслідками цього злочину стали руйнування тіла і душі, смерть, гріх і грішна воля, які людина після гріхопадіння передала своїм нащадкам природним шляхом через народження. Спасіння людини зійшло через Богочоловіка, втіленого Божого Сина.

У христології Боеція цікавить, яку ж людську природу під час втілення взяв на себе Божий Син? Адже, на його думку, (заклучний восьмий розділ попереднього трактату) можна вести мову про три можливих стани людської природи.

Перший – стан людини до гріхопадіння, коли людина могла мати гріховну волю не будучи смертною. В цьому стані людина могла жити звичним фізіологічним життям.

Другий – стан, в якому могла опинитись людина, якщо б вона не згрішила. Вона була б безсмертною і не тільки б не грішила, а й не хотіла б грішити, не могла б згрішити або забажати згрішити.

Третій – стан, в якому людина була б після гріхопадіння і який характеризується смертністю, гріхом і гріховною волею. Це ті стани переходу людини до утвердження в Бозі, над якими задумуватиметься не один християнський ум. Вони проходять від *posse peccare* через *posse non peccare* до *non posse peccare*⁴⁰⁶.

На думку Боеція, людська тілесна природа Христа одразу містила в собі окремі елементи усіх трьох станів людської природи. Оскільки Христос споживав їжу і жив фізіологічним життям, Він був причетним до першого стану

⁴⁰⁶ Можливість грішити. Не можливість не грішити. Не можливість грішити.

людської природи. Зрештою, у всьому цьому він мав потребу по можливості, а не по необхідності, і то тільки до Свого воскресіння. Оскільки у Христі не було ніякої гріховної волі, Він був причетний до другого стану. А оскільки Христос взяв на себе смертне тіло, щоб вигнати смерть із роду людського, то Він був причетний і до третього стану людської природи. Виклавши ці христологічні питання у творі *Проти Євтихія і Несторія*, Боецій звертає увагу на особливість людської природи Христа, яка показала в тому, що Він зродився від Діви таким способом, який перевищує природу: “Бо й зачаття Його, і пологи відбулися в надприродний спосіб”.

Щодо питання про відношення Божественної ласки і людської свободи у спасінні, Боецій, як і св. Августин, зауважує, що природа людини не витворила нічого, окрім покарання, а все спасіння утворила благодать, яка дана не по заслугах людини, а дарована.

Цікаві його есхатологічні погляди, які характерні отцям неоплатонівського спрямування (наприклад, Григорію Нісському). Боецій вважає важливим моментом Христової віри не лише безсмерття людської душі, але й відновлення для майбутнього блаженства тіл, які були зруйновані смертю: “Це ж бо й є начало нашої релігії: вірити не лише в те, що душі не гинуть, а й у те, що тіла, які розпалися з приходом смерти, в будучому блаженстві відновляться до попереднього стану”. Разом з тілами віруючих людей відбудеться “блаженне переображення”, подібне до преображення тіла Спасителя після Його воскресіння (*Проти Євтихія*, гл. 8). Блаженством майбутнього життя буде споглядання Творця і невпинне Йому хвалення.

Чому у Боеція саме християнська філософія? На думку Л. Обертелло,⁴⁰⁷ її спрямування є християнським; А. Лосева⁴⁰⁸ – Боецій “світський християнський філософ”; Б. Мондіна:

⁴⁰⁷ L. Obertello. Introduzione a Boezio // *La consolazione della filosofia. Gli opuscoli teologici, Rusconi*. Milano 1979, с. 66-67.

⁴⁰⁸ А. Лосев. *Там само*, с. 197.

«мова йде про зразковий твір християнської філософії, тобто про твір, який ніколи би не написали ні Платон, ні Аристотель, ні Порфірій, ні Прокл. Погляньмо чому?

Під християнською філософією розуміється, як уточнив Жільсон, таке філософське проходження, яке обирає метод (який може бути методом логіки або діалектики) і критерій істини (яким є очевидність) від філософії, і яке між своїм змістом включає також ті істини (якими є сотворення, провидіння, особа, свобода, історія), які на початку належать до біблійного надбання, тобто об'явленого, але які підлягають досконалому переосмисленню».⁴⁰⁹

Боецій не заперечує саме цих правд: трансцендентність та іманентність Бога, сотворення, провидіння, поняття особи, свободи й історії. Ці настільки живі у свідомості Боеція правди становлять домінуючі теми його зізнань, які формально, у своїй цілості, є філософськими і, водночас, матеріально-християнськими. Проте що ж змушує його займатись числовою діалектикою, коли за всіма правилами логіки у нього мала б фігурувати діалектика особи, перегукуватись з язичницькими джерелами Фатуму, коли так риторично він висловлюється про триєдиного особового Бога?

Августин і Боецій. Доречно торкнутись теми висвітлення джерел мислення Боеція через пролиття світла на тві, який ми довго обминали, але без якого християнська інтелектуальна концепція філософа була б неповною і не символізувала його світогляд, що відповідав би перехідному періоду історії філософії. Мова йде про славну *Розраду від Філософії*, безумовно, літературно-стильовий аналіз якої не вмістився б у межі нашого дослідження. Ми ж окреслимо тільки ті головні елементи *Розради*, які мають спільною рисою теми християнської філософії і знаходяться в контексті богословських творів Боеція. Як ми вже зауважували, творчість св. Августина мала великий вплив на Боеція, який під час укладання трактату *Про Трійцю*, з його слів, послуговувався писаннями цього славного отця латинської Церкви. Та й головна постановка

⁴⁰⁹ В. Mondin. *Storia della metafisica*. т. 2, ESD Bologna 1998, с. 240.

трактування, вибір проблем для обґрунтування і висновки, які пропонуються у *Розраді від Філософії*, співпадають із *Сповіддю* св. Августина.⁴¹⁰

Здавалося б, самотнім виходом із нещастя мала б служити філософія розуму як засіб вгамування пристрастей, чому свідченням є жанр античних *Розрад*⁴¹¹. Діалектика чистого розуму і долі у Боеція якраз і є те, в чому християнство і язичництво, принаймні його часів, тотожні⁴¹².

Проте Боецій віддаляється від Августина у способі сприйняття відношення між вірою і розумом. Після навернення Августин підпорядковує розум цілковитому служінню вірі. Істина є даром віри, а не розумовим здобутком. Самотнє завдання розуму полягає у *intelligere* істини, яку вже посідається за посередництвом віри. Тоді коли Боецій визнає більшу самотійність за розумом, навіть якщо той у вирішенні проблем не може не зауважувати твердження віри. Вона для Боеція є важливим керманічем, до якої він звертається у скрутні моменти, щоб не впасти у помилку. Натомість для Августина віра є самотньою законною і певною володаркою скарбу істини. Як зазначив Чедвік, віра і розум «для Боеція, – це ті паралельні шляхи, які перетинаються лише у певних точках, коли логіка може сприяти усуненню непорозумінь, які викликані загальною або простолюдинським вжитком. Те бачення Всесвіту, яке посідав Боецій, є самотнім величним всецілим, руйнування якого заборонене добром і владою провидіння; нам слід би очікувати, що він займав оптимістичну позицію згоди між вірою і розумом. Насправді ж оптимізм такого роду значно більшою мірою вже присутній у Августина, ніж у Боеція».⁴¹³

Також в тому, що стосується відношення з грецькою філософією, між Боецієм і Августином зауважуються помітні відмінності.

Боецій, окрім Плотина і Порфірія, під час вироблення християнської метафізики та у формулюванні таїнств Пресвятої Тройці і Втілення також послуговувався і Проклом, якого Августин ще не міг знати, проте обоє черпали

⁴¹⁰ Пор.: Н. Chadwick. *Там само*, с. 249 і далі.

⁴¹¹ Пор.: А. Лосев. *Там само*, с. 195.

⁴¹² *Там само*, с. 203.

⁴¹³ Н. Chadwick. *Там само*, с. 251.

головно у неоплатоніків. Тоді, коли Августин не втомлювався підтверджувати свою приналежність до “секти платоніків”, Боецій показує величезне зацікавлення також і Аристотелем. Він не лише перекладає цілий *Organon* Аристотеля і тлумачить та поглиблює деякі частини, але й проголошує свої фундаментальні тези в онтології. Таким чином тоді, коли християнська метафізика Августина є винятково Платонівською, то метафізика Боеція може вважатися Платонівсько-Аристотелівською. У *Розраді від Філософії* протилежність з Августином зауважується чіткіше. “Августин весь час безпосередньо звертався до Бога, виливаючи перед ним свій жаль, хвилювання і сумніви, а звернення це часто прямо переходить у справжню молитву. Натомість у Боеція – це поетичний прийом (вірші у I 5, III 9)”⁴¹⁴. У *Сповіді* і *Розраді* протилежність між філософськими стилями Августина і Боеція може свідчити тільки про певні паралелі у їхніх творах, але не про залежність і переймання. Та й замість попередніх муз, які гріховно потішали Боеція, перед Августином поставала інша з’ява – Повздержність (*Continentia*), яка як велична жінка своїми настановами теж допомагала йому вийти з болючого стану, в якому перебував Боецій (*Сповідь*, VIII 11).

Аристотель і Боецій. Факт різночитання тих самих (аристотелевих) термінів Боецієм не обійшов своєю увагою науковців. Слушно звернув увагу Майоров на те, що у поясненні значення термінів зауважується різкий відхід у Боеція від Аристотеля. “Так під словом “узія” Аристотель позначав і те, що Боецій перекладає як “есенція” (сутність), і те, що він називає субсистенцією, і те, що зве субстанцією, і навіть те, що називає персоною. Окрім того Боецій узію-есенцію ототожнює з природою (*natura*), а її, у свою чергу, з видовою відміною, що виключає розуміння її як індивідуального буття”⁴¹⁵.

Метафізика добра і зла, Провидіння і свобода у “De consolatione philosophiae”. Від загальної метафізики до теодицеї Боецій переходить у трактаті *Розрада від Філософії*, який, як ми вже сказали, не є предметом нашого

⁴¹⁴ А. Лосев. *Там само*, с. 187.

⁴¹⁵ Г. Майоров, *Там само*, с. 390. Див.: примітки до окремих термінів Боеція у Коментарі.

обговорення у всіх деталях, проте дозволяє з'ясувати християнський статус його філософії по відношенню до античної⁴¹⁶, змушуючи нас порушити певні спільні з ним теми з огляду на природне богослов'я, яке будує в ньому філософ.

У грецькій класиці цими проблемами більше переймалася трагедія, ніж філософія. Лише у пізньому елленізмі вони почали братися на розгляд філософами, головню – неоплатоніками. Так Плотином зло приписувалось винятково матерії, і він захищав Боже Провидіння, однак сприймаючи його більше як передбачення, ніж як добровільне сприяння створінням.

Християнська метафізика вводить нове (особове) поняття Бога і нове поняття зла, яке визначається як відсутність добра (*privatio boni*). Але визначаючим фактором для вирішення проблеми зла стає свобода. Так дискусія більше не зосереджується на біномі зло-провидіння, а на триномі зло-провидіння-свобода.

Точніше кажучи, на цьому триномі виникла дискусія у св. Августина у *De libero arbitrio* і у *De civitate Dei*. Так само і Боецій чинить у *De consolatioe philosophiae*. Однак відмінно від Августина, який основував раціональне пояснення правд, які вже одобрені вірою, Боецій заторкує ці делікатні проблеми на ґрунті чистого розуму (філософії), так як це робили неоплатоніки.

Філософія показується як велична постать «з палаючими й над людську змогу проникливими очима; вона променіла самим життям, його невичерпною снагою». Спершу, щоб допомогти хворому розуму Боеція, філософія проганяє муз – «блудливих лицедійок», тому що «вони не тільки жодними засобами не

⁴¹⁶ Лосев відстоює ту позицію, що Боецій перебуває у полоні язичницького мислення, а не християнського. “У історичному значенні у Боеція не просто платонізм, а аристотелівськи ускладнений платонізм. В нього немає неоплатонівської іпостасної тріади. І насамперед, немає і ніякого натяку на платонівське вчення про надбуттєве першоєдинство. Ймовірно, некритично вживаючи такий термін, як Бог, Боецій несвідомо вже мислив це надбуттєве першоєдинство. Однак, такого терміну, як «першоєдинство», Боецій не вживає. А оскільки вищим буттям для нього є чиста форма і чистий розум, то явно тут ми маємо певну ремінісценцію аристотелівського ума-першорухія як найвишого начала”, зауважуючи, що у Боеція ні слова про світове гріхопадіння; провидіння і доля у Боеція – це одне і те саме, по суті кажучи, виходить в нього зовсім не християнським, а чисто поганським вченням. “Одне те, що його останнім потішенням є Філософія, а не Христос, достатньо свідчить про те, що своє останнє потішення він знаходить лише в самому розумі, лише у своїх розумних побудовах, лише у філософській теорії” (А. Лосев. *Там само*, с. 186-187).

полегшують його страждань, а ще й підживлюють їх солодкою отрутою».⁴¹⁷
Тоді Боецій прокидається зі сну і від запаморочливості розуму.

«Коли розвіялися хмари смутку, дихнув небом і зосередив увагу, щоб розпізнати з обличчя мою цілительку. Отож коли, звівши очі, я зупинив на ній погляд, то одразу ж упізнав свою годувальницю, що піклувалася мною, відколи я ще хлопцем був, – Філософію».⁴¹⁸

Тепер із справжнім заступництвом Філософії, яка є безкорисливою мудрістю і любов'ю до істини і «не хоче покинути невинного на дорозі», Боецій може об'єктивно заторкувати страхітливу проблему: де є Бог, коли невинний страждає, преслідуваний через зраду і через людську погань, тоді коли в той же час наклепникам, лиходіям, поганцям виглядає, що все сходить праведно? Іншими словами: «Якщо є Бог, то звідки походять злі речі? А звідки добрі, якщо Його немає?».⁴¹⁹

І тут Боецій, надаючи проблемі винятково особовий відтінок, звертається до Філософії:

«Гадаю, ти пам'ятаєш, оскільки й сама, будучи там, ти вказувала, що маю говорити, що чинити; пам'ятаєш, кажу, як то було у Вероні, – колись король, маючи намір позбутись небажаних собі людей, намагався звалити на весь сенат адресоване Альбінові звинувачення в образі величності, – з якою зневагою до власної безпеки я виступив в обороні сенату? Знаєш і те, що я кажу правду і що ніколи нічим не похвалявся. Бо так уже воно є: що більше виставляючи напоказ якийсь свій вчинок цінуємо його, то меншає того, потаємного, чим дорожить наше власне сумління. Але ти бачиш, якого ужинку діждалася моя невинність: замість нагороди за справжню чесноту – кара за нескоєний злочин».⁴²⁰

Щоб вирішити цю важку проблему, слід просуватися за порядком. Щоб покликатися на причину Бога, слід перш за все пересвідчитись у тій правді, що

⁴¹⁷ С. Боецій. *Розрада від Філософії* / перекл. з лат. А. Содомора. Київ 2002, с. 46.

⁴¹⁸ *Там само*, с. 48.

⁴¹⁹ Пор.: *Там само*, с. 51: «Якщо Бог існує, то звідки зло? Якщо ж ні – то звідки добро?».

⁴²⁰ *Там само*, с. 52.

Бог існує і що його природа наділена певними атрибутами включно з атрибутом провидіння.

Так після з'ясування того, в чому насправді полягає щастя для людини, її найвище добро і показавши, що воно не знаходиться ні в багатствах, ні в почестях, ні у задоволеннях, а лише у досягненні того, хто справді є найвищим Благом, Бога, Боецій наважується показати існування Бога і роз'яснити його відношення із світом.

Існування Бога. У богословських трактатах, як ми вже згадували, Боецій тим чи іншим міркуванням зауважував потребу у доведенні існування Бога, проте строго аргументованих доказів там не наводить. З-поміж багатьох міркувань у *Розраді* про те, як належним чином довести існування Творця, як один з доказів існування Бога він приводить аргумент із *ступенів досконалості*. Цим аргументом вже послуговувався св. Августин, згодом його озвучить св. Ансельм, і який співпадатиме з четвертим “шляхом” св. Томи Аквінського: «Усе, що називаємо недосконалим, те вважаємо таким саме через брак досконалості. Отже якщо припускаємо, що в чомусь є якась недосконалість, то в цьому ж таки неминуче повинно бути й щось досконале».⁴²¹

Отож аргумент Боеція будується на основі явища “*ступенів досконалості*” і принципу, згідно з яким ступені не є лише помисленими, а існують завдяки найбільшому ступеню. Два твердження справджують висновок: існує одне перше і найвище Буття, яке посідає в собі самому за сутністю те, що у різних ступенях знаходиться розмірено і роздано згідно з певним порядком.

Інший аргумент Боецій виводить від явища єдності світу, який все ж розуміється як множинний, складений і розділений на безчисленні частини:

«Весь оцей світ, що складається з різноманітних і таких суперечних частин, ніяк не зійшовся б у єдине ціле, якби сам не був єдиний, спроможний поєднати в собі такі різноманітні речі. Саме ж розмаїття навзаєм суперечних речей порізнило б і порозривало б оту природну злуку всього, якби, кажу, єдиним не

⁴²¹ Там само, кн. 3, 10, 8-12, с. 89.

був той, хто, сплівши все до купи, не тримав те плетиво в обіймах. Не мав би своєї ходи очевидний лад у природі; різні її частини не розгортали б такої послідовності рухів щодо їх місця, часу, дієвої причини, простору, якості, коли б не було того, єдиного, хто, керуючи розмаїттям тих змін, сам залишається незмінним. Так ось те, хоч би чим було воно, те, завдяки чому триває все створене, завдяки чому перебуває в русі, – його називаю звичним для всіх іменням – Бог». ⁴²²

Отже ступені досконалости і порядок речей вимагають існування Бога: вимагають його тому, що є тими явищами, які позначені характером глибокої випадковости (контингентности), яка тримає світ і все живе у ньому між прірвою Ніщо і обіймами Бога і свідчить про те, що світ не впадає в безодню небуття, тому що ціпко тримається вітцівськими дланями Бога. А тому говорити, що Бог існує, і сказати, що Бог є батьком, – практично та ж річ, тому правда про провидіння є тісно пов'язана з істиною про існування Бога і, непрямо, з істиною про сотворення. Дійсно, Бог існує, тому що світ має потребу у Творцеві і Батькові, який є Провидячий.

«Зваж, аби легше зрозуміти ще й ось на що: чимало є такого, що подумки озираємо ще до того, аніж воно станеться; так, наприклад, бачимо дії візниць, які, стоячи на колісницях, керують ними, спрямовують їхній біг – і так в усьому іншому. Хіба ж у тих чи інших діях вони коряться необхідності? Звісно ж, що ні. До чого ж тоді придалося б мистецтво, якби все робилося із примусу? Отож що стається, те не має в собі необхідности існування і, поки не відбудеться, не конче має існувати у майбутньому. Є речі, чиє майбутнє існування у своєму наслідку не залежить від необхідности. Ніхто ж, мабуть, не стане твердити, начебто те, що діється нині, не було покликане до дії перед тим, аніж воно почало діятись. Тож і провістя мають також вільні наслідки. Подібно до того,

⁴²² Там само, кн. 3, 12, 10-20, с. 96.

як знання теперішнього не вносять жодної необхідности до того, що відбувається, так і прозирання майбутнього – до того, що має настати».⁴²³

Тему Провидіння Боецій поглибив на основі прокоментованого платонівського діалога *Тимей* Халкідієм, віддавши долю на служіння Провидінню. На думку Боеція, чим більше людина відвертається від Бога, тим більше її потягає примха долі. Коли ж вона приступає до Бога, тим більше вона стає вільною і непохитною. Цей стан опанує тільки та людина, яка споглядає вище Інтелективне Суцце, Бога.

Боецій – останній з римлян і перший із схоластів. Він, справді, є останнім представником класичної і християнської філософії в латинському світі. Після нього на Заході, який паде під навалюю варварів, самі корені не лише філософії але й культури загалом будуть зруйновані. Ще трапиться коротеньке відродження з Карлом Великим, але у IX і X століттях Захід знову постане перед владарюванням варварів, які прийдуть зі сходу, перед мадярами, а з півночі, – вікінгами. Відновлення культури побачить свої зірничі лише в XI столітті і буде тим відродженням, яке стане підтвержене в ім'я Боеція, бо цьому століттю буде дана назва “боецієвська епоха”.

Тому що справді як у школах абатств, так у школах при єпископських катедрах вчителі та учні «знаходили у Боецієвих заняттях над вільними мистецтвами і над діалектикою силу і надхнення, потребу у якій на правду відчували. Без нього їхня навчальна програма не мала б помітного поступу. Від дев'ятого століття і далі писалися коментарі для пояснення того, що було незрозумілим у богословських трактатах і у *Consolatio*. Від діалектичних і математичних трактатів читачі Боеція переймали уточнення і порядок: Боецій

⁴²³ Там само, кн. 5, 4, 39-56, с. 130. Трохи далі обґрунтування здійснюється у наступний спосіб: «Оскільки, Бог – вічний, у стані непроминальної теперішности, то і його знання, переступивши будь-який часовий рух, залишається в простоті свого теперішнього і, обіймаючи неосяжні простори минулого й майбутнього, у простій безпосередності свого знання озирає все це, мовби воно ось тепер діялось. Отож якщо ти хочеш оцінити споконвічне передбачення, що все знає, то справедливніше буде розглядати його не як попереднє знання майбутнього, але як знання невичерпного у своєму триванні теперішнього. Тому-то назвемо його радше провидінням, а не передбаченням, оскільки, віддалік од усього низького, мовби із стрімкої вершини, провидить усе, що довкіл» (Там само, 6, 53-64).

навчатиме середньовічних мислителів досліджувати перші принципи, бути уважними у вживанні слів, пробувати наводити обґрунтування до аксіом і засновків, які складають основу. Принципи аксіоматичного формулювання у третьому трактаті із *opuscula sacra*⁴²⁴ (*De hebdomadibus* – Б.З.) становитимуть ту основу, на якій у дванадцятому столітті Алан Лілльський перейметься побудовою всієї теології як виведенням від одинокої самоочевидної істини».⁴²⁵

В цьому головна заслуга Боеція: у перенесенні цілого культурологічного світу до своїх середньовічних послідовників.

Історія читання Боеція у середньовіччі. Тему впливу Боеція на літературу середніх віків детально висвітлював Голенищев-Кутузов⁴²⁶. Натомість в цьому розділі нас цікавить розгляд впливу *Opuscula Sacra* на розвиток філософської думки. VI століття відоме в історії філософії як певна межа, яка ознаменовує собою кінець античної і початок середньовічної культури. Схожий Боецієвський шлях “теоретизуючого християнського мислителя” у Візантії обрав його сучасник, а, можливо, й однокласник по школі Аммонія олександрійський граматики Йоанн Філопон, який у своїх догматично-богословських творах (*Про вічність світу проти Прокла*, коментар *Про сотворення світу*, *Про Пасху*, *Світовий суддя*) залишався філософом з елітарним світоглядом. У нього на першому місці були апорії та силогізми, а прославився він своїми тритеїстичними творами⁴²⁷ та коментарями на Аристотеля. Міркування Філопона про теорію пізнання додають цікаві штрихи до методу філософської рефлексії, яка є прямим і безпосереднім сприйняттям умовидного світу. Адже цим “внутрішнім” методом послуговувався Боецій, Розкриття цього сприйняття проходить у прихованих глибинах свідомости – скарбниці “філософської мудрости” та є шляхом до “істинного Я” людини.

⁴²⁴ Священних трактатів.

⁴²⁵ В. Mondin. *Там само*, с. 252.

⁴²⁶ И. Голенищев-Кутузов. *Средневековая латинская литература Италии*. «Наука»: Москва 1972, с. 102-112.

⁴²⁷ Їх видав А. Ван Ройе (А. Van Roey. *Les fragments tritheites de Jean Philopon // Orientalia Lovaniensia Periodica*. 1980, t. 11, с. 135-163). Пор.: А. Сидоров. *Логика и диалектика Иоанна Филопона, // Историко-философский ежегодник*. «Наука»: Москва 1989, с. 179-194.

Ознайомлення з Боецієм у Європі почалось від IX століття, коли Алкуїн доставив до двору Карла Лисого (Великого) шедевр Боеція *De Consolatione Philosophiae* і його богословські трактати⁴²⁸. Дослідження рукописів, що проводила Маргарет Гібсон⁴²⁹, показує, що Боецієвські богословські трактати, і зокрема *Про Трійцю*, що укладений між 519 і 523 роками, розглядалися як *auctoritates*, “авторитетні” тексти з богословських дисциплін поруч із творами Августина, Амврозія, Іларія з Пуатьє. Дослідження Гібсон засвідчує, що упродовж дев’ятого століття трактати цитувалися і вживалися у школах Реймсу та Оксеру⁴³⁰ (Reims і Auxerre), наприклад, у Герберта з Реймсу, і що Йоанн Скотт Еріугена (бл. 810-бл. 877 рр.), звідки перебрав аналіз Аристотелівських категорій на богословське дослідження⁴³¹, відсилає до “Величного Боеція”. Боецій (як і Псевдо-Діонісій Ареопагіт) вплинув на написання праці Еріугени *Про розподіл природи*, в якій останній латинський отець Церкви намагався вжити у богослов’ї раціоналізований неоплатонізм.

Таким чином за Боецієм закріпилося визначення “перший із схоластів”⁴³². Боецієвський “Органон” став досяжним для дослідників у XII столітті, коли його вживали П’єр Абеляр, Отто фон Фрейзінг, Джон Сольсберзький (*Metalogicon*).

Коли в XI столітті Ансельм знає і цитує твори Боеція, то, властиво, *aetas boetiana* згідно з інтуїцією отця Шену (Chenu⁴³³) надалося наступному століттю, коли помножувалися коментарі на *Богословські трактати* Боеція, зокрема в

⁴²⁸ Щодо їхньої автентичності, підтриманої свідченням кодексів і Кассіодора, неможна мати сумніву.

⁴²⁹ *The Opuscula sacra in the Middle Ages // Boethius, His Life, Thought and Influence* / ed. by M. Gibson. Blackwell, Oxford 1981, с. 214-234.

⁴³⁰ Див. також праці: М. Manitius. *Geschichte der Lateinischen Literatur des Mittelalters*. Bd. 1, München 1911, с. 337; М. Cappuyns. *Jean Scot Erigène, sa vie, son oeuvre, sa pensée*. Paris 1933; J. Marenbon. *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre*. Univ. Press, Cambridge 1981, с. 18 і далі.

⁴³¹ Йоанн Еріугена. *De divisione naturae*. 1. 1, PL 122, 503B.

⁴³² Вислів Лоренцо Валли. Поп.: М. Grabmann. *Forschungen über die lateinischen Aristotelsübersetzungen des XII Jahrhunderts* // «Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters». Bd. XVII, Hf. 5-6. Münster 1916; або ж цього самого автора *Storia del metodo scolastico* / пер.на італ., La Nuova Italia: Firenze 1980, I, с. 181; Е. Franceschini. *Aristotile nel Medio Evo Latino* // Atti del XI Congresso Nazionale di Filosofia. Padova 1934-35.

⁴³³ М.-D. Chenu. *La Théologie au XII siècle*. Vrin, Paris 1966, с. 142-158 (шоста глава).

середовищі школи Шартру творами Теодориха [Тьєррі] Шартрського⁴³⁴, Кларембальда з Аррасу⁴³⁵, Алана Лілльського⁴³⁶, Бернарда Сільвестра, Гійома з Коншу, та особливо Жільберта Порретанського, єпископа з Пуатьє і автора наукових коментарів на всі богословські трактати Боеція⁴³⁷, одним з яких ми послуговувались при висвітленні чотирьох значень “природи” у трактаті *Проти Євтихія і Несторія*.

Ця солідна герменевтична традиція, по-суті, була призупинена в XIII ст.,⁴³⁸ а тому не впливає у викладі св. Томи з Аквіну⁴³⁹, коли той, єдиний з-поміж своїх сучасників, коментує два Боецієвські тексти: *De Trinitate*, автограф якого дійшов до нашого часу, і трохи пізніше *De Ebdomadibus*. Вибір св. Томи покликається на теоретичний богословський клімат XIII ст., який перебуває в колі нових зацікавлень і живиться іншими текстами та джерелами. Слід зауважити, що в творчості Боеція залишаються цікавими для молодого св. Томи

⁴³⁴ Щодо тексту його коментарів на Боеція див.: В. Jansen. *Der Kommentar d. Klarembaldus v. Aras zu Boethius de trinitate*. Breslavia 1926; N.M.Häring. *The Commentaries on Boethius by Thierry de Chartres and his school*. Toronto 1971; *The Lectureres of Thierry de Chartres on Boethius “De trinitate”* // Archiv. D’hist. Doctr. Et litt. Du moyen age 1958, с. 113-226; *Two commentaries on Boethius by Thierry de Chartres*. ivi 1960, с. 60-136.

⁴³⁵ N.M.Häring. *Life and works of Clarenbald of Arras*. Toronto 1966.

⁴³⁶ *Regulae* або *Maximae Theologicae*. PL 210. Див.: С. Vasoli. *Dio, uomo e natura in un dizionario teologico del XII secolo* // Rivista critica di storia della filosofia. Milano 1968, с. 371-390.

⁴³⁷ Ми вже згадували про праці цього єпископа з Пуатьє. Тут наведемо детальніше місцезнаходження текстів Порретана. Жільберт Порретанський уклав ретельний коментар на чотири трактати Боеція, без *De fide catholica*: PL. 64. Col. 1254-1300, 1301-1310, 1313-1334, 1353-1412. Його *Глосси* на Боеція містять цікавий коментар (на якого ми вже посилались) на *De Trinitate*, у PL 64, 1255-1300; див.: N.M.Häring. *The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers*. Toronto 1966. Щодо анонімного коментаря, який першопочатково приписувався Беді Велебному і який датується близько другої половини XII століття див.: J. M. Parent. *La doctrine de la création dans l’Ecole de Chartres*. Ottawa 1938, с. 178-205 (*Un commentaire anonyme sur le De Trinitate de Boèce: Quae sit auctoris*, Paris B.N. lat. 14489”); A. Bertola. *Il De Trinitate dello Pseudo-Beda* // Rivista di Fil. Neosc. 48, Milano 1956, с. 316-333.

⁴³⁸ Певно, ще у XIII столітті, Гійом Оксерський натхнений боецієвським *Contra Eutychem et Nestorium* але властиво у христології (див.: його *Summa aurea* 3, 1, 8 / ed. Spicilegium Bonaventurianum. t. XVIII A-B. Paris-Roma 1986).

⁴³⁹ Більше ніж сім століть віддаляють нас від Коментаря на *De Trinitate* Боеція який Тома Аквінський уклав майже достовірно між 1275 і 1259 роками. Коментар св. Томи можна з певністю помістити у роки першого паризького перебування богослова, у 1257-58 або напочатку 1259 року: J.-P. Torrell. *Initiation à Saint Thomas d’Aquin. Sa personne et son œuvre*. Éd. Universitaires-Cerf, Fribourg-Paris 1993; пер. на італ. P. Giustiniani і G. Matera. *Tommaso d’Aquino. L’uomo e il teologo*, Piemme: Casale Monferrato 1994, с. 385. Див.: L. Elders. *Faith and science*. цит., 17-20, який теж висуває свою цікаву гіпотезу (с. 20).

проблема людського пізнання у його вартості і його обмеженнях та епістемологічне обґрунтування науки (які піднімаються, не будучи центральними темами, у трактаті *Про Трійцю*). А для зрілого св. Томи – герменевтика фундаментальної онтологічної відмінності *esse-quod est*, що приховується у таємничому формулюванні *De Ebdomadibus*⁴⁴⁰.

Зберігання мовчанки св. Томою щодо останніх полемік тринітарного трактату Боеція можна сприймати як свідомий егзегетичний вибір⁴⁴¹. Адже не випадково Тома не завершив написання коментаря.

Щож, твори Боеція читаються нелегко, адже автор пропонує ряд обґрунтувань християнського віровчення. Чи не застарілий підхід до раціонального осягання Божественних сфер завдяки прийомам логіки та онтології, який прослідковуватиметься нами у цих трактатах людьми третього тисячоліття, трактатах, які покликані донести до нас чітку правду про потребу пізнавати Бога якнайправдивіше, двома крилами людського духа – вірою та розумом, молитвою і ділом? Кожна людина спроможна поставити перед собою такі питання і винести свій вердикт розуму. Аналізуючи історичний шлях людини у Всесвіті, можна справді висловити сумнів, чи справді людина *homo sapiens*? Питання, яке має слухність. Адже з ростом розуму не зростає мораль, і ніщо з того, що витворила людина, не пішло їй на користь. Коли ж усьому приходить кінець, то чи може людство спасти від загибелі його величність Розум? Залишаються у пораді тільки молитва і віра у воскресіння. Ремствування на розум виникає тоді, коли людина забуває за Бога. Саме це забуття і зветься відсутністю розуму. Справді ж, розум, коли він безбожний, здатний вмертвляти запобіжні інстинкти людини, губити собі подібних,

⁴⁴⁰ Слід наголосити на важливості томістичного коментаря на два богословські трактати Боеція, привести які у повному обсязі в нашому виданні немає змоги. Корисно дослідити в який час вони поставали. Датування 1257-58 роками *In De Ebdomadibus* висунуте Вальцом (Walz) і розділене Мандонетом (Mandonnet), Грабманом (Grabmann) і Вайсгайплом (Weisheipl), видається несправджене видавцями видання “Leonina” які пропонують більш пізнішу дату: пор. Sancti Thomae de Aquino. *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita, Tomus L, Super Boetium De Trinitate-Expositio libri Boetii De Ebdomadibus*. Commissio Leonina-Cerf, Roma-Paris 1992, с. 264. Також див.: J.-P. Torrell. *Tommaso d’Aquino*. цит., с. 88-89 і 385.

⁴⁴¹ С. Micaelli. *Dio nel pensiero di Boezio*. D’Auria: Napoli 1995, с. 35.

схилати думку до ненароджуваності і небуття задля вигод цьогочасного земного життя. Цього не роблять істоти, які не посідають скарбу розуму. Боецій зауважував цю гармонію між розумом і потребою віри. Ось звідки слід починати – з потреби у діалозі з Богом. Якщо коли й загине людство, то не в результаті вселенських катастроф, а катастрофи постануть внаслідок людських діянь.

Не слід винити Боеція за довіру до розсудливості, яка зроджуватиметься у великих схоластів, а опісля продовжуватиме жити у прозріннях Канта та Гегеля. Віра – не розсудок, який є нижчим щаблем. Живе відчуття буття в Бозі, у просвітку Божого Буття – ось де живе справжня віра. Часом надмірна розсудливість у богословських трактатах нагадує “переступ” за тайну, за межу дозволеного, за що звинувачувався західний католицизм Достоевським. Ця розсудливість, нехай вона чи у постаті “Великого інквізитора”, чи Родіона Раскольнікова, полемізує з живою вірою в Бога. Адже безбожний розум шукає небуття, як зауважуватиме Достоевський у шляху без віри свого героя Раскольнікова. Боецій не тільки не був безбожним, а й прославився як невтомний оберігач античної спадщини, як зв’язковий між нею і християнським латинством середньовічного Заходу, і не нам вимірювати глибини його живої віри. Віруючій людині залишається проявляти свою віру тільки сьогодні. Коли вона житиме вірою минулого чи майбутнього, то оминатиме живий смисл віри.

Коли зважити, що будь-яка людина сприймається як не тільки *те*, що вона говорить (*loquens*), читає (*legens*), слухає музику⁴⁴² тощо, але і як *те*, на щό вона дивиться, напр., любить оглядати величні твори мистецтва, храми, володіє

⁴⁴² Щодо музики, то це окрема сторінка творчості Боеція: у нього існують спеціальні музикознавчі трактати: *De institutione musica – Настанови в музиці* чи *Порадник з музики* у п’яти книгах, в яких містяться відомості про музичні теорії у греків. Зокрема у п’ятій книзі Боецій приходить до висновку, що завдяки музиці яку творить людина вона здатна сприймати музику Всесвіту, адже між природою і людиною цілковита гармонія і єдність. А звідси і лікувальна роль гармонійної музики яка викликає в людині радість. І тут справжньою людиною музики Боецій вважає саме філософа, а не виконавця музики, оскільки бути наділеним споглядальною силою розуму значно цінніше, ніж компонувати чи виконувати музичний твір рабським чином.

естетичним смаком, а відвертає свої очі від потворних речей, тоді то й подиву гідне, як погляд Боеція у любові до міркування заповзявся споглядати божественну сутність і утворити щодо неї свій естетичний критерій бачення. Тим-то й заманлива ця богословська тематика, коли вона зуміла задати тон саме всьому подальшому онтологічному пошукові. Одне лиш бажання: щоб він не вшухав. Адже, на думку Вернера Байєрвальтеса, відомого дослідника проблематики відношення між християнством і філософією, сьогодні завдання філософії має полягати у спробі оновити сучасне мислення в конструктивний та новаторський спосіб засобом минулого⁴⁴³.

Боецій – метафізик до глибини серця, опальний філософ, той, хто зумів передати естафету від античної епохи середнім вікам, і, фактично, зумів їх самих пережити завдяки трактатам з формальної логіки у християнській філософії аж до наших часів включно. Адже вжиток цих трактатів надто вже нагадує Боецієвський стиль. Виразно зауважується передача цієї естафети від Аристотеля схоластам. Головним чином св. Томі Аквінському, який її перейняв від нього з цілковитою довірою до “мудрости буття” – Носія і Подателя Життя. Відгомін цього критерію в приповідках на наших вустах: “Життя навчить”, “Життя покаже”, “Життя направить” тощо. Треба тільки вчитися прислухатись до нього своїм серцем. І коли християнство так дорожить життям, вкладаючи його зміст у Бога, тоді-то бачиться вся прозорливість думки Боеція, яка обирає Буття здатним бути Богоносієм, бути Велемудрим.

3.3. Бог арабської філософії

Як відомо, головним твердженням Корану вважається вислів: “Нема божества, крім Аллаха”. Справді, Магомет у Корані порівнював себе перед Богом з трепетом комариного крильця. Якщо так, то в ісламі філософам-мутазілітам і мутакаллімам слід було дотримуватись збереження єдності Бога

⁴⁴³ Пор.: W. Beierwaltes. *Unità e differenza come cammino del pensiero* // AA.VV., *L'Uno e i Molti*, за ред. V. Melchiorre. Vita e Pensiero: Milano 1990. – С. 30.

згідно з апофатичним богослов'ям.⁴⁴⁴ Тож одинокою мовою про Бога, яка не руйнувала Божественної єдності, залишалась мова про атрибути: знання і волю. Так Абу Хайан ат-Таухіді (пом. 1023 г.) писав:

“Слово було в Тобі і від Тебе. Ти створив Ум і він належить Тобі. Тож нерозважно я поступив би, коли б став описувати Тебе інакше, ніж Ти описував би себе сам”.

Мутазіліт аль-Аллаф вважав, якщо Бог надав неіснуючому існування, то він потім абсолютно нічого не може вдіяти. Слідуючи за логікою, Аллах не може змінити свого слова, змінити те, що зробив обов'язковим для виконання. Так вважав Абд аль-Джаббар, відомий мутазіліт. На думку цих мислителів, Бог із свого абсолютного буття перетворюється на бездіяльного і немічного, обмеженого у своїх діях і приреченого тільки на споглядання своїх трудів. Він стає залежним від свого абсолютного знання, яке детермінує події світу. “Якщо Бог знає, що він створить яку-небудь річ, то він вже не в силах її не створити”.

На основі вчення про знання у Аллаха і в людини філософи-мутазіліти розділили богословське і мирське знання: знання про логічні докази існування Аллаха і знання про світ. “Істина від Господа, не слід тобі бути в числі тих, хто має сумнів” (2: 142). “Аллах знає краще те, що ви робите!” (22: 67). Першою умовою пізнання ці філософи вважали сумнів, тим самим нагадуючи

⁴⁴⁴ Averroes. *Commentary on Plato's "Republic"*, ed. by E. I. Rosenthal, Cambridge 1956; Id., *Die Epitome der Metaphysik*, übers. von S. Van den Bergh, Leiden 1970; Id., *Tahafut al-Tahafut (The incoherence of the incoherence)*, trans. by S. Van den Bergh, vol. I-II, Oxford 1954; Абу Хамид ал-Газали. *Воскрешение наук о вере (Избранные главы)*, пер. с араб. В. Наумкина, «Памятники письменности Востока», Москва 1980. М. Alonso *Teologia de Averroes*, Madrid-Granada 1947; A. J. Arberry. *Revelation and reason in Islam*, London 1957; L. Gauthier. *Ibn Ruchd (Averroès)*, Paris 1948; G. F. Hourani. *Averroes on good and evil // Studia Islamica*, XVI, 1962; M. C. Hernández. *La filosofía arabe*, Madrid 1963; W. W. Watt. *Muslim Intellectual: a Study of al-Ghazali*, University Press, Edinburg 1963; A. J. Wensinck. *La pensée de Ghazzali*, Paris 1940; А. Игнатенко. *В поисках счастья. Общественно-политические воззрения арабо-исламских философов средневековья*, «Мысль» Москва 1989; Саййид Муджтаба Мусави Лари. *Бог и его атрибуты. Лекции по мусульманской догматике*, пер. с англ. Алик Эфендиев, Баку 1994; О. Лимэн. *Введение в классическую исламскую философию*, пер. с англ. Г. Северской, «Весь мир» Москва 2007; Ф. Х. Касымжанов. *Абу-Наср аль-Фараби*, «Мысль» Москва 1982; А. В. Сагадеев. *Ибн-Рушд (Аверроэс)*, «Мысль» Москва 1973; Э. Ренан. *Аверроэс и аверроизм // Собр. соч.*, т. VIII-IX, Киев 1902; О. В. Трахтенберг. *Очерки по истории западноевропейской средневековой философии*, Москва 1957;

гносеологічний підхід св. Августина. Не перебільшуючи важливість сумніву на шляху до пізнання Істини, все ж віддавали перевагу інтуїтивній формі пізнання, оскільки інтуїція не підлягає спростуванню і не веде до плюралізму хибних думок. Таким шляхом пройшов Абу Хамід аль-Газалі (пом. 1111) усвідомивши, що світло правдивого знання дарує Бог, посилаючи його серцю.

Ібн Арабі (пом. 1240), філософ-містик запропонував теорію “єдності буття”, згідно з якою саме інтуїція підказує, що Аллах єдиний і абсолютно досконалий. Слідуючи за принципом неоплатоніків “*ab uno nisi unum*”, на думку Ібн Арабі, Аллах у *Мекканських об’явленнях*⁴⁴⁵ автора трансцендентний до світу і є його творцем, оскільки світ не може постати від себе.

Слід зауважити, що містичне сприйняття Бога зближує поетів-суфіїв Джалаліддіна Румі, Сааді, Джамі, Гафіза, Ібн аль-Фаріда та Нізамі з традицією “Пісні Пісень” і християнською містичною традицією.

3.4. Аргументи Мойсея Маймоніда

Довгі роки праці Моше бен Маймон (1135-1204)⁴⁴⁶ присвятив вивченню фундаментальних богословських праць юдейської релігії – Тори, Талмуда, створивши *Мішну Тори* – твір, в якому популярно і в доступній для сприйняття формі викладено основні закони та вимоги до повсякденного життя прихильників юдейської релігії. В 1190 році він завершив написання свого головного твору *Moreh Nebukin (Путівник для нерішучих)*⁴⁴⁷. Твір було написано арабською, але згодом автор самотужки переклав його гебрейською. Це справжня *Сума* юдейського схоластичного богослов’я, написана у неоплатонівському та аристотелівському ключі.

⁴⁴⁵ А. Смирнов. Три решения проблемы трансцендентности и имманентности божественной сущности в философии Ибн Араби // Рационалистическая традиция и современность. Ближний и Средний Восток, Москва 1990, с. 212.

⁴⁴⁶ Рамбам (רמב"ם, скорочення від משה בן מימון, Раббі Моше бен Маймон).

⁴⁴⁷ Інший варіант перекладу назви: “*Керівництво для заблуканих, або здивованих*”. Див. Рабби Моше бен Маймон (Маймонид). *Путеводитель растерянных*, пер. М. А. Шнейдера, Москва 2003.

Твір складається з трьох частин (саме так укладатимуть *Суми* християнські мислителі).

В *першій частині* мова йде про Бога і його атрибути згідно з писанням каламу. Після того, як автор наводить докази про існування Бога, він торкається проблеми сотворення світу з нічого, як навчають Аристотель і Святе Письмо. А вже завершення присвячує людині: її природі мислення, обов'язкову нагороду і покарання.

Весь Перший розділ *другої частини* Маймонід присвятив позиціям філософів на користь існування Бога, які широко кружлятимуть у християнській схоластичній філософії. Автор торкається проблеми сотворення світу *ex nihilo*⁴⁴⁸ згідно з думкою Аристотеля та навчання Святого Письма. Але й додає свою позицію, що неможливо, щоб існувало нескінченне число причин, а ряд причин не можна вести до безконечности. Також він твердить, що рух включає перехід з потенції до акту (*метафізичний аргумент*); певна річ містить тільки можливість існування, ця річ залежить від причини; натомість певна річ, яка має в собі необхідність власного існування, не може мати причини свого існування (а значить, це Бог); те, що існує потенція, і суть чого містить певну умову можливості спершу або пізніше отримує актуальне існування. Таким чином у *Вступі* Маймонід нараховує 26 аргументів, які використовують філософи у доказах існування Бога доказуючи, що Він Єдиний і нематеріальний. На його думку, Аристотель і періпатетики з низки доказів безпідставним обрали останній – у якому стверджується те, що світ є вічним.

Третє обґрунтування: “Існування нескінченного числа причин і наслідків є неможливе.., а ряд причин не можна вести до нескінченности”.

П'яте обґр.: “рух включає зміну і перехід від потенції до акту”.

Дев'ятнадцяте обґр.: “Певна річ, яка завдячує своє існування певним причинам, містить у собі самій тільки можливість існування; адже тільки при

⁴⁴⁸ Існування Бога стверджується і в тому випадку, якщо б світ був створений *ex nihilo*, і в тому, якби він існував цілу вічність. Цю ж позицію відносно даної проблеми займе св. Тома Аквінський.

умові, що ці причини існують, то й існуватиме сама річ. А не існуватиме, коли не будуть існувати її причини”.

Двадцять обгр.: “певна річ, яка в собі самій містить необхідність власного існування, не може мати жодної причини свого існування”.

Двадцять третє обгр.: “те, що існує потенційно і сутність чого включає певну умову можливості, рано чи пізно не матиме актуального існування”.

Усвідомлючи те, що з-поміж численних ідей найкрасивішою і найпотаємнішою для людини є ідея Бога, Мойсей Маймонід запропонував чотири докази існування Бога.

Перший – це обґрунтування, яке зустрічалося в єврейського філософа Ібн-Габіроля: всі речі всесвіту (матеріальні речі та духовні істоти) складаються з матерії і форми, а тому не можуть отримати своє існування від себе, а отримують його від Першопричини – Бога, найпростішої реальності, яка не має ні матерії, ні форми.

Другий – це відомий доказ Аристотеля, базований на явищі руху.

Третій – доказ про випадковий характер істот (це майже весь третій шлях св. Томи Аквінського).

Четвертий – від явища переходу від потенції до акту.

“Всюди, де є перехід від потенції до акту, мусить вступити зовнішній чинник... Але в ряді чинників неможливо проходити до безконечности. Отож мусимо здійснитися до однієї причини під час переходу від потенційного стану до актуального, який є постійним і не несе жодної потенційности. У сутності такої причини ніщо не існує в потенції, а все є чистою актуальністю. А це буття, яке існує актуально в силу самої своєї сутности, є Бог”.

Згідно з Маймонідом, любов до Бога можлива тільки через пізнання. Людина не пізнає Бога доти, доки не сповниться думкою про нього, бо Він сам заповів (*Дварім*, 6:5): “Полюби Творця твого всім серцем твоїм і всією душею твоєю...”. Отож любов залежить від пізнання.

Важливо те, що Маймонід залишив цікаві міркування про семантику – значення Божих Імен (атрибутів. Див.: тут *Другу частину*), які Святе Письмо

надає Богові. На його думку, всі назви, які Святе Письмо надає Богові (окрім Ягве), є омонімами, адже між Богом і людиною немає жодної подібності. Спільність між Богом і нами є тільки на рівні назви і не інакше. Проте в катафатичних назвах Бога криється такий зміст, що Він, будучи добром, життям чи силою, не позбавлений добра, життя чи сили:

“Живий означає, що Бог непозбавлений життя... вічний – мається на увазі те, що Бог не має жодної причини свого існування. Ми розуміємо, що існування цього Буття, яке ототожнюється з Його сутністю, не тільки достатнє для Його існування, але й теж є джерелом для багатьох дійсностей. А це не так, як тепло впливає з вогню, світло із сонця, а завдяки Божій дії, яка спонукує їхнє тривання і гармонію шляхом Його володарювання. Це з тієї причини ми надаємо Богові силу, знання, волю усвідомлюючи, що надавши Йому атрибути, все ж він не є безсилий, ні не є не відаючий, ні не є нетямущий, ні не є без знань.

А коли говоримо, що він *не є безсилий*, то це означає, що Його існування достатньо для того, щоб існували речі інші від Нього; *не не відаючий* означає, що він сприймається як життя, адже все те, що є в стані сприймати, – посідає життя; чи *не є не тямущий* – усвідомлюємо, що завдяки Його увазі всі речі слідуєть у порядку і не залишені напризволяще, а поводяться так, як все те, що кероване з наміром і волею. Врешті, розуміємо, що Богові немає подібних, чому й говоримо, що Він є Один.”

До слова, про вчення Мойсея Маймоніда на Русі-Україні довідалися з перекладної літератури філософсько-богословського змісту так званих “ожидовілих” (“зжидовілих”), які представляли релігійні, еретичні та раціоналістичні погляди у XV ст. На думку Д. Чижевського, саме вони “були тими, хто вперше ввів в українське культурне оточення твори суто філософічного змісту...”. Так само й частина твору Аль-Газалі “Стремління філософів”, так звана “Логіка Авіасафа” (“Київська логіка”), увійшла до списку філософської літератури раціоналістичного характеру тієї доби в Україні.

Про філософсько-релігійну думку не одного Маймоніда можна довідатися з дослідження Колетт Сірат, присвяченого єврейській середньовічній філософії⁴⁴⁹.

Праця дослідниці Колетт Сірат багаторазово виходила у перекладі провідними мовами світу, тож є привід обговорити її вагомими сторонами.

Навіщо юдеям була філософія. Авторка висуває думку, – щоб дати філософське пояснення традиційних джерел. Екзегеза Святого Письма по-філософськи переконувала юдеїв в тому, що філософія запевнює спасіння. Саме філософії, на їхню думку, судилося бути глибинним осердям Божого Об'явлення, рівно ж і змістом равиністичної традиції.

За своїм походженням, на думку Сірат, філософія є юдейською, “греки просто зберегли і відродили в образі літературного тексту той спадок, який самі юдеї загубили в добу переслідувань” (С. 327). Це дуже цікаве зауваження авторки. Які ж існують підстави так вважати? Закон божественного походження, бо спонукає увагу розумної людини звертати її розум на шлях філософії. Підстави так вважати дає теорія з 2-го ст. до Хр., згідно з якою першоджерела юдеїв були втрачені в період вавилонської неволі, та завдяки перекладам ці ідеї перейшли до халдеїв, персів та греко-римського світу (С. 29).

На івриті юдейські автори стали писати щойно в 12 ст. у християнській Європі. Це були міста Іспанії, Італії та Провансу. До цього часу філософи творили арабською.

Латинський аристотелізм у християнстві щойно зароджувався. І юдейські, і християнські філософи, як це не дивно, практично не контактуючи йшли паралельними шляхами. Їх хвилювали проблеми антропоморфізму, відмінність

⁴⁴⁹ Див.: Colette Sirat. *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*. Maison des Sciences de l'Homme and Cambridge University Press, 1985. (Колетт Сірат. *История средневековой еврейской философии*. Перевод с англ. Т. Баскаковой. Гешарим: Иерусалим 5763, «Мосты культуры»: Москва, 2003. – 712 с.). Цю тематику неодноразово досліджували такі вчені, як: Б. Мунк (1859), Іцхак Гусік (1916), Юліус Гутман (1951) та ін. Ще в 1997 році вийшли друком два колективні видання: *La storia della filosofia ebraica* / a cura di Irene Kajon. Padova, 1993; *History of Jewish Philosophy* / Eds. Daniel H. Franck and Olivier Leaman. London-New York, 1997. – 934 с. Останнє – плід творчої праці тридцяти п'яти фахівців юдаїстичної філософії.

між Богом Святого Письма і Богом філософів, існування Бога і Божі прикмети або Імена. Відомо, що св. Тома Аквінський у доказах існування Божого Буття опирався на ідеї Маймоніда (*Путівник для розгублених*), а Іегуда Романський перекладав твори Альберта Великого. Єврейський філософ Барух Спіноза включив ряд елементів юдейської філософії, щоправда порвавши раз і назавжди з цією традицією у творі *Етика*. Християнський єпископ Авнер Бургоський, за походженням єврей, вважав себе юдейським філософом.

У середні віки юдеї прагнули «примирити» раціоналістичну філософію із Святим Письмом. Цю спробу зробив ще Філон Александрійський, тож саме з цього мислителя Сірат розпочинає трактувати історію єврейської філософії (С. 28-38) зауваживши, що вплив Філона на розвиток єврейської середньовічної думки незначний.

Авторка першу частину книги (гл. 1-6) відводить ідейним течіям юдейської філософії, а другу (гл. 7-9) – komponує по століттям: від 12 по 15 ст.

У книзі Сірат подані відомості про найвідоміших мислителів, таких як юдейський філософ Мойсей Маймонід (гл. 6, С. 242-310), Герсонід (гл. 8, С. 418-457), так і менш відомих: Мутакалліми (Таба бен Салкун), неоплатоніки (Ібн Габіроль [Авіцеброн], Авраам ібн Езра), Іегуда Галеві, Абу-л-Баракат, аристотеліки (Авраам ібн Дауду), мислителі Провансу (автор трактату “Служник Моше Маймоніда”, Шем Това бен Йосеф Фалакер), Іспанії (Іегуда бен Шломо ха-Коген, Авраам бен Шмуель Абулафі), Італії (Іегуда Романо) та ін. Дослідниця Сірат має слушність, коли підходить до визначення “юдейська філософія” як до коментаря на Біблію або на тексти Аристотеля, Аверроеса.

3.5. Формулювання св. Ансельма Кентерберійського

Св. Ансельм (1033-1109) народився близько 1034 року в Аості біля Сен-Бернарського перевалу. Після навчання в різних церковних школах Франції майбутній видатний мислитель в 1060 р. переїхав до Бекського монастиря в Нормандії, одного з головних релігійних центрів того часу, керованого Ланфранком. Ставши ченцем, він незабаром досягнув звання пріора, а в 1078 р.

був вибраний абатом. Кентерберійським його величають через єпископський сан. Тож в Беку Ансельм написав свої перші філософські роботи *Monologion* і *Proslogion* (1077-78), з яких і розпочнемо знайомство із його теодицейними поглядами, зокрема із формулювання, званого як “Онтологічний аргумент св. Ансельма”. Воно знаходиться у книзі “Прослогіон”, розд. 15: *Quod major sit, quam cogitari possit. Ergo, Domine, non solum es quo majus cogitari nequit; sed es quiddam majus quam cogitari possit. Quoniam namque valet cogitari esse aliquid hujusmodi; si tu non es hoc ipsum, potest cogitari aliquid majus te: quod fieri nequit.* (Він більше, ніж можна собі уявити).

“Отож, Господи, Ти не тільки те, більше чого не можна собі уявити, а й сам Ти є щось більше, ніж можна уявити. Бо ж коли можна уявити щось такого роду, – але якщо це не Ти, то виходить, що можна уявити щось більше від Тебе, а цього ж бути не може”). Література щодо цього питання об’ємна (Див.: А. Гонсалес, *Теодицея*, ч. 1, пер. Б. Завідняка, Львів 2006). Хід міркування доволі простий і не мав би викликати особливого захоплення. Проте це тільки на перший погляд.

Сучаний мислитель Йозеф Зайферт (див. тут підрозділ про його філософські погляди) присвятив цьому аргументові окреме дослідження: *Gott als Cottesbeweis* (*Бог, як доказ Бога: Про онтологічний аргумент св. Ансельма*, 1997). Також існує праця італійської авторки Емануели Скрібано.

Отож оригінальність ансельмівського формулювання полягає в тому, що в ньому про існування Бога не дізнається шляхом довгого маршруту мислення через різні феномени земного світу, а завдяки простому пізнанню Божественної сутності.⁴⁵⁰

Як зауважив Б. Мондін, під цією сутністю майбутні мислителі розумітимуть: св. Бонавентура – *сущє*, Дунс Скот – *нескінченність*, Декарт – *досконалість*, Спіноза – *субстанцію*, Ляйбніц – *можливість*, Розміні – *буття*.

⁴⁵⁰ Думка не нова, і її з успіхом доніс Е. Жільсон у творі *Томізм*, а в ближчих до нас часах Й. Зайферт. Див.: Э. Жильсон. *Избранное*. Т. 1. *Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского*, пер. Г. Вдовиной, Москва; Санкт-Петербург 1999, с. 57. Пор.: J. Seifert. *Essere e persona, Vita e Pensiero*: Milano 1989, с. 552.

Всі вони, відштовхуючись від сутності як Ідеї Бога, виводитимуть Його реальність⁴⁵¹.

Звісно, обираючи діаметрально інший маршрут, Буття Боже теж виявиться Його сутністю, як це бачитиметься в обґрунтуванні св. Томи Аквінського. Та зараз нас цікавить суть ансельмівського формулювання.

Слід розпочати з того, що в ньому зустрічається аргумент Платона: потреба у “другій навігації” увінчується питанням: “Що є суще?”.⁴⁵² Коли Ансельм надає право існування такому Буттю, яке може залишатися незмінно існуючим навіть за межами розуму і його активності, то зрозуміло, що це Найвище Буття, рівносильне Добру, Красі, Істині, Єдиному тощо. Це Його сутність бути таким, а не інакшим – Буттям Книги Виходу (3, 14). Тут Ансельм цілком вірний святоотцівській традиції. Але у формулюванні помічається й те, що змушує дивитись на нього під кутом зору апофатичного мислення, позаяк таке Буття є незбагненне, “те, більше чого нічого не може бути помислене”.

На користь Платонівського доказу можна навести чимало формулювань з іншого ансельмівського твору *Монологіон*, де він теж успішно використовує й апостеріорні докази існування Бога, сходячи до Нього від істот, які вимагають для свого існування бути “добрими”, “правдивими”, “красивими” – незмінне Сущє, Найвище Буття, – Бога.

Св. Бонавентура, Дунс Скот, Декарт, Ляйбніц і Гегель захищатимуть і продовжуватимуть розвивати доказ Ансельма.

Св. Тома⁴⁵³ і Кант – стануть його заперечувати.

Аргумент Ансельма можна назвати логічним обґрунтуванням, оскільки за вихідну точку служить ідея Бога. Так Кант у *Критиці Чистого Розуму* називає онтологічним такий доказ, що передує всякому досвіду, і приходить цілковито *apriori*, виходячи з простих понять, до існування вищої причини⁴⁵⁴. Аналізуючи сутність Бога, людина має змогу підтвердити Його існування, яке є елементом

⁴⁵¹ Пор.: Б. Мондін. *Філософія релігії і теодіцея*, Місіонер 2012, с. 94.

⁴⁵² Платон. “*Софіст*” 244 а.

⁴⁵³ Пор.: *In I Sent.*, d. 3, q. 1, a. 2; *In Boeth. De Trinitate*, q.1, a. 3; *De Veritate*, q.10, a.12; *STh.*, I, q. 2, a.1, ad 1; *CG.*, с. 10-11.

⁴⁵⁴ Пор. *Критика Чистого Розуму*, А 591, В 619.

цієї ж сутності, бо в саме поняття Бога вже включене Боже буття. Тож важко погодитися, що формулювання кентерберійця можна вважати правдивим доказом.

Перейдемо безпосередньо до розгляду формулювання Ансельма.

Мисленник відштовхується від думки, що кожна людина посідає поняття такого досконалого буття, вище про яке годі й думати⁴⁵⁵. Але цього замало, бо таке вище буття має існувати реально. Адже умова вищого буття буде мати зміст тільки тоді, коли це буття існуватиме як в розумі, так і в реальності. Коли б також вище буття не було реально, то воно не було б навіть помислене. Як висновок, буття, від якого не можна мислити нічого вищого, існує як у розумі, так і реально. А значить Бог є.

На переконання св. Ансельма поняття вищого Сущого піддається усвідомленню навіть атеїстом, адже він розуміє, існування кого береться заперечувати. Тож мисленник збагнув, що відкрив універсальний доказ існування Бога.

Проте слід розмежувати існування речі на рівні поняття і речі, яка існує реально. Чому ж? Адже образ в уяві художника не той самий образ, який вдається йому зафіксувати на полотні. Тож Боже буття, що було б тільки на рівні думки, не було б вищим і досконалим буттям. Існування такого Бога явно суперечило б Його реальному існуванню, бо можна припустити “справжнє Буття”, яке було б і на понятійному рівні та існувало б реально. В такому випадку ми мали б змогу спростувати оте вище буття, про яке вели мову у засновку, адже могли б помислити щось більше від нього.

Не забарилася й критика облубованого Ансельмом обґрунтування, до якої став причетний пріор монастиря у Мармут’ї, вчений чернець Гавнілу

⁴⁵⁵ На думку Ляйбніца, Бог це абсолютно досконале Сущє: *Мова про метафізику*, §1. Ця думка не є новою. Вже св. Августин неодноразово зауважував: “Божество – щось таке від кого немає нічого кращого і таємничішого” (“*nihil sit melius atque sublimius*”). *De doctrina christiana* 1, 7; “*Summum bonum omnino, et quo esse aut cogitari melius nihil possit*”. *De moribus Manicheorum* 2, 11, 14. Так само й Боецій вважав, що “Бог – той, від кого немає кращого” (“*id quo melius nihil est*”, “*nihil Deo melius excogitari queat*”). *De cons. philosophiae* III, pr. 10. Тож для Ансельма більше важило наголосити на тому, що Бог є той, від кого неможна помислити нікого вищого.

(*Gaunilone*). Річ у тім, що два ченці вступили у листування після того, як були написані чотири розділи *Прослогіону* в Беку (у Нормандії, Франції, 1077-78), Гавнілу спробував допомогти братові во Христі ближче підійти до істини. У своєму роздумі *На захист глупця* (*Liber pro insipiente*) він наголошував на реальній площині існування Бога та спонукав Ансельма бути більш точним у формулюванні.

Ось основні зауваження Гавнілу⁴⁵⁶:

а) не тому щось існує реально, що має змогу мати відповідник в розумі (ідею), бо тоді можна припустити існування ідей неіснуючих речей;

б) нам не дано мати поняття Бога, бо він незбагнений і невимовний; ми можемо про Нього взнати щось тільки відштовхуючись від сотвореного Ним реального світу;

в) хоч я не можу думати про себе як про неіснуючого, це не заважає мені так думати про Боже буття, бо причиною цього є пізнавальна здатність людини – пізнавати в межах реального світу, згідно з логічним порядком.

Подальша розв'язка цього листування відома. Св. Ансельм демонструє хист апологета у творі *Liber apologeticus ad insipientem* ("Що на це відповів автор книжечки")⁴⁵⁷ вважаючи, що обґрунтування існування Бога адресоване віруючому серцю і цілком придатне у розмислах про Бога.

Критика св. Томи Аквінського на аргумент св. Ансельма. Як відомо, в *Сумі Богословській* св. Тома вказує на слабкі сторони формулювання св. Ансельма⁴⁵⁸:

а) не всі ті, що вимовляють слово «Бог», думають, що воно означає те, про кого не можна нічого мислити більш високого, бо дійсно, існують особи, які вважають, що Бог є тілесний (напр., стоїки); а тому навіть вихідна точка у доказі є несприйнятлива;

⁴⁵⁶ Пор. PL. 158, cols. 242-248.

⁴⁵⁷ PL. 158, cols. 248 ss.

⁴⁵⁸ *STh.*, I, q. 2, a.1, ad 1.

б) припускаючи те, що всі вважають за Бога, так як це стверджує Ансельмівське визначення, ще не впливає, що ця помислена сутність розуміється як існуюча реально, а тільки в понятті розуму;

в) не вдасться навіть показати те, що існує в дійсності, чи принаймні припустити, що існує реально Той, про кого нічого не можна помислити вищого, а таке припускають ті, що дотримуються тези про неіснування Бога: загалом, атеїст заперечив би саму передумову, від якої відштовхується Ансельм.

У *Сумі проти язичників* (гл. X-XI) критика більш аргументована:

«Немає необхідности вважати, що, пізнавши поняття ‘Бог’, буде безпосередньо очевидним те, що Він є [...]. Насамперед тому, що не є для всіх очевидним, – ба навіть для тих, що допускають існування Бога, – що Він був би найбільш досконалим, що можна було б помислити, оскільки чимало стародавніх мислителів вважало, що Богом є цей світ. [...]. Окрім того теж допускалися й іншої думки і з того, що Він був би найбільш досконалим, що тільки можна помислити, ще не впливає необхідним чином те, що Він існує реально. Їм назва речі обов’язково мусила б відповідати названій речі. І від самого факту, що ми на рівні розуму збагнемо значення слова ‘Бог,’ ще не впливає те, що Він існує окрім розуму; а значить не є необхідно, щоб найбільш досконале буття, яке можна було б помислити, існувало б поза розумом (тобто реально) ...».

Агапічна теодицея св. Ансельма. Неоплатонівські погляди св. Ансельма цікаві тим, що автор починає сходження до Бога від Любові і повертається до Нього в Любові – до повноти Божого Буття.

Захоплюючі рядки *Прослогіону* свідчать про живу віру Ансельма, коли він зізнається про Бога:

“*Intra me et circa me es, et non te sentio*” (“Ти в мені і докола мене, а я тебе не чую”. Гл. XVI).

Спершу *credo*, а вже тоді *intelligo*. Тож вираз *Credo ut intelligam* – “вірю, а вже тоді розумію” св. Ансельма нагадує вираз пророка Ісаї: “*Nisi credideritis,*

non intelligetis” (“А як не вірите, не встоїтеся”. Іс. 7, 9⁴⁵⁹). Тож без віри немає розуміння.

Для св. Ансельма важливіше знайти Бога, ніж доказати Його існування. Можна визнати слухність протестантського теолога Карла Барта в тому, що св. Ансельм творить теодицею у богослов'ї, бо в часи, коли жив творець онтологічного аргументу, ще не було розмежування на філософію і теологію. Тож вбачати “філософську нотку” у Богопізнанні західного зразка богослови стали завдяки Барту, але не слід дивитися на цю проблематику як на щось святотатське. Під сутністю Бога Ансельм бачить Його існування, а не “сутність” на рівні якоїсь конкретної речі, онтологічну трансцендентність, а не іманентність.

Але Ансельм вдається до формулювання існування Бога не так задля самого аргументу, як задля обґрунтування Божої Любови. Від взаємної любови між Отцем і Сином походить св. Дух. Пресвята Трійця живе духом любови, який супроводить пізнання, а не походить від нього.

Сутністю Бога є Любов. Бог Отець любить Сина, тож Йому належить Любов. Син любить Отця – тож і Йому належить Любов. Святий Дух зроджується внаслідок любови між Отцем і Сином, тож і Йому теж належить Любов. Любов між Особами Пресвятої Трійці є рівноцінна і єдиносуща. Див. гл. 5.

Завдяки феномену любови св. Ансельм наводить докази існування душі:

“Душа створена для любови вічної сутности. Але це було б неможливе для неї, коли б вона не жила вічно. Отож душа створена для того, щоб жити вічно і щоб могли сповнити те, задля чого вона створена” (гл. 69).

Так само агапічним волюнтаризмом відзначається думка св. Ансельма про Божу Волю, яка знає, але не визначає якусь подію, нехтуючи свобідною волею. Так, Бог знає про те, що має наступити майбутнє, проте хоч майбутнє й наступає, Він не привів до визначення подій, які можуть відбуватися в межах

⁴⁵⁹ Український переклад не відповідає латинському оригіналу. Мало б бути “а як не вірите, не зрозумієте”.

цього майбутнього. Необхідне має відбутися необхідно – як напр., майбутнє, а свобідне – свобідно. Так, Бог сотворив світ, і що в ньому є місце для майбутнього, в цьому проявилася творча воля Бога. Але є й інше. Бог хоче, щоб свобода людини теж могла себе виявити. Тож необхідно, щоб воля людини була вільною і могла сповнити свої дії. Невелика вправа бажання людини підтверджує це правило блискавично⁴⁶⁰.

3.6. Етапи сходження до Бога у Рішара Сен-Вікторського⁴⁶¹

Перш ніж розпочати знайомство з мислителем, чиє ім'я ми винесли у назву розділу (1123-1173), слід було б пригадати твір *Божественна комедія* Данте Аліг'єрі, де воно загадково фігурує у радісній третій книзі поета “Рай”. Поетичний твір великого флорентійця названий комедією тому, що спочатку зміст твору починається гнітюче, коли мова йде про “Пекло”, але кінець – щасливий, коли мова йде про Рай. Як відомо, жанри комедія і трагедія різняться між собою саме тим, що в трагедії дія відбувається навпаки: все починається захоплююче і спокійно, проте кінець очікує трагічний. Цікаво, що вся справа криється в етимології. Так комедія походить від *comos* – “сільська місцевість” та *oda* – “пісня” – і розуміється як “сільська пісня” (див. комедії Теренція), тоді коли трагедія – від *tragos* – козел і *oda* – “пісня”, що означає “козлиня пісня” (з огидним запахом, як у трагедіях Сенеки). У Данте ця пісня приводить до блаженної радості раю, але нас перш за все цікавить у ньому один епізод.

⁴⁶⁰ Див.: *De concordia praescientiae et praedestinationis* 1, 3.

⁴⁶¹ Richardus à Sancto Victore Parisiensis, Richard de Saint-Victor (1123, Шотландія – 10 березня 1173, Париж). З 1162 року був пріором Сен-Вікторського аббатства. До основних його творів належать: *De Trinitate* («Про Трійцю», у 6-ти кн.); *Liber exceptionum* («Уривок з Didascaliconu» Гуго Сен-Вікторського); *De praeparatione animi ad contemplationem (Beniamin minor)* («Про підготовку до споглядання, або Веніамин Менший»); *De gratia contemplationis (Beniamin major)* («Про благодать споглядання, або Веніамин Більший»). Детальніше див. в кінці розділу.

Richardus à San. Victore, *Opera*, ed. Venetiis 1506; Parisiis 1518; *Opera omnia* // MPL. (1855) vol.196, 1-1379. Окремі видання: Richardus de Sancto Victore, Venerabilis et eximij Doctoris Richardi de sancto victore Ordinis canonicorum regularium S. Aug. *De trinitate libri sex*, Nuremberge 1518 (Екз. зберігається у Мюнхені: Bayerische Staatsbibliothek (BSB. Копія книги відкрита для користувачів Системи Інтернет: Res/P.lat. 1693. VD16 R 2156). *La Trinité* (lat. et fr.), éd. G. Salet // Sources chrétiennes 63, Paris: Cerf, 1959.

Отож коли Данте і Беатріче прибули до четвертого неба, неба сонця і світла, то пристали до дванадцятьох світлих духів, з якими їх знайомить св. Тома Аквінський (включно з ним же), – Альберта Великого, Франческо Граціана, П'єтро Ломбардського, царя Соломона, Діонісія Ареопагіта, Павла Орозія, Северина Боеція, Ізідора Сивільського, Беди Велебного, Рішара Сен-Вікторського та Сігера Брабантського. Серед цих велетнів ума і християнського серця Св. Тома називає Рішарову душу більше ніж людською: *Vedi oltre fiammeggiar l'ardente spiro/ D'Isidoro, di Beda e di Riccardo / Che a considerar fu più che viro*. У перекладі: "... і Рішар, який вважається більше ніж людиною." З огляду на те, що вчення цього містика було більше ніж людським – суто духовним.

Очима стрінься ще в вінку світинь/ Із Ізідором, Бедою, Рішаром,/ Який над людством став після видінь. (Рай, X, 130-132, пер. з італ. Є Дроб'язко).

І ось чому. У Рішаровому трактаті *De Trinitate* зустрічається концепція *rationes necessariae* ("необхідних підстав") Христової віри, яку св. Тома пояснював як ту, що непідвладна нашому розумові, а існує в Бозі, і стосується Пресвятої Трійці. Адже саме Рішар став визначати Бога як підставу для всього можливо існуючого, що служитиме вагомим фундаментом у колосальній метафізичній побудові св. Томи Аквінського. Те, що втрачає можливість свого існування, просто не існує. Але такий погляд на таки існуюче можливе суще був би суперечливим сам по собі. Отож слід припустити існування чогось або, краще сказати, когось, хто обумовлював би реальне існування можливого сущого. Безперечно, що такою підставою виступає Боже буття, яке вже щойно тоді можна розглядати як Першопричину для всього того, що є можливим у своєму існуванні. Проте сам Рішар Сен-Вікторський творив цей діалектично-метафізичний синтез обґрунтування Божого існування з потреби богословсько-екзегетичної, що було великою рідкістю серед тогочасних мислителів а то й просто не бралось до уваги міркування над засадами Першої філософії з огляду на ще не високу популярність філософського методу у християнському богослов'ї. Саме він збагнув, якою мала б бути модель богослов'я любови, в якій під сутністю Бога розумілася б Любов, яка й єднає всі Три Божі Особи у Пресвятій нероздільній Трійці:

“Зрозуміло, що в одній із трьох Осіб – вища і тільки безкорислива любов. В другій – хоч і вища, але тільки необхідна. А в третій – хоч і вища, але, виходячи з одної, необхідна, а виходячи з другої – цілком безкорислива. Так ось, саме у вищій любові є розрізнення властивості, але, зрештою, спільне у них те, що любов ця – вища і справді вічна. Отож тепер, розглянувши правдиву і вищу любов, ми можемо зробити висновок, чи може бути четверта особа у цій множині Божественних Осіб?”.

“Хіба «бути» для кого-небудь з них щось інше, ніж «любити», а «любити» – щось інше, ніж «бути»? Де є ота справжня і найвища простота, яку ми шукали вище і знайшли, і довели численними переконливими обґрунтуваннями? Отож, без сумніву, треба, щоб під час найвищої простоти «бути» було б тотожне до «любити». Як наслідок, для кожної з Трьох Осіб Бога буття це те саме, що і Його любов”⁴⁶².

Іншими словами, Бог – ПресвятаТройця живе вічною любов’ю, яка й виступає життям Бога. Замало сказати у світлі віри, що Бог любить, бо таке твердження не в силі пояснити, чому є Три Божі Особи, а не більше чи менше? Як нічого, або зовсім нічого не говорить про єдність Божих Осіб у одній Божій природі. Натомість необхідна підстава – Любов – дозволяє зазирнути у святая-святих Бога і розпочати побудову шаблів для сходження до неї у палкій любові серця віруючої людини. Таким чином Рішар, фактично, розгорнув нову сторінку діалектичного мислення – “діалектику любові”.

Та щоб вести мову про цього мислителя і його внесок у розбудову ортодоксальної теодицеї, слід не забувати, що він належав до містичної школи, а це викликає коли не застереження, то певну пересторогу з боку мислителів, які провадять свої студії у раціональному ракурсі, де й схрещують шпаги, відстоюючи інтереси понять та умовиводів. Тим не менше, заслуга Рішара була невдовзі відзначена інтелектуальним світом, а вже у творі *Про зведення наук до теології* св. Бонавентура зауважив, що містичну науку найкраще подали Псевдо-Діонісій

⁴⁶² *De Trinitate* V, 20.

Ареопагіт та Рішар Сен-Вікторський.⁴⁶³ Маєстатичним вчителем цього мислителя був Гуго Сен-Вікторський. Пригадаймо, що під містичною наукою вікторіанців слід розуміти понадінтелективне поєднання душі з Богом Творцем у осяянні душі містика світлом самого Божества. Тут важливий внутрішній досвід, перевага емоційного світу почуттів над дискурсивною свідомістю і, звичайно ж, світло віри, в якому проходить містичне споглядання Бога. Основний аргумент містицизму полягає в тому, що Бога не можна мислити. Мислення про існування Бога ще оправдане, адже у світі таки фіксується прояв зла, а от самого Бога – ні. До Бога приходиться через Ісуса Христа і Його Євангеліє.

Як вже зазначалося, Рішар Сен-Вікторський є автором книги *Про могутню силу палкої любови. Чотири її щаблі (De quatuor gradibus violentis charitatis)* з посиланнями на поетичні книги Святого Письма. Середньовічний богослов, містик і біблійний екзегет, «великий споглядальник» (*Magnus Contemplator*) і філософ *Сен-Вікторської школи* Рішар побудував модель споглядального сходження духовного зору до Бога. Ось чому згадуваний нами Данте зазнав чималого впливу на побудову архітекτονіки свого шедевра від Рішара, котрого пошановував як великого теоретика споглядального життя⁴⁶⁴.

Теодицейна думка Рішара Сен-Вікторського була вагомою між Ансельмівським і Томістичним формулюваннями доказів існування Бога, адже завдяки спогляданню і принципу причинности, якими послуговується Рішар, він відмовляється від Ансельмівського апріоризму⁴⁶⁵. А слід зауважити, що творчість св. Ансельма мала

⁴⁶³ Bonaventura. *De reductione artium ad theologiam*, 5.

⁴⁶⁴ Данте пригадає твір “Про споглядання” або “Про приготування душі до споглядання” (“Веніамин Менший”). Див. Dante. *Epist. XIII, Le opere di Dante*, Firenze 1921, с. 445; Пор.: *Письмо XIII, // Данте Алигьери. Малые произведения*, ред. И. Голенищев-Кутузов, «Наука» Москва 1968, с. 393. Особливий вплив Рішара на Данте відзначав польський мислитель-медієвіст Константи Міхальські (1879-1947) у творі “Гносеологія Данте” Див. *La gnoséologie de Dante*, Éd. R. Ingarden ed A. Usowicz, Kraków 1950 // K. Michalski. *Histoire de la philosophie*, Studia do dziejów wydziału teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego, t. XI, Kraków 1999, с. 412-465 (*La gnoséologie de Dante*, § 3. *Le problème de l'extase*, с. 450-465).

⁴⁶⁵ Пор.: S. Swieżawski. *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, PWN Warszawa-Wrocław 2000, с. 530. Між багатьма працями проф. Стефана Свежавського, своїм широким обсягом дослідженого матеріалу, виділяється однойменна монументальна монографія з історії середньовічної філософії XV ст., у восьми томах.

значний вплив на традицію школи вікторіанців і францисканців (зокрема св. Бонавентуру).

З першої сходинки (*amor vulneratus*) починає ятріти рана від любови, яка приводить до сковування її обіймами (*друга сходинка*). Від любови людину переймає стан недуги (*третій щабель*), в якому починається розслаблення (*четверта сходинка*).

Таким чином першій і другій сходинці відповідає строфа з “Пісні Пісень” (4, 9): “*Ти полонила моє серце, моя сестро-дружино!*” Третій – строфа 5, 8: “*Я заклинаю вас, дочки єрусалимські, як знайдете мого любого, то що звістите йому? Що я з любови знемагаю!*”

Образ любого Бога настільки здатний заповнити уяву, почуття і серце, що від нього любляча душа впадає у хворобливий стан, знемагає, у значенні цілковитого фізичного виснаження. На цій сходинці дух вже більше нічого не потребує і не прагне – однієї любови до Бога. Ця любов наділена такою дивовижною силою, що здатна звільнити його від нього самого, кого заміною стають таїнства Божі, які й кріплять виснажений недугою дух люблячого.

Четвертому щаблю відповідають строфи Псалма 118 ⁴⁶⁶ (81-82):

“*Душа моя знемагає за твоїм спасінням, на слово твоє я надіюсь. Очі мої знемоглися за твоїм словом, кажучи: Коли мене потішиши?*”

Чим більше вогонь любови розпалює душу люблячого, тим більше усвідомлюється неспроможність затамувати спрагу від цієї любови Бога, котрого одного разу полюбить така “необачна” душа.

“Що, я питаю себе, могло б прошити серце чоловіка глибше, розіп’яти ще більш жорстоко, схвилювати сильніше?”

“На першій сходинці – любов нестерпна, на другій – невідступна, на третій – виняткова, на четвертій – невгамовна. Любов нестерпна, коли вона не піддається жодному іншому почуттю; невідступна, коли вона незабутня; виняткова, коли немає нікого з друзів; невгамовна, коли її не можна задовільнити. Хоча й можна знаходити свої особливості на кожному щаблі,

⁴⁶⁶ В українському перекладі Святого Письма це 119 Псалом.

перш за все слід підкреслити перевагу любови на першій сходинці, її запал на другій, її наполегливість на третій, її неймовірну велич на четвертій, адже наскільки ж вищою є та любов, яка не дозволяє розуму залишатися спокійним; скільки сили в тієї любови, яка силоміць протистоїть кожному іншому почуттю; наскільки не порівняти запал, який не задовільнити нічим іншим!”

“Любов, яка впливає із серця, є звільнюючою; любов душі є тією, що лине з почуття; звільнення належить серцю, але бажання – душі... Любити серцем – означає любити міркуванням і звільненням; любити душею – означає любити завдяки чуттєвому прагненню. Перше – зусиллям, друге – небавом; любити своїм серцем, своєю душею і всіма силами – означає всі свої зусилля, бажання та потуги зосереджувати на цьому винятковому предметі... Розглянемо глибше і зізнаємось: на першій сходинці душа спрагла Бога, на другій – горить спрагою линути до Бога, на третій – намагається бути в Бозі, на четвертій – прагне бути відповідною Богові”⁴⁶⁷.

Геніально, тактовно, крок за кроком, дуже уважно і тонко Рішар пробирається потаємними і глибинними закутками душі, враженої любов’ю. Це не схема, не виклад доказу Бога холодною і байдужою свідомістю, і не психологічне дослідження. Філософ Сен-Вікторського монастиря не міг не відчувати цієї могутньої сили Божої волі, яка буквально зненацька вривається в мить самозаглиблення, проймає до глибини душі, дає їй відчути всю її неміч, і вона, не опам’ятавшись, від безтями починає квітнути новим життям, по якому веде її Небесний Наречений. Це справжня *amor fortis*, яка вказує на силу душевного чуття до Бога. Глибинні колізії, любовна драма душі з Богом проймає всю плоть і дух та буквально палить “стрілою Божої Любови”. Ця незнана сила, край уяви коли-не-коли може спалахнути у загравну осінню днину, в мить героїчного подвигу віруючого серця, словом, у тонкому ліризмі світу, але душа і є тим крихким і піддатливим посудом, щоб її вдячно приймати. Це ота любов і “чистосердечіє”, яку шукав мандрівний філософ Григорій Сковорода: “Оно есть спокойное в душе дыхание и веяние Святого

⁴⁶⁷ *De quatuor gradibus violentiae charitatis.*

Духа. Оно подобно прекрасному саду, тихих ветров, сладкодышущих цветов и утех исполненному, в котором процветает древо нетленных жизни”⁴⁶⁸.

Джерелом цієї любови є сам Бог.

“Наскільки незвично і дивовижно: чим більше надіється душа на Бога, чим більше маліє в ім’я Боже; чим більше здійсмається у сміливості, тим більше маліє у смиренні. Справді, як межа, до якої вона зноситься у надії – вища від людини, так крапка, до якої вона опускається у терпінні – у людині. А тому, як було сказано, на першій сходинці душа повертається до себе самої; на другій – здійсмається до Бога, на третій – переходить до Бога; на четвертій – опускається до себе самої. На першій і другій – вона здійснята; на третій і четвертій – переображена; на першій – сходить до себе самої; на другій – долає саму себе; на третій – уподібнена до слави Христової; на четвертій – уподібнена до смирення Христа. І наостанок, на першій – відправлена вглиб себе; на другій – здійснята; на третій – переображена; на четвертій – воскресла”⁴⁶⁹.

Рішар запропонував шлях отримання чистих, а не символічних істин, і вимогою для цього є ангельський стан, якого людський розум мав би прагнути всім серцем у його чистоті.

Варто наголосити, що у згаданому творі *Про Трійцю (De tribus appropriatis personis in Trinitate)* Рішар, на відміну від св. Августина, пояснював походження Сина від Отця саме як дію Божественної любови, а не мислення. Так само й Святий Дух є учасником цієї любови (*condilectus*)⁴⁷⁰. Адже Любов є завжди особова і конкретна, звернена до когось, а не на себе:

“Немає нічого кращого і досконалішого від Любови. Проте помилково говорити, що хтось має Любов, покладаючись тільки на його власну любов до себе самого. Щоб бути Любов’ю, любов має бути звернена на іншого.... А тому

⁴⁶⁸ Г. Сковорода. “Начальная дверь ко христіанскому добронравію”// *ПЗТ*, т. 1, с. 153.

⁴⁶⁹ Там само.

⁴⁷⁰ Вчення про Пресв. Трійцю як онтологічну любов відроджують у ХХ ст. як східні (о. П. Флоренський, о. С. Булгаков, П. Євдокімов) так і західні богослови (Ю. Мольтман, Л. Бофф, В. Каспер та ін.). Останні прямо покликаються на вчення Рішара Сен-Вікторського. Див.: прот. М. Аксенов-Меерсон. *Созерцание Троицы Святой... Парадигма Любви в русской философии троичности*, пер. с англ. Милы Назыровой, Елены Ванеян и автора, «Дух и Литера» Киев 2007, с. 42-47, 241-243.

щоб у Правдивому Бозі була повнота любови, Божій Особі не має невивистачати відношень із рівноцінною Особою, Котра теж є Божественною..., що доказує отим необхідним і вільним взаємообміном те, що не може не бути множини Осіб у Правдивому Богові”⁴⁷¹.

Вже у св. Бернарда Клервоського⁴⁷² (1090-1153) зустрічається оте збагнення абсолютного світла в акті божественного одкровення, коли добивається понятійного підтвердження Божої любови: “Душа, яка неподібна до Бога, є неподібною до себе” (*Inde anima dissimilis deo, inde dissimilis est et sibi* ⁴⁷³). І тут ми пригадаємо основну думку Рішарового попередника. Адже у творі *Liber de diligendo Deo* (1126) (*Книга про любов до Бога*) Бернард теж веде мову про щаблі любови наголошуючи на тому, що Божа любов є чимось природним для душі людини, є її природною схильністю. Людина завдячує Богові за зовнішні та внутрішні блага і схильна дякувати за них Йому добровільно, а навіть дарувати всього себе Богові. На думку Е. Жільсона, яку він висловив у відомому творі *Дух середньовічної філософії*, до розробки діалектики любови приступив саме св. Бернард Клервоський⁴⁷⁴.

У *Пісні Пісень* (2, 16) св. Бернард зустрів підтвердження потреби в духовному єднанні душі з Богом: “Мій любий – мій, а я його, – його, що пасе між лілеями”. Користь від любови в самому її прояві, а не в пошуку своєї причини. Квіт волі – на службі любови; і захистити душу від сваволі здатна одна любов. Так, все стоїть на службі любови: глибоке аскетичне життя,

⁴⁷¹Richardus à San. Victore. *De Trinitate* III, 916D, 917A-B, 918A. *Les Sources chrétiennes* 63, Paris: Cerf, 1959, с. 168-172.

⁴⁷² Bernardus abbas Clarae Vallis. Doctor ecclesiasticus. В 1113 році вступив до монастиря Сито, а згодом заснував обитель в так званій Долині Гіркоти, яку 25 червня 1115 року Бернард перейменував на Долину Світла або Клерво, від якої почався великий монаший рух. Орієнтуючись на містику аббат Бернард різко і послідовно виступав проти раціоналізму схоластики. Один із засновників французької містичної школи, разом із ченцями Сен-Вікторської школи під проводом Гійома (Вільгельма) з Шампо.

⁴⁷³ Bernard (Clairvaux). *Sermones super Cantica Canticorum*, 80, 2 (t. I, с. 278). Цей твір, *Проповідь На Пісню Пісень* св. Бернард писав упродовж цілого життя і він є головним джерелом для розуміння містики автора. 86 проповідей надхненні містиком звітують радість від духовного шлюбу душі з Богом.

⁴⁷⁴ E. Gilson. *The Spirit of Mediaeval Philosophy*, New York 1940, ch. 14.

покаянний дух тільки вчать мистецтву любити. Любов створила нас для самої любови.

Отож, на думку св. Бернарда, є перший щабель, генетично закладений самим Богом, Його любов'ю – *amor carnalis*, егоїстична любов, коли людина любить себе саму, заспокоюючи потреби плоті: *Est amor carnalis, quo ante omnia homo diligit seipsum propter seipsum.*⁴⁷⁵

В цій любові необхідне людське милосердя як до ближніх, так і до знемагаючого від нелюбови людства, любов до Богочоловіка. На цій нижній сходинці проявляється любов до своїх дітей, дружини або ж Батьківщини.

Проте навіть у найбільших упадках душа здатна заховувати незнищимий образ Бога, і в ній завжди може ожити любов, яка виліковує знеможену хворобою волю. Як тільки зроджується ця любов, з'являється й новий щабель – пізнання правди шляхом покори (відповідно теж душа проходить 12 щаблів покори): *in culmine humilitatis cognitio constituitur veritatis.*⁴⁷⁶ А згодом і довгоочікувана духовна радість (*excesus, raptus*), отримана від однієї єдиної іскорки любови (*scintillula*). Поєднання душі з Богом зовсім не означає зустрічі якихось пантеїстичних ідей⁴⁷⁷. Тут перехрещуються, здавалось би, дві непоєднальні сфери, як у св. Максима Ісповідника, на прикладі меча і вогню: коли вже не відомо, де світить меч, а де січе вогонь.⁴⁷⁸ Субстанція людини залишається незмінною, тільки форма, сила цієї субстанції зазнає глибокої переміни: *Quomodo omnia in omnibus erit deus, si in homine de homine quidquam supererit? Manebit quidem substantia, sed in alia forma, alia gloria, aliaque potentia.*⁴⁷⁹

⁴⁷⁵ Bernard (Clairvaux). *Liber de diligendo deo*, 23 (t. III, c. 138).

⁴⁷⁶ Bernard (Clairvaux). *Liber de gradibus humilitatis et superbiae*, 2 (t. III, c. 17).

⁴⁷⁷ Також у творах Яна ван Рюйсбрука (див. розгляд його думки в окремому розділі) немає розуміння повного розчинення душі в Бозі на рівні онтологічного злиття їхніх природ. Можна говорити про таке обоження душі, в якому вона здатна усвідомлювати тільки одного Бога.

⁴⁷⁸ Рюйсбрук теж, в якості ілюстрації єднання душі з Богом, приводить символ розпеченого заліза, яке не можна відрізнити від вогню.

⁴⁷⁹ Bernard (Clairvaux). *Liber de diligendo deo*, 28 (t. III, c. 143).

Отож св. Бернард, як і Рішар Сен-Вікторський, теж запропонував чотири шаблі любові:

1. Любов до себе з необхідности – *amor carnalis*;

2. Любов до Бога з потреби Бога;

3. Любов душі до Бога задля себе і для Бога, зазнавши насолоду життя з Богом;

4. Любов душі і до себе, і до Бога, а радше тільки до Бога, що запевнює їй вічне щастя. Душа вже не може жити без Нього. Тут любов до Бога і до себе ототожнюється. Відрізнити її може тільки сила пожадання любові.

На думку Бернарда, віра є спогляданням Бога у любові, коли у глибокому містичному досвіді душа отримує найглибинніші правди про Бога.

Натомість містика Рішара базується на гносеологічній проблематиці: поділ пізнання на почуттєве та розумове, яке, у свою чергу, виконує двояку функцію – пізнання тілесних речей і абстрагування, торкання нетілесного, духовного (*intelligentia pura*).

Рішар демонструє це твердження формулюваннями: “Без уяви розум нічого б не бачив, а без відчуття почуття нічого б не відчувало”.

*Sine imaginatione, ratio nihil sciret, sine sensualitate, affectio nil saperet.*⁴⁸⁰

І там же зауважує, що уява служить розумові: *imaginatio ancilla rationis, sensualitas affectionis*.

Слід мати на увазі, що у всіх розумових діях на поміч приходить внутрішнє світло Бога. В царині пізнання не існує випадковости, ні правдоподібности, оскільки розум є необхідним, і він є головним – *rationes necessariae*.

Такий вид пізнання складається з трьох щаблів:

Перший – теоретичний (закони метафізики та логіки) та практичний;

Другий – щабель пізнання Бога шляхом здійснення душі над собою після її самопізнання (*ascendat per semetipsam supra semetipsam; praecognitionem sui ad praecognitionem Dei*)⁴⁸¹;

⁴⁸⁰ *De praeparatione animi ad contemplationem liber dictus Beniamin minor*, 5 (MPL 196, с. 4).

⁴⁸¹ *Там само*, 83 (MPL 196, с. 59).

Третій щабель складає Боже Буття, яке відкривається душі. Силу пізнання запевнює моральна чистота і святість.

Які ж аргументи наводить Рішар на користь такого типу пізнання?

Перший – філософські системи змінюються, а відношення з Богом триває в усій людській природі.

Містична злука радикально відрізняється від філософічного, дискурсивного пізнання Бога (*космологічний аргумент*).⁴⁸²

Ставлячи високі вимоги до проведення духовного життя, Рішар наголошує на глибокому особовому вимірі людини, покликаної своїм життям підкреслювати її неповторність. На відміну від своїх колег по Сен-Вікторській школі (напр., від Гуго, який на особу дивився крізь призму боецієвського формулювання⁴⁸³, тому що окреслював її, згідно зі св. Августином, як душу), Рішар пробує визначити особу як “неповторне існування розумної природи” (*existentia incommunicabilis naturae rationalis*)⁴⁸⁴.

Споглядання, на думку Рішара, можна охарактеризувати як релігійну дію, що покликана викликати радість (духовний екстаз). Вже апостол Павло пригадував подібний стан: “Я знаю чоловіка в Христі, що чотирнадцять років тому, – чи то було в тілі, не знаю, чи то було без тіла, не знаю, Бог знає, – був він узятий аж до третього неба. І знаю, що той чоловік – чи в тілі, чи без тіла, не знаю, Бог знає, – був узятий у рай і чув слова несказанні, яких годі людині вимовити”⁴⁸⁵. (Тут слід зауважити, що сама по собі екстатична радість є проминальним станом, яка хоч і захоплює, відриває від пережитого досвіду, все ж не дає змоги говорити про “свідоме життя у світлі, у вічному спілкуванні з

⁴⁸² Погляд Рішара на важливість містичної злуки душі з Богом не одинокий серед християнських мислителів. Його поділяє й німецький містик Мейстер Екгарт, наголошуючи на тому, що “екстазою людина звільняється від гріха, хоч би вона їх поповнила не знати скільки. Гріх упокорює, а прощення лучить її з Богом. Сама спокуса спонукує до поступу й чесноти”. І далі: “Через містичну злуку людина підноситься до повної свободи волі і тоді вона хоче тільки те, що добре і святе, бо в ній діє тоді Бог, який не може схибити.” (Твори патріярха і кардинала Йосифа Сліпого (Коберницького). *Нарис історії середньовічної (схолястичної) філософії*”, УКУ Рим 1991, с. 99).

⁴⁸³ Див.: Северин Боецій. *Теологічні трактати*, там само, с. 61.

⁴⁸⁴ *De Trinitate* IV, 21.

⁴⁸⁵ 2 Кор. 12, 2.

Богом” і про переміну природи⁴⁸⁶. А саме таким було життя святих отців-пустельників у перші віки християнства). Оскільки, згідно з Рішаром, у свою чергу існують рівні споглядання (то шість, то сім, а то й три, вбачаючи у цифровій символіці певну біблійну алегорію, про що говоритимемо далі), то на них слід особливо зосередити увагу:

“Sex autem sunt contemplationum genera a se et inter se omnino divisa. Primum itaque est in imaginatione et secundum solam imaginationem. Secundum est in imaginatione secundum rationem. Tertium est in ratione secundum imaginationem. Quartum est in ratione et secundum rationem. Quintum est supra, sed non praeter rationem. Sextum supra rationem et videtur esse praeter rationem. Duo itaque sunt in imaginatione, duo in ratione, duo in intelligentia. In imaginatione contemplatio nostra tunc procul dubio versatur, quando rerum istarum visibilium forma et imago in considerationem adducitur, cum obstupescentes attendimus et attendentes obstupescimus, corporalia ista, quae sensu corporeo haurimus, quam sint multa, quam magna, quam diversa, quam pulchra vel jucunda et in his omnibus creatricis illius superessentiae potentiam, sapientiam, munificentiam mirando veneramur et venerando miramur.”⁴⁸⁷

Отож Рішар під першим рівнем розуміє винятково рівень уяви та образности (*in imaginatione et secundum solam imaginationem*), коли споглядається краса видимого світу, в якому бачиться краса Бога; під другим –

⁴⁸⁶ Пор. В. Лосский, *там само*, с. 119. Тут слід вказати на тонке зауваження автора, яке може служити відправною точкою у підході до розуміння “екстатичного” стану споглядальника у західному чернецтві і східному. Мислитель В. Лосский, шукаючи найпростіше вираження вчення східних отців про “гносис”, на прикладі св. Симеона Нового Богослова підкреслює, що “сотворена природа переображується вже у земному житті, що свідчить про обіцянку нового неба і нової землі, вступ створіння у вічне життя до смерті і воскресіння. Небагато, навіть серед найбільших святих, досягають цього стану у земному житті”. Ця переміна відбувається не просто у свідомості, а у прийнятті Божого світла нашою свідомістю, яке стає Божим судом для особи, що прийняла його у свої глибини. Так, на думку св. Симеона “Божий суд відбувається таємно, коли через покаєння ми добровільно входимо у Божественне світло, виявляємо себе осудженими і винними; але завдяки Божественній любові і милосердю це звинувачення проходить в глибинах душі для нашого очищення і для прощення гріхів. Тільки Бог і ми самі бачимо тоді приховані глибини наших сердець. Ті, хто свідомі ще за свого життя такого суду, можуть не боятися другого випробовування. Для тих, хто не хоче ще тут, на землі, увійти у світло, щоб бути осудженими, друге пришествя Христа відкриє світло, приховане нині, і виявить все те, що було таємним”. *Слово 57, 2.*

⁴⁸⁷ *Там само*, I, 6 (MPL 196, с. 70).

уяву у відношенні до розуму (*in imaginatione secundum rationem*), як це відбувається у спогляданні висновків з природознавчих теорій, коли у причинах емпіричних речей споглядається сила і мудрість Бога, здатні викликати захоплення Ним; під третім – сам розум, який послуговується образами уяви (*in ratione secundum imaginationem*), на прикладі алегорій, ідей, які є відблиском Божого Буття; під четвертим – сам дух (*in ratione secundum rationem*), який вбачає Бога у безплотних істотах, в яких є образ Божий; під п'ятим – надрозумову активність, але не дію поза розумом (*supra rationem, sed non praeter eam*), коли ми в силі пізнати Бога в Його єдності з Божими Іменами та Його існуванням; під шостим рівнем – понадрозумову активність і дію поза самим розумом (*supra et praeter rationem*) у пізнанні Пресвятої Тройці, адже Вона незбагненна – споглядання обіймає таємницю Божого Об'явлення.⁴⁸⁸

“Два рівні споглядання існують в уяві, два в розумі, а ще два в розумовій активності – розсудку. Наше споглядання, без сумніву, існує в уяві, коли торкається форм і образів видимих речей, коли подивляючись спостерігаємо і спостерігаючи подивляємо, наскільки розмаїтий світ тілесних речей, які поглинаються нашим тілесним відчуттям, наскільки великі, різні, якими вони є красивими і приємними, і у всіх них сила, мудрість, щедрість цієї найвищої творчої істоти, яку хочемо з подивом подивляти і від того прагнення її подивляємо.”

Натомість сім щаблів споглядання описує Рішар у творі *Веніамин Більший*:

“Перший рівень споглядання можемо поділити на сім сходинок. Перша – полягає на подивлянні речі, що впливає з оглядання матерії. Друга сходинка полягає на подивлянні речі, що впливає з розважанням над її формою. Третя – полягає на подивлянні, викликаному внаслідок розважання над природою. Четверта сходинка споглядання базується на огляданні та подивлянні функціонування природи. П'ята – теж полягає на огляданні і подивлянні витворів, проте витворів мистецтва. Шоста сходинка полягає на розважанні і

⁴⁸⁸ Там само, I, 5-6 (MPL 196, сс. 68-72).

подивлянні будови людини, і ,врешті, сьома – на розважанні і подивлянні Божого устрою.”⁴⁸⁹

Рішар розглядає й окремих вид споглядання, так звану *альєнацію* ⁴⁹⁰. У ній душа, відчужуючись від себе самої, у споглядальній дії містичної любови здатна єднатися з Богом. Але це не її заслуга, а Бога, тож до стану зустрічі з Ним душа може себе тільки приготувати:

“Tribus autem modis, ut mihi videtur, contemplationis qualitas variatur. Modo enim agitur mentis dilatatione, modo mentis sublevatione, aliquando autem mentis alienatione. Mentis dilatio est quando animi acies latius expanditur et vehementius acuitur, modum tamen humanae industriae nullatenus supergreditur. Mentis sublevatio est quando intelligentiae vivacitas divinitus irradiata humanae industriae metas transcendit nec tamen in mentis alienationem transit... Mentis alienatio est quando praesentium memoria menti excidit et in peregrinum quemdam et humanae industriae invium animi statum divinae operationis transfiguratione transit. Hos tres contemplationis modos experiuntur, qui usque ad summam ejusmodi gratiae arcem sublevare merentur. Primus surgit ex industria humana, tertius ex sola gratia divina, medius autem ex utriusque permissione... Tribus autem de causis ut mihi videtur, in mentis alienationem adducimus... prae magnitudine admirationis, modo vero prae magnitudine exsultationis... Magnitudine admirationis anima humana supra semetipsam ducitur quando divino lumine irradiata, et in summae pulchritudinis admiratione suspensa... ut super semetipsam rapta, in sublimia elevatur. Magnitudine jucunditatis, et exsultationis mens humana a seipsa alienatur.”⁴⁹¹

“На мою думку, є три рівні (*qualitates*) споглядання. Адже в ньому мова йде про «розширення уяви», згодом про «її здійснення», а інколи й про «вихід уяви з себе самої» (*exultatio*). Розширення уяви відбувається тоді, коли швидкить духу

⁴⁸⁹ *Beniamin Maior* II, 6 (MPL. 196, с. 84). Цікаво, що трохи згодом Ян ван Рюйсбрук теж описуватиме сходження до любови по семи шаблях у своєму творі: *De septem gradibus amoris*.

⁴⁹⁰ Назву для рівня відчуження (альєнація) Рішар запозичив з медицини. Саме ця назва зустрінеється у Маркса, проте під нею розумітиметься не відчуження душі, а стан “відчуження” у суспільстві. Пор. W. Tatarkiewicz. *Historia estetyki*, t. II (*Estetyka Średniowieczna*), Wrocław-Warszawa-Kraków 1962, с. 227.

⁴⁹¹ *Tam samo*, V, 2 і 5 (MPL. 196, с. 169 і 174).

отримує широту і дуже загострюється, однак у жодний спосіб міра людської здатності не припиняється. Піднесення духа уяви відбувається тоді, коли жвавість розуміння з ласки Божої припиняє межі людської здатності, однак не доходить до виходу духа уяви поза себе самого. Отой вихід уяви поза себе відбувається тоді, коли він втрачає пам'ять про звичайні речі і переходить в якийсь інший стан духу, який недосяжний для людської здатності, адже завдяки Божому промислу стає перемінений (*transfiguratio*). Оці три рівні споглядання дані тим, які заслуговують на піднесення аж до вершини такої ласки. Перший рівень впливає із людської здібності, третій отримується завдяки дії Божої ласки, а посередній – і завдяки людській здібності, і з ласки... На мою думку, три причини приводять нас до виходу духа з себе самого. Наскільки більшою буде побожність, наскільки великий буде подив, настільки більшим буде екстатичний вихід. Величина подивляння виводить душу понад себе саму; опромінена Божим світлом і затримана у подивлянні найвищої краси, вона здіймається вгору. Величина розкоші і екстазу робить так, що уява духа виходить поза себе (здіймається над собою).”

Тепер “частина не менша цілого, а воно, у свою чергу, – не є більшим від частини”.

Така класифікація видів споглядання покликана пролити світло на його інтенсивність: *a*) коли дух обіймає більше коло споглядання (*mentis dilatatio*), уподібнюючись до воску, що починає плавитися, *б*) здіймається (*mentis sublevatio*) внаслідок дії Божого сяйва в душі духовної людини, коли споглядання сягає далеко за межі звичайного життя, *в*) відчужується (*mentis alienatio*) з припиненням напруження свідомости, занурюється в Боже сяйво, розчиняючись у спогляданні.

Під спогляданням Рішар розумів вільний погляд розуму, що вдивляється в глибини буття, і який, завмерши від подиву перед Премудрістю Божою, здатний зором вільної душі збагнути все, що його оточує. Ця думка припала до

душі св. Томі Аквінському, який її озвучив у *Сумі Богословській* (у розділі “*De vita contemplativa: Virum ad vitam contemplativam pertineant diversi actus*”).⁴⁹²

Проте дух на субстанційному рівні не втрачає свою ідентичність і не стає самим Богом при зустрічі з Ним у вічності, а обожнюється, тобто цілком сприймає форму Божества.⁴⁹³

“Отож коли душа йде до ласки споглядання з великим зусиллям і палким бажанням, вона наближається до другого шабля любови, де має змогу спостерігати через Боже Об’явлення те, що око не може бачити, вухо чути, і не увійде в серце чоловіка, так що можна сказати: «Але нам відкрив це Бог у своєму Дусі» ... Наскільки дивовижним буде щастя видіння, коли таку насолоду викликає один тільки спогад про нього? А тому поява Божого світла у цьому стані і подив Об’явленням, яке тут бере свій початок, єдність їхньої вічної пам’яті невід’ємно зв’язує душу, так що вона не в силі забути щастя свого видіння”⁴⁹⁴.

Про красу як трансценденталію Рішар знову ж таки міркує на споглядальному рівні, називаючи Бога джерелом будь-якої краси:

“Чується пам’яттю, бачиться розумом, цілується – почуттям, обіймається впізнаванням. Чується завдяки пригадуванню, бачиться завдяки подивлянню, цілується завдяки закоханню, обіймається завдяки уподобанню. Або ж коли більше подобається: чується через об’явлення, бачиться через споглядання, цілується з побожності, обіймається, щоб в цім обійманні відчути насолоду. Чується через об’явлення, доки весь оцей галас не вщухне у все більш

⁴⁹² *S.Th.*, Іа, Іае, q. 180, а. 3, ad 1: “A. 3. Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ad vitam contemplativam pertineant diversi actus. Ricardus enim de sancto Victore distinguit inter contemplationem, meditationem, cogitationem: sed omnia ista videntur ad vitam contemplativam pertinere; ego videtur quod vitae contemplativae sint diversi actus. Ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod cogitatio secundum Ricardum de sancto Victore [lib. I, C], videtur pertinere ad multorum inspectionem, ex quibus aliquis colligere intendit unam simplicem veritatem. Unde sub cogitatione comprehendi possunt perceptiones sensuum ad cognoscendum aliquos effectus, imaginationes, discursus rationis circa diversa signa, vel quaecunque perducentia in cognitionem veritatis intentae.” Цит.: за вид.: *Secunda Secundae. Partis Summae totius Theologiae D. Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici, Lugduni MDLXXXI*, с. 615.

⁴⁹³ Цю думку поділяв св. Бернард Клервоський, приводячи порівняння краплин води, що потрапляють в вино, з “перелиттям” у Бога душі у позаземському житті.

⁴⁹⁴ *De quatuor gradibus violentiae charitatis*.

зміцнілому голосі (любови). До нього треба тільки прислухатись, і тоді врешті весь галас розпорошиться і стане один і одна, які дивляться на себе у спогляданні. Бачиться через споглядання, аж доки душа поволі не розігріється до оглядання незвичного видива і подивляння краси і щораз то більше розпромінюватиметься, аж поки врешті-решт ціла не заясніє і переобразиться у правдиво чисту та внутрішню красу.”⁴⁹⁵

Або в іншому місці:

“Si quid immensa est pulchritudo, sine eo nihil potest pulchrum esse. Quare etsi non determinata pulchritudine impossibiliter est quid pulchrum esse, ipsa igitur est aut nihil pulchrum, sed nec alibi quidem nisi in Deo, sed nec aliud nisi Deus ipse potest esse, a quo pulchrum est quicquid pulchrum est, et sine quo nihil pulchrum esse potest.”⁴⁹⁶

“Коли є нескінченна краса, то без неї жодна річ не може бути красивою. Хоч ця річ і не може бути абсолютною красою, коли не є властиво красою, то все ж ота окреслена краса не існує поза Богом, хіба що є самим Ним, від котрого походить будь-яка краса і без котрого не може бути нічого красивого.”

Тонкий майстер тлумачення алегорез Святого Письма, якому беззастережно довіряв⁴⁹⁷, Рішар, як колись Філон Олександрійський у *Тлумаченнях на Старий Завіт*, “відчитав” для потреби “любовної методології” цікаву генеалогію, в якій героями виступають Яків, Лія, Рахиль, Йосиф та Веніамин (Бут. 29-30). Виявляючи високий естетизм у розкритті образів дружин Якова, Лії та Рахилі, мислитель вдається до цих образів як до алегорій волі та розуму. *Воля*, будучи плідною Святим Духом, породжує ряд чеснот (як і Яків, пізнавши Лію, дав життя своїм нащадкам), як і *розум*, теж будучи плідним, – отримує радість від споглядання Бога у світлі своєї зустрічі з довгоочікуваним Ним за життя, мов у свічаді (як народивши Йосифа) і по смерті (народження Веніаміна ⁴⁹⁸) – у сьайві

⁴⁹⁵ Там само, IV, 15 (MPL. 196, с. 153).

⁴⁹⁶ *De Trinitate* I, с. 6.

⁴⁹⁷ Читання Святого Письма, молитва і нехтування світом є необхідними умовами на шляху до споглядання Істини в любови до Бога.

⁴⁹⁸ “При відході ж душі, бо вона вмирала, ще дала йому ім’я Беноні; але батько назвав його Веніамин. Та й померла Рахиль...” (Буття 35, 18).

вічності, без середників. Проте на цю мить Божого опромінення душа може тільки очікувати, від неї залежить тільки приготування до цієї зустрічі. Саме тут криється серце гносеології епігонів августинізму – теорія просвітлення. Образ двох жінок символізує споглядальне життя: одне – *алегоричне*, як у “Веніяміні Меншому”, а друге – *систематичне*, як у “Веніяміні Більшому”. Так Лія символізує активне життя, *vita activa*, а Рахиль – споглядальне, *vita contemplativa*⁴⁹⁹. Саме від образу цих жінок бере свій початок Рішарова теорія рівнів споглядального життя, які ми вже вище пробували описати. Від шести дітей Лії – відповідно й шість щаблів. Рахиль з народженням синів Дана та Нафталі, теж у розумінні мислителя Рішара, удостоєна уваги як та, що “змагалась з сестрою і подолала” (Бут. 30, 8), що символізує вище споглядальне життя, де верх бере сфера надчуттєвого, високого морального життя, вогонь любови, ласкою якого вона удостоєна розумового бачення небесного щастя (образ Нафталі).

Ще вчитель Рішара Гуго Сен-Вікторський вважав, що “всі видимі речі посідають символічне значення, тобто переносне, яке дається для означення і пояснення невидимих речей... Вони є знаками невидимих речей і образами тих, що існують у досконалій і незбагненній природі Божества, яка перевищує будь-яку здатність розуміння”⁵⁰⁰.

Отож на побудову доказу існування Бога в діалектичному ключі Рішарові допомогли відомі аргументи Августина і Ансельма: чуттєвий світ дає думці поняття про змінну реальність, яка визначається як недосконала. Тоді розум здатний отримати вище поняття – незмінної і досконалої реальності, до якої входить і така суттєва досконалість, як існування. Тобто необхідно протиставити

⁴⁹⁹ Benjamin Minor, с. II, III; PL 196, col. 2, 3, с. V col 5.

⁵⁰⁰ Hugues de Saint Victor. *In Hierarch. Coelest.* (PL. 175, с. 954). В XX ст. цю думку розділить Е. Кассіер: “Людина вже більше живе не тільки у фізичному всесвіті, а в символічному... та що їй залишається робити? Певно, що продовжувати вести діалог із самою собою. Адже вона оточена лінгвістичними формами, мистецькими образами, містичними символами і релігійними обрядами – такими знаками, що вона не зможе нічого бачити і пізнавати, коли не за посередництвом саме цих витворів.” Е. Cassirer. *Was ist der Mensch? Versuch einer Philosophie der menschlichen Kultur*, Stuttgart 1960, с. 39.

вічній сутності, яка є Першоначалом – рівні досконалости а також саму ідею можливости.⁵⁰¹

Але яке відношення між існуванням Бога як досконалістю і самою Його сутністю? У творі *Про Пресвяту Трійцю* Рішар, отримавши задовільну відповідь щодо їхнього співвідношення, оскільки існування служить джерелом сутности, зумів наблизитись до двох фундаментальних понять, від яких можна відштовхуватись у підході до таїнства Пресвятої Трійці.

На питання: “Особа Пресвятої Трійці” – якою вона є?” (*quale quid sit*, буквально “що це таке?”) можна відповісти, якою є вона за сутністю. На питання: з якого джерела вона бере своє існування, слід з’ясувати її походження, буквально доказувати її існування. Це співвідношення, на думку Рішара, настільки важливе, що дозволяє глибокодумно відповісти на питання як існування, так і сутности. “Існування є нічим іншим, як сутність у її відношенні зі своїм джерелом”.⁵⁰² Саме цим шляхом підуть творці *Сум* у золотій добі схоластики, натрапивши на нерв доказів існування Бога (Олександр Гельський⁵⁰³, св. Тома Аквінський та ін.). Адже дізнавшись про те, що таке існування (*existentia*), відпадає будь-яка необхідність торкатись другого, зв’язкового питання: а що ж таке сутність Божа (*essentia*)?, позаяк відповідати на нього навіть у світлі Таїнства Божого, ґрунтованого на вірі, – справа безкомпромісна. “*Existere* означає *sistere ex* (бути ззовні), де *sistere* означає сутність, а *ex* – її джерело”.⁵⁰⁴ “*Nomen existentiae significat essentiam cum ordine originis*”⁵⁰⁵. “Існування – це сутність, взята разом з порядком свого походження”, – зробить висновок Рішар Сен-Вікторський.

Отож формулювання Рішара найбільше відповідають духу теоретизування, яке проходить від Ансельма до Томи Аквінського, будуючи доказ існування Бога

⁵⁰¹ Пор.: Э. Жильсон. *Философия в средние века. От истоков патристике до конца XIV века*, пер. А. Бакулова, Республика: Москва 2004, с. 231-232.

⁵⁰² Див.: Э. Жильсон. *Избранное*. Т. 1. *Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского*, с. 57.

⁵⁰³ Олександр Гельський. *Summa theologica*, lib. I, n. 349; éd. Quaracchi 1924, t. 1, с. 517-518: “*existere ex alio sister*”.

⁵⁰⁴ Жильсон. *Там само*, с. 57.

⁵⁰⁵ *De Trinitate* IV, с. 11-12; PL 196, col. 936-938.

одночасно на абстрактуванні і на емпіризмі. Центром споглядання у Рішара залишається Істина. Його думка вплине на формулювання доказу у св. Бонавентури, в якого зауважуються паростки майбутнього методу Декарта, “чіткої і виразної істини”. Небезпідставною буде й думка про те, що діалектика виступала в якості помічниці богослов’я, на чому особливо наголошував П’єтро Даміані (1007-1072), автор твору *Про Божественну всемогутність*.

Вікторіанці не були тільки містиками у вузькому значенні, а торкалися всіх видів людської діяльності: духовного життя з любов’ю до споглядання Бога у філософсько-богословському синтезі, містичної і розумової рівноваги у теоретизуванні і спогляданні Мудрости Бога.

Вагомий вплив на них справила творчість Августина, спадкоємця неоплатонівської традиції, без якої не можна собі уявити філософську систему жодного великого християнського мислителя, тим більше, у теодицейних питаннях: існування Бога, оправдання Божого добра та висвітлення проблеми зла. Як зауважив Баттіста Мондін: “Через спекулятивне мислення вікторіанців августинівська позиція з іммедіатичної (безпосередньої) перетворилась у іннатистичну, і цей іннатизм вів до психології та містики: до психології, оскільки мав на увазі цілісний аналіз людської душі, в якій знаходяться підстави певности; а до містики, – через те, що аналіз пізнання знаходив у Бозі остаточну гарантію, а в самому пізнанні, в певний спосіб, доказ існування Божого Буття, його найвище вираження. Таким чином раціональне пізнання стало настільки повноцінним, що у вірі та в Божій ласці само набувало змісту передумови, оскільки тільки в Бозі і від Нього воно й отримує власну цінність.”⁵⁰⁶

⁵⁰⁶ В. Mondin (SX). *Storia della Filosofia Medievale*, PUU Roma 1991², с. 289. В цій історії філософії сам автор хоч і небагатослівно, проте вдало охарактеризував позицію Сен-Вікторської школи, чому й я вважав за потрібне прислухатись до його голосу у вищенаведеному твердженні. Адже голос філософа і богослова Б. Мондіна, автора багатьох книг, і зокрема, тритомної *Історії метафізики*, вагомий (зрештою, я переклав його книгу “*Онтологія і метафізика*”, див.: “Місіонер”: Жовква 2010). Та, з невідомих причин, “онтологію містика Рішара” він залишив поза цим монументальним виданням. Щоправда, помістив статтю про Рішара до другого тому своєї *Історії теології*, (ST., vol. 2, ESD Bologna 1996, с. 139-145).

Багатий внутрішній досвід любови до Бога вікторіанці зуміли передати на письмі, ставши великими вчителями не тільки схоластичного руху, а й людства (див.: *Дідакаліон* Гуго Сен-Вікторського). Цей досвід не був надуманий і збудований винятково на логічних абстракціях, а живий, цілющий і освячений повсякденною молитвою, був досвідом індивідуального пошуку стежини до Бога.

Ведучи споглядальне життя, вікторіанці зуміли пережити глибоке єднання з Богом не тільки у *memoria Dei*. Справді, концентруючи свою увагу на Бозі, вони проводили релігійне, глибоко богословське споглядання вважаючи, що воно полягає “у всеповторному і Богомудрому мисленні, у зосередженні в чистоті серця на походженні будь-якої речі, її бутті та потребі у ній”.⁵⁰⁷ Дорогу до Бога в любові вони долали у спільній молитві та поклонінні, навчанні життя, обравши за початок і кінець цього шляху Господа Бога. На прикладі їхнього споглядального життя можна вивести основні шаблі єднання з Богом у контемпліяції:

Перший – споглядання розумом, наче вдивляння у дзеркало свого ума⁵⁰⁸; другий – пошук духовної поживи, яка міститься у Святому Письмі; третій – обіт жити у відповідності з Божественною Мудрістю. Гуго Сен-Вікторський пояснював: “Споглядання чатує над пристрастями, щоб вони були звернені до предмету бажання”, над “думками, щоб були чистими та гармонійними”, та над

⁵⁰⁷ Hugues de Saint Victor. *Eruditiones didascalicae* III, 11. Цит. за В. Mondin. *Il problema di Dio*, ESD Bologna 1999, с. 249. Латинське слово *contemplatio* більш точніше, ніж українське “споглядання”, передає зміст дії віщуна або поганського жерця, який зосереджував свій погляд на *templum* – святилищі. У християнстві під цим словом стали розуміти просту інтуїцію істини, її споглядання, аж до отримання блаженного щастя. Так вважали св. Августин і Тома Аквінський: “сутність блаженства полягає у дії розуму, а вже пов’язана з нею насолода належить волі” (*STh.*, I-II, q. 3, a. 4). В латинських духовних практиках медитація відрізняється від контемпліяції тим, що перша може здійснюватись шляхом різних технік, тоді коли друга вимагає просто вольового зусилля, будучи даром Божим. Набувши більш поглиблений медитативний досвід, як напр., у Сен-вікторців, контемпліяція перетворюється на містичну. Саме ж єднання з Богом відбувається тільки завдяки Йому. В цей час поняття засинають глибинним сном, немов апостоли на Оливній горі, як тонко зауважив Ж. Марітен (*Les degrés du savoir*, Paris 1946, с. 523).

⁵⁰⁸ Hugues de Saint Victor. *Homiliae in Ecclesiastem* I; PL 175, 116-117: “Споглядання є постійне і проникливе переосмислення з обов’язковим здійсненням чогось, що не хотілося б робити, або ж – вдивляння в те, що таїнственно приховане”.

вчинками, “щоб були розумними у поступі та простими в любові”.⁵⁰⁹ “Той, хто перевищує себе самого, так би мовити, занурюючись вглиб і проходячи все далі до глибин, той насправді здійснюється до Бога”.⁵¹⁰

Як засвідчив Рішар Сен-Вікторський, людина у світлі споглядання здатна здійснитися над собою і вийти за межі людського розуму,⁵¹¹ на що саме і звернув увагу Данте, характеризуючи устами св. Томи постать мислителя Рішара. Коли ж Бог волів об’явити таїнство, то, певно, для того, щоб його пізнати і розвинути. Тож містичний ключ філософії вікторіанців допоміг зазирнути у шпарину розумового пізнання Бога і відкрити двері у масивні портали схоластичного диспуту.

Шкода, що згодом містика самої Сен-Вікторської школи ставала все більш фідеїстичною і сентиментальною, а відмова від діалектичного теоретизування з боку Вальтера Сен-Вікторського⁵¹² приведе до упадку цього унікального духовного осередку знань.

Короткий огляд творів Рішара Сен-Вікторського. Перу Рішара належать тридцять три твори: містичні, аскетичні, екзегетичні, богословські та інші. З них шістнадцять творів про духовне життя:

De præparatione animi ad contemplationem, liber dictus Benjamin minor. Назва від Пс.LXVII, 28 (*Benjamin in mentis excessu*). Трактат про містичну мораль, де на основі біблійної алегорії про Лію і Рахилю, дружин Якова та його тринадцятеро синів, пояснюється шлях вдосконалення душі і її єднання з Богом.

⁵⁰⁹ Hugues de Saint Victor. *De meditatione* III, 1.

⁵¹⁰ PL 175, 715 B.

⁵¹¹ “Intellectus humani metas non propria industria, sed ex revelatione divina transcendit.”

⁵¹² “Діалектика для Вальтера була річ диявольська”. Твори патріярха і кардинала Йосифа Сліпого (Коберницького), *там само*, с. 59, прим. 7. Слід зауважити, що Кир Йосиф Сліпий приділив значну увагу Богомисленню Сен-вікторської школи, зокрема, Рішара Сен-Вікторського у своєму творі *De amore mutuo et reflexo in processione Spiritus Sancti explicanda*, у другому розділі. Див.: *Твори кард. Йосифа Верховного Архiepiscopa*, т. I, вид. УКУ ім. св. Климентія папи: Рим 1968, с. 164-168). Детальніше про Богопізнавальну творчість Кир Йосифа див. тут окремий розділ.

De gratia contemplatoris, seu Benjamin major. Назва походить від Пс. CXXXI, 8 (*Surge, Domine, in requiem tuam, tu et arca sanctificationis tuæ*). Ширше пояснюється теорія споглядання. Це найбільш досліджений твір Рішара.

Allegoriae tabernaculis fæderis. Алегорія на “веселку завіту”: наша внутрішня скинія, до якої приєднується зовнішня, під якою розуміється Розум.

Tractatus de quatuor gradibus violentæ caritatis.

In Cantica corticorum explicatio. (Написаний під впливом папи Григорія I)

Mysticæ adnotationes in psalmos. У формі гомілії на Псалом XXIII.

Expositio cantici Habacuc.

De exterminatione mali et promotione boni.

De conditione interioris hominis. Трактат про духовне життя на основі сновидіння Навуходоносора II у Кн. пророка Даниїла.

De missione Spiritus Sancti. Гомілія на П’ятидесятницю на основі Кн. Мудрости I, 8.

De comparatione Christi ad florem Mariæ ad virgam. Твір, написаний під враженням від думок на цю тему св. Єроніма.

De sacrificio David prophetæ. Твір про жертвоприношення Давида (Пс. LXX), порівняно з Авраамовим.

De differentia sacrificii Abrahæ a sacrificio beatæ Mariæ virginis. Трактат, в якому прирівнюється жертвоприношення Аврама до Марії в день її очищення.

Tratatus de meditandis plagis quæ circa mundi finem evenient. Трактат у формі медитації про останні часи.

De gemino paschate. Дві проповіді: на Оливну Неділю та на Пасху.

Десять містично-аскетичних трактатів:

De Trinitate.

De tribus appropriatis personis in Trinitate. Коротке пояснення як сьома книга до *De trinitate*, як його зараховує Вінсент Клервоський. Про єдність і силу Отця, рівність і мудрість Сина, згоду між двома Особами і благо Св. Духа.

De Liber de Verbo incarnato. Про необхідність Боговтілення на основі екзегези Книги пророка Ісаї.

Quomodo Spiritus Sanctus est amor Patris et Filii. Короткий нарис, в якому пояснюється зміст любови Отця до Сина через Св. Духа і любов Сина до Отця із Св. Духом.

De superexcellenti baptismo Christi. Тут тільки пролог написаний Рішаром, а все інше приписується *Gautier de Saint-Victor*.

De statu interioris hominis (PL t. 196, col. 1115-1160).

De potestate ligandi et solvendi. Нарис про два види гріха.

De judiciaria potestate in finali et universali iudicio.

Tratatus de spiritu blasphemice.

De differentia peccati mortalis et venialis. Короткий нарис, в якому дається відповідь на питання: якщо людина, яка згрішила смертельним гріхом, підлягає вічному прокляттю, то чи для людини, яка назбирує простими гріхи, зростає її покарання. Проте Рішар не дає чіткої відповіді.

Сім екзегетичних творів:

Expositio difficultatum suborientium in expositione tabernaculi fœderis. Опис Старозавітньої скинії, храму Соломона, і хронологія царів Ізраїля та Юдеї.

Declarationes nonnullarum difficultatum Scripturæ. Короткі міркування про чисті духи на основі слів апостола Павла: “Усуньте стару закваску, щоб ви були новим тістом, так як ви і є прісні, бо Пасха наша, Христос, принесений у жертву (1 Кор. 5, 7).

In visionem Ezechielis. Про видіння пророка Єзекиїла (І, 1-5), де фігуративно та схематично пояснюються тварини, дороги і будівлі (Новий Храм) у описі пророка.

Explicatio aliquorum passum difficilium Apostoli.

In Apocalypsim Joannis. Твір у семи томах, де пояснюються містичні видіння Йоана у Апокаліпсисі.

De Emmanuele.

Quomodo Christus ponitur in signum populorum. Короткий нарис у вигляді проповіді з примітками до книги Ісаї 11, 10: “І станеться того часу: корінь Єсея буде знаменом народам; погани шукатимуть його, і житло його буде славне”.

Інші твори:

Liber excerptionum Збірка з різних авторів, попередників Рішара.

Алегоричне пояснення Дій Апостолів, яке довший час приписувалося Фульбертові Шартрському PL, t. 141, col. 277-306.

Апокрифи:

Tractatus de gradibus caritatis (coll. 1195-1208). Це трактат невідомого автора, де у чотирьох розділах описуються чотири властивості споглядальної любові. Вважається, що це твір релігійного побратима Северина.

3.7. Проблематика Бога в Алана Лілльського

На самоочевидних аксіомах визнаний мудрець, професор Паризького університету Алан Лілльський (1120/30-1202/03)⁵¹³ зумів, відштовхуючись від поняття “Монади”, започаткувати своє сходження, але не від окремих феноменів або речей світу до Бога, а навпаки, від Нього – до світу. У творі *Regulae de sacra theologia* (“Правила сакрального богослов’я”) мислитель висловив свою відому думку про Бога: “Deus est spaera intelligibilis, cujus centrum ubique, circumferentia nusquam”⁵¹⁴ (“Бог є така умовидна сфера, центр якої є всюди, а окружність ніде”), де Бог існує у правдивому і повному значенні цього слова, тоді коли створіння, будучи змушені змінювати свій стан існування, є скінченними. Звичайно ж, для підкріплення цієї тези Алану довелося розробити спеціальний раціональний підхід у вигляді струнко обґрунтованих доказів. Він пропонує богослов’я як дедуктивну науку, опорами якої служать “самоочевидні” принципи, оскільки, на його думку, авторитет не завжди може посприяти залагодженню непорозумінь між людьми, які його не визнають. Алан Лілльський намагається зблизити сакральне богослов’я з

⁵¹³ Alain de Lille. *Opera omnia* // PL 210 (1855). *Elucidatio in Cantica Canticorum* (“Пояснення на Пісню Пісень”).

⁵¹⁴ Alanus ab Insulis (Alain de Lille). *Regulae de sacra theologia*: Reg. VII. Пор. у Г. Сковороди: “Слово сіє – натура – не точію всякое раждаемое и пременяемое существо значит, но и тайную економію той присносущной силы, которая везде имеет свой центр, или среднюю главнейшую точку, а околичности своей нигде, так как шар, которым она сила живописью изображается: кто яко то Бог?”. Г. Сковорода. “Розмова п’ятьох мандрівників” // *ПЗТ*, с. 329.

вченням Аристотеля, вбачаючи в ньому чіткість мислення і непохитну логіку. Тут так само, як у пошуках методу у Рішара Сен-Вікторського, результатом діалектичного мислення мало б стати віднаходження “необхідних підстав”. Слід віддати належне ченцю з Аости, який перед цими мислителями для обґрунтування догмату про Пресвяту Тройцю захопився пошуком таких підстав і надовго проклав шлях у майбутнє для всього середньовічного богослов'я. Проте сам філософ усвідомлював малу користь від продуманих геометричних обґрунтувань⁵¹⁵ у підході до Бога, а визнавав потребу містичного шляху до Нього. Саме на цьому шляху віри серцю людини може відкритись певне бачення Богопізнання. І тут Алан Лілльський прибігає до Природи як посередниці між Богом і створінням. Природа виступає в якості представниці самого Бога у світі, адже на її плечі лягла відповідальність за підтримання встановленого Богом порядку у всесвіті. Цій темі присвячені сторінки відомого твору *De planctu naturae* (“Плач Природи”), написаного у вигляді алегорез. Природа як володарка і намісниця Бога від гріхопадіння людини несе на собі, немов іго, відображення злодіянь людини. Не треба боятися того, що мислитель називає Природу “Володарка небесна”, це тільки алегорія і літературний прийом. Алегоричним є й зображення сходження до Бога його величності людського розуму у творі *Anticlaudianus de Antirufino* (“Антиклавдіан про Антируфіна”), який покликаний продовжити задуману Аланом Лілльським тематику царювання Природи і який є найвідомішою поемою мислителя, що була написана у гекзаметрах. Будучи неспроможною справитись із падінням людини, Природа задумує створити ідеальну людину, яка була б вінцем всіх чеснот. Але для цього треба створити душу, що Природі не під силу. Звертаючись по допомогу до Бога, смиренний ум врешті досягає Престолу

⁵¹⁵ Філософія, викладена геометричним методом, згодом зустрінеться у *Етиці* Спінози. Алан Лілльський справить вплив і на Паскаля, який зробить відомим геометричне формулювання мислителя про Бога як центр та окружність у відомій його вищенаведеній аксіомі. Загалом цих аксіом у Алана більше 120-ти. Ось приклади: “В наднебесній сфері існує єдність, в небесній двоякість, в піднебесній множинність”; “В Отці – єдність, в Сині – рівність, в Святому Дусі – поєднання єдності та рівності”. Див.: *Памятники средневековой латинской литературы X-XII веков*, ред. М. Грабарь-Пассек и М. Гаспаров, «Наука» Москва 1972, с. 331.

Божества, долаючи шлях до неба, де врешті на нього спадає нагорода – сотворення душі досконалої людини. А вже щойно тоді Природі під силу “зодягнути” душу у плоть. Та війна між прогрішеннями і пороками триває, і на чесноти покладене завдання чинити їм опір.

Сюжети та літературні прийоми мислителя Лілльського вплинули на творчість багатьох літераторів, зокрема на композицію “Божественної комедії” Данте Аліґ’єрі, де зустрічається сходження у емпірей до Бога Любови і де так само вмовкає голос розуму геометра, а зорить одна “*l’amor, che muove il sole et altre stelle*”.

Але й сам Алан був до того ж великим поетом-ритором XII ст. Його вищезгадані твори наповнені різними літературними формами: антитезами, оксюморонами, етимологічними фігурами, перифрастичними плеоназмами тощо. Він був неперевершеним віртуозом поетичного стилю. Відомий його вірш *Rhythmus de natura hominis fluxa et caduca* “Пісня про тлінність і скороминущість життя” є у перекладі Мирона Борецького⁵¹⁶.

*Omnis mundi creatura / quasi liber et picture / nobis est in speculum;
nostrae vitae, nostrae mortis, / nostri status, nostrae sortis / fidele signaculum...*

(В світі будь-яка людина, / наче книга чи картина, / всім взірцем слугує. / У житті, щасливій долі, / в нашій смерті та недолі / вірно нас малює.)

Правда, переклад не надто вдалий, адже мова йде про кожне створіння, яке правдиво, мов у дзеркалі, відображає наше життя, смерть, нас самих і нашу долю, – Природу-свічадо як стержень мислення Алана Лілльського.

“Я та, що утворила людське єство по образу світового механізму, щоб в ньому, як у дзеркалі, явилось все єство світу”⁵¹⁷.

Натомість його “Опис Любови” цікавий тим, що зображена поетом земна Венера ненав’язливо споріднена з людським єством:

“Та відійди – відійде, думай втекти – тож втече”.

⁵¹⁶ “Поезія вагантів”, пер. М. Борецького та А. Содомори, Серія “Ad fontes” – “До джерел”, “Світ”: Львів 2007, с. 219.

⁵¹⁷ “Плач природи”. *Мова Природи до Алана*.

3.8. Ісіхастична містика св. Григорія Палами

У XIV ст. на православному Сході відбулася знаменна подія – злет ісіхастичної (надапофатичної) думки, виражений у гносеологічному вченні *про Таворське світло* св. Григорія Палами (1296-1359). Воно полягало у цілковитому розділенні “між радикально трансцендентною і непізнаваною Божественною сутністю і несотвореною ласкою, “енергіями” або Божественними проявами, іманентними та тими, що дарують обоження [теозис]”⁵¹⁸. Вчення цього святого було канонізоване на соборі в Константинополі в 1351 році як правдиве вираження православної віри Сходу, адже можна було говорити про повноцінний синтез богословських ідей каппадокійських отців Церкви, “Ареопагітик” та ісіхазму.

Коли б ми поставили за мету знайти суто містичну парадигму церковного Богомислення, то, безперечно, відправилися б не тільки до християнських богослужб Сходу: симфонії іконопису та літургійного співу, іконостасного та мозаїчного мистецтва, золота куполів та храмових розписів, але й до його богословських шкіл. Саме там слід було шукати діалектику любови, приховану за всіма цими сакральними проявами, адже догматично-містичне мислення, прийняте на Вселенських Соборах, практично все вписане у богослужби. Тут присутнє відчуття повноти і завершеності світобудови, де над усім здійснюється Істина – Пантократор.

Вважаючи Істину ірраціональною і трансцендентальною, тут немає потреби шукати різницю чи глибинні суперечності між проявами тієї самої істини, тонути в антиноміях, нехтуючи її єдністю. Вже отці Халкидонського собору засвідчили Єдинородного Ісуса Христа як пізаного у двох природах незлито (ἀσυγχύτως), незмінно (ἀτρέπτως), нероздільно (ἀδιαρέτως), нерозлучно (ἀχωρίστος). Тож св. Григорій Палама підкреслював потребу віднаходити золоту середину у правильних ортодоксальних тезах, адже доброго богослова відзначає вміння здійснитись до рівня визнання тієї сфери, де наші логічні

⁵¹⁸ П. Евдокимов. *Православие*, [“L’orthodoxie”. *Théophanie*], пер. з фр. С. Гриб, Библиейско-Богословский Институт св. Апостола Андрея: Москва 2002, с. 29.

закони є марними⁵¹⁹. Замало одного розумового споглядання Бога, яке не замінить воскресіння з мертвих і споглядання Бога обличчям до Обличчя.

Ця розважність святого зауважується у мисленні про зло. На думку Палами, якщо зло властиве людині, то вона не в силі йому протистояти, адже тоді її боротьба сама наповниться злом і в такому випадку в людини не залишиться жодного вибору, а треба буде одночасно втікати і від зла, і від самого себе. Властиво відходом від істини він вважав єретичні погляди, оскільки вони є не від істини, а походять від спокуси людського егоїзму.

Неоплатонізм св. Григорія Палами відрізняється від тез “Ареопагітик” тим, що в Палами відсутня єрархічна побудова світу (оскільки після Боготілення немає потреби в посереднику між Богом і світом), а від Богопізнання св. Томи – відмовою від принципу аналогії (оскільки в Христі безпосередньо отримується істинне знання Бога)⁵²⁰. Хоч саме вчення святого не можна розглядати у відриві від традиції каппадокійських отців Церкви (Григорія Великого (329-390), Григорія Богослова (330-390) та Григорія Ніського (335-394), неоплатонізм яких набагато глибший і змістовніший від “Ареопагітик”. Це вчення більш відоме як ісіхазм (*hsucia* – незрушність, споглядальна тиша) – безупинна “істинно умна” молитва імені Ісуса Христа стала найголовнішим компонентом монашого богослов'я та духовности монашого Сходу. Поняття ісіхазму прийшло до нас із IV ст. і пов'язане з усамітненням у пустині Мойсея, який сорок років присвятив спокою та спогляданню невидимого Бога. Коли ми говоримо про щаблі любови до Бога у вчених ченців Сен-Вікторців, то ісіхазм відіграє цю ж функцію у єднанні з Богом. Містика серця протиставиться розумовому містицизму. Ум бере свій початок від молячого серця, перебуваючого на Ісусовій молитві. Ум отримує знання від Бога про Нього самого і через Нього – про світ. Тобто мова йде про можливість

⁵¹⁹ Св. Григорій Палама. PG 150, 1205. Див. Евдокимов, *там само*, с. 26.

⁵²⁰ Див.: *De Beat. Hom.* VI; PG 44, 1269B; 3-я частина Тріади II, 17 // Св. Григорій Палама. *Триади в заступу священно безмолвствующих*, пер. В. Вениаминова, Канон+:Москва 2003, с. 206: “Благодатне споглядання Бога в жодному разі не є знанням про суще. Слід пам'ятати, що ми не називаємо таке споглядання знанням через його перевагу над знанням, як і Бога не називаємо сущим, бо віримо, що він вище сущого”.

безпосереднього пізнання, через Ісуса Христа, а не тільки через правило апостола Павла – через видимий світ. “Чисті серцем бачать Бога, Котрий, будучи Світлом, приходить і відкриває Себе тим, хто люблять Його...”⁵²¹, – підкреслював св. Григорій Палама.

Обравши за підвалину кордоцентризму слова Апостола Павла про тіло як храм Святого Духа, Палама доводить ефективність ведення розумового життя у плоті (1 Кор. 6, 19; Євр. 3, 6; 2 Кор. 6, 16):

“А в те, що за своєю природою здатне робитися Божим домом, хіба погордує вселити свій ум кожний, хто його має?”⁵²².

Оскільки сам Бог живе в душі людини, то їй слід безупинно звертатися безпосередньо до Нього в серці. Але як Його називати по Імені? Підказку дає сам Ісус Христос – Ім'я з Імен – устами Апостола і Євангелиста Йоана: “І проситиму я Отця, і дасть він вам іншого Утішителя, щоб з вами був повіки”⁵²³; “Тож коли зійде той, дух істини, він і наведе вас на всю правду, – він-бо не промовлятиме від себе, лише буде повідати, що вчує, і звістить те, що настане”⁵²⁴. Тайна Об'явленого Ісусового Імені приховує за собою суть всього, навіть Бога.

Другим після поняття ісихазму у богословському синтезі Палами зринає поняття “енергій”: Божественної та людської. Цей розподіл не новий, оскільки Максим Ісповідник вже вів мову про роздільно існуючі і ті, що не поглинають одна одну, енергії Ісуса Христа. Принцип такий, як можна порівняти існування двох протилежних сфер, які не поглинають одна одну і є роздільними. Напр., на морозі, який мав би поглинути теплокровне тіло, воно може спокійно перебувати непоглинутим. Так само й сотворене суще не стає частиною Божої

⁵²¹ Св. Григорій Палама. *Слово на Введение во храм Пресвятой Богородицы*, 22 беседа; цит. В. Кривошеин. *Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы // Сборник статей по археологии и византиноведению, издаваемый Институтом им. Н. Кондакова*, VIII, Прага 1936, с. 138.

⁵²² 2-га частина Тріади I, 1, там само, с. 41.

⁵²³ Йо. 14, 16.

⁵²⁴ Там само, 16, 13.

сутності і може жити самостійним життям. Але шлях до Бога для нього пролягає через Ісуса Христа, котрий є видимим Словом невидимого Бога Отця, який Його промовив із своєї глибини глибин. Саме Христос єднає людство з Богом завдяки енергії людської природи.

Непорозуміння з розподілом Божественних енергій, яке може виникнути при розгляді єдності Бога, відійшло в історію і вже не сприймається як посягання на атрибут Божої простоти⁵²⁵.

Справді, коли мова йде про несотворену Божественну сутність та її відношення до енергій, а тим більше, до сотвореної людської природи, можна зауважити немовби існування двох роздільних Божеств. Але насправді через те, що надсутнісний Бог є понад будь-яким спілкуванням, то контакт з Ним можливий за умови здійснення до надсутнісної сутності, що неможливо. Але хто ж тоді може виступити за порукою такого спілкування, адже суще таки бере участь в Божому бутті? Зрозуміло, що той Хтось, – Той, хто уможливорює цю участь в Божому житті⁵²⁶.

Слід зауважити, що в христології паламізму більше уваги приділяється аксіології, ніж онтології: людська природа Богочоловіка поступається місцем

⁵²⁵ Про те, що критика досягала апогею свідчить проникливе судження про паламізм митр. А. Шептицького: “Таким чином письменник, у творах якого знаходяться правдиві ересі проти єдності Божої природи і проти Божої благодаті, стався святим, признаним не тільки візантійською Церквою, але і всіма трьома східними патріярхами. Сей факт, який, безумовно, свідчить про великий упадок богословського знання у візантійській і взагалі східній Церкві під кінець XIV ст., не може, однак, служити доказом, начебто візантійська Церква дійсно приймала ересі Палами, себто відділяла річево, то значить – в самому Бозі – Його природу від прикмет і тим способом нищила один з фундаментальних християнських догматів. Так само не можна твердити, начебто ціла візантійська Церква поділяла ересь Палами й уважала Божу благодать чимсь вічним і несотвореним, а однак чимсь відмінним від Бога, себто приймала якогось роду політеїзм. Церква тільки улягала переможним впливам неуків-безмолвників, приймала на їх слово святість Палами, а замало мала вчених богословів, щоби переважати вплив монахів. Останній, дійсно знаменитий історик і добрий богослов Никифор Грегорас, умираючи 1359 року після кількالكітньої в’язниці, бачив пониження візантійської Церкви і науки, спичинене самоволею автократора й кількох неуків, що використовували вплив візантійського монашества на суспільність”. Митр. А. Шептицький. “Ще про містичні чи спіристичні прояви”. Документ № 7. вересень 1942 // Митр. А. Шептицький. *Пастирські послання*, т. 3, Львів 2010, с. 662-663.

⁵²⁶ Див. 2-гу частину Тріади III, 24, там само, с. 326.

гідності Божій, яка її наділяє Божественним виміром. Завдяки Божій ласці, яка спадає на все людство під видом Ісуса Христа, стає можливим діло спасіння людського роду і невинна опіка Ісуса Христа над людиною. Енергії стають відкритим аксіологічним шляхом до Бога, уможливаючи обоження людини у святій Літургії, у безкровній жертві Тіла і Крови Ісуса Христа, до прийняття котрих треба завжди бути гідно приготованими у серці: духовним і тілесним життям. Енергії Богочоловіка є досяжні для будь-якої людини, яка обожнюється завдяки Імені Божому, будучи носієм свого власного ім'я.

Як бачиться, за паламізмом не приховується агностичний вимір Богопізнання, а воно здійснюється шляхом споглядального єднання з Богом (“обоження”) завдяки сходженню ласки від Отця через Сина у Святому Дусі. Тож Бог пізнається через Об’явлення, залишаючись незбагненим. Відмова від мови понять, які можуть бути утворені без досвіду Богоприсутности, спонукає розум пізнавати Бога споглядальним шляхом.

3.9. Містичні погляди Гійома з Сен-Т’єррі

Французький богослов, споглядальник і містик, побратим Бернарда з Клерво Гійом з Сен-Т’єррі (Guillelmus de Sancto Theodorico, Guillaume de Saint-Thierry, бл. 1085-1148)⁵²⁷ відомий як абат бенедектинського монастиря св. Теодориха (Сен-Т’єррі поблизу Реймса, 1119-1135) і перший біограф св. Бернарда. Зустрівшись зі св. Бернардом, за його прикладом він приєднався до ченців ордену цистерціанців, створеного в 1098 р. св. Робертом Модемським в Сіто (Cistercium) біля Діжона, що в Бургундії. Упродовж поїздки до картузіанського монастиря Мон-Дьє (“Божа гора”), що біля Реймса, Гійом виношує у серці ідею споглядальної любови, яка була втілена ним у книзі *Epistola ad fratres de Monte Dei de vita solitaria* або *Epistola aurea* (“Послання до братів з “Божої гори” про усамітнене життя” або “Золоте послання”).

⁵²⁷ **Твори:** *Opera* // PL 180 (1855); *Epistola aurea* (sine lib. III) // PL 184, 307-354; *De contemplando Deo, De natura et dignitate divini amoris, Meditativae orationes*. Ed. M. M. Davy. Paris: Vrin 1934; *The Works of William of St. Thierry*, 4 vols. 1971-74.

Джерелами мислення Гійома послужили твори Оригена, св. Августина (*De civitate Dei*), св. Григорія Ніського (*De hominis opificio*), Немезія Емеського (*De natura hominis*), Клавдіана Мамерта (*De statu animae*), Йоана Скота Еріугени та праці інших отців Церкви. Він виступив як автор полемічних творів, направлених критикою на позиції Абеляра і Гійома з Коншу, звинувачуючи їх у завищенні меж розумового пізнання людини. Але крім цих критик Гійом прославився також як автор містичних творів: *Speculum fidei* (“Дзеркало віри”), *Aenigma fidei* (“Загадка віри”), які мали чималий вплив на францисканську містику, на творчість Екгарта, Сузо, Таулера, Рюйсбрука та багатьох інших містиків-богословів. Сьогодні можна розглядати заслугу Гійома з Сен-Т’єррі в тому, що він зблизився зі східною патристикою і познайомив західну схоластику із золотом Сходу.

Єдиними авторитетними документами віри, на його думку, є Святе Письмо і традиція, а не думки богословів і філософів.

Гійом з Сен-Т’єррі – це натхненний співець Божої любови, яку він серцем переливає у такі твори, як: *De natura et dignitate divini amoris* (“Про природу і гідність Божественної любови”), *De contemplando Deo* (“Про Бога у спогляданні”), *Meditativae orationes* (“Роздуми”), *Expositio super Cantica Santicorum* (“Коментар на “Пісню пісень”), *Expositio in Epistolam ad Romanos* (“Коментар на Послання ап. Павла до Римлян”), *De natura corporis et animae libri duo* (“Про природу тіла і душі”) та ін.

На думку Гійома, шлях до Бога пролягає через пізнання себе як образу Божого, завдяки якому душа ніколи не забуває про таємницю Божественної Трійці. Насамперед це шлях душі від позбавлення гріхів, що збивають з наміченої дороги і відвертають від Бога. Здіймання до Бога супроводжується активністю трьох властивостей душі: *memoria, intellectus et voluntas*, де пам’ять – це образ Отця, розум – Сина, а воля – Святого Духа. Проте людині не тільки дано здійснитися до Бога у знанні про Нього, а й по любові, якою ми любимо Бога, дано набути подобу з тією Любов’ю, яка властива самому Богові: “Те, чим є Бог по природі, тим людина стає по благодаті”. Тобто Божа ласка і дари

Святого Духа конче необхідні для такої містичної злуки, яка лягає в основу способу проведення чернечого життя. Тут вбачається містичний принцип Мейстера Екгарта, який втілиться у відомому формулюванні: “Око, яким я споглядаю Бога, є те саме, яким Бог бачить мене”.

Вплив Гійома з Сен-Т'єррі на богословську думку свого часу зауважується вже в діяльності сучасних йому ченців. Так поруч з Гійомом з Сен-Т'єррі як богослов виступив англієць Ісаак зі Стелли (назва від монастиря Etoile), який жив між 1110/1120 і 1160 р. (дата смерті невідома). Особисто знайомий з Гійомом, Бернардом і єп. Жільбертом Порретанським, він став абатом монастиря і написав чимало аскетичних філософсько-богословських творів. Серцевиною його думки було любовно-обнадійливе єднання з Богом. Любов він розглядав як шлях, Істину – як життя. Любов – це подоба, а Істина – образ. Любити Бога всім серцем означає йти вічною дорогою, а пізнати правдивого Бога – означає жити вічним життям⁵²⁸. Він давав прості, але ефективні рекомендації для ведення духовного життя, дотримувався того погляду, що релігійний послух полягає в любові того, що любить Бог, тому що його любить сам Бог. “Ненавидіти слід те, що ненавидить Бог, бо це ненавидить сам Бог. Хотіти слід того, що хоче Бог, бо цього він сам бажає. Не слід хотіти того, чого не хоче Бог, бо цього не бажає сам Бог”⁵²⁹.

Інший подвижник духу, Ельред з Ріво (Aelred de Rievaulx, 1110-1167)⁵³⁰ проповідував Божу любов, дорівнюючи у служінні з силою духу св. Бернарда, обравши з-поміж метафізичного і богословського шляху містичний шлях до мудрости. У творі *Speculum caritatis* (“Дзеркало любови”, 1142) він писав про три щаблі любови, йдучи якими душа здатна втішатись Божою любов'ю, а це:

⁵²⁸ *Sermone (Проповідь) 16* // PL 194, 1744 A-B. Цит.: В. Mondin. *Storia della teologia*. Vol. 2, с. 119. PL 194, 1689-1896. А. Fragheboud. *L'influence de S. Augustin sur le cistercien Isaac de l'Etoile* // «Collectanea Ordinis cistercensium reformatorem», № 11, 1949, с. 1-17; 164-178; Id., *Isaac de l'Etoile et l'Ecriture sainte* // Там само. № 19, 1957, с. 133-155.

⁵²⁹ *Sermone (Проповідь) 47* // PL 194, 1851 D. Там само.

⁵³⁰ PL 195. L. Bouyer. *La spiritualità cistercense*. Milano 1994, с. 85-104; P. M. Casparotto. *La amistad cristiana segun Aelredo de Rievaulx*. Mexico 1987; A. Hallier. *Un éducateur monastique: Aelred de Rievaulx*. Paris 1959; F. M. Powicke. *The life of Aelred de Rievaulx*. London 1950.

прокидання, очищення і входження у мир Суботи⁵³¹. Доказами ефективної дії Божої любові служать правдиве навернення, умиртвлення власних бажань і пристрастей та отримане блаженство.

Усіх цих містичних богословів відзначає спроба відчутти подих Божого життя і зійтися з ним у відповідь на любов.

3.10. Природне богослов'я Паризької схоластики

Говорячи про християнську філософію часів золотої доби схоластики, історик філософії змушений торкатись і питання відношення між вірою і розумом. Християнство живе вірою, а розумові принципи йому допомагають скріплювати віру, щоб вона бува не виявилась сліпою. Але яким чином розум може впливати на скріплювання віри? А що більше, як розумове зусилля, може сприяти містичному осягненню Божества? Як ми бачили, на цих питаннях зосереджували увагу мислителі Сен-Вікторської школи, шукаючи розумові підстави для тринітарного богослов'я, але не вони одні.

Богопізнання як духовно-усвідомлений і психологічний процес може тривати різними шляхами, але характерними були б такі, як: *метафізичний* або суто філософський, *богословський*, спираючись на літургійні практики і догматичну науку Церкви, і, врешті, – *містичний*, тобто зустріч душі з Богом на щаблях таємничого єднання з Ним. Відповідно до обраного шляху гуртуються мислителі на порозі золотого періоду схоластики. Не становитиме винятку з цього правила й Паризька школа, даруючи інтелектуальному світові й Церкві то визначних метафізиків, то богословів, а то й великих містиків. Усіх їх об'єднує любов до Богопізнання, тож ми розглядатимемо їхній внесок у скарбницю умоглядного богослов'я згідно з інтелектуальним пережиттям і свідченням їх, в першу чергу, як мислителів.

Логіка Божественної любові П'єра Абеляра. Концептуальна філософія в часи розквіту схоластичного руху ставала все міцнішою в той час, коли велись дискусії між номіналістами і реалістами. До вирішення цієї концептуальної

⁵³¹ PL 195, 555.

проблеми спричинився П'єр Абеляр (1079-1142), коли зайняв позицію поміркованого реалізму, на відміну від номіналіста Йоана Росцеліна Комп'єнського і крайнього реаліста єп. Гійома з Шампо. Ця відома в історії філософії полеміка насправді не була викликана безплідною, здавалося б, гносеологічною дискусією для богословів, хоч забирала багато часу і перетворювалась у центральну проблему схоластики. Ця полеміка свідчила про скріплення позицій розуму як знаряддя в пошуку істини. Тож істина відтепер мала б отримуватись шляхом раціонального доказу, а саме – через її оборону. Тут ще далеко до критичного методу Спінози у поясненні Святого Письма, але вже у Абеляра зауважуються численні вказівки на помилкові формулювання авторитетних богословів і навіть на деякі помилки у Святому Письмі. Метод однойменного трактату “Sic et non” запрошував читача до пошуку власної стверджувальної відповіді – Так чи Ні. Сила логіки від сьогодні проникає у богословські сентенції, а навіть зауважується присутня у Новому Завіті як «Логіка Христа», який Божественним розумом прихиляє на свою сторону прихильників його вчення. Від сьогодні християнська філософія отримує ще міцніше, логічне підґрунтя, відоме ще першим апологетами християнства. На жаль, богословські перебільшення Абеляра привели до звинувачення філософа у ересях, зокрема у вченні про автономію суб'єктивних моральних вчинків людини, звідки виходило, що коли вчинок зроблено з добрим наміром, то він добрий. З відомих нам слів ап. Павла (Рим. 1, 20) про пізнання невидимого через видимий світ Абеляр робить висновок, що можна пізнати й тайну Пресвятої Трійці, де платонівський Нус – це друга особа Трійці, а Світова душа – третя особа. Тобто достатньо одного розуму, щоб розкрити цю таємницю. Також ересь несторіанства, тобто заперечення за Христом реальної субстанційної людської природи, ересь пелагіанства, де Божа ласка є тільки нагородою за добрі вчинки, а не умова для їхнього здійснення, теж не красять філософа.

Але нас не менше цікавить, як прививались раціональні принципи в природній теології ортодоксальними західними католицькими богословами –

П'єром Ломбардським, Вчителем Адамом, Гійомом Овернським, Филипом Канцеляром – і як вони вплинули на формування засад природного богослов'я в подальші століття?

Поширенню інтелектуальної культури сприяла ще й та обставина, що в Європі поставали нові корпоративні університетські інституції. При єпископських кафедральних і монаших школах Парижа, зокрема Notre Dame, створювались факультети *Artes* і *Theologia*, які юридично підпорядковувались єпископу Парижа і канцлеру катедри. З набуттям окремих привілеїв вчителями і схоластами, отриманими від папи і французького короля, стало можливим у 1200-1210 роках заснувати Паризький університет з метою створення інтелектуального і духовного центру для захисту від ересей, які набували широкого поширення в ті часи. В 1246 р. університет зміг отримати власну печатку як символ автономії, щоб могли підтверджувати свою документацію і вести діловодство. Так само це був єдиний навчальний заклад, де можна було отримати ступінь доктора богослов'я. Другий такий теологічний факультет постане щойно в 1362 в Тулузі, а через два роки – і в Болоньї.

За основу навчання брався якийсь богословський трактат, до нього додавався словник, укладений самим вчителем або чиясь *Сума богословська*. Авторитетними джерелами служили трактати Аристотеля з логіки і коментарі Боеція, а згодом, під впливом арабських філософів, до них стали долучати праці з фізики і метафізики.

Темі розвитку філософії XIII ст. в Європі присвятив чимало своїх праць Фернанд Ван Стенберген (1904-1993), продовжувач справи видатного історика середньовічної філософії Моріса Де Вульфа⁵³².

Докази Божого буття у “Сентенціях” П'єра Ломбардського. Єпископ Парижа П'єр Ломбардський (фр. Pierre Lombard, лат. Petrus Lombardus, 1095/1100-1160) прославився богословською працею *Чотири Книги Сентенцій* (*Libri quattuor Sententiarum*, 1155-58). За сприянням св. Бернарда з Клерво став

⁵³² Тут див. фундаментальну працю лювенського професора: F. Steenberhen. *La philosophie au XIII siècle*. Deuxième éd., Louvain 1991; пер. на пол. *Filozofia w wieku XIII*. Przełożył Edward Iwo Zieliński. KUL Lublin 2005. – 535 с.

навчатись в Болонї. Випускник Болонського університету навчався в Реймсі та Парижі, де залишився викладати богословські дисципліни в школі Notre Dame (Париж) від 1136 до 1150 р. В Парижі в 1144 р. прийняв священство, а в червні 1159 р. за рік до смерті – єпископський сан. Саме *Чотири Книги Сентенцій* прославили його як Майстра цього стилю, тож він отримав титул *magister sententiarum* (“Магістр Сентенцій”). Ці книги включали повчання отців Церкви, мислителів Середньовіччя і заслужили славу підручника з систематичного богослов’я аж до XVI століття. Коментарі на цей підручник писались кандидатами на вчительську посаду⁵³³. На Четвертому Лятеранському соборі (1215) вчення про Пресвяту Трійцю у викладі П. Ломбардського було схвалене Католицькою Церквою. Щойно в 1480 р. у школі Павії цей підручник буде замінено *Сумою богословською* св. Томи Аквінського завдяки коментареві на неї, що написав кард. Тома де Віо Каетан (1468-1534) та коментареві на *Суму проти поган* Франциска Сільвестрі Феррарського (1474-1528), *In libros S. Thomae Aquinatis contra gentes commentaria* (вперше опублікований у Венеції в 1524 р.).

Джерелами для написання трактатів і висвітлення своїх поглядів Ломбардському послужили твори св. Августина (*De civ. Dei*), П. Абеляра (*Theologia Christiana*), Гуго Сен-Вікторського (*Summa sententiarum*), Граціана Болнського (*Decretum Gratiani*) та ін. П. Ломбардський володів знанням грецької і єврейської мов.

У Передмові до *Книг Сентенцій* Ломбардський порівнював свій внесок у скарбницю інтелектуальної культури з подаянням євангельської вдови, що принесла до храму свою лепту (Лук. 21, 1-4).

У першій книзі поруч з богословськими питаннями розглядаються космологічні докази існування Божого буття. Наголос ставиться на атрибутах Божої всемогутности і волі, оскільки Бог робить те, що бажає. Однак

⁵³³ Першим, хто ввів *Сентенції* Ломбардського в якості богословського підручника в Парижі, був Олександр Гельський (1222). Одним з перших, хто уклав коментар на *Сентенції* Ломбардського був його учень П’єр Коместор, а останнім богословом, хто написав свій коментар, був єзуїт Х. М. де Ріпальд (1635/36).

зауважується відмінність між абсолютним безумовним бажанням, тобто Волею у властивому значенні, і реальним результатом, який не завжди співпадає (напр., наказ віддати в жертву сина Авраамові ще не свідчить про бажання, щоб ця подія відбулась реально). Розглядаються також тринітарні питання, Божественне провидіння і відношення Бога до зла.

Докази Божого буття П. Ломбардський запозичує від св. Амврозія і св. Августина. Ось його перше формулювання згідно з Амврозієм:

“Жодна людина, жодне створіння не може створити всесвіт, а тому слід визнати, що його створив Бог, оскільки Бог показує себе через свої діяння (*per ea quae facta sunt*)”.

Друге обґрунтування Ломбардський формулює наступним чином, покликаючись на св. Августина з твору “Про Боже місто”:

“Найбільші філософи розуміли, що жодне тіло не є Богом, а тому вирушали на пошуки Божого буття поза тілесний світ. І так само усе те, що є змінне, – не може бути Найвищим Богом, началом усіх речей, а тому здійсмалися понад світом людської душі і змінних духів, бо розуміли, що все те, що змінне, не може почати існувати без абсолютно незмінного. Вони усвідомлювали, що Бог створив усі речі з нічого”.

У другій книзі П. Ломбардський говорить про ангелів, демонів, падіння людини, ласку і гріх; у третій – про Боговтілення, відкуплення гріхів, чесноти і десять заповідей; у четвертій – про святі Тайни і останні речі – смерть, суд, пекло і небо.

Відродження християнського природного богослов'я: вчитель Адам і Гійом Овернський. З поверненням на Захід аристотелівської філософії стало можливе відродження й християнської філософської парадигми в ділянці метафізики. Це знайомство відбулося завдяки впливу метафізики Авіценни, котрий зумів уважно прокоментувати важкосприйнятливі місця метафізики Аристотеля. Теоретична складова метафізики сприйнялась більш важливою, ніж діалектичні тонкощі. Тож Авіценівський варіант метафізики (а саме його понятійна база і формулювання) переконав у потребі звернутися до

Метафізики Аристотеля і спробувати її прокоментувати для потреб богословської школи найяскравіших її представників – вчителя Адама і Г. Овернського.

Вчитель Адам. Як автор метафізики світла через сприйняття Авіценівських поглядів був відомий у перших десятиліттях XIII ст. в Парижі вчитель Мистецтв Адам (з Belle-Femme або Puteorum villa; Pulchrae Mulieris). Його погляди представлені у книзі *Liber de intelligentiis* (між 1225 і 1230 р.), призначеній полегшити запам'ятовування богословського матеріалу («*ut et ea memoriae facilius possimus commendare*»): що пояснює наступна назва цієї праці, *Memoriale rerum difficilium naturalium*. Книга була правдоподібно написана в Парижі.

Виклад природного богослов'я Адама відбувається за неоплатонівським стилем, згідно з образом світла з яким ототожнене буття. Але це не еманативний процес розвитку світу. За точку виходу автором береться Бог, а пунктом прибуття розгорнутого процесу – розумові субстанції, що чітко впорядковані за єрархічною схемою. Бог є першою причиною руху, пізнання, множини наслідків. Він сприймається як безконечне буття, а все суще бере участь у ньому, беручи від Нього свій початок. Бог – це світло, а суще його приймає або є світлом по сутності. Таким чином суще живиться природою світла і завдяки його силі здатне пізнавати, тобто бачити речі у світлі: «*lux est ipsa virtus cognoscitiva*».¹

Гійом Овернський в обороні Аристотеля. Гійом Овернський (Вільгельм з Овернії, d'Auvergne, Alvernia, 1180-1249) – багатолітній вчитель богослов'я Паризького університету, а від 1229 – єпископ Парижа. Часи його викладацької роботи припали на заборону аристотелівського вчення з боку церковного уряду. Тож йому доводилося відстоювати авторитет Аристотеля в метафізиці. Пасторальна праця не завадила Г. Овернському завершити свій головний твір, *Magisterium divinale*, який містить сім частин: *De Trinitate seu de primo principio*, *De universo creaturarum*, *De anima*, *Cur Deus homo*, *De fide et legibus*, *De*

¹ *Liber de intelligentiis*, IV-XII.

sacramentis, De virtutibus et moribus. Окрім цього типу великої Суми Г. Овернський пише й інші праці філософсько-богословського змісту: *De immortalitate animae; De gratia et libero arbitrio* та *De errore Pelagii; In Proverbia, In Ecclesiasten, In Canticum canticorum; De beatitudinibus, De laudibus patientiae* і *De dono scientiae*.

М. Де Вульф називав Овернського першим великим філософом XIII ст. Ним відкривається покоління уможлядних богословів⁵³⁴.

Найкращим дослідником творчості Г. Овернського вважається А. Масново⁵³⁵. Писали про цього філософа й історики філософії, такі як Ф. Ван Стенберген⁵³⁶, Е. Жільсон, С. Шінделе, О. Гізальберті, о. Мондін та ін. Останній зауважував: “Гійом за манерою отримав поклик метафізика: це уважний і глибокий теоретик, який зосереджує свій погляд окрім чуттєвого світу в керунку трансценденції, це довершений і строгий аргументатор, жвавий діалектик, який не шкодує філіппік (*філіппіка* – гнівна викривальна промова, виступ проти кого, чого-небудь – прим. Б. З.) і образ своїм супротивникам, нерідко звинувачуючи їх у невігластві”⁵³⁷.

Особисто Овернський віддавав перевагу філософії Св. Августина, його гносеологічним поглядам на теорію просвітлення розуму Богом. Але знання онтологічного доробку Аристотеля дало змогу розвинути метафізичне вчення про буття як найвищу досконалість і зосередити увагу на тонкощах метафізики буття в чотирьох ключових положеннях:

1) буття розглядається як найбільша досконалість, як первинний атрибут Бога, а тому як метафізичне складове його сутності (“*Ens per se necesse esse*”, “*Ens per essentiam*”);

2) реальна відмінність у створіннях між сутністю і буттям;

3) участь суцього в існуючому бутті;

4) аналогія присудження буття (теза взята з *Метафізики* Аристотеля).

⁵³⁴ M. De Wulf. *Histoire de la philosophie médiévale*, вид. 6, t. II. Louvain 1936, с. 74-75.

⁵³⁵ A. Masново. *Da Guglielmo d’Auvergne a S. Tommaso d’Aquino*, 3 voll., Milano 1930-1946.

⁵³⁶ F. Steenberhen. *Filozofia w wieku XIII*. Przełożył Edward Iwo Zieliński. KUL Lublin 2005, с. 136-143.

⁵³⁷ B. Mondin. *SM*, vol. II, с. 431

Такі положення цілком відрізнялись від неоплатонівського розуміння Бога як Блага, а приводили до розуміння Бога Книзі Виходу – “Я той, хто є”. Тут Бог розкриває свою сутність, щоб “сини Ізраїлеві через сотворений світ мали змогу Його відкрити”. Через те, що в Бога буття і сутність є тотожні, Його сутність пізнається через саме буття. До цієї думки вже приходив С. Боецій у трактаті “Про Гебдомади”, увівши поняття “esse” і “id quod est” для розрізнення загального буття (“універсальної сутності”) від індивідуальної субстанції (“те, що є”). Натомість Овернський, опанувавши висновками Боеція і Авіценни, вже на початку твору “Про Пресвяту Трійцю” поглиблює розуміння цих термінів говорячи про реальну відмінність між сутністю (“визначенням речі”) і буттям (“дійсною реальністю”). Це дало змогу Овернському створити унікальну метафізику буття, де буття розумілося б не тільки гносеологічно, а як онтологічний примат над мисленням. Так само буття ототожнювалося з Богом.

Відомо, що метафізику буття облюбував св. Тома Аквінський, розпочавши богословські студії під керівництвом Альберта Великого. В той час дієцезією Парижа опікувався владика Овернський.

Інший відомий твір Овернського *De primo principio* складається з 47 глав: перші тринадцять, загалом, розглядають питання про Бога, Його атрибути і діяння, а в інших мова йде про таїнство Пресвятої Тройці. Цей трактат написаний з апологетичною метою для широкого загалу.

В першій частині *De Trinitate* Гійом розглядає проблему існування Бога вважаючи Його найвищою з усіх дійсностей. Щоб доказати Його існування, він пропонує два аргументи, які базуються на принципі участі: участь добрих у Добрі і участь суцх у Бутті. Структурно два обґрунтування зрівнюються. За точку виходу служить Боецієва відмінність між сутнісним (або субстанційним) і сприйнятим (або акцидентальним) присудженням:

Поставимо питання: чи могли б всі блага бути добрими по участі? Ні, бо коли щось одне добре, то інше – ні. І так само всі суцці не можуть бути суццими по участі. Справді, неможливо, щоб усі блага були добрими по участі, тому що в такому випадку було б одне таке добро, яке давало б іншим те, чим вони ще

не володіють. Переходячи від *bonum* до *ens* Овернський додає: «В цей спосіб показується, що суще не може присуджуватися всякій речі по участі. Тому необхідно, щоб будь-що присуджувалося по сутності з тим, щоб була визначена як сутність, так і її вираження».

Як звернув увагу Мондін, деякі дослідники прагнули побачити у цьому доказі на існування Бога Овернського варіант онтологічного аргумента Ансельма з Аости. Але як зауважив Масново, обґрунтування *De primo principio* не дає змогу помітити нічого спільного з апіорним обґрунтуванням *Прослогіону*.

“Хто здатний обійняти самотнім поглядом моменти обґрунтованого проходження Овернського, той знайде, що в нього, інакше ніж у *Прослогіоні*, береться за точку виходу факт: оця дана річ: *aliquid*, суще. Під фактом застосовується принцип, засвідчений як абстрагування від всякої актуальної реальності і однак дійсний для всякої актуальної і можливої реальності: суще по участі передбачає суще по сутності. А звідси й висновок: існує суще по сутності, Бог. А що цей Бог перевищує Вселенну або був би іманентний, то про це тут не говориться”.⁹

У другій главі Гійом Овернський поглиблює свій аргумент, підкреслюючи, що в “дефініцію жодної речі не включене буття: будь-яка річ нами зображена, людина, осел або якась інша дійсність, буття не включене у їхнє поняття (*in ratione eius*), виключення здійснюється для іє, в якій буття промовляється сутнісно (*essentialiter dicitur*). Справді, її сутність може бути зрозуміла лише через саме це буття (*per ipsum esse*) таким чином, що у ній сутність і буття – це та сама річ”.

Цей аргумент, що ґрунтується на реальній відмінності між сутністю і *actus essendi* у суцях буде багаторазово використаний св. Томою Аквінським для космологічного обґрунтування Божого буття.

Овернський володів справжнім талантом вчителя-логіка, не бажаючи поступатися у знанні логічних принципів корифею середньовічної логіки П.

⁹ А. Masново. Там само, с. 53.

Абелярові. Проте це ще й досвідчений метафізик, який вмiє черпати матерiал для дослідження з досвiду, тож зосереджує свою увагу на досвiднiй фiлософiї Бога. Вiн аналізує рiзні можливостi функцiонування суцього як у метафiзичному ключi необхідного буття, так i в ключi припущення iснування виключно можливих iстот. До останнього припущення в фiлософiї Нового часу вдасться Ляйбнiц, припустивши iснування “найкращого з можливих свiтiв”. Фiлософи не повиннi обходити увагою таку суттєву онтологiчну рису мiркування, оскiльки фiлософський корабель в такому випадку здатний радикально змiнити курс у “метафiзичному плаванні”, яке було задумане великим Платоном, що й станеться згодом. Овернський вдається до зумисного припущення iснування такого свiту, що складався б з “можливих” iстот, суттю яких було б тiльки одне акцидентальне буття, яке походило б тiльки вiд таких самих акцидентальних iстот, тобто по участi, якi, не будучи надiленi жодною сутнiстю, уникали б iснування необхідного буття, Бога, *ens secundum essentiam*. Так само для такого можливого суцього можна було б передбачити чисте iснування, позбавлене принципу достатньої пiдстави. Що й казати, припущення на рiвнi гiпотези в метафiзицi цiлком можливе. Тодi напрошується уважне спостереження за функцiонуванням *апостерiорного* свiту речей, з чого виникає питання, чи можна буде пройти до безконечности у довгому рядi таких можливих iстот, не зауваживши при цьому iснування реальних iстот, таки надiлених “сутнiстю”. Не побачити таких iстот неможливо. Додамо, що на таке припущення зверне свою увагу й св. Тома не тiльки у мiркуванні над реальною вiдмiннiстю мiж сутнiстю i iснуванням (*actus essendi*), бо в *Сумi богословськiй* прямо поставить питання про iснування свiту, що складався б винятково з можливого суцього. У ближчi до нас часи Ляйбнiц i Шопенгауер не в силi будуть переконати метафiзичний ум у правотi iснування такого можливого свiту (див. тут роздiл про Шопенгауера).

Встановивши як висновок iснування Бога, у третiй главi *De primo principio* Г. Овернський починає описувати Його атрибути – простий, невимовний тощо: «*Jam incipit elucere ens essentialia* (тобто суще, в якому iдентифiкуються сутнiсть

і буття) *esse necesse aeternum et incorruptibile, non causatum... ideoque ingenitum et simplex in ultimo simplicitas, hoc est per omnem modum*». Не важко зрозуміти, що сутнісне або необхідне суще було б також вічним, незнищеним, неспричиненим, вродженим: але чому також простим *in ultimo simplicitatis*, або ж простим у найвищому ступені? Овернський пояснює: «Якщо справді було б у якийсь спосіб складеним, а тому скомпонованим, то слід було б необхідно також спричиненим: всяке складене в дійсності є спричинене з тих частин, що його складають, і від того, хто їх укладає, хто є тим, що поєднує і впорядковує частини у складовому».

Від підсумованої простоти *ens secundum essentiam* Овернського походить абсолютна трансцендентність Бога супроти світу, де все є складене і множинне. Божественна природа "сущого по сутності" також єдина, неподільна і непомножена, тобто є такою, що її неможливо повторити або індивідуалізувати у частинах.

Щодо атрибуту єдиности Бога Овернський довго затримується у цілій четвертій главі, розвиваючи деякі важливі міркування довкола властивої назви Бога і його невимовности. Ім'я "Суций" належить Богові і по сутності, і як винятково властиве. Це те ім'я, яке сам Бог собі надав: *Qui est* або *Ens* не лише є назвою, яка належить Богові, а є наче джерелом, звідки походить всякий божественний атрибут.

“Таким чином ми попереджені, що поняття "Суций по сутності, тобто необхідний" або Суций, в якому буття ототожнюється з сутністю або найпростіше Сущо (що потім поєднує із різними моментами теоретичного розвитку) є не лише практично центральним, а навіть фундаментальним у природній теології твору *De Trinitate*, а є суто теоретичним, оскільки Гійом Овернський свідомо йшов за ниткою власного обґрунтування”.¹⁰

У наступних главах *De Trinitate*, після пояснення існування Бога і його природи, Гійом досліджує його дії, починаючи із сотворення. Оскільки Бог,

¹⁰ Там само, с. 147.

будучи Буттям по сутності є першим і єдиним джерелом буття; а тому вся реальність походить саме від нього.

Филип Канцеляр. Народився Филип Канцеляр⁵³⁸ у Парижі в 1170, був вчителем теології близько 1206 року і канцеляром (секретарем університету) від 1218 по 1236 рік. Помер в 1236 р. Згідно з Стенбергеном, між 1225 та 1228 він написав головну працю свого життя *Summa de bono*⁵³⁹. Цей трактат істориками філософії вважається першим систематичним викладом вчення про трансцендентальні поняття.

Перед ним про трансценденталії вів мову Авіценна, який розглядав їх як вищі поняття розуму – *res, ens, unum, verum, bonum, possibile, necessarium*, але арабський філософ не виробив жодного органічного вчення про ці поняття, пов'язуючи їх із *ens*-ом, і не бачив у них перших аспектів буття.

Вже попередньо паризький професор і богослов Гійом Оксерський (Auxerre, 1140/59-1231 р.) наблизився було до трансценденталій ідентифікуючи *verum* та *bonum*. У *Summa Aurea super quatuor libros Sententiarum* цього автора читаємо: “Істина і добро тотожні. Тоді коли істина становить мету інтелекту та теоретизування, то добро є таким, оскільки є метою бажання та діяння. Справді, саме Аристотель у книзі *De anima* зауважив, що “істина і добро є тотожними, тоді коли істина є бездієвою, то добро пов'язане з дією”¹⁵. Однак не виглядає,

⁵³⁸ *Summa de bono*, ред. N. Wicki, 2 voll., Bern 1985. E. Bettoni. *Filippo il Cancelliere* // “Pier Lombardo” (1960), с. 23-35; H. Pouillon. *Le premier traité des propriétés transcendentales. La “Summa de bono” du Chancelier Philippe* // «Revue néoscholastique de philosophie», № 42 (1939), с. 40-77.

⁵³⁹ Пор.: F. Steenberghen. *Filozofia...*, с. 135; Згідно з Мондіном, між 1230-1236 р. Пор.: V. Mondin. *SM.*, с. 442.

¹⁵ Guglielmo d’Auxerre. *Summa aurea* III, t. 10, cap. 4, q. 3. Як зауважив Стенберген, Г. Оксерський зробив чималий вклад у розвиток філософії: опрацював трактати про свободу волі, про природний закон і про чесноти. Особливою увагою відзначаються його власні погляди на тему доказів існування Бога, Божих атрибутів, проблеми зла і відношення розуму до віри. У нього знаходимо близько сотні цитат з Аристотеля. Г. Оксерський був першим паризьким професором, який став розглядати раціональні докази існування Божого буття. На його думку створіння відзначається відмінною між сутністю і існуванням. Він навчав від 1219 р., а розпочав написання *Золотої суми* близько 1220 р. Був архидияконом з Beauvais, багатолітнім професором богослов'я в Парижі. У квітні-травні 1230 р. відправився до Рима від імені короля Людовика IX, де зустрівся з папою Григорієм IX, котрий відреконував його опікуватися університетськими справами, оскільки в роках 1229-1231 тривав шкільний страйк. Г. Оксерський був призначений тим же папою в комітет по виправленню творів

щоб Гійом Оксерський розумів *verum* як онтологічну трансцендентальну досконалість.

Тож перше систематичне пояснення трансценденталій знаходиться у Пролозі до *Summa de bono* Филипа Канцеляра. В цьому творі автор мав намір здолати песимізм альбігойців і внести ясність у вирішення філософського питання про добро. Запозичуючи вираз Авіценни, він нараховує три трансцендентальні умови, які супроводжують суще: *tres conditiones concomitantes esse*, якими є *unum*, *verum* та *bonum*. На рівні з суцим, мова йде про найзагальніші поняття: «*Communissima autem haec sunt: ens, unum, verum, bonum*». Справді, людський розум неспроможний відкрити більш універсальніші поняття від цих.

Аристотеля, але осінню 1231 р. помер. (Е. Жильсон. *Философия в Средние века*, с. 313). На Суму Г. Оксерського орієнтував увагу Роберт Гросетест, коли створював свою *Summa theologiae* або *Summa sententiarum*. Сума складається з чотирьох книг *quaestiones*, подібно до *Книг Сентенцій* П. Ломбардського. У Вступі автор відстоює науковий характер богослов'я, де принципи належать до сфери віри, а не до природознавчих принципів (*rationes proprias rerum naturalium*), до середовища віруючих людей, а не до невірних, котрим її не дано збагнути. У Третій книзі *Суми* він наголошує, що “*Fides est substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium*” (Євр. 11, 1). А тому віру не можна обґрунтувати раціональним показом: “*Fidea probari non potest*”. Віра – це не висновок логічної операції, а доказове свідчення: “*Fides est argumentum non conclusio, probans non probatum*”. Очевидно, що чим просвітленіша буде віра, тим відомішими будуть першопринципи або перші істини, Бог і Його дії (*Summa aurea*. III, 8, 1): “*Principia theologia sunt articuli fidei; fidei enim articulus est principium non conclusio*” (*там само*, IV). Г. Оксерський розглядає богослов'я як містичне. Для нього не існує спекулятивного богослов'я, бо воно завжди є Мудрістю, і не повинно принижуватись до рівня науки (В. Mondin. *Storia della teologia*. Vol. 2, с. 255). До такого висновку приходив Г. Оксерський, оскільки в Парижі на той час тривала заборона на природничі книги Аристотеля (1210-1228), і богослов розділяв таку позицію, будучи на стороні Церкви. Подібного погляду на відсторонення богослов'я від природничої науки дотримувався Роланд з Кремони (1190-1259). Відомо також про написання *Summa de divinis officiis* Г. Оксерського, проте вона досі не перевидана. Див.: F. Van Steenberghe. *Filozofia w wieku XIII*, с. 135-158. Багаторазово передрукована в епоху Відродження *Summa aurea* була видана у критичному опрацюванні в шести томах: J. Ribailier. *Magistri Guillelmi Altissiodorensis Summa aurea*, t. I-VI (Spicilegium Bonaventurianum, 16-19), Grottaferrata (Roma)-Paris 1980-1985; Id., *Magistri Guillelmi Altissiodorensis Summa aurea. Introduction générale* (Spic. Bon., 20), Grottaferrata-Paris 1987. Про це важливе видання див.: “*Revue philos. de Louvain*”, 1984 (82), с. 273-275 і 1987 (85), с. 263-265. У сьомому томі міститься *Introduction générale* до видання; пор.: “*Revue philos. de Louvain*”, 1989 (87), с. 358-359. P. Mandonnet. *La date de la mort de Guillaume d'Auxerre // «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge»*, Paris №7, 1933, с. 39-46; Ph. Delhay. *Guillaume d'Auxerre // Catholicisme V.*, с. 390; M. D. Chenu. *La théologie comme science au XIII siècle*. Paris 1957.

Филип Канцеляр пояснює істотну приналежність до буття трьох трансценденталій, посилаючись на три причини, які діють в тому самому суцшому. Слід сказати, що це дієва, формальна і фінальна причини (виключаючи матеріальну причину). Оскільки кожна сутність характеризується трьома підставами (*rationes*) цих причин, її буття супроводжується трьома умовами, так що воно походить від Першого Буття. Всяке суще отримує власну єдність від Першопричини, істину від Бога, оскільки це екземплярна причина, і свою доброту від Бога, оскільки це фінальна причина.

Три трансцендентальні властивості тотожні з суцшим, хоча відрізняються за концептуальним змістом. Наприклад, добро додає до суцшого поняття того, що воно не є відділене від свого кінця.

Друге Питання трактата досліджує відношення між добром та істиною. Филип Канцеляр цитує анонімний твір *Liber de vero et bono* (який він приписує Августиніві): добро та істина конвертовані у суб'єкті, у якого вони є предикатами. Та не дивлячись на це, два терміни відрізняються з того моменту, коли істина протиставляється неправді, а добро – поганому. Він зауважує узгодження між двома принципами «істина показує суще», а «добро сповіщає себе самого». Так само, як Гійом Оксерський, на обґрунтування якого він пробує опертися, Канцеляр постулює пріоритетність істини щодо добра: *verum naturaliter prius est quam bonum*. Не дивлячись на те, що Філіпп багато запозичив від Авіценни, він зумів перебудувати теорію останнього, покладаючи трансцендентальні поняття всередину самого суцшого.

Теорія трансценденталій позначає важливий крок в розвитку християнської метафізики. Справді, коли один раз буття (*esse*) не є лише найзагальнішим поняттям, а найвищою досконалістю, то тоді ідентифікується із сутністю Бога, отже трансценденталії стають першими і найважливішими атрибутами божественної природи: це божественна природа є одною, правдивою, доброю і всім тим, що є у найвищому ступені. Окрім того трансценденталії не лише пояснюють у якийсь певний спосіб структуру божественної природи, але зображують також свої відношення із сотворіннями. Так, від Єдиного походить

множинне, яке все ж у своїй множинності завжди зберігає субстанційну єдність; від Істини походить розумність і правда сотворінь; від Добра походить та сама причина, через яку сотворіння вилучені з нічого і поміщені у буття.

Комплектуючи "переходи" трансценденталій між собою, Филип приходить до "богословських" висновків і отримує змогу обґрунтувати існування Божого буття.

Джерелом всього реального є Найвище Добро: якщо б воно не існувало, то тоді суцї отримували б своє добро одні від інших в безконечному процесі взаємної причинності, котра б зруйнувала саме поняття трансцендентального добра (*ergo destruitur bonum*).

Називати Бога Найвищим Добром не означає додавати щось до того, що Він є (*Ego sum qui sum*). Оскільки ми кажемо, що Бог є Найвище Добро по сутності, то ми мусимо також визнати, що Він все створив свобідно і що добро є нормою волі, яка робить продуктивною дієву причинність. З іншого боку, оскільки добром є сам Бог, то воно не може бути спільне як з Богом, так і з *esse creaturae*: то тоді слід сказати, що в собі і по собі добро належить лише Богові, тоді коли воно присуджується створінням, оскільки вони походять від Нього і до Нього повертаються згідно порядку мети, який Він встановив для кожного.

Ось цей уривок з твору Канцеляра:

“У властивому значенні (ці терміни) належать Богові; до сотворіння, натомість, вони належать тому, що створіння походить від Нього і до Нього є звернене (*ab ipso et ad ipsum*), і це є те спільне між Богом і створінням, згідно з відношенням першого і наступного (*est communantia secundum prius et posterius*). Справді, "добро" надається Богові тому, що Він мета створіння, а інакше говориться про створіння тому, що воно є підпорядковане до мети; як суще (*ens*), першочергово (*secundum prius*) говориться про субстанцію, яка є сама по собі суцим, а в другу чергу (*secundum posterius*) також говориться й про акцидент, що є таким в силу субстанції, що, таким чином, в непрямий спосіб визнається у ньому”.¹⁶

¹⁶ *Summa de bono*, q. 5.

Вплив Филипа Канцеляра відчутний не тільки в творчості св. Томи Аквінського, а й у Сумі Олесандра Гельського.

3.11. Францисканська теодицейна традиція

Про францисканську традицію людство дізналося тоді, коли на шлях пошуку Бога, спонуканий глибоким містичним поштовхом, став Франциск з Ассізі. Не нагадуючи традиційне тогочасне чернецтво, його духовний подвиг можна прирівняти до подвигу апостолів, бо справді його діяльність в духовній сфері часів середньовіччя була революційною. Згуртовані довкола Франциска менші брати “мінорити” відчули у своєму серці Божий поклик виконувати Його волю – кликати людей до покаяння і допомагати клиру як “менші брати”, несучи послух з уст Евангельської проповіді. З благословення папи Інокентія III у 1210 році францисканська місія набула чинности. Піст і молитва, добровільні вериги і одяг з мішковини, праця з рук своїх і жива віра – ось і всі нетлінні скарби братства міноритів. Раз чи два рази на рік біля каплиці св. Марії “Порціункули” (Santa Maria degli Angeli або Portiuncula) брати-мінорити ділились між собою отриманим у мандрівках Італією досвідом Бога. Проте від 1223 року братство св. Франциска стало нагадувати типовий чернечий орден, до складу якого входили як ченці, так і каноніки. Віра серця св. Франциска змушена була поступитися місцем із вченим умом, який спалахував горизонтом знань то в Болоньї, то в Парижі, де кафедру богослов’я перейняв св. Бонавентура (генеральний міністр з 1256 року та кардинал з 1273 р.). Але навіщо виникла потреба в такій переміні? З метою вишколу проповідників, не менш сильніших від ордену Проповідників отців-домініканців, треба було піти на значні поступки, зберігши при цьому силу прикладу святого Франциска.

Бог як Світло у Роберта Гроссетеста. Ведучи мову про Богопізнання як правдивий містичний досвід, не можна не зауважити той факт, що Бог у Святому Письмі називається Світлом, а то й Неприступним Світлом. Під цією назвою не може критися якась метафора, аналогія або образ. Вже згадуваний

нами Володимир Лосскій зауважував, що “...якщо Бога називають світлом, то це тому, що Він не може бути чужий для нашого досвіду”⁵⁴⁰, іншими словами, не може бути нереальний і непізнаваний. Вже саме сприйняття Бога у свідомості є світлом, про що говорить псалмопівець: “у Твоїм світлі побачимо світло”⁵⁴¹.

Світло – це настільки незбагнений феномен, що перед ним схиляють голову навіть ті науковці, котрі пробували збагнути цей феномен. Маємо на увазі фізиків Нільса Бора, Вернера Гайзенберга та ін. Але тут ми не говоримо про феномен природного, “квантитативного” світла чи систему уявлень про нього, хоч би навіть найбільш ортодоксальних, на позір “Світло, випромінюване Логосом”, тим більше з елементами зороастризму чи платонізму⁵⁴². Мова йде про несотворене, неприступне світло Лиця Божого – *lux aeterna*, яке світить з Божественного мороку. Про таке світло залишили золоті рядки Псевдо Діонісій Ареопагіт (як про «проміння Божества»), св. Сімеон Новий Богослов⁵⁴³ (як про «невидимий вогонь»), св. Макарій Єгипетський⁵⁴⁴ (як про «неречевий вогонь, що осяває душі»), св. Григорій Палама⁵⁴⁵ (як про «енергії» Бога) та ін. Таке світло можна бачити як ласку, у якій пізнається сам Бог.

У Першому посланні апостола Йоана слова про те, що Сам Бог – Світло⁵⁴⁶, а, за свідченням апостола Павла, Бог, “що в світлі живе неприступним”⁵⁴⁷, дають змогу говорити про Світло як вмістилище Бога. Тож у християнській традиції

⁵⁴⁰ В. Лосский. *там само*, с. 113.

⁵⁴¹ Пс. 36, 10.

⁵⁴² Див.: *Авеста* VI, 1; X, 3, 25; XII, 26-37; Платон. *Держава* VI, 508 b-e; X, 616 b – 617 d. Цит. “Метафізика света” (Приложение) // А. Шишков. *Средневековая интеллектуальная культура*, Изд. Савин С. А., Москва 2003, с. 558; Id., *Метафізика света в средневековой европейской культуре* // «Вопросы философии» 5, 2000, с. 88-98.

⁵⁴³ Див.: *Слово* 79, 2.

⁵⁴⁴ Див.: *Духовні бесіди*, V. 8: PG 32, col. 513 B; XII, 14, col. 565 AB; XXV, 9, 10, col. 673.

⁵⁴⁵ Див.: св. Григорій Палама. *Слово на Переображення*: PG 151, col. 448 B.

⁵⁴⁶ 1 Йо. 1, 5; Йо. 1, 9.

⁵⁴⁷ 1 Тим. 6, 16.

Світло посідає Божий теонім, а буття, наче кокон розгортається шаблями ієрархії Світла.

Так сотворене світло плоті виступає символом формального світла, Самого Бога. Саме про нього ми й поведемо мову у цьому розділі, оскільки існують спеціальні дослідження з боку християнських мислителів стосовно до символіки світла, яка знаходить своє місце не тільки в дослідженнях з іконописного мистецтва⁵⁴⁸, а й у мистецтві розсуду. Св. Тома Аквінський у Коментарі на *De Trinitate* Боеція ключове місце у раціональному пошуці пояснює, прибігаючи саме до символіки світла:

“Потім Боецій вказує на дієву причину, ближчу або другорядну, коли говорить: *вогник мого ума*, і на першу або принципову, коли пише *зійшло божественне світло*. Ближчою причиною дослідження є розум автора, який по праву зветься вогником. Натомість вогонь, як навчав Діонісій у 15 главі “*Про небесну єрархію*”[PG 3, 329A-C], є всеціло відповідний тому, щоб означити божественні властивості з приводу своєї тонкості, свого світла, своєї активної потенції шляхом тепла, своєї позиції і руху. Ці властивості в досконалості належать Богові, який є всецілою простотою і нематеріальністю, абсолютною ясністю, всемогутньою силою і найвищою величчю; тоді коли ангелам вони надаються у посередній, а людським умам – у нижчий спосіб, тому що поєднання з тілом забруднює чистоту, затемнює світло, послаблює силу, призупиняє рух в керунку до висот. Через це дієздатність людського розуму відповідним чином уподібнюється до вогника. Його сходження недостатньо для того, щоб дослідити правду питання, яке лежить перед нами, поки не буде

⁵⁴⁸ Див.: С. Аверинцев. *Золото в системі символів ранневизантийської культури* // Візантія. Южні славяне і Древня Русь. Західна Європа, Москва 1973; М. Касперавичюс. *Християнська символіка світла* // *Соціально-філософські аспекти критики релігії*, Ленінград 1984.

просвічене воно божественним світлом. Отож-бо принциповою причиною є божественне світло, тоді коли людський розум є другорядною причиною”⁵⁴⁹.

Схожість людського розуму з “вогником” простягається, за ниткою дуже сміливої аналогії, аж до цілковито актуального “Божественного світла”. До метафори світла все ж без того, щоб означувати обмеження і очищувати її від всякого еманційного ухилу, метафізика св. Томи посилається для того, щоб виразити досконалість Буття (*esse*), яке випромінюване з Божественного вогню, цілковито оповите у свою ясність і в ній перебуває⁵⁵⁰. В літературній і містичній суті метафори розпізнається величезна тема гідності і в той сам час слабкості розуму у філософії не менше, ніж у теології. Розум відкриває для себе, що хоч він і вищий від тілесних речей, все ж над ним міститься несотворена, незмінна істина. Це спостеріг ще св. Августин на прикладі математичної (числової) істини:

“Здійснивши сходження до розуму, нас не охоплює почуття гордості, а покори: ми спостерігаємо, що той критерій, співставляючись з яким розум виносить судження, не належить нашому розумові, бо це загальне надбання, а не приватна власність”⁵⁵¹.

Справді, коли мова йде про Боже Світло, то його не слід розуміти як світло інтелектуального чи чуттєвого порядку. Це світло дається в містичному досвіді, але його природа зовсім інша – Божественна, яка діє на свідомість людини, що повірила в Бога і її перемінює.

⁵⁴⁹ Св. Тома Аквінський. “Виклад прологу” // Tommaso d’Aquino. *Forza e debolezza del pensiero. Commento al De Trinitate di Boezio*. Introduzione, traduzione, note e apparati di Guido Mazzotta. Rubbettino Editore, Soveria Mannelli-Messina 1996, с. 9-10.

⁵⁵⁰ Див.: R. Padellaro de Angelis. *L’influenza del pensiero neoplatonico sulla metafisica di S. Tommaso d’Aquino*. Abete, Roma 1981, с. 221-235 [в книзі проводиться аналіз томістичних текстів].

⁵⁵¹ Св. Августин. “*De libero arbitrio*” II, 11-15, PL. 32. Див.: М. Суини. *Лекции по средневековой философии*. Выпуск 1. “Средневековая христианская философия Запада”, Г-ЛК. Москва 2001, с. 28.

Але тут нас цікавить кульмінація неоплатонівського вчення про Світло, яке спостерігається у Роберта Гроссетеста (бл. 1168/1175-1253)⁵⁵², зокрема у викладі його трактату *De luce seu De inchoatione formarum* (“Про світло, або Про начало форм”, 1225-28). Не належавши до “міноритів”, Гроссетест відчував глибоку повагу до ченців цього братства, немало прислужився до розвитку цього чину, що дозволяє нам говорити про нього як представника францисканської традиції. Саме він перед своїми свяченнями на єпископа Лінкольнського привів францисканців до Оксфордського університету, допомагав у розбудові францисканських студій, в яких особисто брав участь в якості лектора із Святого Письма і професора богослов'я. З-поміж його кола філософських ідей виділяється люмінативна теорія Першоначала.

На думку цього мислителя, світло є “форма тілесности” (*forma corporeitatis, prima forma corporalis*), ота світляна точка, яка дає походження матерії:

“Я вважаю, що перша тілесна форма, яку дехто називає тілесністю, є світло. Адже світло за своєю природою поширює себе на всі сторони так, що із світляної крапки вмиль народжується велика і безмежна світляна сфера, хіба що їй шлях заступило щось таке, що здатне відкидати тінь. Тілесність є те, необхідним наслідком чого є поширення матерії у трьох вимірах, хоч обидві вони, тобто тілесність і матерія, є самі по собі простими субстанціями без будь-якого простягу. Адже неможливо було б, щоб форма, яка проста за своєю сутністю і не має простягу, внесла б цей простяг у кожному напрямку в матерію, таку саму просту і позбавлену простягу, хіба що помноживши себе по

⁵⁵² Robertus Grosseteste [Grossum Caput], Robertus Lincolniensis [Greathead] – Роберт Великоголовий, засновник Оксфордської природознавчої наукової школи. Твори, які мають відношення до теодицеї: *De ordine emanandi causatorum a Deo* (“Про порядок еманції причин від Бога”), *De scientia Dei* (“Про знання Бога”), *De Veritate* (“Про Істину”), “*Lucem do Адама з Екзетера про Бога, форму всіх речей і про ангелів*” та ін. Джерела: *Commentaria in De mystica theologia Dionysii Areopagitae*, Argentorati 1502 (*Il Commento di Roberto Grossetesta al “De mystica theologia” del Pseudo-Dionigi Areopagita*, Ed. U. Gamba, Milano 1942); *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln*, hg. von L. Baur // *Beiträge zur Geschichte des Philosophie des Mittelalter*, Münster-in-Westfalen 1912; *On Light (De Luce)*, tr. C. Riedl, Milwaukee (Wisc.) 1942. «О свете, или О начале форм», пер. А. М. Шишкова // *Знание и традиция в истории мировой философии*, Москва 2001, с. 160-195 («Вопросы философии» 6 (1995), с. 122-136).

необхідності і поширившись вміть на всі боки, як поширивши й матерію (бо ж сама форма не може покинути матерію, оскільки вона є невіддільною від неї, а натомість сама матерія не може позбавити себе форми). Проте я вже зауважив, що світло є те, кому дана така функція по природі, тобто помножувати себе самого і водночас поширювати на всі боки. Отож що б не творила така дія, вона, як наслідок, є або самим світлом, або тим, що творить цю дію завдяки участі у самому світлі, що творить його в силу своєї природи. Тож тілесність є або саме світло, або те, що творить таку дію та вносить у матерію виміри в силу того, що воно бере участь із самим світлом і діє завдяки властивості світла. Однак неможливо, щоб перша форма вносила в матерію виміри за посередництвом властивості форми, яка слідує за нею. Таким чином світло не є форма, яка слідує за тілесністю, а є самою тілесністю”⁵⁵³.

Саме світлові можна завдячувати появу всесвіту, адже шляхом еманациї з цієї світляної точки постав світ. У ній буквально перетнулися форма і матерія на зорі творення світу Творцем. Безперечно, тут відіграли свою роль фізико-математичні закони електро-магнітного випромінювання світла, яке поширилося у всіх напрямках, що стало предметом розгляду когорти фізиків-мислителів на початку ХХ ст:

“І завдяки цьому переконливому міркуванню зрозумілою є думка тих, хто говорить: “Все єдине з причини створення всього з єдиного світла”; а також думка: “Те, що множинне, є множинним з причини різного помноження світла”⁵⁵⁴.

⁵⁵³ Роберт Гроссетест. *De luce*, с. 1. Пор. перекл. R. Grossatesta. *Metafisica della luce. Opuscoli filosofici e scientifici*, a cura di P. Rossi, Milano 1986, с. 113. Деякі дослідники висувають гіпотезу, що поняття “тілесності” та “форма тілесності” (*corporeitatem; forma corporeitatis*) Роберт Гроссетеста запозичує у Филипа Канцеляра, довголітнього вчителя Паризького університету. Див.: L. Keeler. *The Dependence of R. Grosseteste's De Anima on the Summa of Philip the Chancellory // The new Scholasticism*, XI, 1937, с. 218. Цит.: А. Шишков // «Вопросы философии» 6 (1995), с. 136.

⁵⁵⁴ Роберт Гроссетест. *Там само*. Пор.: Діонісій Ареопагіт. *Про Божественні Імена*, IV, 1—7; *Про Небесну Ієрархію*, I, 1; III, 1—3; VIII, 3; Прокл. *Першооснови теології*, 1, 2, 5, 11, 36, 58, 62, 71, 103, 112; Ульріх Стразбурзький. *Summa de bono*: “Божественне світло є така природа, яка одноформно та абсолютно містить в собі будь-яку красу, що є у всіх створених формах,

Оскільки тілесна форма світла співпадає з геометричними властивостями фізичного світу, то саме вона й робить тіла протяжними, приводячи їх у відповідність до геометричних законів, спільних для цілого світу. Без світла не постало б жодного природного розвитку, як не було б жодної змоги збагнути цей розвиток на розумовому рівні. Природа відтворює себе у видах, які, в свою чергу, є поширенням світла (*multiplicatio lucis* або *diffusio*). Але яка ж природа самого світла? Вона безтілесна, адже завдяки цій властивості світло здатне наділяти розумову активність душі функцією керування тілом.

Світло, на думку Роберта Гроссетеста, започатковує довкілля світляних сфер:

“І саме це незосереджуюче зосередження відбувалося в такому порядку доти, доки не було повністю завершено дев’ять небесних сфер і всередині дев’ятої, найнижчої сфери, не зосередилась згущена маса, яка є матерією чотирьох елементів [Емпедоклевих начал – прим. пер.]. Найнижча сфера Місяця, який таке випромінювання з себе породжує, зосередила під собою масу своїм світлом і витончила та поширила крайні її частини”⁵⁵⁵.

Врешті з вищого щабля світляної ієрархії “мисляче” світло у своїй реальній і актуальній нескінченності породжує із світляної крапки тілесне суще, наділене мірою отриманого буття.

“Ось яким чином виникли тринадцять сфер цього чуттєвого світу, а саме: дев’ять небесних – незмінних, незростаючих, невиникаючих і незнищених, бо вони досконалі; і чотири, які існують навпаки: змінних, зростаючих, виникаючих і знищених, бо вони недосконалі. Очевидно, що кожне вище тіло,

бо відмінність виникає від речей, що їх сприймають, завдяки чому форма більшою чи меншою мірою віддаляється у своїй неподібності від першого Умного світла і стає темнішою. Ось чому в її відмінності не міститься краса форм, а краса ця народжується в одному Умному світлі, що є кожною формою – умовидною за своєю природою; і чим чистіше світло має ця форма, тим вона красивіша і більшою мірою подібна до першосвітла, стаючи його образом або відбитком його подоби. А чим більше вона віддаляється від цієї природи, роблячись матеріальною, тим менше має краси і тим менше вона подібна до першосвітла”. Див.: *История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли*. Москва 1962. Т. 1, с. 294.

⁵⁵⁵ Роберт Гроссетест, *Там само*.

завдяки світлу, що ним породжене, є загальним виглядом і досконалістю того тіла, яке йде слідом за ним. Оскільки одиниця є в можливості кожне наступне число, так само й перше тіло, завдяки помноженню свого світла є кожне наступне тіло”.

Мислитель знаходить у Святому Письмі відповідне посилання на “міру, рахубу й вагу”, якими Бог все впорядкував⁵⁵⁶. Безперечно, що у Роберта Гроссетеста зауважуються й елементи піфагорейства у обрамленні неоплатонівської думки:

“Виходить, що у першому тілі, в якому, зрозуміло, по-суті містяться й інші тіла, є четвірня, а тому числова якість інших тіл жодним чином не може перевищувати число десять [декаду]. Адже одиниця форми, двоїна матерії, тройця сполуки і четвірня складеного, коли вони єднаються, складають число десять. Ось чому й число світових сферичних тіл – десять. Бо ж сфера елементів хоч і ділиться на чотири, все ж є одна, оскільки вона належить земній тілесній природі”⁵⁵⁷.

Однак на противагу до християнських неоплатоніків, Гроссетест розглядає природне світло як окремий об’єкт дослідження, не вдаючись до порівняння його із Божественним світлом.

Метафізика причинности у цього мислителя в секторі світляної теорії опирається на математичне знання. Бо ж яким науковим підходом можна довести, що природний світ є причетний до світу вічного? Мислитель вважає, що саме математикою. Оскільки людині під силу оволодіти цим видом знань, не прибігаючи до Божественного просвітлення. Адже математика – це наука абстрагування від матеріальних причин, посилаючись при тому на очевидні і правдиві засновки, підстава яких знаходиться у світі вічних істин. Що не скажеш про метафізику, царицю наук, де ум потребує просвітлення Божественним світлом розуму, і де не допоможе жодна природнича наука.

⁵⁵⁶ Муд. 11, 20.

⁵⁵⁷ Там само.

Згадки про образи і числа, якими Деміург, приступаючи до побудови космосу, впорядкував чотири елементи, окрім Святого Письма, зустрічаються й у Платонівському діалозі *Тимей* (53 b). В “Ареопагітика” читаємо наступне свідчення про образи і числа у наведенні ладу Богом:

“Що сказати нам про сонячне сяйво як таке? Адже світло, будучи образом добра, також проливається з Добра, а тому (богослови), оспівуючи Добро, називають його Світлом, тобто образом, в якому відображується першообраз. Справді, сяйво добра, яке перевищує все, проливається як на найвище і найстарше суще (з чинів небесної ієрархії), так і на наймолодших з них. Але оскільки при цьому воно є поза межами всього, то ані найвище не можуть досягнути його величі, ані найнижче суще не може випасти за його межі; воно просвітлює, творить, живить, зберігає і вдосконалює все, що має можливість буття, відмірюючи час буття всього сущого, будучи його числом, порядком, змістом, причиною і метою. Точно так само і видимий образ сяйва Божого Блага, тобто всеосяваюче і вічно сяюче сонце, яке будучи всього навсього тільки блідим відображенням Добра, тим не менше з надлишком володіє світлом, освітлюючи сяйвом свого проміння всю сукупність видимого простору всесвіту, тобто все, що тільки здатне сприйняти світло...”⁵⁵⁸.

Згодом у Тьєррі Шартрського ⁵⁵⁹ зауважується, що Бог спершу створив “велику кількість тетрагонів, або кубів чи кіл, та сфер, зберігши завдяки їм рівновагу у розмірах”.

Таким чином, на думку Роберта Гроссетеста, математичні закони закладені в основу всесвіту так, як геометрична конструкція лежить в основі кристалу, і заклав їх ніхто інший, як Бог. Тим не менше, математична істина у мислителя не розуміється як Бог⁵⁶⁰, тому що немає іншої єдиної істини, яка “наведе на всю правду” (Йо., 16, 13), маючи на увазі Євангельського Духа Істини – Ісуса Христа (Йо., 14, 6). Саме Він і є Світлом Істини.

⁵⁵⁸ Діонісій Ареопагіт. *Про Божественні Імена*, 4. 4. Пор. переклад за вид. Дионисий Ареопагит. *О Божественных именах // Мистическое богословие*, пер. о. Л. Лутковского, Киев 1991, с. 36-37.

⁵⁵⁹ Див.: К. Муратова. *Мастера французской готики*. Москва 1988, с. 89.

⁵⁶⁰ Роберт Гроссетест. *De Veritate*.

Тож точку зору Роберта Гроссетеста сприйняли і поглибили Альберт Великий, св. Бонавентура⁵⁶¹, Тома Йорк та ін.

Таким чином мислитель зайняв виняткову позицію: між природознавцями і “ідеалістами”, фізиками і метафізиками. Адже світло все ж є більш чутливішим від Єдиного, Добра, Прекрасного, Буття, хоч і менш чутливе від чотирьох Емпедоклевих начал. Посилаючись на Книгу Буття, в якій світло сотворене найперше, Роберт Гроссетест підійшов до нього з природознавчою міркою, розцінюючи світло як правдиве Першоначало всього, тоді коли філософії містики та метафізики вживали його радше як образ, ніж як реальне першоначало. Все сотворене суще є таким на подобу Божу, оскільки суще чималою мірою є носієм світляної природи Бога (*aliquid genus lucis*). І ось чому:

“Бог є форма і є формою всіх речей, а оскільки є формою, то є необхідно, щоб Він був першою формою, позаяк нічого немає першого від Нього. Справді, Він є початок і кінець всього”⁵⁶².

З чого випливає, що всі речі свідчать про Першообраз, відображенням якого вони є, тобто Пресвятої Трійці, а в силу отриманої інтенсивності світла на відповідних щаблях отриманого буття служать сходинками до визнання Бога умовидним шляхом. Цим пізнанням покликана займатись людина – остання із сотвореного сущого, в якій зустрілись матеріальна і духовна природи: Емпедоклеві начала – тілесність, і душа. Функцію єднання душі з Богом покликаний сповнювати безтілесний дух (*spiritus incorporeus sive lux*). Таким чином, на думку мислителя, можна поєднати образ людини, створеної на

⁵⁶¹ Так, св. Бонавентура зауважував, що кожна річ має в собі загальну для всіх речей форму світла, поряд із множинністю частинних форм: «Est enim causa prima simplex etc. et oppositae conditiones sunt in creatura». Bonaventura. *Collationes in Hexaemeron*, Col. III, 1; див. *II Sent.*, 12, 2, 1, arg. 4: «Lux est natura communis, reperta in omnibus corporibus tam caelestibus, quam terrestribus» («Світло є загальна природа, яка зустрічається у всіх тілах, як небесних, так і земних»).

⁵⁶² Роберт Гроссетест. *Лист до Адама з Екзетера про Бога, форму всіх речей і про ангелів* // R. Grossatesta. *Metafisica della luce. Opuscoli filosofici e scientifici*, с. 159.

подобу Божу, і людину як мікрокосмос, до потреби розуміння якої все більше схилився науковий ум золотої доби середньовічної філософії⁵⁶³.

Теодицея св. Бонавентури, бл. Дунса Скота та Вільяма Оккама.
Теодицея св. Бонавентури. На думку Серафічного доктора⁵⁶⁴, істина отримується чистим серцем, а тому Бога слід шукати у своєму серці, а не в навколишньому світі. Тож у Бонавентури (1221-1274) ми знаходимо кордоцентричну філософію, яку серед слов'янських мислителів поглиблено розвиватимуть Г. Сковорода, П. Юркевич, Вишеславцев та ін. Це типовий августинівський шлях до Бога. Як зауважив Жільсон, св. Бонавентура здійснив “містичний синтез середньовічного августинізму”⁵⁶⁵. Помилка є плодом гріха, а шлях до Істини пролягає через ласку віри і милосердя. Життя людини – це шлях до Бога, послідовний, прогресуючий, в кінці якого – Бог. Правдиве пізнання Бога можна досягнути тільки надприродним, а не природним богослов'ям.

У своєму *Путівнику душі до Бога*, який з певністю можна назвати шедевром середньовічного мислення (написаний влітку 1259 р.), св. Бонавентура зобразив щаблі духовного сходження душі до Бога. До основних з них належать: а) пізнання слідів Пресвятої Трійці у чуттєвому світі; б) пізнання образу Пресвятої Трійці в душі, у природних і надприродних її силах; в) пряме пізнання Бога, спершу як Буття, а тоді як Благо; г) відмова від розумової дії і перенесення у Бога всю любов, співстраждання, аж до єднання з Ним.

Ось одне з формулювань доказу:

“Інтелект пізнає речі, що позначаються термінами, коли він схоплює, щό таке є якась річ, за допомогою визначень. Визначення, натомість, будується за допомогою вищих [родів], а ці знову ж таки визначаються за допомогою своїх вищих [родів], поки не приходять до найвищих і назагальніших [родів], без

⁵⁶³ Роберт Гроссетест. *Quod homo sit minor mundus // Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln*, hg. von L. Baur // Beiträge zur Geschichte des Philosophie des Mittelalter, Münster-in-Westfalen 1912; J. Mc Evoy. *The philosophy of Robert Grosseteste*, Oxford 1982. Цит.: В. Mondin. *Storia della metafisica*, vol. II, с. 627.

⁵⁶⁴ Джованні Фіданца, прозваний Бонавентурою (“Блага Новина”) з Баньйореджо, кардинал і єпископ Альбано, головний магістер францисканського ордену, церковний письменник і мислитель, проф. паризького університету. Канонізований 1587 р.

⁵⁶⁵ E. Gilson. *La philosophie de Saint Bonaventure*, Paris 1953³, с. 393.

знання яких неможливо збагнути нижчі, тобто дати їм визначення. Не знаючи, що таке суще саме по собі, не можна пізнати з усією повнотою визначення якоїсь часткової субстанції. А суще як таке можна пізнати тільки разом з його характеристиками, якими є: єдине, істинне і благе.

Суще може бути мислиме або як недостатнє, або як повне, як недосконале або як досконале, як суще у потенції або як суще актуально, як суще у якому-небудь відношенні (*ens secundum quid*) або як просто суще (*ens simpliciter*), як суще частинно або як суще цілісно, як змінне або як існуюче, як суще в силу другого або як суще самостійно, як змішане з не-сущим або як чисте, як залежне або як абсолютне, як вторинне або як первинне, як мінливе або як незмінне, як складне або ж як просте. Відсутність, натомість, або нестачу можна знати не інакше, як через [досконалий] стан. А тому наш розум не приходить до цілком виразного розуміння чогось сотвореного, якщо він не спирається на розуміння сущого, цілком чистого, вповні актуального, найповнішого, абсолютного. Таким є суще просто і вічно, в якому містяться у своїй чистоті основи всього. Яким же ж чином знав би наш розум, що щось є суще збиткове і недосконале, якщо б не мав жодного знання про суще, що вільне від будь-якої нестачі? Таке ж міркування справедливе і для інших характеристик сущого, що перелічені вище”⁵⁶⁶.

Для Бонавентури хоч існування Бога є очевидним, все ж слід прибїгати до доказів, щоб увиразнити те, що вже всім відомо. На цьому шляху допоможуть такі обґрунтування, як: на основі принципу причинности, доказ з вічних правд, онтологічний аргумент тощо. Так існування Бога – це очевидна істина: якщо Бог є Богом, то Він не може не існувати – зауважує мислитель у творі *Про Пресвяту Трійцю*. Але Бог – це настільки очевидна істина, що вся природа говорить про Нього. Беручи за відправну точку сотворене суще, Бога можна пізнати трьома способами: через *modus causalitatem, per ablationem et per excellentiam* (через причинність, апофатичність і суперлятивність)⁵⁶⁷ – метод

⁵⁶⁶ *Itinerarium mentis in Deum*, с. III, 3.

⁵⁶⁷ *I Sent.* 22, 2.

Ареопагітик у творі *Про Божі Імена*. Про Бога знає й душа, для якої Він немов вроджена Ідея. Тут зауважується як певний онтологізм, так і певний інтуїціонізм.

“Розсуди ж, якщо зможеш, це найчистіше буття, і тобі стане зрозуміло, що воно немислиме як те, що походить від [чогось] іншого; і оскільки воно не може походити ні з ніщо, ні з чого-небудь, воно з необхідністю мислиться, як перше у всіх відношеннях. Бо ж що ж існує саме собою, якщо саме буття не існує саме собою і саме з себе?

[...] коли [ім'я] Бог означає Буття перше, вічне, простіше, актуальніше і досконаліше, то неможливо помислити Його неіснуючим, рівно ж як немислимо, щоб Він не був одним-єдиним. Отож “слухай, Ізраїлю, Господь, Бог наш, Господь єдиний”⁵⁶⁸. Коли ти береш на розгляд все це в чистій простоті твого ума, тебе просвітлює сяйво вічного світла.

[...] Поглянь на це ще з другого боку. Оскільки чисте абсолютне буття, тобто просто буття, є і найпершим, і найостаннім, то воно є першоджерелом і остаточною ціллю всього. Будучи і вічним, і завжди теперішнім, воно й обіймає собою, і проймає всяку тривалість; воно неначе одночасно і центр всього, і окружність. Будучи і абсолютно простим, і величнішим, воно всеціло всередині всіх речей, і всеціло поза [ними]; “воно є умовидна сфера, центр якої всюди, а окружність – ніде”⁵⁶⁹. [...] Таким чином “все з Нього, Ним і у Ньому” (Рим. 11, 36)⁵⁷⁰. І через те, що Він всемогутній, всезнаючий і всеблагий, блаженство полягає у цілковитім спогляданні Його, як сказано було Мойсеєві: “Я покажу тобі усе благо”⁵⁷¹.

Святий Бонавентура розрізняє у Бога три типи пізнання: а) *Cognitio approbationis* – пізнання реальних добрих речей б) *Cognitio visionis* – реальних поганих речей в) *Cognitio intelligentiae* – можливих речей.

⁵⁶⁸ Втор. 6,4.

⁵⁶⁹ Alan de Lille. *Theologia regularis*, 7.

⁵⁷⁰ “Все бо від нього, через нього і для нього. Йому слава навіки. Амінь”.

⁵⁷¹ *Itinerarium mentis in Deum*, с. V, 5-8.

Божественне знання не торкається майбутнього Божественної дії, бо у діянні Бога немає майбутнього, а є тільки майбуття речей, оскільки речі слідують у часі одні за одними, і Бог знає про них згідно з тим, як вони постають у бутті.

Предметом філософії не є буття речей по собі, а в їхньому відношенні з Богом, оскільки речам властиво наслідувати Божественне буття: одні, будучи відбитками, інші – образами, а ще інші – подобою Бога. Це типовий екземпляризм.

У Бонавентурі ми бачимо оборонця філософії, яку він бачив тільки у лоні богослов'я, оскільки там вона здатна досягнути досконалий розвиток.

Богослов'я, на думку Бонавентури, є наукою Істини. Її розвиток простежується у трьох головних формах: символічній, вербальній та містичній:

“scientiam veritatis edocuit secundum triplicem modum theologiae, scilicet symbolicae, propriae et mysticae”⁵⁷².

Св. Бонавентура не шкодує величних епітетів для опису Бога, чим продовжив стиль св. Августина. Божественне буття уславлене життям, милосердям, умом, безсмертям, силою, справедливістю, красою, благом, незнищенністю, незмінністю, безтілесністю і блаженством. Серед них виділяються Вічність, Премудрість і Блаженство. Все ж Премудрість Божа є найвеличнішою, оскільки включає Ум, який породжує Слово, яке зроджене, і Любов, яка пов'язує їх. Саме в Любові є суть Пресвятої Тройці, як навчає правда віри. Тут відчутний вплив діалектики Любови у вченні Рішара Сен-Вікторського.

Теодицея Дунса Скота. Дунс Скот (1266-1308) визначає Бога як Нескінченне Суцце в Дії (*ens infinitum in actu*). З усіх схоластів цей мислитель палко захоплювався наведенням доказів на користь існування Бога, а особливо підтвердженням того, що Бог є Нескінченний. Обґрунтування Дунса Скота є суто метафізичного характеру і торкаються перших принципів. А тому аргументи у цього мислителя не стосуються чистих понять, як це було в

⁵⁷² *Itinerarium mentis in Deum*, с. 1.

онтологічному аргументі св. Ансельма, і не потребують емпіричних фактів, як цього вимагає космологічний шлях.

Згідно з Дунсом Скотом, всемогучий і досконалий Бог пізнається вірою, а раціональне обґрунтування існування Бога покликане служити релігії:

“О, Господи, дай мені розумом обґрунтувати те, що я вже найпевніше осягнув вірою”⁵⁷³.

Є чимало спільних моментів трактату францисканина *Про Першоначало* з твором *Soliloqui* св. Августина та *Proslogion* св. Ансельма саме в тому, що й у ньому відбувається сходження розумом до Бога (*elevatio mentis in Deum*). Дунс Скот визнає Першоначало як Боже Ім'я Книги Виходу – *Ego sum qui sum*, як істинне та цілісне Буття (*tu es verum esse, tu es totum esse*), Першобуття і Остаточне, необхідне буття всього (*primum efficiens, primum eminens finemque ultimum, ex te necesse esse*), кого сутністю є саме Буття.

Захоплюючі сторінки трактату *Про Першоначало* розкривають глибоку любов до Бога з боку мислителя:

“Господи, Боже наш, католики можуть так чи інакше зробити висновок із промовленого про велике число досконалостей, які відомі про Тебе філософам.

Ти – Перше Сотворительне Начало (*Tu Primum Efficiens*);

Ти – Остання ціль (*Tu Finis Ultimus*);

Ти – Вищий із досконалостей, який перевищує усі інші (*Tu supremus in perfectione, cuncta transcendis*);

Ти – цілковито неспричинений, а тому – не наражений на виникнення і знищення; більше того, Ти жодним чином не можеш не бути, оскільки Ти є від себе необхідне буття (*quia ex te necesse esse*);

І тому-то Ти вічний, бо Ти володієш безмежною довготривалістю без потенції до послідовності, бо послідовність може бути тільки у безперервно спричиненому від іншого, а ця залежність є далекою від необхідності від себе у існуванні.

⁵⁷³ Ioannes Duns Scotus. *Tractatus de primo principio*, с. III, 42, St. Bonaventure, NY, 1949.

Ти живеш найвеличнішим життям, оскільки мислиш і волиш (*vita nobilissima, quia intelligens et volens*).

Ти блаженний (*beatus*);

Більше того, Ти – блаженство по сутності, оскільки Ти є пізнання Самого Себе.

Ти є чітке бачення Себе Самого і найрадісніша любов (*dilectio iucundissima*); і хоча Ти блаженний у Собі одному і вищою мірою задовільняєшся Собою, однак Ти актуально і відразу мислиш все розумово-сприйнятливим.

Ти можеш відразу вільно і довільно волити все що спричинене і, по велінню, спричинювати; найістинніший (*verissime*), а тому володієш нескінченною могутністю.

Ти невимовний (*incomprehensibilis*), нескінченний, бо ніщо те, що є всезнаюче, не є скінченне...”⁵⁷⁴.

Тож крок за кроком ціпке і “кропітке” логічне сходження до Бога у Дунса Скота торкається таких шаблів, як: а) обґрунтування дієвої, неспричиненої причини, найвищої остаточної причини всього та найвищого досконалого буття; б) обґрунтування того, що найвища дієва причина ототожнюється з найвищою остаточною, доцільною причиною, будучи найєдинішим найвищим буттям і; в) обґрунтування того, що Бог є вічним Умом і Волею у Дії, Всемогутнім, Істиною, Добром і Досконалістю, яка не знає меж.

За відправну точку Дунс Скот обирає “можливе”, а не реальне явище земного світу. За його словами, щось є можливе у здійсненні і має можливість бути утворене (є “утвориме”). Адже не можна мати сумніву в існуванні принципу випадковості суцього, тоді коли можна сумніватися в існуванні конкретного фізичного явища. Принципи, як ми вже зазначали, носять метафізичний характер, а явища – фізичний:

⁵⁷⁴ *Tractatus de primo principio*, с. IV.

“Перший висновок із дев’яти полягає в тому, що щось твориме безумовно буде першим так, що воно не є ані утвориме, ані твориме в силу чогось іншого, відмінного від нього самого.

Доказ: Довільне суще існує як утвориме, тож воно утвориме або самим собою, або нічим, чи ж чимось іншим. Однак воно не може бути утворене нічим, оскільки ніщо не є причиною чогось; і не може бути утворене собою, адже жодна річ не творить або не породжує саму себе, як пише св. Августин у творі “*Про Трійцю*” (кн. I, р. 1). Отож воно утвориме іншим.

Нехай це інше буде “А”. Якщо “А” є першим у той спосіб, що понад ним немає іншої причини, то це і буде висновок. Якщо не є першим, виходить, воно є наступне, утвориме або утворене іншим, або творить в силу іншого, оскільки заперечення заперечення означає ствердження.

Нехай буде дане оце інше і воно буде “В”, відносно якого обґрунтування здійснюється так само, як і відносно “А”, і таким чином ми або приходимо до безконечности, коли кожне “твориме” стосовно до попереднього буде другорядним, або зупиняємося на чомусь, що не має попереднього. Однак безконечність неможлива у сходженні, значить виникає необхідність в Першоначалі, бо не маючи попереднього для чогось наступного за ним, не буде й послідуєчим, оскільки не личить кружляти по колу у причинах”⁵⁷⁵.

Водночас самобутнім є погляд Дунса Скота на Божу *всюди присутність*. Його позиція аргументована і підводить розуміння принципу причинності як Парменіда, так і Аристотеля до християнського вчення про творення.

На думку Дунса Скота, Бог може існувати в речах у чотири способи: *в силу*, в якості *присутності*, в якості *сутності* і за посередництвом *ласки та любови*, коли мова йде про надприродні сутності. Присутність за сутністю викликана тим фактом, що Бог в силу своєї необмеженої невичерпності, присутній в кожній речі самим своїм буттям⁵⁷⁶. Така самобутня креаціоністична позиція

⁵⁷⁵ *Ordinatio*, I, d. 2, pars 1, q. 1-2, n. 43.

⁵⁷⁶ Iammarrone L., (OFMConv), *Giovanni Duns Scoto metafisico e teologo. Le tematiche fondamentali della sua filosofia e teologia*. [1-ed 1999] 2-ed., Roma, Miscellanea Francescana 2003, с. 461.

Скота стала предметом дослідження як для Етьєна Жильсона, так і для о. Корнеліо Фабро. Філософові йшлося про віднайдення ключа розуміння, щоб продемонструвати розумом подібні правди, які виявилися не під силу язичницьким мислителям. Причиною їхнього безсилля став той факт, що вони не поділяли вчення про творення і Божу всемогутність. Згідно з позицією Аквіната, творити суще під силу тому, хто є Буттям за сутністю, чому й властивим наслідком Божої дії є творення. Ось чому тоді Божа присутність у створіннях основана на творчій причинності Бога⁵⁷⁷. Натомість Дунс Скот наважився заперечити таку томістичну позицію, вважаючи, що Божа дієвість і дієвість створінь не відрізняються. Різниця стає помітна лиш тоді, коли звернути увагу на спосіб пояснення: адже божественна дія не залежить від якогось суб'єкта, тоді як створіння від нього залежать. Для Жильсона це ключове положення вчення про *буття*, в якому, на його думку, погляди Аквіната і Скота розходяться⁵⁷⁸. Як вважає сучасний дослідник творчості Дунса Скота, мінорит Луїджі Яммароне, це не така вже й глибинна відмінність. Різниця помітна тільки щодо реальної відмінності між сутністю і актом буття. Адже щодо творительної дії *буттям* наслідку (тобто створіння) по суті позиції двох Учителів узгоджуються. Якщо сила Божа у творенні є Він сам, то й Він сам має бути присутній у всіх речах. Чому ж так? Бо у створіннях творяча сила, на яку вони здатні, не досягає своєї мети безпосередньо. Створіння потребують так званої «субпозиції», як у випадку з динамічною присутністю сонця, яке здатне на творительну силу, оскільки його сила показується у створених ефектах на землі⁵⁷⁹. Ось чому Бог безпосередньо присутній у всіх речах в якості своєї творительної сили. Оскільки ж ця сила є реально тотожня його сутності, то тоді й Божа сутність безпосередньо присутня у всіх речах.

Свідомості мінорита легше визнати той факт, що Бог присутній під час дії творення і продовжує зберігати творіння. Як у випадку з прикладом сонця, для

⁵⁷⁷ Пор.: STh., I, q. 8, a. 3.

⁵⁷⁸ Пор.: E. Gilson. *Jean Duns Scotus. Introduction à ses positions fondamentales*, с. 378.

⁵⁷⁹ Пор.: Iammarrone L., (OFMConv), *Giovanni Duns Scoto metafisico e teologo*, с. 463.

природних створінь необхідність присутності рушія необхідна, щоб пояснити звідки береться рух. Цим шляхом *природних причин* простував Аристотель, на якого покликався Аквінат. Однак такий підхід безсилий у божій причинності. Сила діяча показується у спроможності діяти на великих дистанціях, як у випадку з сонцем. Своєю сутністю воно не показується у створіннях. Наскільки ж більшим від сонячної кулі є Господь як причина створінь! А може показувати свою силу на речах, не будучи в них: “Sol enim, qui est agens naturale maioris virtutis, potest agere in passum ab ipso distans generando animalia et plantas, et hoc per formam, secundum quam distat...”⁵⁸⁰. Така точка зору справді заслуговує на пошану, дає змогу прикути увагу до майбутнього Гайдегерівського “dasein”, як впізнавши його риси, так як і узгодивши це буття з часом. Хоча й міркування Скота тонко спонукає до потреби у нових схоластичних прикладах, як от: коли б Бог не мав потреби творити всесвіт, то тоді немає би й потреби зберігати його в сьогодні. Або ж: Бог може творити щось поза всесвітом, та, не дивлячись на це, Він не присутній там за своєю сутністю: “Deus potest causare aliquid extra universum et tamen ibi non est secundum essentiam”⁵⁸¹.

Теодицея Вільяма Оккама. Згідно з Оккамом (1280/5-1349/50)⁵⁸², існування Бога не може бути доказане апіорним шляхом, а тільки – апостеріорним. Те, що апіорний шлях не є переконливим, ще зрозуміло, оскільки людина не знає про Божу сутність абсолютно нічого. Проте й апостеріорний доказ має тільки припустиму, а не абсолютно переконливу цінність. З доказів, що ґрунтовані на принципі причинності, Оккам обирає доказ на основі збереження Богом сотворінь (*conservatio*). Осць його логічне обґрунтування: будучи випадковим, світ потребує когось, хто б зберігав і підтримував його в існуванні. А те, що , таки зберігається, це більш ніж очевидно, що й дозволяє зробити висновок про ряд “зберігачів” і про остаточну причину їхнього “підтримування” у бутті. Проте оскільки в ряді “зберігачів” не можна йти до безконечности, то тоді впливає, що Бог є:

⁵⁸⁰ Див.: Joannes Scotus. *Rep. Par.*, I, d. 37, q. 2, n. 5-6.

⁵⁸¹ Joannes Scotus. *Ord.*, I, d. 37, q. 37, q. unica, n. 2.

⁵⁸² Сучасники звали Оккама *Venerabilis Inceptor* (Шановний Початківець).

“Non est ponere processum in infinitum in conservantibus, quia tunc aliqua infinita essent in actu, quod est impossibile”⁵⁸³.

Бог філософів є тільки досконалим буттям, яке перевищує будь-яке інше можливе суще. Такий Бог наділений рядом “безумовних, або чистих, досконалостей” (*perfectiones simpliciter*), як вважав Дунс Скот. Проте про Нього як про досконалого і всеблагого Бога ми довідуємося з Об’явлення.

Щоправда, Оккам не зміщує поняття “філософського Бога”, отриманого внаслідок обґрунтування з Богом Об’явленим. На його думку, можна точно довести, що є така природа, але чи вона одна така, чи ні? Той факт, що така природа є найдосконаліша або перша в існуванні, ще не доказує, що вона одна така у своїй винятковості. Адже в безконечному ряді причин кожна виявляється діючою причиною стосовно до тої, що слідує за нею. Про неможливість проходити до безконечності в ряді причин свідчив бл. Дунс Скот роблячи висновок, що перша діюча і доцільна причина є Богом. Оккам вважає, що це неможливо обґрунтувати, оскільки можна припустити сам ряд безконечно діючих причин:

“Однак слід знати, що можна доказати, що Бог існує, при розумінні Бога у другому вказаному вище значенні: бо інакше, якщо серед суцільних немає якогось сущого, що було б першим і досконалішим від усього, то ряд потягнеться до безконечності. Але з цього не випливає, що можна доказати, що таке суще є тільки одне: цього ми тримаємося тільки вірою [...]”⁵⁸⁴.

Тож філософам, на думку Оккама, доводиться задовільнятися можливим характером відкриття існування Бога, непорівнянно біднішим від того, як сам Бог об’являється людині.

Про природу Бога ми не маємо відповідних понять, а тільки – загальні (спільні для створіння і Бога). Ці поняття нічого не можуть сказати про Божу сутність (*quid rei*) і володіють тільки номінативною (унівокативною), а не

⁵⁸³ Вільям Оккам. *In I Sent.*, d. 2, q. 10: “Не можна проходити до безконечності в ряді зберігаючих причин, тому що в такому випадку вони були б нескінченними в дії, що неможливо”.

⁵⁸⁴ *Quodl.*, I, q. 1: 6. *Utrum possit probari per rationem naturalem quod tantum unus sit Deus?* (“Чи можна, за посередництвом природного розуму доказати, що існує тільки один Бог?”).

реальною цінністю (*quid nominis*). Проте вони можуть служити натяком на Боже існування вказуючи на те, що Він є, хоч і не презентують Його. Коли і може бути щось спільне між Богом і творінням, то цим спільним виявиться загальне поняття. Натомість у реальності між ними немає нічого подібного. Таке трактування унівокативного поняття дозволяє оправдати раціональний тип Богопізнання.

Як відомо, на думку францисканських мислителів (найбільше, таких як Дунс Скот), слід розрізняти у Бозі дві Його властивості: розум і волю, наголошуючи на пріоритеті останньої. І Оккам не виняток. Тож згідно з логікою Оккама, найдосконалішою властивістю Бога є Його воля, оскільки у Бозі не існує жодних обмежень, то Він не обмежений змінювати свої рішення. Так Оккам виділяє у Бозі дві сили: абсолютну і підпорядковану. Згідно з абсолютною силою, Бог робить те, що волить, а згідно з підпорядковуючою силою – робить те, що найбільш потрібне сотворінню.

3.12. Домініканська теодицейна традиція

Еспанському каноніку Домініку Гузману (нар. 1170) завдячує Вселенська Церква заснуванням на початку XIII ст. ордену, в якому поруч зі споглядальним та аскетичним життям багато часу відводиться вишколу в царині католицького знання. Щоб протистояти еретикам, був необхідний солідний багаж знань, осягнути який можна тільки за умови наявності бібліотек, келій і монастирів. Тож в основу свого ордену Домінік поклав устав св. Августина, доповнивши який зумів створити умови для ведення саме такої форми чернечого життя. На відміну від сен-вікторців, змушених віддавати багато часу ще й фізичній праці, домініканці мають змогу більше присвятитись інтелектуальній підготовці, тож невдовзі вони стали відомі в Європі як орден проповідників. В кожному їхньому монастирі було своє *studium particulare*, а щоб завершити вишкіл, з 1248 року були введені *studia generalia*. Для Прованса було обрано м. Монпельє, для Італії – Болонью, для Германії – Кьольн, а для Англії – Оксфорд. Коли в 1259 році було завершено організацію навчального процесу на

загальному соборі домініканців, стало обов'язковим для кандидатів перші два роки навчатись філософії⁵⁸⁵, наступні два – фундаментальній теології, історії Церкви та праву, а два останні роки присвячуються спеціалізації, тобто поглибленому вивченню богослов'я. З цією метою професори-домініканці Альберт Великий та Тома Аквінський ревно і наполегливо працювали над посібниками для студій, які лягли в основу написання учнем Альберта Томою Аквінським фундаментальної праці *Summa theologica*. Для інтелектуального росту домініканцями було запропоновано найздібнішим братам освоювати кар'єру викладача (*lectores*), для чого треба було завершити шестилітнє навчання, а з освітою у сім років можна було стати магістром студій (*magistri studentium*). Неодмінною умовою отримання звання *magistri theologicae* було тринадцятилітнє навчання. Це звання дорівнювало сану *praedicator generalis*, яким відзначалась двадцятип'ятилітня праця на проповідницькій ниві⁵⁸⁶.

Теодицея Альберта Великого. Відомий головним чином як коментатор Аристотеля св. Альберт Великий (бл. 1200-1280) став одним із головних творців відновлення богословської, філософської і наукової культури, яке мало місце на Заході упродовж XIII століття. Разом з переосмисленням внеску у філософію думки арабів Альбертові вдалось створити новий синтез між аристотелізмом, платонізмом і християнством. Альберт написав дуже багато творів і володіючи енциклопедичним умом писав про богослов'я, філософію, науку, екзегетику та містику. Перше видання *Opera omnia*, здійснене П. Джаммі (P. Jammy, Ліон 1651), містить 21 том *in folio*; друге, здійснене абатом Боргне (Borgnet) і розпочате в 1890 році складає 38 томів, тоді коли нове видання під

⁵⁸⁵ Програма з філософських студій затверджувалась не так легко. У своєму коментарі *In epistulas Dionysii Areopagitae* написаному між 1250 і 1255 роками, Альберт Великий виражає все своє обурення супроти противників філософії: «Існують такі неуки які прагнуть будь-якими способами подолати вживання філософії, особливо між рядами проповідників, де жодний не вистойть супроти неї; оскільки нерозумні істоти злохулять проти того, що вони не знають».

⁵⁸⁶ Пор. Л. Карсавин. *Монашество в средние века*, Москва 1992, с. 135.

керівництвом Б. Гайєра (B. Geyer) передбачає 50 томів (триває робота над цим виданням)⁵⁸⁷.

У письменницькій діяльності Альберта Ф. ван Стенберген розрізняє чотири періоди: 1) *Перший богословський період* (1236-1248), до якого належать фундаментальні вже цитовані писання: *De natura boni*, *Summa de creaturis* і *Коментар на Сентенції П'єра Ломбардського*. 2) *Містичний і діонісійський період* (1248-1254), який співпадає з другим циклом викладання Альберта у Кьольні. Він складається з коментаря на цілий діонісійський *corpus* і першого пояснення *Етики до Нікомаха*, які він створив упродовж перебування у Кьольні. 3) *Філософський або аристотелівський період* (1254-1270), присвячений складанню великих парафраз Аристотеля, які простягаються майже на весь аристотелівський *corpus* і включають, окрім того, писання на Боеція (*De divisione*, *De syllogismo*) і *De causis*. У цих парафразах можна розрізнити три частини: *philosophia rationalis* (*Organon* Аристотеля і трактати на Боеція), *philosophia realis* (*libri naturales* Аристотеля, твори з астрономії, *Metafisica*, *De causis et processu universitatis*) та *philosophia moralis* (*Етика* і *Політика*). 4) *Другий богословський період* (1270-1280), що позначений написанням *Summa theologiae*, яка залишиться незавершеною і буде невідома *Сумі Богословській св. Томи Аквінського*.²

Ось що пише про особу Альберта проф. Мондін:

“У сторіччі, багатому на величезні особистості у всіх площинах культури, досить пригадати імена Інокентія III, Григорія IX та Боніфація VIII для уряду Церкви, св. Франциска і св. Домініка для відновлення релігійного життя, Фрідріха II для політики, Данте для поезії, Джотто для мистецтва, Бонавентури і Томи для богослов'я – зірка Альберта Великого ясно засяяла в унікальний спосіб, всюди викликаючи величезне подивляння. Він по праву звався *Doctor Universalis*, тому що його заслуги як мислителя і письменника сягають усіх

⁵⁸⁷ *Opera omnia*. Т. 1-38. Éd. A. Borgnet. Paris 1890-1899; *Opera omnia*. Т. 1-50. Hrsg. V. B. Geyer. Monasterii Westfallorum (Münster): Verlag Aschendorff, 1951 і досі.

² Поп.: F. Van Steenberghen. *Le grandi sintesi dottrinali dal 1250 al 1275 // Storia della Chiesa*, за ред. Fliche-Martin, XIII том. – С. 331-332. Цит. за В. Mondin, *там само*, с. 449.

сфер священних і світських студій у такий спосіб, що коли б загинула вся наука його часів, то він був би в змозі сам її відновити скарбом свого ума.”⁵⁸⁸

Але ми не маємо змоги тут детальніше зупинятися на біографічних даних мислителя, тож приступимо до висвітлення його теодицейних уподобань.

Як відомо, тези авероїзму походили від основ аристотелівської філософії. Тож не озираючись на учительський уряд Церкви, святий Альберт, подаючи філософію Аристотеля, з особливою наполегливістю торкався тих пунктів, де догмат віровчення відрізняється від філософських висновків. Звідси і виникла необхідність розмежування філософії і релігії, щоб залишити за ними свою власну сферу дії.

Проведене Альбертом Великим розмежування філософії і богослов'я вперше в середньовіччі надало філософії незалежності. Проте ця незалежність не допускає висловів і висновків, які б суперечили вірі. Альберт Великий приймає те, що обидва ці види пізнання – філософський і богословський – мають своє спільне джерело в Бозі, з чого випливає, що обидва ці види істини не можуть суперечити один одному, а повинні бути у згоді.

Принцип «Бог існує» для Альберта не очевидний сам по собі. Не тільки одкровення, але й розум приводять нас до пізнання того, що Бог існує. Святий Альберт представляє ряд аргументів на користь буття Бога, взяті ним в отців Церкви і в Аристотеля. Щоправда, до них він додав і свої власні. Тож розглянемо найважливіші з них.

1). Причинність, яку ми знаходимо в явищах, схиляє нас погодитися з тим, що світ як ціле повинен мати свою причину. Ця причина не може бути укладена в світі, світ не може сам створити себе, значить повинна існувати загальна діюча причина (*Causa universalis efficiens*), яка є першопричиною. Це і є Бог.

2). Інший аргумент, взятий ним у св. Августина, говорить про те, що, розглядаючи мінливе і непостійне, ми повинні дійти до Першого незмінного, котре як незмінне повинне бути нематеріальним. Це і є Бог.

⁵⁸⁸ В. Mondin. *там само*, с. 449-450.

Цікавий сам пошук цього Першого, запропонований Альбертом. З нашого особистого досвіду ми бачимо, що речі в природі слідуєть одна за одною в порядку причинної залежності і стоять у відносній підрядності одна до одної. Нам необхідно знайти щось Перше, з якого починається ряд. Розділимо все існуюче на тілесне і безтілесне: тілесне не може бути Першим, тому що воно складне і припускає в собі буття простого. Отже перший член ряду повинен відноситися до безтілесної, духовної природи.

Тоді все існуюче безтілесне можна розділити на змінне і незмінне:

Змінне. Воно приводиться в рух чимось вищим і отже теж не може мати необхідної першости. І душа людини, і ангели хоча і безтілесні, проте змінні.

Незмінне. Отже цю незмінну і безтілесну природу, яка здійснюється над усім суцям, ми й називаємо Богом.

3). Міркування Аристотеля про рух приводить до поняття „Першодвигуна”, який сам не може знаходитися в русі, а отже є чистим актом.

4). Відмінність між суцям та існуванням (*quod hoc est i esse*) схиляють нас прийняти правду про те, що є щось, в чому суще тотожне існуванню, тобто вони є чимось єдиним і повністю тотожними, а це – Бог.

Фактично Альберт Великий пригадав космологічний аргумент доказу існування Бога, яким нехтувало багато філософів попередніх поколінь.

На противагу до поглядів крайніх агностиків, які стверджують, що Бог – поза межами нашого людського пізнання, св. Альберт вважає, що ми можемо осягнути Бога розумом, хоч і не повністю. Розум не може охопити повноти Божества. Але в його силі пізнати ряд ознак (прикмет) Бога як позитивних, так і негативних.

Ряд позитивних тверджень, що стосуються до Божих прикмет, дозволяє відносити також і себе до самого Бога, але слід пам'ятати, що вони відносяться до Бога поза сумнівом, в більш дивовижній ступені, ніж до створіння. Таким чином ми повинні абсолютно усунути з поняття Бога все те, що є недоліком і недосконалістю в створених речах.

Враховуючи все зазначене вище, можна стверджувати, що Боже буття не може залежати від чого-небудь. Воно – безумовне. Там, де існування (тобто дар буття) було дане, або, краще сказати, дароване, там буття і суще різні. Дар буття в творіннях з'єднується з сущим. У Бога ж буття і суще повинні бути одним і тим же. Сам Бог є буттям. Він є чистий акт (*actus purus*). З поняттям чистого акту не можна поєднати поняття існування чи неіснування.

Метафізично Бог безумовно простий. Коли б Він був “складений”, то складові його елементи повинні були б бути раніше за Нього. З цього випливає, що будь-який вислів про Бога зобов'язаний демонструвати Його суцільність. «Отже все, що є в Бозі, є Він Сам. Будь-яка досконалість виражає все його єство».

Бог не може бути матеріальний, бо Він є Чистий Розум і може бути тільки Розумом Діючим (*intellectus universaliter agens*). Він повинен бути Розумом, в якому те, що пізнає і пізнаване стають єдиними. Бог пізнає не тільки Себе, але і все те, що Ним створюється. В цьому випадку Він подібний до художника у відношенні до свого твору. Його пізнання – зразок, виходячи з якого Він творить і формує речі.

Богові властиве не тільки пізнання, але й досконала воля. Оскільки Він сам для себе є причиною своєї дії, то Він – безумовна воля.

Бог безумовно незмінний, оскільки в Ньому немає нічого від потенційності, натомість кожна зміна вимагає переходу від потенційного стану до актуального. Бог – вічний і всемогутній. А всемогутність його виявляється в трьох особливостях:

- 1) він все може;
- 2) він все робить з легкістю;
- 3) він самодостатній, тобто не потребує нічого, а значить ні в матерії, ні будь-якому посередництві, або чого-небудь для здійснення чи створення Ним задуманого.

Звичайно ж, не варто вважати, що Бог був для Альберта «об'єктом» метафізичних і діалектичних досліджень. Ревно люблячий Христа чернець ордену проповідників зовсім не відійшов від відношення до Бога, яке можна

було б умовно назвати «августинівським», тобто від відношення глибокого особистого переживання зустрічі з Господом. Він виявляє нам гармонійну єдність інтелекту і одкровення в душі зрілого, люблячого християнина.

Ці уявлення про Бога і його атрибути містять в собі більше елементів Святого Письма і платонізму, ніж Аристотелівського підходу до цього питання. Те ж саме можна сказати про відношення Бога до світу в розкритті цієї теми св. Альбертом. Тут він опирається на Олександра Гельського⁵⁸⁹, продовжувача платонівської традиції в XIII столітті.

Згідно з Альбертом, Бог, як активний і діяльний Розум, є істинна причина світу, бо в Його свідомості містяться ідеї всього. Все було створено відповідно до цих ідей. Ці первинні ідеї *створять* у співпраці з Божим задумом і *утворюють* єдність, в якій, поза сумнівом, прихована множинність, тому що одна думка Бога охоплює різнорідність і множину. Бог – причина, яка будує світ, оскільки Він його Творець. Процес творіння – діяльність не тільки Його розуму, але також і волі. Оскільки Божа воля безумовно вільна, значить і створення світу є актом абсолютної свободи. Бог є безперечна причина всього.

Хоч поняття особливим чином приховано в предметі, проте розум надає йому загальне значення, охоплюючи безліч об'єктів одним поняттям. Отже загальні поняття є *in re*, тобто в предметах і в думці людини, є вони і *ante rem* – в умі Бога. В такому випадку Бог створив світ за ідеальним зразком, що міститься в Його умі.

П'ять шляхів доказу існування Бога св. Томи Аквінського. Обійти увагою славні “*quinque viae*” св. Томи Аквіната (1225-1274) не посміє жодний фахівець теодицеї, тож і ми не будемо робити винятку.

Література щодо цього питання вражає, є й пояснення цих доріг українською⁵⁹⁰. Ґрунтовно опрацьовані томістичні шляхи Е. Жільсоном у його

⁵⁸⁹ Олександр Гельський (з Гельси) або Галесський (1185 – 1245) був для св. Бонавентури майже тим, що й Альберт Великий для Томи Аквінського. Один з найвідоміших неоплатоніків середньовіччя. Написав "Суму загальної теології".

⁵⁹⁰ Див.: В. Олексюк. *Основи реалістичної (аристотелівсько-томістичної) філософії*, Чікаго-Мюнхен 1981. (Розділ “Теодіцея” – 7, 8, 9 частини, с. 172-225). А. Гонсалес. *Теодіцея*, ч. 1, пер. Б. Завідняка, Львів 2006.

книзі *Томізм*⁵⁹¹ та у інших виданнях цього автора, тож зупиняйтесь ще раз на думці Жільсона тут не місце (його твори слід читати окремо).

Але необхідно сказати щось оригінальне і більш сучасне щодо позиції самого св. Томи Аквінського та викликаного нею зацікавлення у ХХ столітті як реакцію на нігілістичну тезу “Бог помер”, співставивши томістичну позицію з августинівською. (Спадщина св. Томи дорівнює доробку св. Августина, і на цей факт треба-таки зважити. Вона складає сорок томів).

Справа в тому, що св. Тома не перший, хто задумувався над доказами існування Бога. Він мав чимале коло попередників, які наводили блискучі обґрунтування, сформульовані у їхніх творах, а значить тільки пов’язав весь попередній досвід цілої Церкви та її вчителів, тим самим вказавши на слухність всієї Церкви у питанні щодо Бога. Тим більше, коли знаходимо виклад доказів у “*Путівнику для нерішучих*” Мойсея Маймоніда та у *Сумі Альберта Великого*.

Як відомо, св. Тома саме з доказів на існування Бога розпочинає *Богословську Суму* та *Суму проти поган*, і ця його тактовність по відношенню до цієї делікатної теми не може бути незауважена:

“Людський розум для пізнання істини віри, яка може бути цілковито відома тільки тим, хто бачить божественну сутність, може зібрати якісь правдоподібні докази. Проте їх зовсім недостатньо для розуміння вищеназваної істини так, начебто вона була б зрозумілою людині безпосередньо або завдяки доказу. Тим не менше дуже корисно для людської душі вправлятися із подібними доказами, нехай навіть і слабкими, лиш би вона не приймала це у самонадіянні за розуміння або доказ; адже немає нічого солодшого, ніж можливість розглянути – нехай і слабо – щось із найвищих речей, як зазначалось раніше. [...] Але не вноси себе самого в цю тайну (Пресвятої Трійці, Істини)⁵⁹², не втопись сам у невідомій безодні незбагненого Синівства, самонадіяно вважаючи начебто ти

⁵⁹¹ Див.: Э. Жильсон. *Избранное: Христианская философия*, М., 2004. (*Бог и философия*, с. 583-654); Id., *Избранное: Том 1. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского*, Москва-СПб., 1999. (Ч.1. Бог, с. 49-194: П’ять томістичних шляхів); Id., *Философия в средние века*, Москва 2004.

⁵⁹² Св. Тома посилається на авторитет Іларія (Hilarii. *De Trinitate* II, 10 (PL 10/58 C)).

осягаєш вершину ума: пам'ятай, що є незбагненне (*sed intellige incomprehensibilia esse*).”⁵⁹³

Ще коментуючи у ранній період своєї творчості трактат Боеція «*Про Пресвяту Трійцю*», св. Тома близько підійшов до окреслення головних своїх постулатів щодо можливості побудови природного богослов'я.⁵⁹⁴ Хоч згодом він сам намагатиметься прискіпливо обґрунтувати докази на існування Бога у багатьох місцях своїх творів. Що головне: усвідомлення того, що Бог не є предметом розгляду винятково науковців, а відомий своїм існуванням будь-якій людині, тож докази існування Божого Буття, заторкнуті ним, становлять мізерну частку із всієї його спадщини, проте саме вони “уславлені” у віках більше, ніж вся його творчість. А дарма. Мало й кому відомо, що св. Тома залишив свою поетичну лебедину пісню⁵⁹⁵ про Бога *Adoro te devote, latens Deitas*, яка теж свідчить про його апофатичні уподобання у Богопізнанні:

*Уклін Тобі, таємний Боже, й диво,
Що криєшся під видами правдиво;
Хоч моє серце все Тобі віддасться,
Все ж охопить Тебе йому не вдасться!*⁵⁹⁶.

Отож докази св. Томи зауважуються у:

⁵⁹³ *S. contra Gentiles*, с. 8.

⁵⁹⁴ Див.: Tommaso d'Aquino. *Forza e debolezza del pensiero. Commento al De Trinitate di Boezio*. Introduzione, traduzione, note e apparati di Guido Mazzotta. Rubbettino Editore, Soveria Mannelli-Messina 1996.

⁵⁹⁵ Покликаючись на дослідження Р.-А. Готье, четвертого-п'ятого березня 1274 року у Фоссанові (або ж упродовж укладання Літургії *Corpus Christi*) св. Тома створив пісню прослави “Adoro Те”, автентичність якої більше не викликає сумнівів. На підтвердження див. видання: Parma, t. 24, с. 243-244; Vivès, t. 32, с. 823; Mandonnet. *Opuscula*, t. 4, с. 544-545; Marietti. *Opuscula theologica*, t. 2, с. 287. Пер. італ.: Tommaso d'Aquino. *Opuscoli spirituali*, introd. e trad. P. Lippini, ESD Bologna, с. 323-325; *Preghiere di San Tommaso d'Aquino*, a cura di p. G. Marcucci, Arezzo 1935², с. 43-45; *Tommaso d'Aquino, Fede e Opere. Testi ascetici e mistici*, a cura di E. M. Sonzini, Città Nuova Editrice, Roma 1981, с. 257-258. Змістовні міркування про пісню “Adoro Те” подаються у книзі Jean-Pierre Torrell. *Amico della Verità. Vita e opere di Tommaso d'Aquino*, trad. Giorgio M. Carbone, ESD Bologna 2006, с. 186-190, 488.

⁵⁹⁶ Перекл. Б. Завідняка за виданням Joanne Bona (Presb. card. ord. Cisterc.), *De Sacrificio Missae. Tractatus Asceticus*. Ratisbonae et Romae 1913, с. 441 // До Пресвятої Євхаристії (*Ad sacram Eucharistiam*. Rhythmus S. Thomae Aquinatis ad sacram Eucharistiam)).

Summa Theologiae, Коментарі на Сентенціарум II. Ломбардського (I, d. 3, qq. 1 ss), *Summa contra Gentiles* (I, cc. 12 ss.), *De veritate* (qq. 2 і 10), *De ente et essentia* (с. 4), *Compendium Theologiae* (cc. 3 ss.), Коментарі на Євангеліє від Івана (Прол.). Окрім них є й справді оригінальні докази шляхом метафізики Акту Буття, про що можна довідатись у книзі Б. Мондіна “Онтологія та метафізика” (перекл. Б. Завідняка, “Місіонер” Львів 2010).

Хто ж були попередниками св. Томи, в кого він запозичував матеріал для обговорення?

У Платона – випадковість добрих і красивих речей, Аристотеля – випадковість поставання і руху, св. Августина – випадковість правдивих речей.

Цю ж лінію продовжать: Декарт – випадковість скінченних і недосконалих речей, Спіноза – випадковість способів існування речей, Ляйбніц – випадковість можливих речей (світів), Урс фон Бальтазар – випадковість свободи, Тейяр де Шарден – випадковість еволюції та ін.

Опираючись на віру, св. Тома пропонує так звані “*quinque viae*” (п’ять доріг), які можна назвати шляхами: 1) “*ex parte motus*”; 2) “*ex ratione causae efficientis*”; 3) “*ex possibili et necessario*”; 4) “*ex gradibus qui in rebus inveniuntur*”; 5) “*ex gubernatione rerum*”. Кожен з цих шляхів, у свою чергу, слідує п’яти головним етапам.

1. Встановлюється обране дане явище з нашого земного досвіду: космологічний етап, викликаний здивованістю фактом реальності буття, де питання вже криється в досвіді світу і вимагає відповіді – остаточної підвалини (проте, хто сам абсолютно позбавлений цієї підвалини).

2. Це дане покладається у своєму існуванні на когось, що існує поза ним.

3. Те, що залишається по той бік себе самого, згідно з логікою, не може проходити до безконечности: “*regressus in infinitum*”.

4. Як наслідок, напрошується й висновок: є якась причина.

5. Той, кого виводиться у четвертому етапі, ідентифікується з Богом.

Томістичні шляхи опираються на досвід віри і розуму, які доповнюють одне одного, проте коли розум залишається сам на сам і змушений відступити,

щоб визнати існування “підвалини” всього без цієї самої підвалини, тоді віра може виявитися сліпою. Отож існує небезпека без розуму сліпо вірити в Бога, що, за св. Томою, теж не є добре.

А. Перший шлях.

Prima et manifestior via est quae sumitur ex parte motus. (I, q. 2, a. 3; Пор. *C.G. I.*, с. 13 е 15; *Sent. I, D. 3*, початок; *Comp. Theol.* гл. 3 *In L. Physic. VIII*, lect. I і 2; Lect. 9 і далі; *Met. I*, lect. 9 і 10, XI, lect. 7).

“Перший і найбільш показовий [очевидний] шлях виводиться з руху (*ex parte motus*). Є певним і незаперечним відчуття того, що в цьому світі є деякі речі, які рухаються. Тепер усе те, що рухається, є рухоме від іншого; оскільки нічого не рухається, якщо тільки не тому, що воно перебуває у потенції стосовно до того, в напрямку чого рухається; тобто, щось рухає собою, оскільки воно є в акті [в дійсності]. Адже рухати, в дійсності, є нічим іншим, як виводити щось із потенції [можливості] до акту [до дійсності]. Але ж ніщо не може перейти від потенції до акту, якщо не в силу одного такого суцього, яке вже перебуває у акті; так, як гаряче у акті, яким, наприклад, є вогонь, займає дерево, яке є гарячим лише у потенції до гарячого актуального стану [у акті] і з чим його зрушує і його перетворює. Але неможливо, щоб одна і та ж річ була б одночасно у акті і потенції згідно з тим самим аспектом [в тому самому відношенні], вона може бути такою тільки згідно з відмінними аспектами [тобто, у різних відношеннях], бо те, що є гаряче у акті, для прикладу, не може бути одночасно гарячим у потенції, а може бути холодним у потенції. Отже неможливо, щоб згідно з тим самим аспектом і у цей самий спосіб щось було б одночасно рушієм [джерелом руху] і руханим [суб’єктом руху], чи щоб рухало себе самого [було саморухомим]. Все те, що рухається, необхідно, щоб було рухане іншим. Але якщо те, завдяки чому воно рухається, є однаково ж руханим, то необхідно, щоб теж і це було б рухане від іншого, а це – від ще іншого. Однак в цьому випадку неможливо простувати до безконечности, коли б, отже, не малося б одного першого рушія, а, як наслідок, жодного іншого рушія взагалі; бо другорядні рушії рухають тільки тому, що вони є рухані

першим рушієм, так, як наприклад, палиця не рухається не тому, що вона стає поруханою рукою. Отже необхідно [подумки] прийти до одного першого рушія, який не був би руханий нічим; а це є той, кого усі сприймають як Бога»⁵⁹⁷.

Перший шлях дослідники завжди пов'язують з іменем Аристотеля, і не безпідставно, адже мова йде про метафізику Аристотеля (і з таким же успіхом всі томістичні шляхи будуть мати метафізичне підґрунтя, а значить – будуть рефлексивними, споглядальними, медитативними, а ніколи не науковими, емпіричними, дослідними): термінологію акту і потенції та Першорушія – Чистого Акту, який перебуває у найспокійнішому (статичному) стані (див.: Аристотель. *Метафізика* XII).

Проте аргументи св. Томи треба вміти пов'язати з біблійним Богом – Особовим та Трансцендентним, Творцем і Провидінням, наділеним всемогутнім розумом і волею. Перші християни саме тому воліли краще розглядати Бога як “Бога філософів” (строго критичного) – трансцендентного і мудрого, як у аристотелівській теології, а не як антропоморфного бога Олімпу. Аргумент Аристотеля справді був добрим, адже засвідчував Незмінного Бога, наділеного розумом і волею, що цілком співпадає з думкою Святого Письма. Не виражаючи, по суті, Божої сутності, факт Нерухомого Першорушія засвідчував перевагу Божого Буття над порядком і поставанням світу.

Цікавими є спротиви з боку фахівців (Шеню / P. P. Genu) визнати Бога як першопричину:

“...якщо причина руху не є утворюючою причиною руху, то як можна з існування наслідку виводити висновок про існування причини? Коли ж вона є утворюючою причиною, то тоді в чому є відмінність першого шляху від другого (адже св. Тома так і зазначав: “Другий шлях впливає з поняття утворюючої причини”).⁵⁹⁸

Жодне філософське поняття в чистому вигляді не в силі адекватно виразити Боже Буття, на відміну від Бога Об'явленого у Святому Письмі.

⁵⁹⁷ *STh.*, I, q. 2, a. 3.

⁵⁹⁸ Див.: Э. Жильсон, *там само*, с. 86.

Ствердити, що людський розум може відкрити існування Нерухомого Першорущія і Першопричину від факту існування феноменів світу, ще не означає того, що розум людини може пізнати Бога таким, яким Він є насправді. Наше пізнання Бога, слід це визнати, є недосконалим і нездатним вичерпати повноту Божого багатства. І св. Тома не наполягає на тому, що висновок співпадає з ідентифікацією Бога досконало: “Отже необхідно [подумки] прийти до одного першого рушія, котрий не був би руханий нічим; а це є той, кого усі сприймають як Бога”; “Через що необхідно припустити одну дієву причину, якій усі дають назву Бога” (див. далі другий шлях).

Бог, якого намагається відкрити св. Тома як Першопричину (філософську), і є Богом, якому ми поклоняємось у релігійному зворушенні, адже Він не є ідолом, а таки Першопричиною всього.

Б. Другий шлях

Secunda via est ex ratione causae efficientis... (I. q. 2, a. 3; Пор. *C.G.* I, 13; *Ib.* L. II, c. 15; *Sent.* I. D. 3, початок; *De Pot.* 3,5).

«Другий шлях виходить з підстави дієвої причини. Справді, у чуттєвих речах ми знаходимо порядок дієвих причин; та все ж не знаходиться ніщо інше, є неможливо, щоб щось було б дієвою причиною себе самого, бо коли б таким було, то було б перше від самого себе, що є неможливо. З другого боку, навіть неможливо, щоб у ряді дієвих причин проходилося до безконечности, оскільки у всіх дієвих підпорядкованих причинах перша є причиною посередньої, а вона є причиною останньої, так що можуть бути одна або більше посередніх причин. Тепер усунути причину означає сказати, що усувається наслідок. Причому якщо між дієвими причинами немає першої причини, то не буде ні посередньої причини, ні останньої. Але якщо у дієвих причинах було б можливо проходити до безконечности, то не було б ні першої дієвої причини, ні останнього наслідку, ні посередніх дієвих причин, що є очевидно хибним. Через що необхідно припустити одну дієву причину, якій усі дають назву Бога»⁵⁹⁹.

⁵⁹⁹ *STh.*, I, q. 2, a. 3. Доказ, який викладено у *Summa Contra Gentiles*, I, 13 слідує в тому самому порядку.

В. Третій шлях

Videmus in mundo quaedam quae sunt possibilis esse et non esse, scilicet generabilia et corruptibilia... (C.G. I,15)⁶⁰⁰.

Invenimus in rebus quaedam quae sunt possibilis esse et non esse; cum quaedam inveniantur generari et corrupti et per consequens possibilis esse et non esse. Impossibile est autem omnia quae sunt, talia esse; quia quod possibile est non esse, aliquando non est. Si ergo omnia sunt possibilis non esse aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc verum est etiam nunc nihil esset; quia quod non est non incipit esse nisi per aliquid quod est. Si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse; et sic modo nihil esset quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia sunt possibilis, sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitati aliunde, vel non habet. Non est autem possibile quod procedatur in infinitum in necessariis quae habent causam suae necessitatis; sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est. Ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam suae necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis alii; quod omnes dicunt Deum (I, 2, 3; in XII *Met.* Lect. 5 seq.; *De Pot.*, 5, a. 3; C.G. II, c. 15).

«Omne enim quod non semper fuit, manifestum est habere causas» (I, q. 46, a. I, ad 6um: «Бо те, що існує не завжди, набагато очевидніше має причину, ніж те, що існує завжди»).

У *Summa Theologiae* доказ має наступне формулювання:

«Третій шлях береться від можливого та необхідного і розвивається у наступний спосіб. У природі знаходимо речі, які можуть бути і не бути, бо бачимо, що вони народжуються та руйнуються, а як наслідок, – їм є можливе як

⁶⁰⁰ «Ми бачимо у світі певні [речі], які здатні і бути і не бути, тобто мають здатність народжуватися і гинути. Але все те, що здатне бути, має мати причину: бо саме по собі воно знаходиться в рівновазі по відношенню до двох [можливостей], тобто [йому все одно], бути чи не бути; якщо воно засвоїть собі буття, на це має бути якась причина. Але [число] причин не може бути безконечним, як доведено вище доказами Аристотеля. Значить, слід передумовити, що є щось, чие існування необхідне. Але все необхідне або має причину своєї необхідності ззовні, або – ні, але необхідне саме по собі. Однак, і ці необхідні [речі], які мають причину своєї необхідності ззовні, не можуть бути безконечними [по-кількості]. Значить, слід передумовити якийсь перше необхідне, яке необхідне саме по собі. А це Бог: бо Він – перша причина, як показано».

буття, так і не буття. Але неможливо, щоб вони завжди існували, оскільки те, що може не бути, у якімось часі та й не буде. А тому якщо усе могло б не бути, то в якийсь час не було б нічого існуючого. Тепер якщо це було б правдиве, то теж і зараз не було б нічого з існуючого, бо те, що не існує, починає бути тільки в силу чогось, що вже існує. Тому якщо в якийсь час не було б нічого з існуючого, то було б неможливо для будь-якої речі починати існувати, і так теж і тепер нічого не було б чогось існуючого, що є очевидною нісенітницею. Тому не всі суші є тільки можливими, але мусить необхідним чином існувати щось необхідне. Тепер всяка необхідна річ має свою спричинену необхідність від іншого або ж – ні; неможливо проходити до безконечности у необхідних речах, необхідність яких є спричинена, як вже було доказано зглядно дієвих причин. Отож слід припустити існування чогось, що є необхідним по собі [саме через себе], не маючи причини власної необхідности поза собою, і що радше спричинює у інших речах їхню необхідність. А це Той, кого всі люди звать Богом»⁶⁰¹.

Аналогічні формулювання зустрічаються у св. Августина⁶⁰² (випадковість правдивих речей) та Авіценни, як і в багатьох інших (Платона – випадковість добрих і красивих речей, Аристотеля – випадковість поставання і руху).

Так св. Августин зауважував:

“Існує небо й земля. Вони твердять, що їх створили, бо ж вони перемінюються, змінюються. А що не було створене, а все ж існує, те не може мати нічого такого, чого не було вже раніше, інакше це вказувало б на непостійність та зміну. Небо й земля волають також, що не вони самі створили себе: “Якщо ми існуємо, – це знак, що нас створили, бо ж не було нас перед нашим існуванням, отже ми не могли створити себе”. І цей їх голос – сама очевидність. Отже це Ти, Господи, створив їх: Ти гарний, бо ж і вони гарні; Ти добрий, бо й вони добрі; Ти існуєш, бо й вони існують. Але ж вони не є ні

⁶⁰¹ *STh.*, I, q. 2, a. 3.

⁶⁰² *Сповідь* XI, 4, 6. Див. інші твори на цю тему: *De immortalitate animae* VIII, 14; *De civitate Dei* XI, 4; XII, 25; *Enarratio in psalmum CXLIV*, n. 13; *De diversis quaestionibus*; q. XLV, *Adversus mathematicos*, 1; *Enarratio in ps. LXXIV*, n. 25; *Sermo CXLI*, c. 1-2.

красою, ні добротою, ні буттям у такій мірі, як Ти, їх Творець, і в порівнянні з Тобою вони ні гарні, ні добрі, і навіть не існують. Це ми знаємо, і нехай дяка буде Тобі за це; а наше знання – це невігластво в порівнянні з Твоїм знанням.”

Августин вважав, що той, хто прагне знайти Бога, лине в глибини абсолютної Реальності всією своєю душею.⁶⁰³ Навіть речі, які нас оточують, здатні послужити містком, по якому душа зустрінеться з цим реальним світом Бога (*про Августина див. також вище у розділі про ап. Павла*).

Досвід Авіценни є більш пов'язаний з метафізикою неоплатонізму: поділ на *можливе суще* та *Суще абсолютно необхідне*. Ось його доказ:

“Те, що є необхідним по собі, не має причини, тоді коли те, що є можливим – має. Адже те, що є можливе, – може бути, як і не бути. Отож можливе не є по собі причиною ні свого власного буття, ні свого власного небуття, тому що є індиферентним у обох випадках. Якщо можливе суще існує, то має своє буття завдяки причині, яка є іншою, ніж буття цього можливого сущого.

Можливе суще (випадкове) складається з сутності і буття, оскільки воно існує у власній сутності не в силу себе самого, а в силу того факту, що свою сутність отримує від іншого; у тілесних субстанціях принципом потенційности отримувати буття як форму виступає матеріальний субстрат.⁶⁰⁴

Оскільки не можна просуватися до безконечности у ряді дієвих причин, те, що в першу чергу надає буття випадковим сущим, має бути неспричиненим, а отже абсолютно простим за своєю природою, а це є Бог.”⁶⁰⁵

Справді, ще у Плотина зустрічаємо відкриття *Необхідного Буття*:

“Але є й інша природа – та, що має буття від себе, і є все істотно Сущим, яке не виникає і не зникає (не руйнується); інакше всі інші речі вийдуть з дому, і тоді нічого не виникне, якщо воно загине – те, що зберігає всі речі, а особливо – цей Всесвіт, який впорядкований і збережений Душею. Оскільки душа є “початком руху”, подателем руху іншим, постільки вона рухана сама з себе і дає життя одушевленій плоті, сама ж має життя від себе і ніколи його не губить,

⁶⁰³ Там само, X, 6,8-27,38.

⁶⁰⁴ Пор.: *Metaphysica* II, tract. I, с. II.

⁶⁰⁵ Там само, lib. II, tract. VIII, с. I.

оскільки має життя від себе. Звичайно, все, що існує, не може користуватись життям, отриманим ззовні, інакше ми вийдемо у нескінченне; але має бути якась первинно існуюча жива природа, яка має бути по необхідності незнищимою і безсмертною, оскільки вона теж є і початком життя інших живих істот. Якщо вона – там і цілковито Божественна, вона теж має бути у Блаженстві, живучи від себе і від себе існуючи; первинно суцільна і первинно Жива, вона непричетна до жодних сутнісних перемін, ні до виникнення, ні до знищення.”⁶⁰⁶

Подібний аргумент наводитиме Ляйбніц, вживаючи, висунутий ним аргумент “достатньої підстави”:

“Достатня підстава має бути теж й у випадкових істинах, або в істинах факту, тобто в ряді речей, які розсіяні у світі творінь, де розклад на частинні підстави міг би йти до нескінченного розмаїття і деталей з причини незмірного розмаїття речей в природі та розмежування тіл до безконечности. Нескінченна множина фігур і рухів теперішніх і минулих входить до дієвої причини теперішнього процесу мого написання, і нескінченна множина слабких схильностей та настрою їх в моїй душі – теперішніх і проминулих – входить в його кінцеву причину.

А оскільки вся ця багатоманітність приховує в собі тільки інші випадковості, які є попередніми або ще більш складними і багатоманітними, з яких кожна, щоб знайти підставу для неї, вимагає такого ж обґрунтування, то ми не зробимо поступу в цьому випадку далі, а отже достатня або остаточна підстава має бути поза ланцюгом або рядом цієї багатоманітності випадкових речей, яким би не був нескінченним такий ряд.

Таким чином остаточна причина речей має знаходитися в необхідній субстанції, в якій багатоманітність змін знаходиться на найвищому ступені, як у джерелі; і це ми звемо Богом.”⁶⁰⁷

⁶⁰⁶ Еннеади IV, 7, 9.

⁶⁰⁷ Монадологія § 36-38. Пор. там само § 45: “Таким чином, тільки один Бог, або необхідне суще, має ту перевагу, що він необхідно існує, якщо тільки він можливий. А, оскільки, ніщо не може завадити можливості того, що немає в собі жодних обмежень, жодного заперечення

Г. Четвертий шлях

Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur... (I, q. 2, a. 3; Пор. С.Г. I, 28; Comm. in Ev. S. Jo. Пролог).

«Четвертий шлях береться від ступеневости, яку можна знайти у речах. Між сущими є більш чи менш добрі, правдиві, величні та схожі. Але 'більш' чи 'менш' стають сповіщені різноманітні речі згідно з тим, що у різний спосіб наближаються до чогось, що є у найбільшому ступені, бо є більш гарячим те, що більше наближається до того, що є гарячим у найвищій ступені. Оскільки існує щось, що є максимально правдиве, добре, величне, і, як наслідок, щось, що є у найвищій ступені сущим; бо те, що є найвище у істині, є теж найвищим у бутті, як це написано у II книзі *Метафізики*. Тепер те, що є найвище у одному роді, є причиною усього того, що належить до цього роду як, наприклад, вогонь, який є найвищим у теплі, є причиною усіх гарячих речей, як це сказано у тій же книзі. Тому має бути щось [якась сутність], що є для всіх сущих причиною їхнього буття, їхнього блага та всякої іншої досконалости, і ми його звемо Богом»⁶⁰⁸.

Доказ⁶⁰⁹ називається *генологічним*, бо від різноманітності речей здійсмаємося до Одного буття (♠<). Зустрічаються різні назви: доказ *клімакологічний*, де він нібито драбина (18 ρ:∇>) до Бога; деякі називають його доказом знесення або сходження (*argumentum eminentiae*) чи просто доказом зі ступеневости речей.

Справді, коли ми говоримо про щось відносно, то повинні опиратись на щось Абсолютне, щоб знати, що є щось відносно, а щось менш відносно, а значить, відносно чогось. Наприклад, грація краси проявляється в окремих

і, отже, жодної суперечності, то вже тільки цього одного достатньо, щоб пізнати існування Бога *apriori*. Ми довели це теж реальністю вічних істин. Але ми щойно довели те ж саме і *aposteriori*, оскільки існують можливі істоти, які можуть мати свою остаточну підставу тільки у необхідній істоті, яка має в собі самій підставу свого існування.”

⁶⁰⁸ *STh.*, I, q. 2, a. 3. Пор. *SCG.*, I, 13.

⁶⁰⁹ За матеріалом Ks. Wincenty Granat. *Teodycea*, Poznan 1960, с.162-173. *Пер. мій.*

речах або живих істотах, яку можна виявити тільки з позиції чогось найпрекраснішого.⁶¹⁰

Та все ж коли б ми слова св. Томи про те, що є щось найправдивішого, найгарнішого і найшляхетнішого (як найвищий ідеальний рівень у даному описі) прийняли у Планівському значенні, то все ж залишиться трудність переходу з *найдосконалішої ідеї* до *Найвищого Буття*. Уява витворює собі найдосконаліші ідеї згідно зі своєї природи і з правилами одержання бачення, але чи на підставі способу мислення вдасться зробити висновок про існування Найдосконалішого Буття?

Стверджувальна відповідь дорівнювала би прийняттю доказу св. Ансельма, а саме його критикував найбільше св. Тома.

А коли знову приймемо те, що “найправдивіші, найгарніші і найшляхетніші” предмети посідають абсолютний сенс (такий що відноситься до Бога, а не до найшляхетнішого у низці шляхетних речей), то як тоді збагнути, що ці назви мають у передумовах відносно значення (тобто Платонівське), а у висновку інше (абсолютне).

Думка про злет людського духу від недосконалих речей, нетривких до Найдосконалішого Буття і Тривалого, міститься у Платонівських діалогах: *Федон*, *Тімей*, *Філеб*, *Республіка* (кн. VI і VII), і *Бенкет* (210e-211d), у якому Платон описує, як людина йдучи по щаблях любови зноситься аж до Невимовної Краси; спершу, починає кохати гарне тіло, тоді – красу всіх тіл, а далі – красу душ, вчинків, законів і наук; а коли так, то перша краса видається проминальною, бо людина вливається в самий океан краси:

“Хто на шляху любови буде у вірному порядку споглядати прекрасне, той, досягнувши кінця цього шляху, раптом побачить щось дововижно гарне по природі, те саме Сократе, заради чого і було витрачено стільки попередніх зусиль, – щось, по-перше, вічне, тобто що не знає ні народження, ні руйнування, ні росту, ні збідніння, а по-друге, не у чімсь прекрасне, а у чомусь потворне, не колись-то, десь-то, для когось-то і порівняно з чимось прекрасне, а

⁶¹⁰ Див.: І. Захара. *Академічна філософія України XVII-I пол. XVIII ст.*, Львів 2000, с. 198.

іншим часом, у іншому місці, для іншого і порівняно з іншим потворне. Прекрасне йому постане не у вигляді якогось обличчя, рук чи якоїсь частини тіла, не у вигляді якоїсь промови чи знання, не у чомусь іншому, чи то була б тварина, чи Земля, небо чи ще щось, а саме по собі, завжди у собі самому одне і те ж; все ж інші різновидності прекрасного причетні до нього таким чином, що вони виникають і гинуть, а його не стає ні більше, ні менше, і не відчуває воно ніяких впливів”⁶¹¹.

Платонівська і неоплатонівська думка про ступеневість буття вплинула й на св. Августина. Так у трактаті *Про Пресвяту Трійцю* він розвиває теорію участі недосконалого добра в Добрі, яке є Нескінченним:

“Те добро і оте благо, а усунь одно і друге, і, коли можеш, поглянь на саме добро, то побачиш Бога, який не є добрим через щось інше, а лише є добром усякого добра... Коли ти чуєш іноді про те чи інше добро, яке коли-інде може не бути назване добрим, то якщо міг би без дібр, які таким є через участництво, добачити добро, в якому вони беруть участь (бо про нього рівно ж мислити, що про оте інше – чути), якщо, повторюю, міг би після усунення тамтих побачити саме по собі добро, то побачиш Бога”⁶¹².

Про участь добра з огляду на Нескінченне Благо св. Августин повторює неодноразово:

“Бо ми кажемо про добру людину, добру роль, дім, тварин, дерев і про добру ціль... Існує непроминальне добро, саме добро, через яке усе є добрим – тим добрим є розкіш посідати Бога; таке добро будемо споглядати”⁶¹³.

У *Сповіді* (X, 6, 9, див. вище) св. Августин повторює думку Платона з *Бенкету*, хто це Бог, тоді звертається до себе самого, до душі, перед чуттями

⁶¹¹ Платон. *Бенкет*, див. у рос. вид. т.2, Москва 1970, с. 142. Пор.: Аристотель. *Метафізика*, кн.ІІ, де Аристотель зауважує, що обмежені речі беруть участь у чомусь, що не відчуває браку. (“Unumquodque vero maxime id ipsum aliorum dicitur, secundum quod et in aliis inest univocatio... Quare et verissimum quod posterioribus est causa ut sint vera”). Св. Тома тлумачачи тут текст наводить мотиви і з’ясовує, для чого здійснюється від множинного до одного: “Necesse est ut omnia composita et participantia reducantur in ea quae sunt per essentiam” (*In Metaphysicam Aristotelis commenraria*, lib.II, lectio 2).

⁶¹² *De Trinitate* VIII, 3,5; PL 42, 949-950; пор. *De civitate Dei* VIII, 6.

⁶¹³ *Enarr. In Ps.*; PL 36, 203.

якої здає собі рахунок зі своїх спостережень і в яких найбільше поціновує пам'ять; тоді знову запитує, чи не знайде Бога у пам'яті, яку також посідають і звірята:

“Я знехтую пам'яттю, щоб прихилитися до Того, Хто відділив мене від чотириногих і зробив мудрішим від небесних птахів. Знехтую пам'яттю, щоб знайти Тебе. Де ж? Істинно добрий, вірний і солодкий, де знайти Тебе? Якщо не знайду Тебе у своїй пам'яті, виходить, я не пригадую Тебе. А як же ж я знайду Тебе, коли я Тебе не пам'ятаю?”⁶¹⁴

Св. Августин міркує над вродженим прагненням щастя в людині і впливаючою звідси любов'ю до Істини; бо щасливе життя є радістю з Істини. Щасливою людина буде,

“коли без всяких прикрощів тішитиметься тільки самою Істиною, через яку усе є правдиве”⁶¹⁵.

“Ось скільки блукав я по своїй пам'яті, шукаючи Тебе, Господи, і не знайшов Тебе поза нею. І нічого не знайшов, чого би не пам'ятав про Тебе з того дня, як визнав Тебе. З того ж дня, як я визнав Тебе, я не забував Тебе. Де знайшов я істину, там знайшов я і Бога мого, саму Істину, і від того дня, як її дізнався, я не забував про неї. З того дня, як дізнався про Тебе, Ти перебуваєш у пам'яті моїй, і там знаходжу я Тебе, коли про Тебе пригадую і радію у Тобі. Це свята відрода моя, якою Ти милостиво мене обдарував, зглянувшись на мою жалюгідність”⁶¹⁶.

Та не всі можуть почути голос тієї правди, бо неуважно слухають; самому Августинові з уст вихоплюються звуки жалю:

“Пізно полюбив я Тебе, Красо, така давня і така юна”⁶¹⁷.

“Зі мною був Ти, з Тобою я не був. Поодаль від Тебе тримав мене світ, якого б не було, не будь він у Тобі. Ти покликав, вигукнув і прорвав мою глухоту; Ти блиснув, засяяв і прогнав сліпоту мою; Ти розлив свої пахощі, я

⁶¹⁴ Там само, X, 17, 26.

⁶¹⁵ Там само, X, 23, 34.

⁶¹⁶ Там само, X, 24, 35.

⁶¹⁷ Там само, X, 27, 38.

вдихнув і задихаюсь без Тебе. Я скуштував Тебе і Тебе пожадаю і прагну; Ти торкнувся мене, і я запалав Твоїм спокоєм”⁶¹⁸.

Платонівський шлях до краси і безмежного добра, схристиянізований через св. Августина, зустрічається у середньовічній філософії св. Ансельма, який досить широко розвинув теорію участі у Божому Бутті.

“Насправді достовірно відомо і очевидно для всіх, хто бажає звернути на це увагу, що усе, що називається «щось», таке, що по відношенню одне до одного проголошується як “більше”, “менше” чи “рівне”, через щось, яке мислиться у іншому не так, як у одному одно, у іншому інше, а як одне і те саме, все одно – чи вважати, що воно міститься у цих (різних речах) в рівній чи нерівній мірі... Необхідно, що так само і всяке корисне і чесне, якщо це воістину блага, мають бути благами через те саме, через що з необхідністю є благом усе, що є таким. Хто ж матиме сумнів у тому, що те саме, через що все є благом, є велике благо? Тоді воно є благом саме через себе, оскільки всяке благо є (благом) через нього. Таким чином виходить, що всі решту блага є (блага) через інше, ніж те, що є ними самими, і тільки це одне – через себе. Бо те є вищим, що так зноситься над усім решту, що не має собі ні рівного, ні перевищуючого. Але те, що є у вищій мірі добро, є теж і вищою мірою більше. Отож існує щось одне, саме добре і саме більше, тобто вище (по відношенню) до всього, що існує”⁶¹⁹.

Доказ зі ступеневості досконалості також можна знайти у творах Рішара Сен-вікторського (*De Trinitate I*) та Мойсея Маймоніда;

В новітніх часах критикували цей доказ Франциск Суарез, Кастан і багато інших. З-поміж неосхоластів ХХ ст. теж не було згоди щодо доказу *ex gradibus perfectionum*; захищали його Р. Гаррігу-Лягранж, Ж. Марітен, А. Д. Сертійянж; інші неотомісти дуже суворо оцінювали цей доказ і вбачали у ньому логічні промахи.

Прибічники доказу наполягають на тому, щоб черпати матеріал з тих предметів, які загалом можуть підлягати ступеневості. До таких не вдасться

⁶¹⁸ Там само.

⁶¹⁹ *Monologium*. с. 1; пор.: Ансельм Кентерберийский. *Сочинения*, Москва 1995, с. 39-41; *Монологіон. Прослогіон*. УКУ, Львів 2012, с. 7-9.

залічити напр., родових речей, натомість дуже добре надаються тут т. зв. трансцендентальні поняття: єдине, істина, добро, гарне, які всюди спостерігаємо і в різних ступенях. Ще слід зважити на те, що логічна правда, яка базується на узгодженні наших суджень з предикатами, не може бути виражена в ступенях у формальному значенні (така узгодженість або існує, або її немає), лише кількість суджень про предикативність може зростати, а сама вона водночас є щораз краще зрозумілою. У суцшому поза нами і в нас самих добре бачимо зростання (або спад) єдності, добра, правди, краси і на підставі цих фактів “розум намагається здійснитись аж до ствердження, що існує Буття цілковито Нескладене, Правдиве і Добре, бо воно є самим Буттям, самою Правдою і Добротою, і для цього є вповні досконалим”⁶²⁰.

Окрім трансцендентальних понять, які служать за опертя для доказу, можна ще скористати з прикмет, які наближені до цих понять; напр., життя, віра, сила, і з ними злучена активність не є (вони) замкнені в колі окреслених родів ні видів і для того можуть бути розрізнені у ступенях.

Так Р. Гаррігу-Лягранж пояснює обидва принципи в наступний спосіб:

1. “Якщо один і той самий предмет знаходиться у більшості буттів, то буде неможливо, щоб кожний його посідав сам із себе. бо коли чогось не посідаємо із себе, то отримуємо від когось іншого; на підставі власне цього принципу здійснюємося від більшості буттів (суцшого) до одного буття”.

2. “Якщо предмет, в якому поняттеві риси не містять жодної недосконалости, знаходиться окрім того в недосконалості стані, а радше з домішками вади, це свідчить про те, що це буття його не має зі своєї природи, а отримує його від когось іншого, хто його посідає сам через себе. Завдяки цьому принципу здійснюємось не тільки з множинности до одного, але й з композитивного (складеного) буття до простого, і з недосконалості до досконалості”⁶²¹.

⁶²⁰ Р. Гаррігу-Лягранж. *Dieu*, т. 1, с. 276-314.

⁶²¹ Там само, с. 282.

На думку Гаррігу-Лягранжа, два наведені вище засновки в цілому не повторюють помилку, яка знаходиться в онтологічному доказі св. Ансельма, де з поняття Найдосконалішого Буття приходимо до висновку про Його існування. Згаданий автор покликається на авторитет св. Томи, який зауважив: “Те суще, яке саме з себе є різним, єднається в якусь єдність лише за допомогою причини, яка їх пов’язує”; а також: “Усе, що належить даній речі, а не замикається у тім, чим вона є, має якусь причину такої злуки” (*S. Th.* I, q. 3, a. 7): (*C. G.* II, с. 15).

В такому випадку, якщо цілий предмет знаходиться у різних речах, то мусить існувати причина, бо інакше не можна збагнути його обмеження; так само якщо предмет є обмежений і різний від природи речі, у якій знаходиться, причиною такої злуки мусить бути зовнішній чинник.

Деякі науковці дуже суворо оцінюють доказ зі ступеневості досконалості, який зрозумілий їм як окремий і опертий на понятті взірцевої причини. Напр., Р. Descoqs суворо критикує усі засновки, на які опирається цей доказ:

А. Множинність предметів у речах має приводити до найвищої досконалості, тільки таке становище ані не є чітко зрозумілим, ані не вдається його довести; ота єдність, у якій знаходяться усі предмети, є або ідеальна, або реальна; у першому випадку немає підстав, щоб з ідеальної єдності робити висновок про речеве її існування; у другому випадку закладаємо існування того, що має щойно бути доведене.

Б. Недосконале буття має приводити до Найдосконалішого; той принцип розглянутий незалежно від принципу причинності і можливості буття не приводить до цілі, якою є доказ існування Бога. Слід і тут було б сказати, що найдосконаліша і великою мірою негативна досконалість (безмежено красиве «гарне») веде нас до реального буття.

В. Принцип: *magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est* теж не посідає очевидності ані безпосередньої, ані посередньої. Тут одразу порушується рефлексія про те, що буття, яке б становило точку співвіднесення, є або підставова ідея повної досконалості, або чимось конкретним, а водночас не найдосконалішим; у

першому випадку садинокс прихосдио до найдосконалишої ідеї, з якої не можна робити перехід до існування речевого буття, тобто Бога; у другому випадку у доказі містилася б помилка *petitionis principii* (ми б закладали твердження про те, що Бог існує, а шукали б доказів).

Г. Св. Тома подає у доказі ще один принцип: *quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere est causa omnium quae sunt illius generis*; цей принцип взято з Аристотеля (*Метафізика*, кн. II, гл. 1), але не є добре перекладеним латинською мовою; по-грецьки він звучить так: ἕκαστον δὲ μάλιστα αὐτὸ τῶν ἄλλων, καθ' ὃ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει τὸ συνώνυμον, οἷον τὸ πῦρ θερμότερον καὶ γὰρ τοῖς ἄλλοις τὸ αἴτιον ταῦτο τῆς θερμότητος (993 b 24-26).”А з усіх речей тією чи іншою властивістю у найбільшій мірі володіє та, завдяки якій така ж властивість притаманна й іншим; наприклад, вогонь найбільш теплий, тому що він і для інших речей причина тепла”.

Р. Descoqs перекладає текст наступним чином: “Unumquodque vero maxime id ipsum aliorum dicitur secundum quod ceteris univocatio est: ut puta ignis calidissimus, etenim ceteris his est caliditatis causa”, так званий предмет, який є причиною тих самих досконалостей у багатьох речах, посідає ці досконалості у найдосконалішій ступені (*Praelectiones theologiae naturalis*, t. 2, s. 39).

Як бачимо, не вдасться сказати на підставі текстів Аристотеля, що найдосконаліша ідея є речевою причиною речі, яка її уповні не реалізує; а радше з речей недосконалих і ступеневих не можемо відразу аргументувати, що існує Найдосконаліше Буття.

Коли ми хочемо, щоб доказ *ex gradibus perfectionum* отримав стислу логічну підвалину, то мусимо його спровадити до доказу з можливості буття.

Там, де існує ступеневість досконалості, слід спостерегти буттєву залежність і можливість; бо як швидко дана річ може себе вдосконалювати або втрачати якісь прикмети, то є вона залежна, а радше можлива, тобто не необхідна, і не пояснює себе саму у собі. Застосовуючи закон достатньої

підстави, здійснюємося від недосконалого існування до Буття, яке є уповні незалежне і посідає всі досконалості.

В людині діють ідеальні сили, які можемо окреслити як прагнення до ідеалів краси, правди і добра; де прагнення зростають лиш тоді уповні зрозумілі, де зробимо передумову, що вони мають свого відповідника у Найдосконалішому і Особовому Бутті. Фактом є те, що ідеали переростають людину і всю людську природу. Твердження деяких прихильників теорії цінності, що вони мають ідеальне буття і не є вкорінені в речевім Найдосконалішій Бутті, не виглядає вирозумілим. Лиш-но станемо покликатися до ідеальних прагнень людини (хоч би навіть до повного ідеалу справедливості), то вказуємо їй дорогу до Бога. Здіймання людини по щораз-то вищих ступенях доброти, справедливості приготує психологічні дороги, на яких зустрічається вона з тим Буттям, до якого свідомо або несвідомо йдуть усі її прагнення.

Хто поступає по ступенях досконалості, той шукає Бога, а хто шукає, то вже Його властиво знає. Для того незвично важливою річчю є хотіння тих, хто не бачить (не знає) до шукання Бога через добрі дії, бо кожне добро є ступенем до Найвищого Добра.

Г. П'ятий шлях

Quinta via sumitur ex gubernatione rerum... (I, q. 2, a. 3; Пор. *C. G. I*, 13, n. *C. G. III*, I, 2, 3, 24, 63; *De Verit.* q. 5, a. 2).

«П'ятий шлях береться з устрою [від порядку] світу. Ми бачимо, що, по суті, деякі речі, яким бракує пізнання [які не володіють розумом], такі як, наприклад, природні тіла, націлені до одної мети [до кінця]; що є очевидним з того факту, що вони завжди чи майже завжди діють у той самий спосіб так, щоб отримати те, що є найвідповіднішим [тобто найкращим чином]. Звідси зрозуміло, що вони досягають своєї мети не випадково, а по наміренню [свідомо, вольовим зусиллям]. Тепер усе те, що не володіє пізнанням, не могло би простувати в напрямку мети, коли б не було рухане від якогось суцього, яке

наділене пізнанням та розумом [щось розумне і здатне усвідомлювати]; так само як стріла скеровується у ціль стрільцем з лука. А тому існує якийсь розумне буття [єство, сутність], від якого усі природні речі скеровані до їхньої мети [кінця], і це буття ми називаємо Богом»⁶²².

Цим шляхом пройшли Платон, Аристотель, Зенон, Філон і Климент Олександрійський, Оріген, Плотин, св. Августин, св. Ансельм, св. Бонавентура та багато ін.⁶²³ Ним категорично заперечується виникнення світу випадково.

Що ж, окрім цих пояснень, св. Тома не вдавався до написання лавини “підпояснень”, до чого вдаються численні томісти і неотомісти, пишучи підручники з Теодицеї. На нашу думку, ефективніше було б іти самостійними шляхами, розкриваючи нові можливості теодицеї і наближуючи її до сучасної людини, а не переоповідати історію того чи іншого класичного доказу. Як завжди, мудро поступив Б. Мондін, вчитуючись у нові відносини між певними науковими колами та релігією з одного боку, і науковцями та їхніми атеїстичними уподобаннями з іншого, – оперуючи прикладами з життя та висновками сучасної науки:

“Якщо науковець прагне натягти маску філософа, то він не мав би висувати наукові аргументи, які йшли б врозріз гіпотезі існування Бога, тому що сьогодні набагато більше ніж вчора науковець знаходить у світі більш чіткі сліди “невидимого Бога” від тих своїх колег, що були давно перед ним.”⁶²⁴

Та й сам св. Тома не радо ставився до мислительних доказів:

“Коли б тільки один шлях розуму вів до пізнання Бога, то людський рід залишався б у мороці найбільшого незнання (*in maximis ignorantiae tenebris*), адже Богопізнання, яке більш за будь-яке інше здатне робити людей

⁶²² *STh.*, I, q. 2, a.3. Пор. *SCG.*, I, 42, де, намагаючись пояснити те, що Бог є самотнім, одне з аргументувань власне ґрунтується на порядку і на урядуванні світу.

⁶²³ Див. В. Д. Кудрявцев. *Из чтений по философии религии. II. Телеологическое доказательство бытия Божия* // «Православное обозрение». Март 1885, Москва, с. 570-604. Ід. *Космологическое доказательство бытия Божия*, «Прав. Обозр.» Апрель 1884, Москва, с. 709-717.

⁶²⁴ В. Mondin. *Il problema di Dio*, ESD Bologna 1999, с. 142.

досконалыми і добрішими, давалось би небагатьом, і то з плином довготривалого часу.”⁶²⁵

Припинення об’єктивування Бога – це, по великому рахунку, закид філософії буття, але який не може бути звернений в адресу св. Томи саме через його необ’єктивацію Бога у метафізиці, де об’єктом метафізики виступає суцтва творча і любляча людина.

Томістичні шляхи і докази митр. Стефана Яворського. Варто зауважити, що українські філософи XVII-XVIII ст. не перелицьовували сліпо докази, запропоновані св. Ансельмом та св. Томою Аквінським. Св. Тома сам послуговувався доказами, які вживали Отці Церкви, акумулюючи у “шляхах” певну традицію, обійти яку в духовних колах вважалось свідченням невисокої культури.

У курсі “Метафізика” Стефан Яворський (1658-1722) теж наводить *апостеріорні*⁶²⁶ можливості доведень існування Бога:

“1. Те, що існує, є або утвореним, або не утвореним. Якщо є не утвореним, отже, воно є сутнім від себе і не залежить від іншого, а таким є Бог. Якщо ж сутнє є утвореним, отже, є сутнім від іншого. І знову про це інше запитують, чи воно є від іншого, чи ні. Якщо ж ні, то це сам Бог. А якщо знову від іншого, то подібне запитують ще про попереднє і знову від іншого, і так ведеться весь час, поки не дійдемо до того, що не походить від іншого, в протилежному випадку процес буде тривати до безкінечності, хіба що зупинимось на якомусь принципі речей, який є від себе і не від кого іншого.”⁶²⁷

⁶²⁵ SCG., с. 4.

⁶²⁶ “Слід сказати, по-перше: існування Бога, або те, що Бог фактично дається, не може доводитись апріорі. Так – усі докази, тому що кожне апріорі є доведенням наслідку через причину, а Бог не має жодної своєї причини.

Слід сказати, по-друге: існування Бога може бути доведеним лише апостеріорі, а це є проти теїстів. Далі – можуть бути такі доведення Божественного існування.” (С. Яворський. *Метафізика*, // Машинопис перекладу І. С. Захари).

⁶²⁷ Вищенаведені докази за книгою колективу авторів зустрічаються у різночитаннях порівняно з машинописним варіантом *Метафізики* у пер. проф. Ігоря Захари. Тож за машинописом слід читати продовження обґрунтування Яворського у першому доказі:

“...якщо будеш розчленовувати народження до нескінченності. Проти цього: або всі ці народження, які містить весь збір, були від віку, тому що будь-який наслідок з цього усього збору передбачає народження іншого перед собою, і це суперечить вічності з боку того, що є

2. Можливе сутнє, що позбавлене всякої недосконалости і дефекту, отже, таким є сутнє, що існує завжди, а Бог є сутнє, що позбавлене всякої недосконалости, отже, Бог існує завжди. Ця думка пояснюється таким чином: випадкове і тимчасове існування означає недосконалість і дефект, отже, можливе сутнє, яке позбавлене дефекту, то тим самим воно буде позбавлене випадкового існування, відповідно буде мати необхідне існування.⁶²⁸

3. Чудова будова Всесвіту, найкращий і найстійкіший порядок створіннь, захоплююче творіння людського тіла – і все це разом обов'язково вимагає того, щоб давався якийсь творець усіх цих речей, який не залежить від іншого. Ця думка доказується таким чином. Внаслідок того, що всі речі піддаються змінним і підвладним варіаціям, вони не можуть походити від себе самих, а від чогось іншого. Бо, коли б вони були причиною самих себе, тоді б вони могли бути вічними. Адже будь-що бажає свого буття і уникає свого небуття, тому повинен допускатись якийсь безкінечний творець, від якого в кінцевому рахунку у своєму бутті походять усі інші речі.

4. Речі, які фактично даються, мусять чимось зберігатися, бо очевидним є те, що ніщо само по собі не спричиняється і не зберігається. А якщо заперечити, стверджуючи, що речі зберігаються, наприклад, впливом зірок або небес, то виникає запитання: а чим зберігаються самі небеса зі своїми зорями? Ми не можемо дійти до безкінечности, тому що число існуючих речей є визначене і кінечне, отже, в кінцевому рахунку можна дійти до того, хто зберігає всі інші речі і не зберігається ними, а це обов'язково повинно бути сутнє від себе, а саме – Бог.

раніше. Пізніше, не можуть даватись також деякі народження від віку, тому що вони знаходяться на відстані від тих, що слідує тільки у скінченному часі, отже, ні деякі, ні всі /народження/ суть від віку. Так само, коли ми розглядаємо їх через послідовне, вони не є безконечними, отже, повинна даватись якась перша причина /всіх народжень/, яка є від себе і інші від цієї.

⁶²⁸ Перший антецедент доводить, тому що сутнє, що позбавлене кожного дефекту, не захоче жодної складності і жодної невідповідності.

5. Це доведення впливає з чудес, що набагато перевищують кожен сотворену здатність. Так само з покарань, які несуть найчастіше клятвoporушники та богохульники.

6. Останнє, шосте доведення існування Творця походить із моральної певности та очевидности, що властивіші для всіх народів. І пояснюється це так: “по всій землі людям від природи дається приймати якесь найвище божество, яке вони поважають і шанують, і, разом з тим, воно вважається таким, кого бояться. Знання про Бога та віра стримує людей від ганебних актів, а протилежні переконання атеїстів перетворюють людей у тварин.”⁶²⁹

У природному богослов'ї С. Яворському була близька позиція Франциска Суареса.

Критика томістичних доріг в аналітичній філософії ХХ ст. Св. Тома у наведенні доказів показує себе як справжній філософ, прискіпливий критик, як той, що намагається відштовхуватись від правдивих вихідних точок, а не уявних – апостеріорних.

Зрозуміло, що Бог у висновку є набагато більшим, ніж просто Нерухомий рушій, дієва причина, необхідне буття чи найрозумніше буття.

Не одна тільки німецька школа філософії приступала до критики п'яти шляхів, що були зрозумілі під виглядом космологічного, онтологічного, фізико-телеологічного шляхів, як напр., Кант. Школа німецького класичного ідеалізму обрала шлях історизму, а тому її голос вважався у континентальній філософії вирішальним для усього філософського прогресу. Тож томістичні шляхи стали забуватись, продовжуючи жити в духовних школах католицизму. Однак не такою була філософська школа Англії, тобто неконтинентальна. Тут усі філософи сприймалися як рівноцінні гравці на філософському полі.

Тож доречно прислухатись до голосу принаймні двох мислителів аналітичної школи або мовного аналізу, властиво представників англomовного світу, це Пітер Гіч і Ентоні Кенні, які дуже прискіпливо ставляться до аналізу

⁶²⁹ Див.: Захара І., Кашуба М., Матковська О. та ін., *Проблема людини в українській філософії XVI-XVIII ст.*, – . 97.

томістичних доріг. На них звертає увагу Енріко Берті. Щодо авторів-неотомістів корисними є зауваги о. Корнеліо Фабро, о. Луїджі Больйола, о. Баттісти Мондіна (див.: мій переклад українською у четвертому томі підручників систематичної філософії “Філософія релігії і теодіцея”), Ангеля Гонсалеса (див.: мій переклад першої частини праці “Теодіцея”), і вони відомі.

Тож Пітер Гіч (P. Geach, нар. 1916 р.) – католик, філософ аналітичної школи, учень Л. Вітгенштайна (пом. 1952 р.), одружений з Елізабет Енскомп. Автор праці “Три філософи” (Оксфорд, 1963) – присвяченої Аристотелю, св. Томи Аквінському і Готлібу Фреге.

На його думку, неправда, що не можна проходити до безконечности, що розглядалась як ключовий принцип у п’яти шляхах. З точки зору логіки можуть бути терміни, які можуть проходити до безконечности. Натомість для Аристотеля – ні. У акті не може існувати жодної безконечности. Всесвіт є скінченний. Сьогодні математика припускає безконечне – число, а тому якщо воно можливе, то слід припустити ряд безконечний, тому-то доказ св. Томи недійсний. Вже Ляйбніц зробить крок вперед у цьому напрямку, припускаючи ряд, що простягається у безконечність, базуючись на істині фактів (проте, на думку Ляйбніца, це ще не дає право говорити про достатню остаточну підставу існування такого безконечного ряду). Однак Гіч вважає, що Тома розглядає безконечний ряд і не має на увазі рушії, що пов’язані між собою, а розглядає весь Всесвіт. Бо такий ряд може бути цілком безконечним. Тобто розглядає Першодвигун не як перший ряд, а розглядає рух у своїй цілості.

Ентоні Кенні (A. Kenny) – католик, священник, навчався у Римі, володіє італійською мовою. Вивчав спадщину св. Томи, написав книги про нього, однак досліджуючи п’ять шляхів Томи втратив віру, покинув священство, став атеїстом, продовжуючи вивчати Вітгенштайна та св. Тому. Титулований “сером” Британської Академії Наук, президентом Академії, філософ аналітичної школи – учень Гіча.

У праці “Аквінат про розум” Кенні величає св. Тома як гносеолога, рівного якому в доктрині про пізнання немає. Інша праця “Аквінат про буття” – заявляє, що усе його вчення про буття – хибне.

Ще інша більш цінна праця Кенні: “П’ять доріг” (The Five Ways, 1969) – автор критикує усі п’ять шляхів, розглядаючи їх у свій римський період побуту. Тут Кенні переймає критику Гіча щодо можливості проходження до безконечності.

Щодо третього шляху, то він не є задоволений припущенням Томи щодо неможливості виводу чогось, чого не було. Факт, що кожна річ може не бути, ще не означає, що нема такого моменту, коли жодної речі не існує. Щось є завжди, щось є будь-де. Тож Кенні вважає незаконним перехід від фрази “всяка річ може не бути в якийсь момент” до фрази “є момент, коли ніякої речі немає”.

У “Метафізиці” Аристотель зауважив: “Був час, коли нас не було, і прийде час, коли нас більше не буде”, а тому ми випадкові істоти – контингентні. Але доказу необхідного буття не було в Аристотеля.

Щодо четвертого шляху, то св. Тома розглядає буття і застосовує принцип синонімії речей до буття, що сьогодні відомий як унівокативність – однозначність. Тут логічна помилка теж зауважується Гічем і Кенні. Причому в 1954 році у журналі французьких домініканців о. генерал домініканців Віктор де Кушнон написав статтю про помилку св. Томи в четвертому шляху. Не дивлячись на те, що в цей час неотомісти називали цей шлях найправдивішим, найсильнішим з боку Жильсона, Фабро та інших.

Причина певного наслідку є наслідком вищого порядку. Причина буття усього ще не означає бути причиною.

Тож зауваження Гіча і Кенні сьогодні корисно співставляти з твердженнями св. Томи, загострюючи зір на формулюваннях, які можуть сприйматися двозначно.

Спроба Томи Аквінського самостійного формулювання доказу на основі “інтенсивного” поняття Буття. Св. Тома Аквінський є великим систематиком всього попереднього християнського мислення, яке заявило про

себе до часу, в якому йому довелося жити і вести осмислене та боговгодне чернече життя. До такого синтезу належать і томістичні шляхи доказу на існування Бога, які стали відомі у філософсько-богословському світі саме завдяки імені св. Томи.

Над ними дискутується, їх випробовують і піддають логічному аналізу, підважують і хвалять, відбирають їхнє авторство і висувають як міцний щит перед натиском атеїстичної пропаганди, але одне достовірно відоме – ці шляхи є результатом плідного осмислення всієї попередньої філософсько-теодицейної думки, яку окреслив св. Тома у *Сумі богословській* та *Сумі проти поган*. Щоправда, мислитель не обмежився цим строгим і лаконічним синтезом і не пройшов повз них саме тому, що вони виражені у нього в стилі філософії буття, представленої у зародку Северином Боецієм⁶³⁰, зміцнілої у трактуванні Гійома Овернського та Альберта Великого, а піднесеної до статусу неповторного християнського вчення самим Томою Аквінським. Цю філософію у ХХ столітті реконструювали такі мислителі, як Етьєн Жільсон, Жак Марітен, о. Корнеліо Фабро, о. Луїджі Больйолю, о. Мечислав Кромпец, о. Баттіста Мондін та багато інших⁶³¹. Як зауважив Мондін, це буття розуміється як *actualitas omnium actuum, forma formarum, esse ipsum subsistens*. Але як філософія буття може допомогти здійснитись до Бога, не впадаючи у іманентизм і пантеїзм, екзистенціалізм і феноменологію, щоб залишитися християнською, а не Аристотелевою чи Авіценівською? І справді, Тома починає своє сходження до Бога шляхом природного богослов'я апостола Павла через аналіз рівнів досконалости суцього і його характеристик: випадковости та крихкості в

⁶³⁰ Див.: Б. Завідняк, Р. Паранько. *Боецій і його Теологічні трактати* // Аніцій Манлій Северин Боецій. *Теологічні трактати*, пер. Р. Паранька, УКУ Львів 2007, с. XXVI.

⁶³¹ Потреба говорити про реконструкцію філософії буття св. Томи Аквінського виникла тому, що наведені вище мислителі були змушені переосмислити думку Томи, зафіксовану у таких його творах, як: *Summa Theologiae*, I, q. 4, a. 1, ad 3; I, q. 13, a. 11; *De veritate*, q. 10, a. 12; *De potentia*, q. 7, a. 1; q. 3, a. 5; *In De divinis Nominibus*, V, lect. 1, n. 633, 629; *Quodlibetales*, II, q. 2, a. 1; *In Evangelium Joannis*, Prol., n. 5; *De ente et essentia*, 4, n. 27; *In II Sententiarum*, d. 1, q. 1, a. 1; d. 17, q. 1, a. 2, ad 3. Глибше про філософію буття у св. Томи і її розвиток див.: А. Emiliani. *Da gli enti finiti al Superente infinito e personale che conosce e ama*, ESD, Bologna 1992; Б. Завідняк. *Онтософія у ХХ ст.: фіаско чи успіх?*, «Коло» Дрогобич 2006; Б. Мондін. *Онтологія і метафізика*, пер. Б. Завідняка, «Місіонер» Львів 2010.

існуванні, тобто апостеріорним шляхом. Це виразно онтологічний шлях, який коли і має попередника, то ним може бути Парменід, і то тільки в теоретичній площині: ствердження існування *буття*, і заперечення існування *ніщо*.

Приведемо фрагментарне свідчення Парменіда з його величного твору “Гімн буттю”⁶³², оскільки воно буде корисне і в подальшому нашому обговоренні теодицеї св. Томи (*пер. наш*):

Залишається ще один шлях лиш тобі цей, духовний ...

Фр. 2 *Вдивляйся несхитно умом в те, чого нема перед нами,*

Як на те, що є, бо не можна з буття буття одділити,

Світоустрою не розлучитись цілком, ні злучитись.

Фр. 3 *Мені однаково, звідки почати, бо знов повернусь*

Я туди.

[Шлях Істини]

фр. 4 *Нині скажу я, а ти – сприйми моє слово, почувши,*

Що це за пошуку шлях можливо помислити тільки.

Перший рече, що є і не бути ніяк неможливо:

Це – шлях Переконавання, що Істині буде супутник.

5 *Шлях другий – що не є і не быть має быть неминуче;*

Ця стежина, кажу я тобі, цілковито незнана:

Бо те, немає чого, неможна пізнати (не вдасться),

Ні уяснити...

Фр. 5 *Бо мислити – те ж бо, що бути...*

Можна окреслити шість способів пояснення “Буття” Парменіда: містичне, ідеалістичне, матеріалістичне, логічне, платонівсько-аристотелівське чи категорійне та екзистенціалістичне (метафізичне).

1). *Містична* інтерпретація запропонована Плотиним; буття Парменіда є нічим іншим, як єдиним Ксенофана, що є Богом.

⁶³² “Peri physeos”. Перекладено за виданням: *Die Fragmente der Vorsokratiker von Hermann Diels*. Vierte Auflage, Erster Band, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung 1922, с. 147-164. Див.: Parmenide. *Sulla Natura. Frammenti e Testimonianze*, Testo greco a fronte, Prefaz., introd., trad., note e parole chiave di G. Reale, Rusconi Milano 1998. – 183 с.

2). *Ідеалістична* інтерпретація Гегеля, Стенцеля та ін.: “існуюче” Парменіда ототожнюється з мисленням. “Esse est percipi”, “Cogito ergo sum” (Декарт). Тут думка творить буття.

3). *Матеріалістична* інтерпретація (Гомперц, Tanney та ін.): буття Парменіда є схоже на “субстанцію” Спінози або ж на незмінну матерію, як іонійське “арке”. Ці три інтерпретації, а особливо дві останні, надто вже далекі від свого очевидного сенсу текстів.

Згідно з *логічною* (4) інтерпретацією (Ріцлер, Пачі, Калоджеро, Каппелле, Франкель, Райдель та ін.): буття Парменіда є тим, що виявляється у *копулі-вершку* однієї логічної пропозиції або речення. Буття попередньо до логіки і до граматики не існує. А це значить, що речі є численними (біле, ружа, пес, рудий тощо), але вони об’єднані у вершку судження (ружа є білою, пес є рудий тощо). Граматичне “є” – це речення виняткового випадку (ружа є білою); дієприкметник “ens” (гр. *εὐν*) – це загальна форма для всіх суджень; а тому тут онтологія ототожнюється з логікою та граматиною.

5). *Платонівсько-Аристотелівська* чи *категорійна* інтерпретація: Парменідівське буття – це універсальне поняття, яке має різні значення. Напр., колір є, пес є, товщина пса є, місце де спить пес є тощо. Буття кольору відрізняється від буття пса (навіть якщо колір належить до собаки); буття собачої будки не є буттям ночі тощо.

6). Є й *екзистенційна* (*метафізична*) інтерпретація (Гайдегер⁶³³). Парменід зауважує: “Est enim esse”, існує буття. Він не твердить, що існує існуюче суще, а – буття. Отже буття не є копулою; коли говориться “est” “esse”, то тим самим хочеться сказати, що “є”, а не (як у копулі: пес є рудий) “є” у судженні та у предикаті. Тому буття перш ніж стати концептуалізованим (як вважали Платон і Аристотель) присутнє як цілісність.

⁶³³ Див.: М. Heidegger. *Gesamtausgabe*, Bd. 54, *Parmenides*, Vittorio Klostermann, GmbH Frankfurt am Main 1982 (М. Хайдеггер. *Парменід*, пер. с нем. А. Шурбелева, «Владимир Даль» СПб. 2009).

Як висновок: Буття Парменіда не є Богом (1), думкою (2), матерією (3), не є лишень поняттям (4), не є копулою (5), а є присутністю і актуальністю існуючого. У творі Парменід промовляє “*Estin gar einai*”.

Тут не місце вдаватись до ширшої аргументації і коментування епохального твору Парменіда, тож ми підніmemo ще раз цю тему у розділі про пошук Бога у Мартіна Гайдегера. Адже не будучи атеїстом, а радше нігілістом, мислитель намагався мовчати про Бога, і твердити, що “буття – це ніщо” у діаметрально протилежному формулюванні до томістичного⁶³⁴.

Як відомо, Св. Тома є засновником “сильного” поняття буття, яке включає інтенсивність, дієвість будь-якої дії, реальність будь-якої реальности тощо.

“Між усіма речами буття є найдосконалішим. Це випливає з того факту, що акт є завжди досконалішим від потенції. Будь-яка часткова форма знаходиться в акті тільки якщо вона отримує буття. Справді, людськість або вогненність можуть розглядатися як ті, що існують у здатності матерії або у здатності діяча, розумі. Дійсно, те, що посідає буття, стає актуально існуючим. Як наслідок те, що ми зevamo буттям, є актуальністю всякого акту, а тому досконалістю будь-якої досконалости”⁶³⁵.

Св. Тома за відправну точку бере “життя” суцього, а не “думку” про найдосконаліше буття, реальний досвід і очевидні явища, які супроводжують життя суцього, а не ідею такого досконалого суцього, яке гіпотетично могло б обіймати будь-яку досконалість і апріорі зватися Богом. На його думку, суще не

⁶³⁴ У Гайдегера зауважується цілком нове поняття буття, уподібнене до певної доленосної сили фатуму перших давньогрецьких мислителів, і майже зовсім не подібне до традиційного сприйняття цього поняття класичною метафізикою. Воно радше нагадує появу істини у первісній, мітичній реальності. Тож німецький філософ, під кутом зору фатуму, вагався пролити світло на існування Бога, підкресливши тим самим вірність кореням німецької містики, як вагався загалом дати чітку відповідь про буття або небуття. У світлі свого поняття буття, його питання про Бога звучало б так: “Чи Бог покинув світ, чи люди уникають Бога? (Coreth, с. 345). Шлях історії як історії буття, на думку Гайдегера, не приведе до Бога, адже людська думка не досягне Його ніколи. “Під долею буття, яка визначальна для “вселенської ночі” нашої віддаленості від Бога нам дано тільки очікувати, чи надіятись на те, що фатум замовкне і ми знову наблизимось до Божественного” (*Там само*). Але мислитель не має на думці християнського Бога, як не замислюється над проблемою Бога “філософів”. Бог чи боги, для Гайдегера, це принципово не так важливо. Очевидно, що коли суще не має своєю підставою абсолютне буття, то тоді воно взагалі не має на чому опертись.

⁶³⁵ *Там само*.

має саме повноти буття, якого потребує для свого народження і вдосконалення, але не потребує його по праву, бо це право суцшому не належить. Справді, щоб народитись і бути кимось, ніхто цього права не має, бо життя є даром Божої ласки. Як відомо, данський мислитель Сьорен К'єркегор саме з такою претензією звернувся до Творця: “Чому не спитали мого дозволу, щоб я народився?”⁶³⁶. Слід зауважити, що буття не належить до природи (*natura*), яка є мірою отриманого буття і зветься більш пізнім онтологічним терміном – сутністю (*essentia*). Хто ж тоді є Той, кому це буття належить, коли все ж таки його отримує суще: бо ж від кого? Якщо це буття несотворене і ніхто з суцшого не може на нього претендувати і посідати завжди, то тоді слід визнати, що є таке Суцце, сутністю кого є саме Його буття. У разі сформульованого судження і як результат “другої навігації” висновок напрошується очевидний – таким Суццим виявиться Бог, адже Він і є подателем життя, а зветь Його Життєдавцем.

Справді, коли ми ведемо мову про суще, то ніколи не говоримо про буття цього суцшого як буття котрогось іншого суцшого. Мова завжди йде про конкретне, фіксоване суще, до визначення якого належить тільки його отримане буття. Проте воно не є сутністю цього суцшого, бо у випадку, коли це суще людина, виявиться, що її сутністю є природа людини. Йдучи цим шляхом, з'ясується й наступне, що коли цим суццим є особа, то можливість бути особою надана іншою Особою, котра є повнотою буття, буттєвих і особових характеристик, оскільки особа – створена на “образ і подобу Божу”, і вона завжди є у становленні на шляху до досконалости, коли “ніхто не досконалий, як Отець Небесний”. Тож найкраще і найприродніше Ім'я Бога, на думку св. Томи, є Ім'я Самосутнє Буття. До цієї назви схилився і св. Йоан Дамаскин як до “безмежного океану реальности”⁶³⁷. Наведемо формулювання томістичного доказу згідно з традиційними правилами побудови обґрунтування –

⁶³⁶ S. Kierkegaard. *Gesammelte Werke*, Düsseldorf-Köln, 1951-1962, Bd. V-VI, с. 71. Див.: перекл. Б. Э. Быховский. *Кьєркегор*, «Мысль» Москва 1972, с. 46: «Хто я? Як я прийшов на світ? Чому мене про це раніше не запитали?».

⁶³⁷ Див.: *STh.*, I, q. 13, a. 11.

Очевидним є те, що в дійсності всі ми можемо ствердити: випадкове суще володіє буттям, але не є ним. Тож суще є, але не дає підстави задовільно пояснити своє існування. Таке пояснення можна отримати тільки перевищивши суще і здійнявшись до самого буття. Це буття, тому що є самосутнім буттям, в той же час є достатньою підставою для власного буття і для будь-якого сущого.

Як бачиться, тут немає нічого надуманого, а кожне твердження знаходить свій відповідник у реальності.

Але є ще один привід пригадати тут Парменіда, бо св. Тома є автором ще одного обґрунтування існування Бога на основі гносеологічного шляху, що був пройдений св. Августином (див. тут розділ про доказ Августина і його ж твір *De libero arbitrio* II, 12, 24). Ось це формулювання, в якому доводиться нескінченний характер Бога:

“Наш розум у процесі думання може простягатись до безконечности. Про це свідчить те, що якої б кількості не було задано, наш розум завжди може подумати про щось більше. Проте, це звернення розуму до безконечности було б даремне, коли б не існувала якась безконечна річ, яку можна було б мислити. Отож має існувати якась *мисленна* річ, найбільша з усіх речей. Ми її називаємо Богом. Отож Бог є нескінченний”⁶³⁸.

Зрозуміло, що гносеологічний шлях зручніше наслідувати, ніж створити, тож ним пройдуть мислителі Нового часу, зокрема Декарт, Спіноза і Мальбранш, Відкриття методу нагадуватиме Декарту “прозоріння” завдяки спалаху інтуїції, обравши за відправну точку підставу самоочевидности мислення свого існування. Для Спінози розумова любов Бога залишиться ідеалом вільної людини (*amor intellectualis Dei*). Для Мальбранша пошук істини виявиться okazіоналістичною дорогою до Бога⁶³⁹. Але цей шлях вже з успіхом долав св. Тома, відкривачи правду про світ, людину і Бога.

3.13. Природне богослов'я як шлях до навернення у Раймунда

⁶³⁸ Св. Тома Аквінський, *Summa contra Gentiles*, I, 43, п. 365.

⁶³⁹ Вперше вжив термін “оказіональні причини” Ла Форж у *Трактаті про людський розум* (1666 р.).

Луллія і Раймунда Себундського

Невтомним апостолом і проповідником серед невірних названий Раймунд Луллій (латинізована форма *Raymondus Lullus*, 1232/1235-1316), уродженець Пальми де Майорка (або Мальорка, найбільше місто з Валлеарських островів) в 1232/35 р., через що відомий як “прокуратор невірних”. Після тривалого світського життя в 1262 р. він відчув поклик стати на служіння Христові після того, як п’ятиразово побачив у видінні розп’ятого Ісуса Христа, що кликав його йти за ним. Вивчив арабську мову і логіку, щоб могли дискутувати з маврами на релігійні питання. Для людини середньовіччя в XIII ст. спасіння нерідко пов’язувалося з наверненням мусульман. Тож з благословення папи Івана XXI в 1276 р. Луллій заснував колегіум в Мірамарі (на Майорці), щоб вихідці цієї школи, опанувавши арабську, могли вести місіонерську діяльність серед мусульман Європи, Азії та Африки. Він багаторазово перебував у Парижі (1287-1289, 1297-1299, 1305-1306, 1309-1311 р.). Спричинився до розвитку сітки таких колегіумів, де би можна було опанувати східні мови, тож в університетах Європи: Паризькому, Оксфордському, Болонському, Саламанському. Тут стали вивчати арабську, єврейську і халдейську мови. У віці восьмидесяти чотирьох років під час однієї такої місійної подорожі в Африці його було каменовано на площі в Багіо (в Тунісі). Під час перевезення місіонера на Майорку, на морі він і помер в 1316 р. За легендою, тіло Луллія перевозив предок Колумба, генуезький торговець Стефан.

Релігійне питання філософії Р. Луллія досліджували Р. Бруммер, С. Гарсіас Палоу, М. Д. Джонстон, Е. Жильсон, Е. Коломер, М. Крус Гернандес, А. Ллінарес, Е. Лонпре, Ч. Лор, Б. Мондін, М. Ніколау, В. Платцек, Р. Прінг-Мілл, Л. Сала-Молінс, Ф. ван Стенберген, В. Е. Багно, А. М. Шишков. Від 1957 року на Майорці виходить друком періодичне видання “*Estudios Lulianos*”. Опубліковано праці Луллія у декількох зібраннях творів мислителя⁶⁴⁰. Частіше

⁶⁴⁰ *Obres de Ramón Lull*, 21 vols. Ed. S. Galmès et al., Palma de Mallorca 1906-1950; *Raymundi Lulli opera latina*, t. I-XXIII (Opera latina, ed. F. Stegmüller, t. I-V, Palma de Mallorca 1959-67; Opera latina, t. VI-XXIII, ed. F. Dominguez Reboiras, H. Harada, A. Madre etc., // *Corpus christianorum. Continuatio medievalis* 32-39, 75-80, 111-115. – Turnholti: Brepolis 1975-1998).

дослідники присвячують увагу проблематиці відношення Луллія до християнства, його онтології, реалізму, догматичним положенням у релігійній філософії мислителя, тематиці любові, логіці духовного життя, філософії діяння тощо. Однак спеціально на докази існування Бога в Луллія звертають увагу рідко.

Раймунда Луллія називають поетом, герольдом християнської істини,⁶⁴¹ трубадуром Христа,⁶⁴² подвижником екуменізму,⁶⁴³ Дон-Кіхотом, свідомим свого призначення задовго до появи культури Відродження, філософом, який прагнув обійняти безмежне тощо не дивлячись на те, що він не був ченцем і священником. Мислитель був одруженим і мав двох дітей. Він нагороджений почесним титулом *doctor illuminatus* або *doctor illuminatissimus* – “Найпросвітленіший доктор”. Похований Луллій у монастирі св. Франциска на Майорці. (Церква, що вміщує саркофаг великого каталонця, відома найбільшою в світі розетою діаметром одинадцять метрів). Раймунд Луллій беатифікований Римо-Католицькою Церквою в 1858 р. за папи Пія IX.

Згідно з Лонгпре, Луллій написав 290 праць, з яких на сьогодні нам відомі лише 256, а з них близько 190 – латинською мовою. Це енциклопедії, літературні та філософські твори, богословські і апологетичні, містичні, поезії, антиавероїстичні праці (18), наукові і педагогічні, спогади з місій⁶⁴⁴. Частина праць написана каталонською, арабською і латиною.

Містична творчість великого споглядальника Р. Луллія відома здебільшого фрагментом роману *Про Еваста і Бланкверна* (1283/85) під назвою “Книга про Люблячого и Любого” (каталонською *Libre d'Amic e Amat*, “Книга про Друга і

Окремі видання: *Il libro dell'amante e dell'amato*. Roma 1991; Рамон Льюль. *Книга о Любящем и Возлюбленном*. Пер. и предисл. В. Е. Багно. Санкт-Петербург 1997.

⁶⁴¹ F. Van Steenberghen. *Filozofia w wieku XIII*, с. 428.

⁶⁴² Так назвав Луллія О. К. Толстой в поемі “Алхімік”. Див.: В. Е. Багно. *Трубадур Христа // Рамон Льюль. Книга о Любящем и Возлюбленном*. (серія «Литературные памятники»), СПб., «Наука» 2003, с. 191-249.

⁶⁴³ Див.: E. Colomer. *El pensament ecumènic de Ramon Llull // «Estudis Universitaris Catalans»*. Т. 25. Barcelona 1983, с. 61-80. Цит. В. Е. Багно. Там само, с. 202.

⁶⁴⁴ É. Longpré. *Lulle (Raymond) // Dictionnaire de théologie catholique (TC)*, t. IX, Paris 1926, col. 1072-1141.

Любого”, бл. 1276 р.), яка стала окремою самостійною книгою і яку сьогодні прийнято перекладати та видавати окремо.

Чому ж автор називає люблячого другом? Саме таким словом передають назву книги Луллія в перекладах романськими мовами. Відомо, що Луллій оволодів арабською раніше, ніж вивчив латину. Слово “друг” арабською передається як “аліф”, що означає водночас “любий”.

Вплив суфійського кореня на написання книги дає привід говорити про внутрішню присутню динаміку переходу від чуттєво-досвідного сприйняття Бога – до розумового. Ця автобіографічна книга складається з 366-ти “духовних метафор” або стихів, бо рівно стільки днів у році. Вона нас цікавить саме як щоденник духовно-містичного досвіду людини, яка намагається здійснитись шаблями любові до Бога. В ній описується взаємна любов людини і Бога, Божі досконалості, які споглядає людина ставши на дорогу сходження до Творця (зрозуміло, що з місіонерських причин спершу образ Христа затінено, і він тільки проглядається в рисах Розп’ятого і Воскреслого, Любого в триєдиності Бога (“Книга про Люблячого і Любого”, 306, 321), а образ люблячого-християнина розпізнається у місцях покликання на проповідь до невірних, поневіряннях і стражданнях). Згідно з омріяним задумом автора Бланкерна, побожний герой книги *Про Евасте і Бланкерне* стає папою і успішно реалізує проект поширення дієвого і живого християнства у всіх верствах церковного і мирянського життя, щоб виразно свідчити істину. Тож у окремо взятій *Книзі про Люблячого і Любого* сам персонаж Бланкерна відсутній.

Сила любови, на думку Луллія, черпає свою снагу і міцнішає в любові до того, кого любить: “Довгий і небезпечний шлях, котрий веде люблячого до Любленого, сповнений нарікань, стогонів і гірких роздумів, але осяяний він однією любов’ю” (*там само*, 2). Люблячий мріє померти за Любого. Для нього любов полягає в усвідомлених печалях, стражданнях і скорботах (*там само*, 10), бо такими є стогони і сльози, страждання і печалі Люблячого, коли Любий сповнений тільки любов’ю. Вона – це життя, бо нелюбов – це смерть. Любов народжується у спогадах, живе усвідомленням і помирає від забуття (*там само*,

138). Любов живе посередині між Люблячим і Любим, щоб уможливити здійснення Люблячого до Любого і сходження Любого до люблячого (*там само*, 258). В цьому хитанні між здійсненням і опусканням її природа. Чому ж необхідно йти назустріч через любов? Бо “праворуч від любови – Любий, а ліворуч – Люблячий; а тому немає у Люблячого іншої дороги до Любого, окрім як через любов” (*там само*, 259).

Відповідно до усвідомленої любови Люблячий може надавати визначення *щастю*, яке полягає у нещасті, що зазнається заради любови (*там само*, 65); *тривалості* – це Люблячий, який витривалий у любові в прославленні свого Любого і в служінні йому мужньо, смирно і з надією (*там само*, 63); *причині*, яка є любов'ю у починаннях (*там само*, 122); *самотності*, яка полягає в єдності і згоді між Люблячим і Любим (*там само*, 246) тощо.

Знайомство люблячого з Любим відбулося за посередництвом Пресвятої Богородиці (не даремно вже Луллій відстоював Непорочне Зачаття Діви Марії, як згодом це робитиме францисканець Дунс Скот або богослов Йоан Герсон). Сама ж любов “збудувала собі житло поміж відчаєм і надією, живлячись роздумами, і в'яне вона від збайдужіння в домі, що побудований на земних спокусах” (*там само*, 17). Тому-то краще один раз побачити Любого, ніж весь час згадувати Його. Внутрішніми римами і духовними метафорами просякнута уся поема, нагадуючи глибиною змісту біблійну “Пісню Пісень”. “Любов у серці люблячого стрімкіша, ніж поблиск променя або грім у небі, потоки сліз грайливіші, ніж морські хвилі, сніг не такий білий, як стогони любови” (*там само*, 38). Вона у всьому, що бачать його очі. Для Любого і Люблячого немає різниці між близькістю і розлукою, бо вони линуть назустріч одне одному (*там само*, 50). “Ти настільки у всьому, що для кожного, хто весь тобі упокориться, ти можеш бути усім” (*там само*, 68). Луллій не шкодує епітетів для опису любови, яка є світла, ясна, чиста, відверта, тендітна, не мудрацька, могутня, стрімка, сліпуча, повновада в нових думках і старих спогадах (*там само*, 70), неслабнучий наплив ласки, вічності, сили, мудрости, милосердя, досконалости (*там само*, 83). Любов дає плоди: “радість, роздуми, бажання, зітхання,

стогони, печалі, страждання, небезпеки, муки і поневіряння” (*там само*, 71). Між радістю і стражданням, які переживає Любий, є дивна подібність, бо їх приносить любов. Хто ж вона?

Відчувається, як автор дошукується відповідних слів, але чи знаходить?: “Це запал у відвазі і трепеті; любов – це нездоланий порив до свого Любого. Любов – це те, що вбило Люблячого, коли він почув, як прославляють красу його Любого. Любов – це те, в чому прихована смерть і в чому назавжди криється моя воля” (*там само*, 171); “Любов – це збурене море, в якому тільки хвилі та вітер, але немає ні берегів, ні гавані” (*там само*, 235); “Любов – це згода між задумом і рухом до кінцевої мети, яка стоїть перед почуттями Люблячого, – щоб схилити людей до того, щоб вони славили Любого і служили Йому” (*там само*, 236); “любов – це сила, яка кидає вільних у рабство, а рабам дарує свободу. Незрозуміло тільки, чому саме любов відповідає більше свободі чи неволі” (*там само*, 295). А яка ж тоді найбільша любов?: “та, в якій Люблячий зливається з Творцем, оскільки більшою величчю Творець не може наділити живе суще” (*там само*, 355).

Ця пісня Любови – справжній антипод до ніцшеанської пісні “Нелюбови” про Заратустру, котрий привчав нічого не боятись. Тут же, “хто не боїться Любого, повинен усього боятись; а хто боїться Любого, той сміливий і відважний у всьому і з усіма” (*там само*, 121). Тут є сковородинський мотив серця, яке почало битися в унісон з любов’ю, бо: “звідки зайнялась би у серці любов, а в любові духовні зітхання?” (*там само*, 74). Як сковородинівським назвемо мотив виховання добрих пастирів: “Скажи, божевільний, чи зустрічав ти людину несповна розуму?” Відповів, що він знає одного єпископа, в котрого чимало срібних кубків, страв і тарілок, а в світлицях його багато одягу і розкішне ліжко, і скрині його тріщать від грошей; але мало бідноти стукає у двері його обійстя” (*там само*, 292). Тут мотив любови як дерева, що дарує плоди в дії любови у К’еркегорівських “Творах любови” (пор. *там само*, 86). Тут є пожива для роздумів з царини сакраментології, бо “в таємниці ховає Люблячий таїнства свого Любого, а заледь привідкриває покрівець над

таємницею, то він її й затаює” (*там само*, 75); “Таємниці Люблячого видають таємниці Любого, а таємниці Любого видають таємниці Люблячого. Коли ж таємне стає явним, то хто зна, в котрій з двох таїн міститься причина” (*там само*, 160). І, звичайно, тут відповіді з теодицеї: “Немає для людини більшого зла, ніж помирати від чогось, не маючи любови” (*там само*, 85). Для Бога *любов* і *любити* – те саме. Не злічити імен, якими можна величати люблячого Бога (*там само*, 90). Він не сходить з висот, щоб Його можна було простіше знаходити (*там само*, 91). На думку Луллія, Бог є, але невідомо, де Він живе, проте Бог як *Любий* відомо, що живе в пам’яті (*там само*, 219). “Бог сам собі самому виток і причина” (*там само*, 242). Так, любов народжується в думках, а проростає в терпінні (*там само*, 224). Тут плаче як схвильована богослов’я, так і знічена від безрадності відповіді – філософія, у яких Луллій просить про свого Любого йдучи дорогою його пошуку (*там само*, 351). Залишається тільки спонукати розум до розуміння величі Любого Бога, щоб його славили, любили і величали люди (*там само*, 363).

Провідна думка цієї світлої поеми, гідної пера таких еспанських містиків, як Хуан де ла Крус і Тереза Авільська, обертається довкола ідеї, що Бога слід любити за Його доброту і велич. Відколи була сотворена людина, “з кожної тисячі тільки сто Його боялися і любили, і з цих ста – дев’яносто боялись в надії уникнути покарання, а десять любили в надії на славу, але мало хто любив Його за Його доброту і велич” (*там само*, 218).

Основні філософські праці Луллія носять назви: *Ars magna* (“Велике мистецтво”, 1274)⁶⁴⁵, *Ars inventiva veritatis* (“Мистецтво віднаходження істини” 1289-1304), *Ars mystica theologiae et philosophiae* (опубл. в 1967 р. Г. Рідлінгером), *Liber contra errores Boetii et Sigerii* або *Declaratio Raymundi per modum dialogi edita* (1298), *Ars brevis* (1307), *Ars generalis ultima* (1305-1308), *Liber de ascensu et descensu intellectus* (1305), *Arbor scientiae* (1296), *Ars Dei*, *Ars infusa* (1272), *Ars demonstrativa* (1283-1289). Їх слід розглядати у світлі

⁶⁴⁵ Відома книга під іншою назвою як *Ars compendiosa inveniendi veritatem* (“Коротке мистецтво віднаходження істини”, 1274).

апологетики і пропаганди віри. Велика праця *Сума проти поган* (*Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium*, 1261-1264) св. Томи була теж написана з апологетичною метою після того, як домініканин Раймунд з Пеньяфорти замовив її написання у цього богослова. Але спрямування філософських праць Луллія спрямоване на пошук ідеї любови, тому це радше філософія любови. На думку мислителя, Бог хоче, щоб люди Його любили і розуміли. Любов і розуміння – це одне й те ж. Згодом цей принцип проявиться у творчості Леонардо да Вінчі, ренесансного художника і мислителя, котрий говоритиме: “Хто багато любить, той багато знає”.

З-поміж логічних праць виділимо: *Liber principiorum philosophiae* (“Книга про принципи філософії”), *Liber de accidente et substantia* (“Книга про акциденції і субстанції”), *Liber de quinque praedicabilibus* (“Книга про п’ять предикаблій і десять предикаментів”), *Tractatus de anima* (“Трактат про душу”), *Arbor philosophie amoris* (“Дерево філософії любови”), *Duodecim principia philosophiae seu Lamentatio philosophiae contra Averroistas* (“Дванадцять начал філософії, або Стогін філософії проти авероїстів”), *Compendium logicae Algazelis* (“Компендіум логіки Альгазеля”, 1271), *Logica nova* (“Нова логіка”, 1303), *Liber ad memoriam confirmandam* (1308) та інші.

Значний вплив на богомислення Луллія справили праці францисканських схоластів: Роджера Бекона, св. Бонавентури та ін. Луллій виступив з цікавою бословською працею під назвою *Libre de contemplació en Déu* (“Книга про споглядання Бога”, бл. 1275), *Liber principiorum theologiae* (“Книга про принципи богослов’я”), *Liber de centum nominibus Dei* (“Книга про сто імен Бога”, 1285).

У “Книзі про споглядання Бога” Луллій запропонував цілісний погляд на західну містику. Він виносить три щаблі сходження до Бога: очищення, просвітлення і єднання з Ним. Перший щабель ознаменований любовним болем і муками страждання, що даються в нагороду душі, яка наважується полюбити Бога; другий – характеризується наближенням до Нього душі, яка живиться

любов'ю; третій – констатується як завмирання і розчинення в люблячому Богові.

Під філософією Луллій розумів розумову рефлексію природного характеру, прибігання до категорій мислення і достатніх підстав у чергуванні системи понять, тобто логіку і метафізику. Філософія на шляху до істини узгоджується з вірою в Боже одкровення, бо істина є одна. Тому слід знаходити спільні точки мислення, які задовільняли б і невіруючих, щоб уможливити з ними будь-яку дискусію про віру та Бога. Вже у праці *Ars magna* Луллій розробляє оригінальний метод і техніку ведення такої дискусії з метою віднаходження універсальної науки, з якою могли б погодитись як віруючі, так і невіруючі.

Але виникає питання, як розум людини здатний пізнати Божі атрибути?

Тут Луллій означив техніку пошуку такої системи понять, яка не суперечила б Божим атрибутам, чистим досконалостям (*dignitates divinae*). На його думку, розум, опускаючись до апостеріорного світу речей (*descensus intellectus*), прагне здійматись до Бога (*ascensus intellectus*). За основу мислення ми беремо аксіоматичне твердження, що правдивим буде те, що дасть найбільшу гарантію з боку розуму, найвищої гармонії між Творцем і творінням. Оскільки розум здатний звернути увагу на те, що є найкращим, то Богові слід присудити найвищу досконалість. Адже Бог своїми діями сам на рівні символу засвідчив, що найвища досконалість належить тільки Йому. Рівність між Божими атрибутами і Ним самим не дає змогу вивищувати якийсь атрибут над іншими (напр., атрибут Всемогутности вивищувати над силою Блага тощо). У наслідку Божих дій відображається усе, що пов'язане з Богом. Таке луллійське обґрунтування прийняло назву “доказу через рівноцінність дій Божих прикмет”, а сама техніка стала зватися “*ars combinatoria*” – *комбінаторське мистецтво*.

В такому випадку застосування техніки доказу Луллія до тез середньовічних мислителів допомагало спростувати чимало хибних припущень. Напр., хіба можливо вважати, що світ є вічний? Св. Тома Аквінський, відповідаючи аверроїстам, вважав, що в такому випадку немає

ніякої потреби в Богові Творцеві, коли прийняти на віру цю тезу. Натомість з іншого боку підходить до розв'язку цієї проблеми Луллій. Так, ми свідчимо, що Божа всемогутність створила цей світ. Але таке припущення водночас вивищує Божу всемогутність над іншими атрибутами, припиняючи їх у силі. Що, згідно з технікою доказу Луллія і здорового глузду, є суперечливим⁶⁴⁶.

Сама логіко-математична техніка Луллія візуально нагадує систему кіл Ейлера, яка стане звичною в підручниках з логіки. Луллій за допомогою логічної алгебри кругів зображає Бога в центрі, поруч розміщує кола з Божими атрибутами, людською природою і світом, що є наслідком Його дії, з метою зануритись в раціональну розгадку таємниці віри. Тоді коли термінологія Луллія носить раціональний характер: “остаточна причина”, “очевидний доказ” і нагадує підхід Рішара Сен-Вікторського, автора принципу “необхідних підстав” (*necessariae rationes*) та св. Томи Аквінського, однак не раціоналізуючи над тайнами Христової віри тощо. Для Луллія було важливо не розвести філософію і богослов'я по діаметрально-протилежних полюсах, як намагався це робити Аверроес, а діяти за принципом св. Бонавентури: підпорядкувати філософію на служіння теології⁶⁴⁷. Тому й каталонець, як францисканець Роджер Бекон, виношував ідею християнської реформи навчання у сфері апологетики, яка була втілена ним у творі *Ars magna*, який заслуговує назви *Ars inveniendi*. Луллій прагнув також об'єднати всі науки, які виражають ідею єдності всесвіту на позір дерева – *Arbre de Sciencia* – *Дерева наук*. За основу обиралась ідея єдності абсолютних і відносних принципів, які формують як реальний світ, так і світ культури (П. Россі)⁶⁴⁸. Корінням цього дерева служать дев'ять динамічних трансцендентальних або абсолютних принципів (Божих доконалостей: Благо, Велич, Вічність, Всемогутність, Мудрість, Воля, Праведність, Істина, Слава) і дев'ять мистецьких принципів, які носять відносний характер. (Божі доконалості Луллій позначає літерами: *b*,

⁶⁴⁶ Там само. Col. 1119.

⁶⁴⁷ Пор.: В. Mondin. *Storia della teologia*. Vol. 2. ESD Bologna 1998, с. 465.

⁶⁴⁸ Там само, с. 467.

c, d, e, f, g, h, i, k. Їм відповідає шість значень, які згруповані у типи понять)⁶⁴⁹. Від стовбура відходять шістнадцять гілок, кожна з яких відповідає одному з дерев у *лісі наук* (а це: ботаніка, медицина, зоологія, логіка/життя розумних істот, гуманістика, етика, політика, еклезіастика, астрономія/астрологія, ангеологія, трансцендентологія/безсмертя душі і потойбічне життя, маріологія, христорологія, тринітологія, сцієнтологія/науковчення і *arbor quaestionalis*, яке включає чотири тисячі питань з різних видів мистецтв). Таким чином від кореня відходять фактично два дерева: *arbor elementalis* і *arbor humanalis* – світ фізичних елементів і людських властивостей. Луллій прийшов до думки про *Дерево наук* в Римі в 1295 р. і користувався ним як методом у царині математичного, фізичного, астрономічного, медичного, юридичного, мнемонічного, риторичного досліджень. Він був людиною енциклопедичних знань.

Слід зазначити, що філософія Р. Луллія мала великий вплив не тільки на творчість Раймунда Себундського, Ніколая Кузанського, кард. Віссаріона, Джордано Бруно, Ляйбніца, але також і на велике коло епігонів, які наважились спотворити вчення філософа і звести його до каббалістики (напр., Піко делла Мірандола), магії і алхімії (напр., Корнелій Агрипа Неттесгаймський), а дехто й до іронії (Р. Декарт, Дж. Свіфт, Ф. Рабле та ін.). Значною мірою вчення Луллія було популярне в середовищі професорів Києво-Могилянської академії і давньоруських бібліофілів XVII ст. – старообрядців. Як зазначає В. Багно, в архівах Москви, Києва і Твері зберігається близько п'ятдесят п'ять списків твору “Великої і пречудової науки кабалістичної великого Богом просвітленого Раймунді Люллія...”, тобто *Ars magna* у викладі Яна Білобоцького (в 1698-1699 р.)⁶⁵⁰. До логіки Люллія звертався Ф. Прокопович. З-поміж філософів Нового часу вплив Луллія зауважується у теодицеї як С. К'єркегора, так і М. Блонделя.

⁶⁴⁹ Наприклад: Під літерою “b” розуміється Благо, відмінність, можливість, Бог, справедливість, скупість; під літерою “c” – Велич, згода, “щойність”, ангел, второпність, неповздержність тощо. За таким принципом формувалась абетка машини *ars inveniendi*, що була винайдена Луллієм.

⁶⁵⁰ В. Багно. *Там само*, с. 252.

Тож варто провести порівняльний аналіз теодицеїної проблематики Луллія і цих двох філософів Нового часу.

Природне богослов'я Раймунда Себундського. У праці “Філософія в Середні віки” Е. Жільсон звертає увагу на одного іспанського автора, котрий натхнений вченням Р. Луллія створив низку власних творів, викладених у 330-и розділах загадкової книги про природу⁶⁵¹. Цей автор, Раймунд Себундський (пом. 1436 р.) відомий як Sebiuda⁶⁵², творець трактату під назвою *Liber creaturarum, seu Naturae, seu Liber de Homine propter quem sunt creaturae aliae* (“Книга створіннь, або Природи, або Книга про Людину, заради котрої існують інші створіння”). Цей автор навчався в Тулузькому університеті, де й була написана ця праця в 1434-1436 р., був магістром мистецтв, медицини і богослов'я.

Назва книги Раймунда Себундського має свою історію і пов'язана з пересторогою для людини, яка живе в кінці віків (*in fine mundi*), щоб зберегти науку, викладену в цій книзі. (Згідно з уявленням Раймунда, ця дата припадала на 1434 р.). Людині достатньо цієї однієї науки, щоб збагнути суть християнської віри, не прибігаючи до складних філософських дисциплін, як достатньо споглядати книгу природи і читати Святе Письмо: *Unde duo sunt libri dati a Deo, scilicet liber Universitatis creaturarum sive liber naturae, et alius est liber sacrae scripturae*. Щоправда такий підхід не був новим, бо нагадує думку Алана Лілльського: *Omnis mundi creatura quasi liber et pictura (Rhythmus de natura hominis fluxa et caduca, “Пісня про тлінність і скороминущість життя”*. Див. тут розділ про А. Лілльського)⁶⁵³. Цікавою виглядає думка про те, що на осягнення книги, написаної автором, досить одного місяця, тоді коли на

⁶⁵¹ Див.: Э. Жильсон. *Философия в Средние века*, с. 352-353.

⁶⁵² Тут приводимо вибірку бібліографію згідно зі списком Жільсона, поданому у книзі “Філософія в Середні віки”, с. 355. *Theologia naturalis Raymundi de Sabunde Hispani viri subtilissimi...*, Venetiis 1581. G. D. Compayré. *De Ramundo Sebundo et de Theologiae naturalis libro*. Paris 1872; J. H. Probst. *Le lullisme de Raymond de Sebonde*. Toulouse 1912; T. Carreras y Artau. *Origenes de la filosofia de Raimundo Sibiuda (Sabunde)*. Barcelona 1928; J. Coppin. *Montaigne traducteur de Raymond Sebon*. Lille 1925.

⁶⁵³ Латинський вислів: *Omnis mundi creatura quasi liber et scriptura*. (“Усяке створіння у світі нагадує написану книгу”).

осягнення філософсько-богословських дисциплін йдуть сотні років поколінь церковних і богонатхненних письменників.

Простота викладу іспанського богослова на перший погляд привертає увагу новизною підходу. Проте, як слушно додає Йосиф Сліпий, Раймунд неправомірно доказував правдивість Христової віри відштовхуючись від природного пізнання, “що, очевидно, не є вірним, бо християнська віра має таїнства”⁶⁵⁴. Згідно ж автора книги про природу виходило, що правди віри обґрунтовуються на основі строгих і непомильних положень однієї самодостатньої науки, яку він обороняє: *et per istam scientiam tota fides catholica infallibiliter cognoscitur et probatur esse vera*. Бо всі інші науки показуються як марнославні, коли не буде цієї науки (*Omnes enim scientiae sunt verae vanitates si ista deficiato*).

На думку Раймунда, перша книга написана Богом у дії творення людини, а вже потім написане Святе Письмо. Чому ж такий порядок творення цих двох книг? Як вважає автор, людина після скоєння гріха перестала розуміти природу, а тому згодом виникла потреба у книзі Святого Письма. Ці дві книги – творіння одного й того ж Творця, а тому між ними немає і не може бути суперечності. Людина, яка читає цю книгу, може опиратись на власний духовний досвід.

Пропагував книгу Р. Себундського французький мораліст Мішель Монтень, перекладач її французькою і автор коментарів до неї: *Apologie de Raymond Sebond* (“Апологія Раймунда Себундського”).

Отож перу Раймунда належить книга про природу, відома тепер як *Theologia naturalis* (“Природне богослов’я”). Вперше вона була опублікована близько 1484 р. у виданні Девентера (можливо, у Ліоні⁶⁵⁵). Ця назва праці нас більше цікавить, бо тематикою відповідає порушеним нами питанням. До того ж, як ми вже згадували у розділі, присвяченому назвам Філософії Бога, це чи не перша історична згадка про *Природне богослов’я*, на зміну якому постане

⁶⁵⁴ Твори патр. і кард. Йосифа. Там само. Т. XV, с. 98.

⁶⁵⁵ *Liber creaturarum sive de homine compositus a reverendo Raymundo Sebeydem, s. p. et s. a.* У перевиданнях цієї книги назву було змінено на *Theologia naturalis*. Див. напр., видання Venetiis 1581 р.

прийнята філософією Нового часу назва *Теодицея* завдяки відомому есею Ляйбніца.

3.14. Містичне богослов'я Йоана Герсона

Ім'я богослова, професора, канцлера Йоана Герсона (Joannes Gersonius, Жан Жерсон, 1363-1429) пов'язується історіографами з містичним богослов'ям і динамічним духовним життям. Проте не менш драматичним є його діяльність, пов'язана із захистом Католицької Церкви в часи півстолітньої Великої схизми, що розгорілася на Заході (1378-1417) і була припинена з вибором папи Мартина V (1417-1431).

Початкове ім'я Герсона було Жан Ле Шарльє (Charlier), котрий був охрещений в реймській дієцезії як Жерсон-де-Барбі (Gerson-lès-Barby). Він був найстаршим з дванадцяти дітей скромної релігійної сім'ї. П'ятеро його сестер посвятило життя чернечому служінню, троє братів стало клириками, і тільки одна, Маріон, вийшла заміж.

Навчався богослов у Реймсі, а згодом у Парижі в славній колегії Наварри у професора Петра д'Айї (Ailly) шість років (*Collegium Navarrae*), де познайомився з Ніколя де Клеманжем і Жілем Дешаном. Отримав докторський ступінь (1392 р.), став каноніком капітули Нотр Дам і канцлером Паризького університету (1395 р.).

Герсон був побожним професором, почитав культ св. Йосифа і Діви Марії. В 1388 р. в Авіньйоні він палкою промовою переконував папу Климента VII (1378-1394) засудити домініканського богослова Йоана з Монзона, котрий виступав проти вчення про Непорочне Зачаття Діви Марії (1388 р.). З приводу протилежного погляду до пошани цього культу домініканські професори були на деякий час позбавлені папою права викладати в Сорбоні.

Також з приводу протистоянь, які велись між гальською і римською Цеквою, між Авіньйоном і Римом, Герсон був змушений покинути батьківщину і переїхати до Нижньої Австрії. Там у бенедиктинському монастирі Мельк він написав віршовано-прозову книгу *De consolatione Theologiae* ("Про потішення

богослов'ям", 1418), яка за назвою перегукується з шедевром Северина Боеція. Був учасником засідань Констанського собору (1414-1418), де проголошувалась зверхність собору над владою папи. Брав участь в засудженні собором учення Джона Вікліфа, Яна Гуса і Єроніма Празького. Тільки в 1419 році він зміг повернутись до Франції, до Ліону, де вів скромне і спокійне життя в обителі целестинців, виховуючи і навчаючи дітей правдам Христової віри.

Як письменник, Йоан Герсон залишив чимало філософських творів: *De duplici logica* ("Про двозначну логіку"); *De concordia metaphysicae cum logica* ("Про узгодженість метафізики з логікою", 1426); *De modis significandi* ("Про способи означення"); богословсько-містичних – *De mystica theologia speculativa* ("Умоглядне містичне богослов'я", 1402-1403); *De theologia mystica practica* ("Про практичне містичне богослов'я", 1407); *De monte contemplationis* ("Вершина споглядання", 1397); *De perfectione cordis* ("Про досконалість серця", 1423); *De simplificatione cordis* ("Про простоту серця"); *De illuminatione cordis* ("Про просвітлення серця"); *De elucidatione scholastica theologiae mysticae* ("Про вчене роз'яснення містичного богослов'я", 1426); *Centilogium septem sportarum* (включає книги: *De modis significandi*; *De causa finali*); *Tractatus super Cantica canticorum* (1429); катехичних – *De parvulis ad Christum trahendis* ("Про необхідність приведення дітей до Христа"). Він виступив на захист Жанни д'Арк (1412-1431) у спеціальній праці: *De mirabili victoria cujusdam Puellaes de postfoetantes receptae in ducem belli exercitus regis Francorum contra Anglicos* ("Про чудесну перемогу певної Діви, яка раніше пасла вівці і яка очолила армію короля Франції у війні проти англійців"), таким чином ставши духовним авторитетом Франції. Герсон писав на тему "Як себе вести в часи схизми" (*De modo se habendi tempore schismatis*, 1401), "Про єдність Церкви" (*De unitate Ecclesiae*, 1409) та ін. Створив поему *Josephina*, яка налічує 4600 строф, твір про ангелів *De angelis*, молитву до ангела-охоронця *Oratio ad bonum angelum suum* та інші твори виховного жанру.

Загалом творчий доробок Йоана Гертсона перевищує більше, ніж 400 творів. Як зауважив Шишков, тільки за період між 1483 і 1521 рр. вийшло друком

дев'ять видань *Opera omnia*.⁶⁵⁶ Помер видатний французький богослов у Ліоні 1429 р., де похований в церкві Св. Лоренца Ліонського. Удостоєний почесного титула *Doctor christianissimus* (“Доктор найхристиянський”). В Ліоні він став пошановуватись як блаженний.

Сучасники відзначали непересічний богословський талант Йоана Герсона (кард. Забарелла, Франциск Сальський, папа Бенедикт XIV).

Як богослов, Герсон перестерігав науковців від головного гріха – гордині. У питаннях, на які людина не здатна знайти відповідь, як і Оккам, він віддавався винятково Божій волі. Тому що Бог творить так, як вважає за потрібне, людина має вірити тому, що Він створив. Як пастир, закликав до покаяння, бо там лежить мудрість.

Не даремно на філософсько-богословську творчість Герсона звертав увагу патр. Йосиф Сліпий зазначаючи, що Герсон від спекулятивної теології переходив до містики, “пригадуючи вікторинців і св. Бонавентуру, перестерігаючи водночас перед пересадою, що кінчається в уявних обманах і хворобливих станах. Одночасно він високо ставить правдиві містичні екстази, які розвинув Екгарт”⁶⁵⁷. Герсон справді виступав з критикою деяких праць містичного характеру, зокрема Яна Рюйсбрука (критикував третю книгу “Одягу духовного шлюбу”) за пантеїстичні тенденції і схильність до заперечення трансцендентности Бога. Водночас не довіряв видінням св. Бригіти Шведської і пропонував засудити їх на церковному рівні.

Як містик, Герсон не ототожнював містичне богослов'я з радикальною апофатикою, бо душа, перебуваючи в містичній злуці з Богом, таки випробовує на досвіді Його блага, силу і любов. Такий досвід охоплює усю людину, а не тільки виняткові властивості душі, як то раціональні чи вольові. Тому “негативне богослов'я”, на думку Герсона, не має хизуватися теоретичним здобутком, не досвідчившись у знанні Бога без містичної практики. Так само, як сказати що таке любов може тільки та людина, яка пересвідчилась у цьому

⁶⁵⁶ А. М. Шишков. *Средневековая интеллектуальная культура*, с. 554.

⁶⁵⁷ Твори патріярха і кардинала Йосифа. *Філософічні нариси*, с. 98.

почутті на власному досвіді, так і про Бога здатна говорити та людина, яка зазнала на собі Його психологічно-містичний і благодійний вплив (*De mystica theologia*, I, 2).

В головному своєму творі “Про умоглядне містичне богослов’я” Герсон пропонує дванадцять правил або умов (*industriæ*) практикування містичного богослов’я. Перше правило полягає в тому, щоб прислухатись до Божого поклику; друге – щоб розпізнати характер Божого покликання; третє – щоб збагнути власне покликання; четверте – прагнути до досконалости; п’яте – уникати перебільшень; шосте – не запалюватись цікавістю; сьоме – ставати благородним і великодушним; восьме – розпізнавати причину походження пристрастей і їх наслідків; дев’яте – знаходити час і місце для відповідної розмови з Богом; десяте – розважно ставитись до сну і помірно харчуватись; одинадцятьте – в тиші шукати час на медитацію, в якій народжуються добрі почуття; дванадцятьте – намагатись віддаляти дух від образів розумової уяви (*там само*, II. Вступ)⁶⁵⁸.

На переконання Герсона, містична злука з Богом не позначена сліпою вірою, а супроводжується активним пізнанням Бога в любові і молитві. Так само й інтелектуальна і вольова дія людини не можуть суперечити одне одному, оскільки пізнання будь-якого об’єкта продовжує тривати і на емоційному рівні. Водночас абсурдно було б протиставляти схоластичну науку містичній, бо між ними теж існує чільний зв’язок і згода.

Автор цих правил усвідомлював усю безплідність такого богослов’я, яке перетворюється на академічну науку, як усвідомлював усю небезпеку надуживання містичними проявами, що приводить до погорди і недовіри до Церковного вчення. Так звані видіння в образах тілесних істот під час екстатичних проявів не можуть свідчити про появу Бога, а є результатом або самообману, або хворобливої фантазії. Герсон вважав, що споглядання не є самотнім виявом містичної злуки, бо не всі вірні його здатні практикувати. Служіння Христові відбувається на різних рівнях церковного життя залежно від

⁶⁵⁸ Цит.: В. Mondin. *Storia della teologia*, vol. 2, с. 533.

покликання: єпископського, священничого, дияконського, батьківського, материнського, педагогічного тощо. Важливо, щоб людина, яка приймає дар ведення споглядального життя, визнавала Святе Письмо і традицію, передання отців Церкви і християнську догматику⁶⁵⁹. Як важливо, щоб така людина була психічно і фізично здорова, прискіпливо ставилася до результатів містичної практики, вела духовний спосіб життя і вміла відрізнити об'явлення від гри уяви. Таким розумінням служіння у XX столітті буде сповнене богослов'я багатьох подвижників духа, а особливо Павла Євдокімова, творчості якого тут ми присвятили окремий розділ.

Що важливо, у вченні Герсона зауважується неспівпадіння з точкою зору П. Ломбардського у поясненні дії переображення душі, яка в єднанні з Богом мала б ототожнюватися з Ним. На думку Герсона, душа людини не розчиняється в Божій сутності, як вважали чимало паризьких богословів і містиків, прибігаючи до образу краплі води і вина (напр., св. Бонавентура). Душа зберігає свій онтологічний статус, свою окремішність і винятковість. Так розумів теозис Герсон.

На творчість Герсона справили благодійний вплив Сен-Вікторці, св. Бернард з Клерво, Гуго Балмський, автор трактата *Theologia mystica*, францисканці, зокрема св. Бонавентура, домініканці, такі як Гійом Овернський, Альберт Великий, св. Тома Аквінський, а також представники модерного шляху: Гайнріх Гентський і Дуранд з Сен-Пурсена. З патристичної літератури він віддавав перевагу творам Йоана Кассіана, св. Августина, Арепагітика, Григорія Великого. Натомість сам Герсон вплинув на творчість Ніколая Кузанського, Гарсія де Сіснероса, св. Ігнатія Лойоли, Роберта Беларміна, Франциска Сальського та ін.

3.15. Теодицейна традиція єзуїтів: Бог у Франциска Суареса

Тоді, коли у середньовіччі богослов'я не розлучалося з містикою, а навпаки, черпало з неї натхнення у “другій схоластиці”, з появою творів

⁶⁵⁹ Див.: А. М. Шишков. *Средневековая интеллектуальная культура*, с. 550.

Франциска Суареса (1548-1617) можна було б говорити про появу нового методу подачі церковного богослов'я як концептуальної, логічно-виваженої метафізики. Хоч немає підстав легковажити містичний фактор, життя з Богом і пошук єднання з Ним у цього мислителя доби барокового християнського і містичного гуманізму. Біографи Суареса відзначають його як побожну людину і мужа молитви, практикуючого умертвлення.

Так Суарес ототожнював метафізику онтологічного зразка з природним богослов'ям, яке розглядав саме як метафізику. Розділяв він хіба що природне і надприродне об'явлене богослов'я. Мислитель зараховує Бога до властивого предмета метафізики⁶⁶⁰ і ось на якій підставі:

“Бог є об'єктом цієї науки, оскільки Він є перший і головний її предмет дослідження, однак не властивий (адекватний)”⁶⁶¹.

Суарес переформулює досвідну відправну точку Аристотелівського формулювання і Першого томістичного шляху: “все те, що рухається – рухане від іншого” на “все те, що створене – створене іншим”. Таким чином спромігшись на свій доказ існування Бога:

“Будь-яке суще є або сотворене, або несотворене; але ж все суще у всесвіті не може бути сотворене; отож необхідно, щоб було якесь несотворене суще”⁶⁶².

Так само, як у Оккама, висновок не схиляється до винятково одного несотвореного, бо таких суцх може бути й більше⁶⁶³. Натомість обґрунтування на основі порядку у всесвіті та його краси змушує нас визнати існування Першоначала. Поняття необхідного Суцого вже апріорі включає винятковість, яка полягає в нескінченному характері будь-якої можливої досконалости. Як і у Дунса Скота, відправна точка доказу вже присутня в Першоначалі від самого початку. Бог підпадає під поняття буття, яке Він розділяє разом із створеним суцим. Тобто поняття буття виступає посереднім терміном у апріорному обґрунтуванні Суареса. Тим самим це поняття буття

⁶⁶⁰ *Disputationes metaphysicae* I, 1, 19; II, 1, 26.

⁶⁶¹ *Там само*, I, 1, 26: “Deum contineri sub objecto huius scientiae ut primum ac praecipuum objectum, non tamen ut adaequatum”.

⁶⁶² *Там само*, XXIX, 1.

⁶⁶³ Див.: *там само*, 2.

відрізняється від томістичного і від обґрунтування св. Томи Аквінського, оскільки у домініканського мислителя Бог не має жодної понятійної детермінації, що була б спільною з іншими сущими і виявилася б беззмістовною та надто абстрактною⁶⁶⁴.

На думку Суареса, тільки комплекс доказів дозволяє задовільно підійти до розгляду правди про існування Бога⁶⁶⁵. На досконалості Бога він будує логічний ряд Божих Імен: Нескінченний, Найпростіший, Невимовний, Незмінний, Премудрий, Найщасливіший, Всемогутній та ін. Згідно з тією самою аналогією, по якій він вибудовував довгий ряд категорійних характеристик скінченного сущого завдяки своєму аналітично-описовому методу. Саме такий метод значно послаблює філософію Суареса, оскільки мало нагадує строге філософське міркування, а торкається феноменології буття і сущого.

Як відомо, метафізика у Суареса набирає ознак онтології будучи мовою про буття, але відокремлено від богослов'я. Так мислитель розрізняє “загальну метафізику” (*metaphysica generalis*) і “частинну” (*metaphysica specialis*). У першій розглядається загальне поняття буття і його трансцендентальні характеристики (*онтологія*); а в другій – різні типи сущого, розрізняючи “несотворене суще” від “створеного”, “нематеріальне” від “матеріального” (*богослов'я*). Саме такого розрізнення метафізика набула після 1617 року⁶⁶⁶.

До основних опор, на яких тримається метафізика Суареса, слід віднести: принцип індивідуації сущого у його властивій конкретній реальності, чисту потенційність матерії, неконцептуальну відмінність між сутністю й існуванням

⁶⁶⁴ Див.: J.-F. Courtine. *Il sistema della metafisica. Tradizione aristotelica e svolta di Suárez*, с. 208. Пор.: св. Тома Аквінський, *STh.* I, q. 13, а. 5; *De Ver.*, q. 2, а. 11.

⁶⁶⁵ Там само, 3.

⁶⁶⁶ На думку Етьєна Жільсона, що викладена ним у трактаті *Буття і сутність* (1948), назва “онтологія” поширилася завдяки твору Йоана Клавберга (1622-1665), який вийшов друком у 1647 р. під назвою *Metaphysica de ente, quo rectius Ontosophia*: “...non incommode Ontosophia vel Ontologia dici posse videatur” (“виглядає, що можна застосувати назву онтософія або онтологія”). За іншими даними, твір Клавберга опубліковано в Амстердамі в 1656 р. Проте, Жан-Франкоз Куртін знайшов підтвердження, що ця назва була відома ще Гокленіусу (латинізоване прізвище Rudolfa Göckel-я), який вживає назву “онтологія” у книзі *Lexicon philosophicum quo tamquam clavae philosophiae fors aperiuntur*, що була видана в 1613 році у Франкфурті.

сотвореного суцього. На думку Суареса, вочлочення Слова відбулося б навіть за умови, коли б Адам не згрішив.

Проте Суарес в історії мислення по праву посів місце як продовжувач і аналітик філософсько-богословського дискурсу, започаткованого св. Томою Аквінським, св. Бонавентурою, бл. Дунсом Скотом. Мартін Гайдегер відзначав його як філософа, авторитет котрого мав би бути значно піднесеним, про що він писав ще в 1929 році. Жільсон зауважував, що Суарес промостив шлях до філософії Нового часу, зокрема до онтології, назва якої зродиться щойно у XVII ст. Не слід скидати з рахунку й той факт, що на долю покоління богословів, до яких належав і Суарес, випало бути правниками і практиками у площині морального богослов'я, адже центральною подією чінквеченто була опозиція Лютера, що змушувала Католицьку Церкву протиставити його реформаційному руху гідних і ерудованих вчених.

3.16. Бог як “Абсолютний Максимум” у Ніколая Кузанського

У книзі *De docta ignorantia* (“Про вчене незнання”⁶⁶⁷) Ніколай Кузанський (1401-1464)⁶⁶⁸ виводить існування чистого, невизначеного буття як абсолютний максимум, на основі вчення про співпадіння протилежностей. Методичним принципом для цього мислителя послужив агностичний рівень богослов'я, адже засвоївши вчення каппадокійських отців, філософ і кардинал свідомий того, що Бога неможливо “чітко відати”. Але що саме у Бозі є непізнаваним? На думку Кузанця, як і будь-якого християнського мислителя, непізнаваною є Божа сутність (природа). А тому одинокі відання про Бога розкривається тій людині, яка свідомо власного незнання. Так в історії мислення ще раз повторюється Сократівське: “Я знаю, що я нічого не знаю”. Але так само, як у Сократа, з цим принципом не закрились назавжди мудрецеві уста, а зайнялось зарево могутньої філософської думки, у Кузанця “docta ignorantia” спонукала до відкриття нового типу мови про Бога. Тож за відправну точку теодицеї у

⁶⁶⁷ Н. Кузанский. *Сочинения в двух томах*, т. 1, «Мысль» Москва 1979. Кн. 1, р. 2.

⁶⁶⁸ Nicolaus Cusanus [Krebs].

Кузанця послужило знання про власне незнання. Це його методологічний підхід, завдяки якому він зумів розкрити суть “невідання” так, як до цього підходили великі містики, насамперед Хуан де ла Крус.

Ось коротко хід думок Кузанця.

Кожна скінченна річ має початок і кінець, які самі є або скінченні, або нескінченні.

“Бог є абсолютна точність речей”, а тому нам ніколи не пізнати нічого точно, оскільки ми не знаєм Бога. Він прихований від нас, але проявляється через все. Проте якщо все-таки щось пізнається, то Бог необхідно є предметом пізнання. Бог є, коли скінченна річ є вона сама. Це і є “аргумент Кузанського”. Якщо речі загалом є, то їхнє буття є Бог, буття як абсолютність їх обмежености і небожественности. Кожна річ обмежена тим, що володіє абсолютним буттям і є собою в силу своєї обмежености. Це подібність до Бога за видом існування, але не за сутністю з Ним.

“Максимальна істина є абсолютний максимум. Але максимально істинне те, що цей простий максимум або існує, або не існує, чи ж існує і, водночас, не існує, та: не існує і таки не існує. Нічого більше тут не можна ні додати, ні придумати. Що би з цього ти не назвав максимально істинним, в моєму судженні воно вже міститься; таким чином я маю в ньому максимальну істину, а вона є і є максимально просто”.

Жодний аргумент не володіє такою силою, як той, що навіть стверджуючи неіснування Бога, ти засвідчуєш істину, хоч і не розумієш її, бо існування Бога включає в себе і те, що ми називаємо не існуванням, або відсутністю буття. Адже справді міркувати про існування чи неіснування можна тоді, коли мислиться певний суб’єкт, відмінний від існування, тим більше, коли суб’єктом є саме існування.

Звідси випливає, що Бог може посідати всі визначення, жодне з яких Йому не належить.

А тому, на думку Кузанця, Бог не є сутність. Він є надбуттєвість. Якщо так, то хто ж тоді Він є? Бог є абсолютний максимум, точніше - чисте Буття, те, , за

словами св. Ансельма, “більше чого не можна собі уявити”. Він означає не тільки буття в собі, але й буття в іншому як в собі. Бог не відмінний від жодної речі ні від світу речей. Він невідрізнимий від світу, а тому є завжди трансцендентний до нього⁶⁶⁹.

Так абсолютний максимум і абсолютний мінімум (“те, менше чого не можна уявити – єдине”) отримують у вченні Кузанця зважену онтологічну єдність.

Свідчення про Бога таких мислителів, як Ніколай Кузанський, дають привід ще раз співставити їхнє розуміння з біблійним і християнським мисленням, де Бог – це радше ставлення до Нього з боку людини, якій дано вибирати між Богом і не-богом.

Висновки до третього розділу

У третьому розділі дослідження «Традиційні спроби обґрунтування існування Божого буття у світлі історії схоластичного мислення» перш за все розглянуто природне богослов'я св. Августина на основі доказу існування Бога від незаперечності дії самоусвідомлення. Здійснюється критичний аналіз проблеми зла у творчості Августина.

У підрозділі, присвяченому аналізу філософсько-богословської спадщини Северина Боеція проводиться характеристика богословських трактатів Боеція: *De Trinitate*: тринітарна онтологія; *Utrum Pater*; *De hebdomadibus*; *Contra Eutychem et Nestorium (De persona et duabus naturis)*; *De fide catholica*. Показано впливи філософії Аристотеля та Августина на формування християнських метафізичних поглядів Боеція. Зосереджено увагу на доказах існування Божого буття та історії прочитання Боеція у середньовіччі.

Ментальність арабо-юдейської ментальності з'ясовується на основі творів Аль Газалі та Мойсея Маймоніда. Здійснено критичний аналіз аргументів на

⁶⁶⁹ Див.: Т. Сидаш. “Неоплатонизм и христианство” (Послесловие) // Плотин. *Эннеады*, т. 6. Трактаты VI-IX, СПб. 2005, с. 390.

користь існування Бога, запозичених від Аристотеля у творі Маймоніда «Керівництво для нерішучих».

Підрозділ, присвячений авторові онтологічного аргументу св. Ансельмові з Аости, служить початком критичного аналізу однойменного доказу Божого існування, приводом чого стала жвава дискусія про вартість такого аргументу від часу його критики Аквінатором. Розглядається агапічна онтологія Ансельма.

У Паризькій схоластиці з'ясовується роль і місце Рішара Сен-Вікторського на основі критичного розгляду містично-психологічних етапів здійснення до Бога, що описані в низці його трактатів. Подається короткий огляд творчості Рішара та з'ясовується його вплив на подальшу християнську філософію.

Проблематика Бога в Алана Лілльського порушується у підрозділі, присвяченому філософсько-богословським поглядам цього професора Паризького університету. Розглянуто вплив богопізнання мислителя на подальшу європейську та вітчизняну філософську думку: на Б. Спінозу та Г. Сковороду.

Розглянуто неоплатонівські погляди св. Григорія Палами. Неоплатонізм св. Григорія Палами відрізняється від тез «Ареопагітик» тим, що в Палами відсутня єрархічна побудова світу (оскільки після Боготілення немає потреби в посереднику між Богом і світом), а від Богопізнання св. Томи – відмовою від принципу аналогії (оскільки в Ісусі Христі безпосередньо отримується істинне знання Бога).

Аналізуються містичні погляди «співця Божої любови» Гійома з Сен-Т'єррі, наводяться джерела мислення філософа. В його розумінні здійснення до Бога супроводжується активністю трьох властивостей душі: *memoria, intellectus et voluntas*, де пам'ять – це образ Отця, розум – Сина, а воля – Святого Духа.

Розглянуто внесок у мислительну спадщину людства творця схоластичного методу П'єра Абеляра, автора «Сентенцій» П'єра Ломбардського, оборонця вчення Аристотеля Гійома Овернського та творця вчення про трансценденталії Філіпа Канцеляра.

В контексті аксіом Боеція вказано вагомі опори метафізики буття Гійома Овернського, що матимуть продовження у домініканській схоластиці. Той віддавав перевагу філософії Св. Августина, його гносеологічним поглядам на теорію просвітлення розуму Богом. Але знання онтологічного доробку Аристотеля дало змогу розвинути метафізичне вчення про буття як найвищу досконалість і зосередити увагу на тонкощах метафізики буття в чотирьох ключових положеннях: 1) буття розглядається як найбільша досконалість, як первинний атрибут Бога, а тому як метафізичне складове його сутності (“*Ens per se necesse esse*”, “*Ens per essentiam*”); 2) реальна відмінність у створіннях між сутністю і буттям; 3) участь суцього в існуючому бутті; 4) аналогія присудження буття (теза взята з *Метафізики* Аристотеля). Розглянуто доказову специфіку трактату «Про Трійцю» Г. Овернського в контексті доказів існування Божого буття.

Проблематиці світла як вмістилища Бога присвячено критичний аналіз у підрозділі з люмінативної метафізики Роберта Гроссетести. На думку цього мислителя, який належить до францисканської традиції, не будучи міноритом, світло є “форма тілесности” (*forma corporeitatis, prima forma corporalis*), світляна точка, яка дає походження матерії. Мислитель зайняв виняткову позицію: між природознавцями і “ідеалістами”, фізиками і метафізиками. Адже світло все ж є більш чутливішим від Єдиного, Добра, Прекрасного, Буття, хоч і менш чутливе від чотирьох Емпедоклевих начал. Посилаючись на Книгу Буття, в якій світло сотворене найперше, Роберт Гроссетест підійшов до нього з природознавчою міркою, розцінюючи світло як правдиве Першоначало всього, тоді коли філософи-містики та метафізики вживали його радше як образ, ніж як реальне першоначало. Проаналізовано францисканську природну теологію св. Бонавентури, бл. Дунса Скота, Вільяма Оккама. Для прибічника онтологічного аргументу св. Бонавентури хоч існування Бога є очевидним, все ж слід прибігати до доказів, щоб увиразнити те, що вже всім відомо. На цьому шляху допоможуть такі обґрунтування, як: на основі принципу причинності, доказ із вічних правд, онтологічний аргумент тощо. Так існування Бога – це очевидна

істина: якщо Бог є Богом, то Він не може не існувати – зауважує мислитель у творі *Про Пресвяту Трійцю*. Але Бог – це настільки очевидна істина, що вся природа говорить про Нього. Беручи за відправну точку сотворене суще, Бога можна пізнати трьома способами: через *modus causalitatem, per ablationem et per excellentiam* (через причинність, апофатичність і суперлятивність) – метод Ареопагітик у творі *Про Божі Імена*. Зауважено чимало спільних моментів трактату францисканина *Про Першоначало* з твором *Soliloqui* св. Августина та *Proslogion* св. Ансельма саме в тому, що й у ньому відбувається сходження розумом до Бога (*elevatio mentis in Deum*). Дунс Скот визнає Першоначало як Боже Ім'я Книги Виходу – *Ego sum qui sum*, як істинне та цілісне Буття (*tu es verum esse, tu es totum esse*), Першобуття і Остаточне, необхідне буття всього (*primum efficiens, primum eminens finemque ultimum, ex te necesse esse*), кого сутністю є саме Буття. За відправну точку Дунс Скот обирає “можливе”, а не реальне явище земного світу. За його словами, щось є можливе у здійсненні і має можливість бути утворене (є “утвориме”). Адже не можна мати сумніву в існуванні принципу випадковості сущого, тоді коли можна сумніватися в існуванні конкретного фізичного явища. Принципи носять метафізичний характер, а явища – фізичний. Водночас самотутнім є погляд Дунса Скота на Божу *всюди присутність*. Його позиція аргументована і підводить розуміння принципу причинності як Парменіда, так і Аристотеля до християнського вчення про творення. На думку Дунса Скота, Бог може існувати в речах у чотири способи: *в силу*, в якості *присутності*, в якості *сутності* і за посередництвом *ласки та любови*, коли мова йде про надприродні сутності. Присутність за сутністю викликана тим фактом, що Бог в силу своєї необмеженої невичерпності, присутній в кожній речі самим своїм буттям. Така самотутня креаціоністична позиція Скота стала предметом дослідження як для Етьєна Жильсона, так і для о. Корнеліо Фабро. Філософові йшлося про віднайдення ключа розуміння, щоб продемонструвати розумом подібні правди, які виявилися не під силу язичницьким мислителям. Причиною їхнього безсилля став той факт, що вони не поділяли вчення про творення і Божу

всемогутність. Згідно з позицією Аквіната, творити суще під силу тому, хто є Буттям за сутністю, чому й властивим наслідком Божої дії є творення. Ось чому тоді Божа присутність у створіннях основана на творчій причинності Бога. Натомість Дунс Скот наважився заперечити таку томістичну позицію, вважаючи, що Божа дієвість і дієвість створінь не відрізняються. Різниця стає помітна лиш тоді, коли звернути увагу на спосіб пояснення: адже божественна дія не залежить від якогось суб'єкта, тоді як створіння від нього залежать. Для Жильсона це ключове положення вчення про *буття*, в якому, на його думку, погляди Аквіната і Скота розходяться. Як вважає сучасний дослідник творчості Дунса Скота, мінорит Луїджі Яммароне, це не така вже й глибинна відмінність. Різниця помітна тільки щодо реальної відмінності між сутністю і актом буття. Адже щодо творительної дії *буттям* наслідку (тобто створіння) по суті позиції двох Учителів узгоджуються. Якщо сила Божа у творенні є Він сам, то й Він сам має бути присутній у всіх речах. Чому ж так? Бо у створіннях творяча сила, на яку вони здатні, не досягає своєї мети безпосередньо. Створіння потребують так званої «субпозиції», як у випадку з динамічною присутністю сонця, яке здатне на творительну силу, оскільки його сила показується у створених ефектах на землі⁶⁷⁰. Ось чому Бог безпосередньо присутній у всіх речах в якості своєї творительної сили. Оскільки ж ця сила є реально тотожна його сутності, то тоді й Божа сутність безпосередньо присутня у всіх речах. Свідомості мінорита легше визнати той факт, що Бог присутній під час дії творення і продовжує зберігати творіння. Як у випадку з прикладом сонця, для природних створінь необхідність присутності рушія необхідна, щоб пояснити звідки береться рух. Цим шляхом *природних причин* простував Аристотель, на якого покликався Аквінат. Однак такий підхід безсилий у божій причинності. Сила діяча показується у спроможності діяти на великих дистанціях, як у випадку з сонцем. Своєю сутністю воно не показується у створіннях. Наскільки ж більшим від сонячної кулі є Господь як причина створінь! А може показувати свою силу на речах, не будучи в них: “Sol enim,

⁶⁷⁰ Пор.: Iammarrone L., (OFMConv), *Giovanni Duns Scoto metafisico e teologo*, с. 463.

qui est agens naturale maioris virtutis, potest agere in passum ab ipso distans generando animalia et plantas, et hoc per formam, secundum quam distat...”⁶⁷¹. Така точка зору справді заслуговує на пошану, дає змогу прикути увагу до майбутнього Гайдегерівського “dasein”, як впізнавши його риси, так як і узгодивши це буття з часом. Хоча й міркування Скота тонко спонукає до потреби у нових схоластичних прикладах, як от: коли б Бог не мав потреби творити всесвіт, то тоді немав би й потреби зберігати його в сьогоденні. Або ж: Бог може творити щось поза всесвітом, та, не дивлячись на це, Він не присутній там за своєю сутністю: “Deus potest causare aliquid extra universum et tamen ibi non est secundum essentiam”⁶⁷².

Згідно з Вільямом Оккамом, про природу Бога ми не маємо відповідних понять, а тільки – загальні (спільні для створіння і Бога). Ці поняття нічого не можуть сказати про Божу сутність і володіють тільки номінативною, а не реальною цінністю. Проте вони можуть служити натяком на Боже існування вказуючи на те, що Він є, хоч і не презентують Його. Коли і може бути щось спільне між Богом і творінням, то цим спільним виявиться загальне поняття. Натомість у реальності між ними немає нічого подібного. Таке трактування унівокативного поняття дозволяє оправдати раціональний тип Богопізнання. Згідно з логікою Оккама, найдосконалішою властивістю Бога є Його воля, оскільки у Бозі не існує жодних обмежень, то Він не обмежений змінювати свої рішення. Так, Оккам виділяє у Бозі дві сили: абсолютну і підпорядковану. Згідно з абсолютною силою, Бог робить те, що волить, а згідно з підпорядковуючою силою – робить те, що найбільш потрібне сотворінню.

Підрозділ, присвячений домініканському природному богослов'ю, включає розгляд теодицеї Альберта Великого та Аквіната. Взаємопливи аристотелізму в такій моделі богопізнання Творця очевидні: 1). Причинність, яку ми знаходимо в явищах, схиляє нас погодитися з тим, що світ як ціле повинен мати свою причину. Ця причина не може бути укладена в світі, світ не може сам створити

⁶⁷¹ Див.: Joannes Scotus. *Rep. Par.*, I, d. 37, q. 2, n. 5-6.

⁶⁷² Joannes Scotus. *Ord.*, I, d. 37, q. 37, q. unica, n. 2.

себе, значить повинна існувати загальна діюча причина (*Causa universalis efficiens*), яка є першопричиною. Це і є Бог. 2). Інший аргумент, взятий ним у св. Августина, говорить про те, що, розглядаючи мінливе і непостійне, ми повинні дійти до Першого незмінного, котре як незмінне повинне бути нематеріальним. Це і є Бог. Альберт Великий пригадав космологічний аргумент доказу існування Бога, яким нехтувало багато філософів попередніх поколінь. На противагу до поглядів крайніх агностиків, які стверджують, що Бог – поза межами нашого людського пізнання, св. Альберт вважає, що ми можемо осягнути Бога розумом, хоч і не повністю. Розум не може охопити повноти Божества. Але в його силі пізнати ряд ознак (прикмет) Бога як позитивних, так і негативних.

Розглянуто томістичні докази існування Божого буття з критичної точки зору. Порівнюються вони з доказами вітчизняного мислителя С. Яворського.

Зауважено, що св. Тома Аквінський не радо ставився до мислительних доказів: “Коли б тільки один шлях розуму вів до пізнання Бога, то людський рід залишався б у мороці найбільшого незнання (*in maximis ignorantiae tenebris*), адже Богопізнання, яке більш за будь-яке інше здатне робити людей досконалыми і добрішими, давалось би небагатьом, і то з плином довготривалого часу.”⁶⁷³ Св. Тома у наведенні доказів показує себе як справжній філософ, прискіпливий критик, як той, що намагається відштовхуватись від правдивих вихідних точок, а не уявних – апостеріорних. Співставлено позиції двох мислителів аналітичної філософії щодо критики томістичних шляхів: Пітера Гіча і Ентоні Кенні. На думку першого, неправда, що не можна проходити до безконечності, що розглядалась як ключовий принцип у п’яти шляхах. З точки зору логіки, можуть бути терміни, які здатні проходити до безконечності. Натомість для Аристотеля – ні. В акті не може існувати жодної безконечності. Всесвіт є скінченний. Сьогодні математика припускає безконечне – число, а тому якщо воно можливе, то слід припустити ряд безконечний, тому-то доказ св. Томи недійсний. Вже Ляйбніц зробить крок

⁶⁷³ SCG., с. 4.

вперед у цьому напрямку, припускаючи ряд, що простягається у безконечність, базуючись на істині фактів (проте, на думку Ляйбніца, це ще не дає право говорити про достатню остаточної підставу існування такого безконечного ряду). Однак Гіч вважає, що Тома розглядає безконечний ряд і не має на увазі рушії, що пов'язані між собою, а розглядає весь Всесвіт. Бо такий ряд може бути цілком безконечним. Тобто розглядає Першодвигун не як перший ряд, а розглядає рух у своїй цілості. Другий філософ переймає критику Гіча щодо можливості проходження до безконечності. Щодо третього шляху, то Кенні не є задоволений припущенням Томи щодо неможливості виводу чогось, чого не було. Факт, що кожна річ може не бути, ще не означає, що нема такого моменту, коли жодної речі не існує. Щось є завжди, щось є будь-де. Тож Кенні вважає незаконним перехід від фрази “всяка річ може не бути в якийсь момент” до фрази “є момент, коли ніякої речі немає”. У “Метафізиці” Аристотель зауважив: “Був час, коли нас не було, і прийде час, коли нас більше не буде”, а тому ми випадкові істоти – контингентні. Але доказу необхідного буття не було в Аристотеля. Щодо четвертого шляху, то св. Тома розглядає буття і застосовує принцип синонімії речей до буття, що сьогодні відомий як унівокативність – однозначність. Тут логічна помилка теж зауважується Гічем і Кенні. Причому в 1954 році у журналі французьких домініканців о. генерал домініканців Віктор де Кушнон написав статтю про помилку св. Томи в четвертому шляху. Не дивлячись на те, що в цей час неотомісти називали цей шлях найправдивішим, найсильнішим з боку Жильсона, Фабро та інших. Причина певного наслідку є наслідком вищого порядку. Причина буття усього ще не означає бути причиною. Тож зауваження Гіча і Кенні сьогодні корисно співставляти з твердженнями св. Томи, загострюючи зір на формулюваннях, які можуть сприйматися двозначно.

Окреслено шість варіантів інтерпретації буття у Парменіда, оскільки теоретиками томізму в ХХ ст. віднайдено оригінальний доказ Аквіната на основі сильного поняття буття. Цю філософію у ХХ столітті реконструювали такі мислителі, як Етьєн Жильсон, Жак Марітен, о. Корнеліо Фабро, о. Луїджі

Большоло, о. Мечислав Кромпец, о. Баттіста Мондін та багато інших.

Критичний аналіз середньовічної теодицейної парадигми завершуємо розглядом природного богослов'я Раймунда Луллія, Раймунда Себундського, Йоана Герсона, Франциска Суареса, переходячи до критичного розгляду моделі богопізнання у Ніколая Кузанського. Зазначено, що філософія Р. Луллія мала значний вплив не тільки на творчість Раймунда Себундського, Ніколая Кузанського, кард. Віссаріона, Джордано Бруно, Ляйбніца, але також і на велике коло епігонів, які наважились спотворити вчення філософа і звести його до каббалістики (напр., Піко делла Мірандола), магії і алхімії (напр., Корнелій Агрипа Неттесгаймський), а дехто й до іронії (Р. Декарт, Дж. Свіфт, Ф. Рабле та ін.). Значною мірою вчення Луллія було популярне в середовищі професорів Києво-Могилянської академії і давньоруських бібліофілів XVII ст. – старообрядців. До логіки Луллія звертався Ф. Прокопович. З-поміж філософів Нового часу вплив Луллія зауважується у теодицеї як С. К'єркегора, так і М. Блонделя. Тож варто провести порівняльний аналіз теодицейної проблематики Луллія і цих двох філософів Нового часу.

Зауважено, що на творчість Йоана Герсона справили благодійний вплив сен-вікторці, св. Бернард з Клерво, Гуго Балмський, автор трактату *Theologia mystica*, францисканці, зокрема св. Бонавентура, домініканці, такі як Гійом Овернський, Альберт Великий, св. Тома Аквінський, а також представники модерного шляху: Гайнріх Гентський і Дуранд з Сен-Пурсена. З патристичної літератури він віддавав перевагу творам Йоана Кассіана, св. Августина, Арепагітика, Григорія Великого. Натомість сам Герсон вплинув на творчість Ніколая Кузанського, Гарсія де Сіснероса, св. Ігнатія Лойоли, Роберта Беларміна, Франциска Сальського та ін.

На думку Франциска Суареса, тільки комплекс доказів дозволяє задовільно підійти до розгляду правди про існування Бога. На досконалості Бога він будує логічний ряд Божих Імен: Нескінченний, Найпростіший, Невимовний, Незмінний, Премудрий, Найщасливіший, Всемогутній та ін. Згідно з тією самою аналогією, по якій він вибудовував довгий ряд категорійних

характеристик скінченного суцього завдяки своєму аналітично-описовому методу. Саме такий метод значно послаблює філософію Суареса, оскільки мало нагадує строге філософське міркування, а торкається феноменології буття і суцього.

РОЗДІЛ 4

ТРАДИЦІЙНІ СПРОБИ ОБҐРУНТУВАННЯ ІСНУВАННЯ БОЖОГО БУТТЯ У СВІТЛІ ІСТОРІЇ МОДЕРНОГО МИСЛЕННЯ

4.1. Теодицея Рене Декарта

З *Метафізичними роздумами* (1641, 1649) Рене Декарта (1596-1650) теодицея отримує нового апологета доказів на існування Бога і творця метафізики як філософії Бога. Так, творця тому, що суб'єктивні, антропоцентристські передумови відіграють вирішальну роль в утвердженні правди. Широта і висота розуму (*res cogitans*) для філософії Нового часу дозволяють на довший час затьмити красоти космосу (*res extensa*) і диктувати свої ідеалістичні умови. Формулювання *sum, ergo cogito* (існую для того, щоб мислив) дозволяє з усією очевидністю приступити до панування “когитивного” світу над реальним світом існування.

На щастя, у Декарта це ще благочесне мислення, яке прокладає дорогу до Бога саме тому, що завдячує Йому “вродженими ідеями”, включно з ідеєю Бога та досвідом самосвідомости. Зрештою сам вислів *Cogito ergo sum* (думаю, отож існую) є похідним від Августинівського *Si fallor sum* (якщо я помиляюсь, то я існую). Згідно з Декартом, досвід “ідеї досконалости” служить відправною точкою у досягненні реальности Бога. Адже цей самий досвід підказує людині, що вона, будучи недосконалою, попри будь-який сумнів усвідомлює ідею досконалости, яка стосується до Божого буття⁶⁷⁴. Аналогічно коли розум усвідомлює свою обмеженість, вміщуючи ідею

⁶⁷⁴ Див.: Декарт. *Метафізичні роздуми*, III.

нескінченного, то як він може бути творцем ідеї нескінченної субстанції? На думку Декарта, таким творцем є нескінченне Боже буття⁶⁷⁵.

Бачиться вплив на обґрунтування доказу Декарта думок св. Августина, Дунса Скота та Суареса.

Проте в обґрунтуванні “свого існування” Декарта криється небезпека ототожнити себе з Богом, що може привести до висновку Л. Фойербаха: “Людина людині Бог”. Згідно з С. Грузенбергом, “оскільки Бог, який перебуває в мені, – мій першообраз, то моє Я – ні що інше, як образ Бога (*imago Dei*), а отже аксіома Богопізнання – всього навсього парафраз аксіоми мого самопізнання, і пізнавши себе в Бозі, я тим самим вже пізнав водночас і Бога як свій першообраз, і самого себе як образ Бога”⁶⁷⁶. Ця небезпека полягає в тому, що пізнаючи себе і підстави свого існування, я пізнаю Бога. Таким чином у Декарта за іманентністю і соліпсизмом, який проповідував ще Берклі, втрачаються контури трансцендентної реальності.

Трьохчастинний шлях подолання скептичного сумніву у Декарта, – “я переконуюсь, що я існую”, “я переконуюсь, що є Бог”, “я переконуюсь, що є світ, який мене оточує”, – відомий як “коло Декарта” (Третій і Четвертий метафізичний розмисел). Без знання Бога неможливе будь-яке знання, бо Бог не може обманути і виступає гарантом істини, будучи відмінним від самої очевидності (“аргумент про Великого Обманщика”). Як зауважив Е. Жільсон у творі “Дослідження ролі середньовічної думки у побудові картезівської системи”, ідея Бога – це далеко не сам Бог, так само, як спогад про очевидність, це ще не сама очевидність⁶⁷⁷. Саме тому-то у Декарта сумнів не поширюється на ідею Бога. “Всемогутній Обманщик” може обманювати мене у всьому, та тільки не в тому, що я маю сумнів. В результаті мислення розвіюється сумнів, а припиняючи думати, коли людина не “додумує” до кінця, – вона втрачає Бога з

⁶⁷⁵ Декарт. *Принципи філософії*.

⁶⁷⁶ С. Грузенберг. *Богопонимание Декарта. Опыт критического анализа онтологического и антропологического аргумента бытия Бога* // «Вопросы философии и психологии», Кн. 3 (118), Москва 1913, с. 282.

⁶⁷⁷ E. Gilson. *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système Cartésien*. Paris: Vrin. 1930, с. 237.

обрію свого Я. Такою є філософська суть доказів існування Бога у *Метафізичних роздумах* Рене Декарта. Автор приводив їх з практичною метою – “примирити революційну фізичну теорію і не менш революційну епістемологію з пануючим типом мислення, використовуючи для цього всі традиційні ресурси – скептицизм, августинівський шлях звертання в середину для віднаходження істини, схоластичне вчення про ступені буття і досконалості, онтологічний доказ Божого буття тощо”⁶⁷⁸.

Для Декарта “Бог” розуміється як якась безконечна субстанція, незалежна, вищою мірою розумна, всемогутня, яка сотворила людину і все, що існує, - якщо воно існує⁶⁷⁹. Сам суб’єкт не міг вигадати ідеї Бога⁶⁸⁰. Згідно з Маріоном, Декарт володів трьома відмінними ідеями Божества⁶⁸¹. Перша – це ідея Бога, що пізнається як безконечність і дається суб’єкту як умова мислення. На цьому шаблі Бог створив вічні істини по своїй волі. Друга – це ідея Бога як абсолютно досконалого Суцього (Третій розмисел). Якщо б не було Бога, то скінченне суще не мало б уяви про ці досконалості Бога і про власні недосконалості. Третя – це ідея Бога як причини себе самого (Відповіді на заперечення Катера і Арно, які заперечували цінність онтологічного аргументу).

В той час, коли Аристотель і схоласти у пізнанні відштовхувались від чуттєвої реальності, Декарт, як і Платон і неоплатоніки, будував знання на вроджених ідеях, самодостовірній очевидності. З Г’юмом і Кантом “ідея Бога” не сприйматиметься як “чітка і виразна”, а сприйматимуться тільки істини математики, думаючого суб’єкта, як і ідея безконечного, якого нам не дано знати. У сучасній філософії Б. Вільямс заперечить сам проект чистого дослідження Декарта і відштовхуватиметься від того, як пізнання виникає з непізнаваного⁶⁸².

⁶⁷⁸ М. Секацкая. *Есть ли выход из «картезианского круга»?*, с. 173.

⁶⁷⁹ Декарт. *Сочинения в двух томах*, Т. 2, М.: «Мысль» 1989-1994, с. 38.

⁶⁸⁰ *Там само*, с. 43.

⁶⁸¹ Ж.-Л. Маріон. *Принципова непослідовність визначення Божества у Декарта // Essays on Descartes' "Meditations"*. Ed. A. Oksenberg Rorty. University of California Press, 1986, с. 297-338.

⁶⁸² М. Секацкая, с. 176.

“Математичні докази” Декарта у праці “Мова про метод”. В частині четвертій праці *Мова про метод* Декарт наводить свої основні докази існування Божого буття і безсмертя душі, вважаючи їх основами метафізики. Висуваючи сумнів до будь-якої речі, зауважує філософ, розмірковуючи крок за кроком, сумніваючись і приходячи до висновку, що “моє буття не зовсім досконале”, адже “повне розуміння – це щось вище, ніж сумнів”, він отримав змогу прийти до “чогось досконалішого”, ніж він сам, – до того, хто по своїй природі дійсно є більш досконалим – до “ідеї більш досконалого суцього”, ніж він. “Отримати цю ідею з нічого – неможливо, бо неприпустимо припустити, щоб більш досконале було наслідком менш досконалого, як і вважати, що якась річ може виникнути з нічого, тож я не міг її сам створити. Залишалось припустити, що ця ідея була вкладена в мене тим, чия природа досконаліша від моєї і що поєднує в собі усі досконалості, досяжні моїй уяві, – одним словом, Богом”. Тож згодом такий хід міркувань дав змогу отримати наступний доказ – “математичний” або “геометричний”: “Твердження, що Бог – найдосконале суще – є, або існує, принаймні настільки ж достовірне, наскільки достовірний геометричний доказ”. Такий доказ Декарт сприйняв як найбільш переконливий, в чому сам і зізнавався: “Звідки ми знаємо, що думки, які приходять у сні, більш хибні, ніж інші? Адже часто вони такі ж живі і виразні. Нехай вже кращі розуми в цьому розбираються скільки завгодно. Я не думаю, щоби вони змогли привести якусь достатню підставу, щоб розвіяти цей сумнів, якщо не припустити Боже існування”. Отож тут знову фігурує ідея досконалості і недосконалості, що й у “Метафізичних розмислах”, ідея підстави істини і те саме “порочне коло” – від “ідеї до ідеї”.

4.2. Містичне Богопізнання у Ніколя Мальбранша

Оригінальна думка про онтологічне пояснення існування Бога перейшла від Філона Олександрійського до св. Ансельма Кентерберійського. Бог в силу своєї сутності не може бути неіснуючим, а навіть не може бути й думки про Нього як про неіснуючого. Так, на думку Й. Зайферта, який обґрунтував погляд на

онтологічний аргумент св. Ансельма, з причини об'єктивної необхідності існування вже в якості сутності самої речі, ми навіть в уяві не можемо припустити неіснування Бога⁶⁸³. Спричинився до розвитку онтологічного аргументу французький ораторіанець о. Ніколя Мальбранша (Nicolas Malebranche, 1638-1715, народився і помер в Парижі). Попри спроби дослідників висвітлити позитивні чи негативні сторони онтологічного аргументу, серйозність теодіцеїної проблематики не меншає, а з кожним новим дослідженням загострюється і спонукає до віднаходження нового ключа до герменетичного прочитання філософії Бога.

Коли ми говоримо про о. Ніколя Мальбранша⁶⁸⁴, перше, що пригадуємо з історії мислення, так це те, що він був представником так званого онтологізму, (разом із В. Джоберті та А. Розміні). Що це за тип мислення?

Позиція, згідно з якою зауважується ідея безпосередньої очевидності існування Бога, називається онтологізмом. Така ідея не створена, не є проявом душі, а є незмінним, вічним і абсолютним буттям. У світлі цього розумового буття людина має змогу бачити абсолютну істину і вічні закони. Реальність цим істинам надає вічна сутність – Божественна субстанція, у якій вони відкриваються розумовому зору людини. Вперше цю назву застосував о. Вінченцо Джоберті (1801-1852) у творі “Вступ до вивчення філософії” (Bruxelles 1844, 2 вид.). Автор запропонував цей термін на протипагу до іншого поняття – “психологізм”, де розумове виводиться від чуттєвого, онтологія бере

⁶⁸³ «Не тільки необхідність Божого Буття, що лежить в основі конкретної сутності *id quo maius nihil cogitari possit*, випереджує неможливість припустити в уяві Його неіснування, але й тільки саме його вираження вже служить підставою для такої неможливості з боку мислення розглядати неіснування Бога. Згідно з ним [св. Ансельмом], внутрішня онтологічна істина божественної сутності забороняє навіть припустити те, що Бога може не бути». J. Seifert. *Essere e Persona*, Milano, Vita e Pensiero 1989, с. 563-564.

⁶⁸⁴ Філософія Бога у Мальбранша цікавила дослідників напочатку ХХ ст., і викликає жваве зацікавлення у наш час. Філософську теологію Мальбранша досліджували – Ален Бадью (Alain Badiou), Жан-Крістоф Барду (Jean-Christophe Bardout), Курран Мері Бернард (Curran Mary Bernard), Десмонд Коннелл (Desmond Connell), Жан Марі Лардік (Jean-Marie Lardic), Марсель (Марціал) Геру (Martial Guéroult), Крістіан Мойсук (Cristian Moisuc), Ендрю Пессін (Andrew Pessin), Дональд Ратерфорд (Donald Rutherford), Емануела Скрібано (E. Scribano), Хосе Луїс Фернандес (José Luis Fernández), Ян Черкавські (Jan Czerkawski), Матвей Єршов, Олег Хома та ін.

свій початок від психології. Тож в онтологізмі навпаки виражається шлях до істини, до абсолютного Бога. Тоді-то Бог апіорі існує в інтуїції, а споглядання Абсолюту стає умовою можливості будь-якого пізнавального досвіду. Бог є передумовою будь-якого пізнання, а не тільки Першоначалом і Абсолютною реальністю. Його існування очевидне. Як слушно запитує А. Гонсалес, “чому ж тоді онтологісти формулюють свої докази існування Божого буття?”⁶⁸⁵.

Богопізнання є першорядним поняттям, будучи джерелом всякого іншого пізнання. Розум людини має здатність безпосередньо бачити Бога в інтуїції, що властиве духу людини⁶⁸⁶.

Саме таку позицію зайняв французький мисленник Ніколя Мальбранш у теоретичній метафізиці. Шкода тільки, що його уроки після численних критик не були засвоєні ученою філософською думкою у широких християнських колах. У його мисленні проглядаються ідеї Декарта як і платонівсько-августинівської традиції. Його ідеалістичні погляди продовжили думку Декарта у французькому картезіанстві. Він дотримується психофізичного дуалізму у структурі людини, тож душа є самостійною субстанцією і не впливає на субстанцію тіла⁶⁸⁷.

Згідно з гносеологічною теорією св. Августина, розум є пасивний реципієнт, який просвітлюється Богом. Так само й у Мальбранша, розум – це пасивна сила. Він не утворює ідеї, а сприймає їх.

Тож ідеї не відрізняються від Бога, і «ми бачимо усі речі в Бозі». Коли наші ідеї є незмінні, то це тому, що вони є у незмінній природі⁶⁸⁸. Жодна із скінченних ідей не в силі передати безконечне Буття. Його можна бачити тільки в Ньому самому. Як зауважує Мальбранш, щоб думати про Бога, необхідно,

⁶⁸⁵ А. Гонсалес. *Теодіцея*. Ч. 1, Пер. з італ. Б. Завідняк, Львів 2006, с. 18.

⁶⁸⁶ А. González Alvarez. *Ser y Participación*, Pamplona 1979, с. 54.

⁶⁸⁷ “Мені безсумнівно відомо, що воля духових суцх є нездатна поруhati найменше тіло, що існує у світі. Бо очевидно, що немає необхідного зв'язку, наприклад, між нашим бажанням поруhati рукою і самим її рухом. Це правда, що рука рухається, коли я цього хочу, оскільки я є тільки природною причиною руху моєї руки. Але природні причини не є справжніми причинами, а тільки випадковими, що одиноко діють в силу дієвості Божої волі.” *De la recherche de la vérité (Про пошук істини)*, VI, 2, 3, с. 220-221.

⁶⁸⁸ *Entretiens sur la Métaphysique*, I, 10.

щоб Він завжди існував. Скінченне суще може й не існувати, а нам відомо про нього завдяки ідеї або сутності, що бачиться поза існуванням. Натомість сутність Безконечного Буття без його існування бачити не дано. “Усе те, що є представлене у нашому розумі – може бути, бо ним є Бог, і Він просвічує наш розум у безмежний спосіб”⁶⁸⁹. Критика такого погляду покладається на той факт, що велика кількість осіб не має інтуїтивного досвіду Бога. Обґрунтування Божого Буття на шляху до Абсолюту є необхідне. Як зауважив о. К. Фабро, у духовному житті, яке піднімається в напрямку до Абсолюту, необхідно доводити існування Бога⁶⁹⁰.

Не слід скидати з рахунків і той факт, що Мальбранш опрацьовував своє містичне вчення в час, коли панував крайній раціоналізм, що не визнавав ні істини, ні добра, ні краси (Буало). Це була епоха класицизму, коли вважалося, що без розуму не може бути нічого класичного.

Відштовхуючись від ідеї до істини, нехтуючи будь-яким зовнішнім емпіричним і експериментальним досвідом, довіра до пізнавальної сили розуму привела Мальбранша до догматичного раціоналізму.

Це метафізичний доказ *ad hominem* (особистий) і раціональна теорія містичного Богопізнання, що не претендує на вирозуміння з боку широкого загалу людей.

Сам Мальбранш належить до мисленників споглядального характеру (за визначенням Вольтера, *méditatiis*) і тих, хто здійснювали ідеал чеснотливого життя (*la pratique de la vertu*). Він релігійна особа, усе життя залишався простим священником, член Паризької Ораторії Ісуса (заснована кард. П. де Берюлем), і водночас учений з математичним складом розуму.

⁶⁸⁹ Один з висновків цієї позиції – це стирання межі між природним і надприродним, оскільки під природним розуміється блаженне бачення. Мальбранш захищається від такого звинувачення, вважаючи, що навіть, якщо людина має бачення прямо від Бога і бачить усі речі в Ньому, то однак не бачить божественної сутності, бо «сутність Бога є Його Абсолютне Буття, а розум не бачить божественної субстанції». *Recherche... , там само*.

⁶⁹⁰ “Те, що людина прямо і властиво розуміє ще не є Богом, а скінченим сущим; дієве начало з яким розуміється не є навіть Богом, а є властивим інтелектом; навіть, якщо інтелект є спричинений Богом, Бог у жодний спосіб не підпадає ані *in ratione obiecti*, ані тим більше *in ratione subiecti*» С. Fabro, *Introduzione all’ateismo moderno*, Roma 1969, т. I, с. 69.

На думку Мальбранша, помилка стародавніх мудреців полягала в тому, що вони наділяли рухом природні явища. Натомість тілам, по Мальбраншу, властиві тільки форма і рух, а не рушійна сила, бо одинока правдива причина усіх рухів у світі – Бог⁶⁹¹. А тому слід шукати реальну причину, істинну, а не поняття природної, випадкової причини. В силах природи тільки криється вічно діюча Божа воля. Мальбранш міг би сказати, що Бог – це Сила і Дієвість. Таке зауваження має велике релігійне значення. Бог сприймається як носій духа, здійснюючись над усім тварним. Проте слід визнати, що Мальбранш надто перейнявся містико-пантеїстичною тенденцією і згодом, мабуть, схилився до натуралістичного пантеїзму Спінози (хоч непохитна логіка дозволила Мальбраншу уникнути цього пантеїзму, а схилитися до панентеїзму⁶⁹²). Все таки у Мальбранша всевіт у Бозі, а не Бог у всевіті. Не слід скидати з рахунків і той факт, що “Пошук істини” написано на три роки раніше від “Етики” Спінози.

Так само й у метафізичному вченні про ідеї Мальбранша виводить думку про те, що ідеї не є модифікаціями нашої душі, а є в Бозі як у своєму джерелі. Це вчення не нове і плідно розвивалось ще Філоном Олександрійським. Проте звідси бере свій початок основна доктрина Мальбранша про бачення речей в Бозі: наш дух, який пізнає речі тільки через ідеї, споглядає цей світ речей тільки в Бозі. Це не означає, що споглядається Божа сутність, що, згідно з тим самим Філоном, неможливо. Споглядання душею Бога носить скінченний і недосконалий характер, бо тільки Бог – вседосконалий. Це суто розумове, а не молитовне споглядання і здійснення людського серця до Творця. Саме душа тісно єднається з Богом, і тісніше, ніж із своїм тілом. “Бачення в Бозі можливе для нас саме тому, що наші ідеї, через які ми отримуємо знання, перебувають в Бозі, який, виходить, і є винуватцем нашого пізнання”⁶⁹³. Тож це просвітлення розуму Богом, про що вів мову ще св. Августин. Як відомо, Августинівська

⁶⁹¹ *Méditations chrétiennes*. VI, с. 133-134. Цит.: М. Ершов. *Проблема Богопознання в філософії Мальбранша*, с. 112.

⁶⁹² Всевіт не є Бог, а тільки перебуває у Ньому. У Мальбранша радше синтез теїзму з пантеїзмом, тож панентеїзм (з гр.: *pan en theo*).

⁶⁹³ М. Ершов, с. 136.

гносеологія підлягала критиці св. Томою Аквінським, бо позбавляє наш розум у процесі пізнання активності. Проте у Мальбранша є чітке розуміння цієї проблеми, і він гідно виходить з цього кола протиріч. На його думку, пізнання істини є досконалою дією, натхненою Богом, чим сильніше дух людини єднається з Ним. Людський дух стає чистішим і світлішим в силу того, що єднається з Богом⁶⁹⁴. Нам дано споглядати вічні та незмінні істини в Бозі. Звичайно, й вони не виявляються самим Богом, бо Він – трансцендентна реальність. А ми бачимо тільки реальні ідеї цих істин, (бо вони реалізовані в Бозі), а не саму реальність. Тільки в Бозі ми “і живемо, і діємо” (ап. Павло).

Мальбранш закликає “споглядати Бога у всіх речах, відчувати Його силу і могутність у діях природи, подивляти Його мудрість в чудовому порядку творіння: лиш Його величати, боятися і любити у всіх Його творіннях”⁶⁹⁵.

Глибокий містицизм і теорія містичного споглядання Мальбранша заслуговують окремого розгляду.

Як відомо, містицизм – це рефлексія нашого розуму на відношення духа до трансцендентної реальності. Існує практичний (емпіричний) і теоретичний (системний) містицизм⁶⁹⁶. Без містичного пережиття, на думку Мальбранша, не збагнути й теорію містичного Богопізнання. Ця теорія у Мальбранша носить виразно гносеологічний, розумовий характер.

Мальбранш твердить, що Бог є місцем наших духів, як простір є місцем тіл⁶⁹⁷. Дух людини тісно єднається з Богом як своїм Творцем. Без цього єднання Бог би й не творив духів. Дух людини покликаний радше до єднання з Богом, ніж до єднання з тілом. Залежність із тілом набула реального зв'язку тільки після гріхопадіння прародичів⁶⁹⁸.

Душа людини існує так само реально і по образу буття, яким існує й Божественна субстанція Бога. Дух людини перебуває в універсальному Умі, який містить в собі ідеї усіх істин. Самого Бога ми пізнаємо безпосередньо

⁶⁹⁴ *De la recherche de la vérité...* Préface, с. XXII.

⁶⁹⁵ *Там само*, III, 2, 6, с. 110.

⁶⁹⁶ Див.: В. Соловьев. *Философские начала цельного знания // Собр. соч.* Т. 1, с. 230.

⁶⁹⁷ *Там само*, с. 109, 111-112.

⁶⁹⁸ *Там само*, Préface, с. XXI.

через Нього самого, бо між розумом людини і Божеством немає посередньої ідеї, як і взагалі немає нічого посереднього.

Суто з релігійних мотивів, на думку Мальбранша, пізнання істини означає те саме, що й єднання з Богом та Богопізнання, яке відбувається шляхом споглядання правдивих і завжди реальних ідей⁶⁹⁹. Адже людина близька до Бога в силу свого Першообразу, будучи створена на Його образ і подобу, і це пізнання найчіткіше і найвиразніше з усіх видів людського пізнання. (Бог є універсальний Ум усіх духів⁷⁰⁰). Натомість самопізнання людини є менш досконале. Ми не чітко пізнавали б себе, коли б не пізнавали Бога “ясно і виразно”, тож наше самопізнання є тільки доповненням Богопізнання.

Про Боже буття ми дізнаємось завжди, коли сповнюємо дію нашого пізнання. Бог є безпосередньо-очевидний факт мислення, коли споглядальник думкою здійснюється до Нього.

Відповідно й доказ існування Бога, сформульований Мальбраншем, нагадує онтологічне обґрунтування св. Ансельма Кентерберійського: буття Боже і Його ідея ототожнюються: коли ми думаємо про Бога, отож Він існує (*si on pense à Dieu, il faut qu'il soit*). Мисленник натхнений красивою і захоплюючою ідеєю Божого буття, хоч не в змозі її збагнути. Ця ідея не є витвором кмітливого розуму людини, бо є першою ідеєю, від якої починається бачення ідей інших скінченних речей⁷⁰¹. Нам дозволено мислити Боже безконечне буття як реальне ще задовго до того, коли розум визнає, яким є воно – скінченним, чи безконечним. Це найпростіша, необхідна ідея, в якій не знайти протиріччя і без якої не обійтись у пізнанні речей світу. Участь істот у бутті, як і в метафізичній теорії св. Томи Аквінського, дає змогу опиратись на реальність субсистентного Буття, і Мальбранш свідомий цього факту. Буття не залежне від факту існування істот.

А як же тоді мислитимуть атеїсти, коли їм невідома ідея Божого буття?

⁶⁹⁹ Там само, V, 5, с. 177-179.

⁷⁰⁰ *Méditations chrétiennes, Prière*, с. 114.

⁷⁰¹ *De la recherche de la vérité*, III, 2, 6, с. 110.

На думку Мальбранша, такі люди розглядають ідею іншого, частинного, змінного і можливого буття, а не ідею Буття як такого⁷⁰².

Споглядання Бога вже передумовлює факт Його реального існування. Тож Боже буття включає ідею найдосконалішого Буття і споглядати Його можна тільки в Ньому самому. Це єдина можлива форма Його пізнання, оскільки жодне суще не може виразити цю Ідею. Можна споглядати суще, не бачачи його вочевидь, натомість Безконечне Боже буття не можна споглядати без Його ідеї⁷⁰³. Таке положення доказується фактом відсутності чіткого знання про ідею буття навіть власної душі людини. Тут не беруться до уваги гносеологічні підстави усвідомлення існування душі на психологічному рівні, бо видозміни душі не складають жодного буття, а сама душа розуміється як щось скінченне. В результаті, на думку Мальбранша, скінченна душа нездатна уявити безконечного Бога. Тож коли ми думаємо про безконечно досконалого Бога, то Він є.

В доказі безпосереднього споглядання Бога французький мисленник відштовхується від Декартівського принципу: про кожна річ можна твердити тільки те, що є чітке і виразне в ідеї, яка виражає дану річ. Неспоглядання жодної речі – це ніщо інше, як відсутність споглядання, бо те, що не існує – когнітивно невидиме. Це дуже важливий принцип, якого дотримувалися філософи в епоху Декарта. Відносно цього принципу необхідно існує все те, що ми споглядаємо чітко і виразно. Але ж саме так ми споглядаємо й Бога як ідею чітку і виразну. Речі, які існують, відрізняються між собою, а неіснуючі речі не мають жодної відмінності. Такий принцип реальності речі працює в математиці, у спогляданні снів і в мисленні про Безконечне Буття: знову ж таки, коли ми думаємо про Нього, то Бог є⁷⁰⁴. На думку Єршова, французький мисленник не мав на меті обґрунтовувати існування Бога, який не має потреби в доказах, бо створені речі вже служать доказом існування Творця. Тож Мальбранш вів мову про можливість для скінченного людського розуму

⁷⁰² Там само, IV, 11, с. 154.

⁷⁰³ *Entretiens sur la Métaphysique*, II, с. 9.

⁷⁰⁴ *De la recherche de la vérité*, IV, 11, с. 157.

споглядати Безконечний Ум⁷⁰⁵. Безпосередній доторк з боку споглядального розуму людини до Божества, по Мальбраншу, найпереконливіше свідчить про існування Бога, коли не завжди задовільними можна визнати загальноприйняті докази.

Бог – найвища, необхідна і досконала реальність, яка містить будь-яке буття, включає світовий порядок і підпорядковує свободу волі людини. Остання функція – найслабше місце в метафізичній системі Мальбранша, оскільки свобода і необхідність не узгоджуються між собою. Проте тут ми не беремось обґрунтовувати етичні погляди французького мисленника.

Мальбранш успадкував від св. Августина любов до істини як до “спілкування духа з Богом і певним чином єднання з Ним”⁷⁰⁶. Свідченням цьому є назва твору Мальбранша “Пошук істини”. Вище ми розглядали теодицейні погляди св. Августина і звертали увагу на дві ключові теми Гіппонця: Бога і людину (її душу)⁷⁰⁷. Моральне зростання душі дає змогу краще пізнавати Бога і блаженне життя, правдиво пізнавати істину і відвертатись від неправди. Це правда, що від самопізнання залежить наше визнання залежності від Бога і змушує бути перед Ним смиренним. Але для Мальбранша на першому місці стоїть саме містичне пізнання Бога, а не інтуїтивний платонізм св. Августина. Мальбранш засвоїв уроки св. Августина, але сам не був знайомим з творами Платона і Плотина.

Так само Мальбранш відштовхувався й від наведеного вище формулювання Декарта про самодостовірність для людини правди Божого існування, яка вже є в думці людини про Бога⁷⁰⁸. Як відомо, Декарт виводив з ідеї Бога необхідність Божого буття, ототожнюючи Його буття та ідею про Нього як найдосконалішого Суцього⁷⁰⁹. Така правда є очевидна, як очевидним є будь-який геометричний доказ⁷¹⁰. У Бозі, продовжує мислити Декарт, існування і

⁷⁰⁵ Див.: М. Ершов, *там само*, с. 194.

⁷⁰⁶ *De la recherche de la vérité*, V, 5, с. 177.

⁷⁰⁷ Св. Августин. *Soliloquia*. I, 2: „Хочу пізнавати Бога і душу... Нічого більше”.

⁷⁰⁸ *Entretiens sur la Métaphysique*, II, р. 9: “Si on pense à Dieu, il faut qu’ il soit”.

⁷⁰⁹ Descartes. *Principes de la philosophie*. I, 14.

⁷¹⁰ Descartes. *Discours de la méthode*. IV, 5-30.

сутність – нероздільні, тоді коли у скінченних речах *l'existence* (існування) може існувати відокремлено від *l'essence* (сутності). Це так само, як від сутності прямолінійного трикутника не можна відділити рівність суми його кутів двом прямим кутам⁷¹¹. Думати про Бога як про Того, хто позбавлений існування, це так само, як думати про гору, що не мала б долини. Тут мова йде тільки про невіддільність гори від долини, а не про існування гори і долини в чистому вигляді.

Для свого обґрунтування Мальбранш, без сумніву, багато взяв від св. Августина, св. Ансельма і Декарта. Однак у останнього антропологічний доказ існування Бога набирав математичних ознак: узгодження Божого буття з геометричним доказом. Чисто з гносеологічних міркувань за відправну точку Декарт обирає ідею Бога, що є в розумі людини, а не ідею субсистентного Буття Бога. Натомість у Мальбранша доказ характеризується контемплативною силою, тож є правдиво містичним і онтологічним. У французького ораторіанця чітко виражений релігійно-інтуїтивний тип мислення. Тут на першому місці Бог, а не людина, достовірність Богопізнання, а вже тоді – самопізнання людини. Вчення про образ і подобу Божу у Мальбранша пояснюється суто філософським методом. Воно необхідне філософу для того, щоб продемонструвати містичне єднання душі з Богом, яке виходить на перший план, бо важніше, ніж єднання душі з тілесною субстанцією. Завдяки цьому висновку Мальбранш може обґрунтувати мету створення духовних субстанцій, – щоб любити Бога і пізнавати Його: “неможливо збагнути, як Бог міг би створити дух [душу] поза цим зв’язком”⁷¹². Не може ця мета полягати тільки в

⁷¹¹ Descartes. *Méditations métaphysiques*. V, 79.

⁷¹² Н. Мальбранш. *Про пошук істини*. Передмова. Параграф 2. В українському перекладі О. Хоми це важливе місце у Мальбранша передається наступним чином: “відношення ж її до Бога [душі] є таким суттєвим, що неможливо зрозуміти, як без нього Бог міг би створити розум”. Хоч зрозуміло, що французькою *дух* і *розум* передаються словом «*esprit*», на що вже звертав увагу В. Соловьев, все ж трохи дивно, як можна перекладати це слово *l'esprit* [de l'homme] – дух людини, як розум [людини] у духовної особи, якою був о. Мальбранш? Розширена назва твору *Про пошук істини* подана французьким філософом як: *Où l'on traite de la nature de l'esprit de l'homme et de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences* (курсив мій – Б.З.).

єднанні з тілесною субстанцією, визначаючи її формою тіла, як це пояснював Аристотель або інші язичницькі філософи.

Більше з релігійних, ніж метафізичних переконань, Мальбранш усвідомлював реальну можливість єднання душі з Богом. Саме так, на нашу думку, слід прочитувати творчість великого французького мислителя.

4.3. Бог Бенедикта Спінози

Проблематику філософського вчення голландського мислителя Баруха Бенедикта Спінози (1632-1677) сучасні дослідники не перестають порушувати й сьогодні, не дивлячись на чималий обсяг джерел у спінозознавстві. Однак, коли життя і філософська творчість мислителя стає предметом уважного вивчення критиками XIX-XX ст., то викликаний такий інтерес частіше звинуваченням мислителя в атеїзмі, коли це стосується критиків, зацікавлених матеріалізмом Спінози, або ж навпаки – богопізнавальним критерієм, що його створював цей голландський філософ, тим самим привертаючи увагу своїми релігійними поглядами дослідників, які сповідують віру в Бога. Виникає потреба оцінити роль і значення філософського богопізнання Спінози в сучасному філософському дискурсі, зокрема в теодицеї.

На початку XX ст. німецький філософ Р. Ойкен так оцінив вчення Спінози:

“Може, у жодного з великих мислителів не зустрічається одночасно так багато гострих суперечностей. Для того Спінозу може правдиво цінити тільки той, хто у філософії шукає не тільки закритої доктрини, а глибшого зображення нашої суті, відкриття нових глибин життя. З цього місця належить Спіноза безперечно до ряду великих правдивих мислителів”⁷¹³.

Теодицейне питання у філософії Спінози досліджували віддавна, ще за життя філософа. З-поміж дослідників XX ст. варто відзначити праці таких авторів, як: Е. Керлі (E Curley), Г. О. Вулфсон (H. A. Wolfson), К. Гібгардт (C.

⁷¹³ Див. R. Eucken. *Wielcy myśliciele i ich poglądy na życie. Zagadnienia życia w rozwoju dziejowym od Platona do naszych czasów*. Przełożył dr. Adam Zieleńczyk. T. II. Czasy nowożytne, Lwów-Poznań 1925, s. 93. Рудольф Ойкен – лауреат премії Нобля (1908 р.) у номінації з літератури за філософські праці “Боротьба за духовне життя”, “Істина релігії”, “Основні риси нового світогляду”.

Gebhardt), М. ЛеБуфф (M. LeBuffe), Г. Ллойд (G. Lloyd), Т. Норелл (T. Norell), Л. Робинсон (L. Robinson), Р. Со (R. Saw), К. Фишер (K. Fischer), А. Яссур (A. Yassour), В. Соловьев, С. Франк, І. Кауфман та ін. З-поміж сучасних вітчизняних дослідників проблематику свободи у філософії Спінози вивчає Б. Рудь. Часто це дослідження апологетичного характеру, оскільки філософське вчення Спінози вабить свіжим духом пізнання істини і розглядається воно в онто-етичній площині. Окремі студії присвячували божественним атрибутам у Спінози А. Донаган, С. Мартенс, Б. Саккаро, В. Сакштедер та ін. Тему концепції Бога Спінози та його інтерпретації в історії філософії піднімала Т. Норелл. Даний підрозділ буде присвячений пантеїстичній моделі теодицеї філософа і його доказам на користь існування Абсолюту.

Якщо б довелось розумом обирати між доведенням теореми трикутника і самим трикутником, то схилення в сторону теореми виявилось б принципом усієї філософії Спінози. Глибокий раціоналізм, доведений до патосу любови – це і є мислення спінозизму. Тож у його основному творі *Ethica ordine geometrico demonstrata* (Етика, яка доведена за геометричним порядком) існування Бога обґрунтовується шляхом інтелектуальної любови (*amor intellectualis Dei*) і тільки. На думку Спінози, розуму дано бачити речі *sub specie aeternitatis*, геометричним методом і стрункою логічною побудовою осягати вічність. У підніжок всесвіту Спіноза кладе субстанцію, яку можна чітко і виразно окреслити логічними твердженнями, і цією субстанцією є сама природа (*natura naturata* і *natura naturans*) – Бог:

“III. Під субстанцією я розумію те, що існує саме в собі і розуміється само через себе: тобто як те, поняття чого не потребує поняття іншої речі, з якого воно би мало бути утворене”.

“VII. Під Богом я розумію абсолютно нескінченне єство (*Ens absolute infinitum*), тобто єдину субстанцію, яка складається з нескінченних атрибутів, кожний з яких виражає нескінченну і вічну сутність”⁷¹⁴.

Безперечно, тут прослідковується пантеїстично-моністичне мислення.

⁷¹⁴ Б. Спіноза. *Етика* I.

Усвідомлюючи всю суперечливість інтерпретативних оцінок вчення Спінози, ми не торкатимемося їх усіх, що не виключає можливість зауважити в цих оцінках певну слушність і новизну. Мислительна система голандського філософа є “живою” і тією, що давала і буде давати привід для дискусії не одному поколінню критиків. Одне є певне, що Спіноза – віруюча людина, яка не жила і не хотіла жити без Бога. Так, ще В. Соловйов рішуче знімав із Спінози будь-які звинувачення в атеїзмі⁷¹⁵. В. Стейс, Г. Вольфсон⁷¹⁶, Р. Со, Л. Робінсон⁷¹⁷ та ін. робили те саме підкреслюючи оригінальний характер богословської системи мислителя. Г. Коген та С. Франк розглядали цю систему як містичну, тож нам теж не дано її обминути, а слід висвітлити теодицейні погляди Спінози у всіх деталях цієї захоплюючої і творчої системи. Зрештою, хоча б з тієї причини, що ключовим поняттям його системи, як зауважував Гегель, є “Бог”. Вчення Спінози, сповнене Богом, справляло позитивне враження на поетичну і мислительну творчість Новалиса, як в цілому й на німецький романтизм, особливо на творчість Гете і Шіллера.

Отож ще в “Короткому трактаті про Бога, людину та її щастя” Бенедикт Спіноза наводить докази існування Бога, в яких Творець є абсолютно Всемогутній, досконалий, Першоначало, з якого все постало, і нічого, що постало, не існує без Бога. Він є необхідно існуючим.

Спіноза апріорним шляхом в силі довести існування Бога, встановивши незаперечні передумови проведення раціонального обґрунтування:

“Якщо хтось заперечує, що Субстанція існує необхідно, то гадає, що може так трапитися, що Бог не існує. Отже (за акс. 7) його сутність не включає існування. Але це безглуздо. Отож Бог існує необхідно”⁷¹⁸.

⁷¹⁵ В. Соловьев. *Понятие о боге Спинозы* // «Вопросы философии и психологии», 1897, кн. 3/38, с. 392.

⁷¹⁶ На думку Вольфсона, раціональне мислення Спінози служило крайньою точкою між античністю і середньовіччям, позаяк, Спіноза є руйнівником середньовічної філософії, а її будівником вважається Філон Олександрійський. Див.: Н. А. Wolfson. *Philo...*, vol. 2, с. 457. Про мислення Філона і думку Г. Вольфсона щодо вчення Спінози див. тут вище.

⁷¹⁷ Л. Робинсон. *Метафизика Спинозы*, СПб., 1913, с. 175.

⁷¹⁸ *Етика* I, теорема XI.

Справді, у Спінози зникає протиставлення між Богом і світом. Між ними такий самий тип відношень, як між існуванням і суцям, явищем і підставою цього явища, *зродженою і породжуючою* природою (*natura naturata i natura naturans*). І це ілюзивне протиставлення дає привід для кривотолків.

Але все ж, на думку Спінози, Бог є чистим і всеохопним буттям, яке лежить у підставі створення світу. Щоправда, іманентним в собі і природі. Він є найпевнішим пізнанням, випереджуючи будь-який інший вид знання. Всезнаючий Бог, багатий життям, не зобов'язаний покидати своє “субстанційне” буття і линути у світ природи, опускаючись до рівня субстанційних предметів. Це світ існує в Бозі, без якого його просто б не існувало, а не Бог у світі. Не забуваймо й того факту, що юдейська ментальність Спінози не давала права забувати про трансцендентність божества і посередницький характер людського єства у світі, який нічого не в силі про себе сказати самотійно. Відношення між Богом і світом переростають у правдиве відношення між людиною і світом, де світ виступає в якості сходинок до вищих його щаблів. Шляхом мислення людина стирає межу між собою та світом і зливається з ним в одне ціле. Відповідальність за світ лягає на її плечі, тому що потяг до життя у всіх його деталях дає змогу отримати вічність, нескінченність і все те, що наповнює світ у його грандіозній величі. Проте стерта межа між Богом і світом ще не означає абсолютного поглинання одне одного: кожен залишається на своїх субстанційних рівнях, а думка людини занадто слабка, щоб творити “бога” чи хоч приблизно підійти до Його окреслення. Хоч згідно з Спінозою, Бог не окреме особове буття у протиставленні до людського, а є тим, що пронизує весь світ, об'являється у Світовому розумі та природі синхронно і топонімічно. Об'явитися Богові в конкретному місці, на думку Спінози, трансцендентність Бога не дозволить у принципі.

Спіноза усуває будь-який здогад про втручання Бога у світ людини з метою покарання чи винагороди, і спирається при цьому на конкретний людський досвід. Життєві приклади свідчать про непорушність Божого буття,

специфічність Його природи, адже як праведні, так і неправедні зазнають як щастя, так і скрути, а хвороби та катаклізми можуть торкатися без винятку всіх, навіть святих осіб.

Спінозівський “океан буття” здатний передати гармонійний зміст світопорядку, в якому існує безперервний причиновий ланцюг у плетиві довгого ряду подій. Вони виступають проявами Божого буття, хоч будучи в часі, продовжують котити хвилі в цьому нескінченному океані вічності. Цілий світ тепер втрачає свою подільність, якою розум і чуття людини нерозважно наділяли суперечливі явища: порядок і безлад, добро і зло, красу і потворність – з одного поняття творивши дрібніші і маючи намір з їхньою допомогою пояснити метафізичний устрій світу. Але цей світ тепер же неминуче веде до визнання Вічного Суцього, яке лучить всі прояви світу в єдине коло життя. Таким є, на думку Спінози, реальний світ. Проте коло відношень значно ширше і не проходить осторонь тіла і душі, суб’єкта і об’єкта, мислення і буття. Може і ці поняття та явища піддаються стрункій цілості “світу у Бозі”, а не розводяться між собою у неоглядні простори, як це роблять інші мислителі (напр., Декарт)? Адже таке розходження очевидне у своїй неприродності, а на ньому лежить печатя раціональної і суб’єктивної уяви.

Бенедикт Спіноза розглядає тіло і душу як два різні прояви того самого буття, які за формою свого існування не покидають зв’язку із підставою свого буття. Тобто так само, як й інші відношення, вони мають змогу не перетинатися і не заперечувати одне одного. Тим не менше між ними є чітка гармонія і синхронність, та ж самість і взаємодія, а головне – свобода, а не підлеглість.

Мова понять дає змогу надіятися на зустріч їхнього світу з реальним і конкретним буттям, бо підстава і для думки, і для буття та ж сама – нескінченне Буття. Пізнання істини, що є головною метою і ділом філософії – з чим і виступає Спіноза – потребує пошук чистої і виразної “предметної” істини. На заваді не стоятиме скінченна природа розуму, бо між нескінченною природою та першою немає жодних перешкод і кордонів. Мислення світу, цей дороговказ апостола Павла, має бути пов’язане з його осягненням. Врешті й мета тепер

інша, та й цінності більш вагомі – не людські і амбітні, а з потоку вічності. Можна вести мову про дзеркало світу і призму вічності, споглядання речей *sub specie aeternitatis*. Те, що відбувається у тілесному, зовнішньому світі, все це є вірним віддзеркаленням царства думки. Правда й людина вже не носить себе надто високо, вона не є “державою в державі” (*imperium in imperio*), а світ необтяжений її існуванням. Об’єктивне поєднання тіла з нескінченним простягом, а духу – з нескінченною думкою унеможлиблює будь-яку форму механіцизму. Спосіб існування людини нічим вже не відрізняється від нескінченної цілоти всесвіту, а події її життя формують цей всесвіт. Як тут не піддатись простоті порівнянь і не злучити в одно й волю та розсудок, які теж нічим не відрізняються: воля – є внутрішньою стороною думки. Вона підтверджує свою правоту в кожному понятті. Тоді від людини нічого не залежить, вона – “духовий автомат” (*automaton spirituale*), як необережно висловився Спіноза. Що б ми не подумали – це вже ланки і шарніри цього механіцизму. Свобода руху просто зникає, але не вона одна. Так само пропадає потреба бігати за своє життя, бо достатньо усвідомлювати свої болі та кривди або й глузування з них. До відчуття свободи приводить усвідомлення вчинків, а не свідомість їхніх причин. Бажання стають зрозумілими як тілесно-просторові точки.

Так само й права природи переходять у власність людини, становлячи її сутність. Поступ у природі задіює всі сили людини з метою самозбереження. Для цього нам дано вміння обирати корисне і отримувати від нього насолоду, та уникати терпіння і страждання і втікати від них. Життя людини проходить поміж оцими полюсами: насолодою і стражданням, які піддаються усвідомленню і розумінню. В насолоді ми досягаємо вищу досконалість, а в стражданні – опускаємося в цій досконалості. Любов і ненависть пов’язані з насолодою і болем.

В залежності від того, чи пізнання викликає радість або біль, той, хто його викликав, буде розцінений нами як приятель або ворог. Тут ми є невірниками. Те, що нам сприяє, те мусимо любити, а що шкодить, мусимо ненавидіти, і

нічого в цій любові або ненависті не можемо змінити по своїй власній волі. Колобіг стосунків заторкує як ближніх, так і недругів, світ особовий і світ предметів.

Ось переконливий приклад: ми любимо приятелів своїх приятелів, бо вони допомагають тим, хто спішить на допомогу й нам, і любимо ворогів своїх ворогів, бо вони ослаблюють тих, які нам несуть шкоду. І навпаки – ненавидимо ворогів приятелів і приятелів ворогів. Такий ряд розширюється чимраз далі і далі на всі родинні стосунки і види пізнання того, що нас оточує. Але чому ж зустрічається саме такий порядок у стосунках? По-перше, нам невідома причина того, що дає нам привід любити або ненавидіти. Поклавшись на силу вчинку і відчуття ми самі даємо привід сприяти тому, що нам приносить користь, а пригноблюємо і руйнуємо те, що нам несе шкоду. По-друге, ряд почуттів, як і ряд “хвиль” буття, підлягають одному й тому самому онтокосмічному закону, і змінити відношення між ними можна тільки вдосконаленням і загостренням сили почуттів, щоб перебороти слабші. Ані бажання, ані настанови тут не дадуть жодного бажаного результату, тож світ людини – це нескінченне джерело дій, розпахнута навстіж вируюча арена життя.

Що ж, висновок зовсім невтішний. Адже ми визнаємо себе рабами зовнішніх до нас причин, які кидають нас у вир боротьби за життя, і нам залишається тільки “пізнана необхідність” свободи – оте спінозівське визначення, над яким задумується не одне покоління філософів.

Ті ж морські хвилі, тільки вже наших днів і ночей, гнані зустрічними вітрами в океані буття. Картина гідна уяви маляра Каспара Фрідріха і німецьких романтиків. Але чи можна таки знайти вихід з цієї “усвідомленої” неволі? Чи існує можливість уникнути залежності від світу природи і проторити свій неповторний шлях увись. Адже природа йде своєю дорогою і така можливість зійти з неї мала б існувати, принаймні для мислення, яке може стати самостійною реальністю і новим шляхом у цій детермінації подій. Думка – це завжди злет і споглядання сяйва, метафорична арка божества над Ноєвим

потомством, але не тільки. Думка має те, що не має реальність – відчуття висновку і винесення вердикту цій реальності. Хоч мова понять і недостатньо ціниться в людській спільноті, все ж вони здатні служити матеріалом для побудови прогнозів на майбутнє, яке “твориться” з цих матеріалів. Згідно з обрахунками, такі відбуваються оберти планет і, при бажанні, можна потрапити в намічену ціль. Або інша цікава деталь: під час повного затемнення сонця між землею і сонцем постає місяць і плавно лягає на його фоні чорним кругом, тому що він рівно в чотириста разів менший від сонця і знаходиться на такій самій рівновіддаленій відстані – він в чотириста разів ближчий, ніж сонце, – що уможливорює цілковите накриття сонячного світила в межах трьох годин. Тож наука живиться цим пізнавальним матеріалом. Завдяки силі пізнання ми привласнюємо все те, що лежить на поверхні, тож пізнання стає внутрішнім двигуном реальності і достатньою підставою дієвості цієї реальності. А це вже немаловажно, тому що пізнавальна сила думки здатна протистояти свавільній дії речей на нас. Наше щастя має залежати від неї тоді, коли ми самі діємо усвідомлено. Ключем до щастя є здатність робити висновки, які й творять “реальність речі”. Вони більше не несуть загрози і не чинять тиску. Ось чому необхідне нове знання про людину, яка усвідомлює тепер свою цінність і особовий, відповідальний вимір.

Тут, щоправда, не слід переоцінювати свої власні сили, бо до цього бажаного і очікуваного звільнення слід приходити з Божою силою, позаяк людина є ланкою всесвітнього ланцюга і є скінченною для світу мислення. Мислення не є ще підставою всього буття. Таким є один Бог. Тож досконалістю будь-якої дії, згідно з висновком християнської метафізики, є Буття Боже. Як відомо, Спіноза є творцем метафізичної парадигми неоплатонівського зразка, тож він далекий від думки про самодостатність логічного висновку для підживлення джерела всього – Першоначала і підстави реальності. Бачити цю реальність можна тільки інтуїтивним шляхом, завдяки *scientia intuitiva*. У інтуїтивному знанні Бога є та перевага, що ми самі стаємо панамі ситуації, сповнені радістю пізнання Бога, коли світ нашого відчуття мовкне у невимовній

радості і щасті; все бажання і пов'язана з ним насолода від чіткого і виразного пізнання Бога сповнене усвідомленням Його як найвищого блага, вище Кого й бажати нічого. Зв'язок між прагненням і волею блідне перед інтуїцією отриманої свободи і миру. Наступає мить справжньої свободи для “вільної людини”, яка протистоїть утискам, бо вони не відповідають ідеалові волі, а розцінюються як зло. Рівновага між світом чуттєвим і розумовим дає змогу ефективно сповнити цей ідеал свободи, під яким криється палке і дієве життя, жаліти за яке ніколи не відповідає цьому ідеалу. Шлях до висот свободи та ідеалу споглядання у спокої духа проходить шаблями любови, на яких ми є зв'язковими подій і глибокими дослідниками остаточних причин цих подій. Адже не любити цей ідеал, до якого лине інтуїтивний зір, не можна, бо сходження вдосконалює все наше життя і мислительну діяльність. Цей ідеал потягає, викликає любов і радість, осяяні у “спризмованому” любовному погляді нескінченного Бога. Надходить натхненна мить у зареві правди “інтелектуальної любови” (*amor intellectualis*), перед якою блідне і відступає обман суб'єктивізму. Ніхто нездатний викликати цю любов, ніяке почуття не розворушить запал до цієї любови, а тільки приведе до створення її фантому. Але й холодне інтелективне пізнання, крижане у своїх односторонніх висновках, не в силі здійснити хоч іскорку любови. Діалектика любови вирішується на користь сильнішої і правдивішої любови, в якій тонуть іскорки спалахнувших нежиттєздатних проявів не менш важливих “любовей”, живлячих цей негасимий океан істинної Краси і Любови Бога. Жодний егоїзм не достукається до неї, жодна вимога змусити відповісти Творцеві Любови не свідчитиме про щирість і правдиву глибину пізнавально-інтуїтивного наміру. Між Богом і людиною, як зауважував ще св. Тома Аквінський, пролягає велетенська прірва крізь неподібність одних до одного, чому й містична злука дає змогу на вищому шаблі стати перед “неочікуваною” красою і невимовністю Бога. Любов Бога позбавлена людського сприйняття любови до окремих речей світу. Така любов не для Нього, бо не гідна Його розкішної трансцендентної величі. Такий Бог не може тремтіти над дріб'язковими скарбами світу, тож

надіятися на те, щоб тебе особисто любив Бог, на думку Спінози, негідне почуття того, хто наважився на інтелектуальну любов до Бога. Так само бажати любов до себе з боку Бога – егоїстично і не свідчить про правдиву любов і наміри “люблячої” людини. Тут місце пригадати аскезу і відмовити собі у цьому, негідного людини, намірі. Правдиве воскресіння духа вимагає суворого ставлення до себе, а ідеал свободи супроводжував тільки високих духом людей подвигу. Ось чому “прометеїзм” – серце європейського антропоцентризму, хоч теорія Спінози живила його ритм вже без самого мислителя. Культ Прометея був прочитаний з атеїстичним пафосом і привів як до теоретичного, фаустівського сумніву (як це зображено і обґрунтовано у Гете⁷¹⁹), так і до гірких практичних наслідків на карті постнаполеонівської Європи. Все ж у Спінози виразно бачиться, хто є джерелом і натхненником любови – Бог і Його безмежна Любов. Глибина життя сповнена Його невичерпною Любов’ю, Любов’ю Духа. Говорити про зв’язок між любов’ю Божого Духа і любов’ю духовної людини можна тільки відважно зазирнувши у потаємні глибини, які на безмежну віддаль віддаляють одне одного, але не відділяють у своїй суті – вимірі Любови. Шіллер зумів оспівати цю близькість у “Тріумфі любови” (див. тут розділ “Бог у німецькій релігійній поезії”). Щастя Бога, якщо взагалі можна припустити таке поєднання слів, полягає в інтелектуальній і нескінченній любові, бо тільки Вона є гідна Його вічності та сутности. Але вічності та сутности гідна й людина, що можливе тільки за умови, що й Бог любить. Тож врівноваження двох полюсів здійснюється у щасливій злуці – особовій любові, коли немає скривджених і вивищених, коли кожен віднаходить бажаний спокій і вічний мир у Любові будучи людиною, і зберігає спокій та вічний мир, будучи Богом. Саме Любов приховувала неприступні фортеці онтологічної сутности “*causa sui*”. Тут не слід поспішати з генезою цього поняття. Ані світ не вічний, як не вічна природа, але вічними є джерела, які їх живлять. Це вже поспішні

⁷¹⁹ Див. Б. Завідняк. “Проблема прометеїзму в європейській культурі: на основі порівняльної характеристики Прометея у Гете і Фауста-барішника в Аннети фон Дросте-Гюльсгоф” // Наукові записки Українського католицького університету. Число III. Філософія 1. Львів 2012, с. 181-194.

висновки дають привід для дискусії про всеіснування природи, в яку ми тут не вступаємо. Вона не менш обширна, як і обґрунтування існування Божого Буття. Зрештою, в таку дискусію не вступає і сам Спіноза, адже безсмертя як необмежене продовження окремої форми хоч би й скінченного існування є суперечливим поняттям (*contradictio in adjecto*). Без розкладу тіла дух не в силі згаснути, але й не згасає, бо всеціло є у Бозі, своїй надійній і безсмертній підставі. Так само й сфера світу дії (духа) живить світ підстави всього, що існує (Бога), і свідчить і запевнює існування безсмертя духового (бо дієвого) світу. Ідея, яка присутня в Бозі, здатна виражати сутність духової істоти і закреслювати смерть тіла, як і смерть взагалі. Кращим свідченням інтелектуального вибору є вибір на користь життя у вічності, яке лежить у реальній площині, а не є тільки обнадійливим маревом в тому, що все буде добре: “вільний чоловік про ніщо так мало не думає, як про смерть, а мудрістю його є туга не про смерть, а про життя”. Розумні кроки робить той, хто не засинає з думкою про омріяну нагороду у вічності. Більше важить необхідність власної природи, і коли вона сповнена святістю чесноти, то це і є правдива нагорода для природи, на яку зглянувся сам Бог. Культурологічний і високоморальний аспект такого підходу у всій своїй відвертості відчищений від намулу нарцистичної самозакоханості: він не знає нічого іншого, окрім добрих вчинків і чистої побожності, гідності людини і непорушності її високогуманних принципів.

“Так мудрець із вічної необхідності є свідомий себе самого і Бога та реальності, не перестає ніколи існувати, а лиш завжди посідає правдиве задоволення духа”.

Ось чому “Етика” осяяла обрій метафізичного маршруту Спінози і сповнила високим моральним ідеалом душі тих філософів, які близько до серця сприйняли переконання мислителя: І. Кант і Г. Коген, Н. Гартман і М. Шелер та багато інших провідних шукачів Істини після Спінози. Світ досвідної реальності сам стає ідеалом для людського життя на шляху до Істини, адже він ґрунтується на “океані буття” Бога. Ідеал є вгорі, а не під ногами. Щоб не

відбулося протиріччя і фальшування змісту картини світу, етичний вчинок підтримує, знову ж таки, тільки пізнавальна дія. Пізнання стає іманентною суттю людини, самозберігаючим і застережуючим від пантеїстичного змішання етичним засобом. Без нього, без цього керманіча, покликаного до радикальних змін і “метанойї”, не відбудеться переображення і формації “нової людини”. Згідно із Спінозою, метафізичний стрибок назустріч новому буттю – основна форма відповіді створеній реальності Богом. Ця, принаймні чітко і відверто викладена позиція, дає привід підважити цінність віри у краще майбуття і саму віру. Чому й не забарилася критика з боку Церковного Уряду, хоч спінозизм у дотепер викладеному розумінні – цілком праведна версія християнського життя назустріч Богу. А в науці про всюдисутність Бога у світі мислення Спінози особливо наближене до християнської точки зору.

Тепер слід обґрунтувати, на чому трималася сама ця критика.

Бог є всюди і його дозволено бачити крізь призму вічного життя у житті повсякденному. Всупереч природі не може творитися будь-яке диво надприродного характеру, що давало б привід для протиріч, а в природі – так. Факт дива і чудодійних проявів божества завжди служив на користь існування Бога, а тут, у Спінози, зайнята позиція не зуміла непомітно обійти цю проблему осторонь, як обійшов її, не торкнувшись, Декарт.

Все ж під позірною рівністю і гармонією світового ладу легко зауважити й суперечливі висновки, до яких не радо приходять Спіноза. Здіймання одних і падіння других, вищість людського духу і нижчість людей перед постаттю Ісуса Христа, без якого не досягнути спасіння, свідчать не на користь рівномірного прояву божественної сили, а на користь антиномічного мислення (про нього говоритиме Кант).

Слід зауважити, що Спіноза проводить свій науковий виклад простими думками і метафізичною рефлексією проглядає в найпотаємніші закутки реальності. Панує спокій задуму і велич розмислу – все природно і розсудливо, неповторно і невідворотно, як у класичних авторів минулого.

Проте, як ми вже підкресливали, є у Спінози й чимало помилкових суджень. Щоб виявити їх, слід коротко підсумувати сказане вище.

На думку Спінози, Бог творить себе в силу себе самого і таким чином утворює нескінченне число скінчених речей – нескінчених модусів (способів). Тож буття Спіноза сприймає як утворення, а природу – як єдність творительного процесу і всього того, що утворюється під час цього процесу. Бог не перестає творити оці нескінченні модуси, а всі його витвори є зрозумілими по-собі.

Розум людини не в силі знати все, але те, що він пізнає, пізнає чітко і виразно як по-собі, оскільки гносеологічна теорія теж побудована на принципі необхідності, який є загальний для буття-субстанції і розумової діяльності.

В останній п'ятій книзі "Етики" Спіноза пропонує третій вид пізнання, який можна розцінити як третій спосіб життя. Тим третім є Бог у досконалому, відповідному пізнанні, який можна назвати інтуїтивним знанням Бога і блаженним життям. Тут Спіноза веде мову про любов Бога до людини. Справді, в першій книзі Бог як нескінченна субстанція не сприймається як особовий Бог, а як природа, тож він не мав би знати світ почуттів. Як же ж тоді розуміти таку зміну в напрямку до містицизму в мислительній системі Спінози? Для голандського філософа інтуїтивне пізнання не має нічого спільного з таїнственным пізнанням, хоч є вищою формою пізнання. Воно розуміється як пізнання тілесної сутності і сутності самого пізнавального процесу. Розум покликаний відкривати загальний тип відношення між речами, тоді як інтуїція вбирає в одне ціле відношення в рамках одного елементу. Інтуїтивна наука пов'язує в одне ціле загальні відношення між суцями тілесними та духовими істотами, які осмислюються розумом (духом) людини. В той час, коли розум рефлектує над собою, зроджується відчуття радості від того, що, пізнаючи якусь окрему субстанцію чи її спосіб існування, він краще може пізнати Бога. В чому ж тоді полягає любов Бога? Цю любов Бог виявляє до нас, це спосіб, щоб сказати нам, що в певну мить, у часі, нам дано, завдяки пізнанню конкретних речей, зустрітися з проявом активної сили. Ця сила належить субстанції, і вона

є в природі. Тож вислів “Бог любить себе самого” – це тільки метафора, під якою криється те, що ми пізнаємо речі об’єктивно. В цьому, за Спінозою, й полягає об’єктивність суб’єктивного досвіду пізнання. Якщо так розуміти думку Спінози, то з’ясується, що філософ проповідує ідею смертності душі (у п’ятій книзі “Етика”). Людина, яка постає в часі, помирає, щоб “співпасти з собою” і взяти участь у вічності. Для цього людина наділена розумом, дієздатністю, можливістю досягнути вічність у часі, тож ми уникаємо смерті. Мова не йде про можливість отримання майбутнього існування, а тільки про існування як “наслідок” вічної субстанції, Бога. Про це говорить людині досконале, чітке і вічне пізнання себе у плоті.

Що ж, якщо пізнання потягає інший вид пізнання до себе, то це вже щось інше, ніж просто злиття волі і розумової активності, а це вже підміна поняття пізнання на поняття життя. Але й воно не вирішує проблеми життя людської природи тільки у пізнавальному колі. Пізнання – це ще не все життя, яке кинуте на арену боротьби аж до самозаперечення своєї динамічності і пошуку спокою. Вийти за межі звичного і незносимого ритму життя, встановленого Богом у об’єктивних межах, хоч і можна завдяки уяві, але покинути саму уяву не вдасться ніколи. Світ почуттів незмінно супроводить пізнавальне коло: нічого немає в розумі, щоб спершу не було в чуттях. Залишається боротися з собою самим, з власним *Я*. “Співпадіння протилежностей” виходить на боротьбу з “деструкцією деструктивного”. В силі залишається пошук внутрішнього голосу Істини в душі віруючого серця, який сповнювали ап. Павло та св. Августин. Проте побудова такого світу відбувається тепер шляхом перенесення світу природи (макрокосмос) в душу людини (мікрокосмос). У новому розумінні такого перенесення, згідно зі Спінозою, – до ноетичного світу, який має виступити не як “стара” природа, а як Нове Буття. Відповідальність за це нове народження лежить на наших плечах, і вічність має стати нашим надбанням. Тож невідворотність перевероту світопорядку є очевидною. На карту поставлене не дріб’язкове щастя, не користь і доцільність, а сама вічність.

Велетенські задуми врешті набирають силу реального здійснення. Виконувати їх під силу самій людині.

І наостанок. Ми вже пригадували, що російський філософ Володимир Соловйов виступив з відвертим захистом богомислення Спінози зізнаючись в тому, що у філософському і релігійному відношенні воно мало на нього значний вплив у юні роки. Він називав мислення Спінози тим, що викликало в нього захоплення філософією як такою.

У статті апологетичного характеру Соловйов кинувся спростовувати атеїзм Спінози, в чому проф. А. І. Введенський звинувачував останнього, начебто Спіноза заперечує у Бозі цілеспрямовану діяльність і сваволю, а тому особовий вимір.

У понятті Бога в Спінози є така властивість, як вищість, оскільки, згідно з визначенням філософа, Бог є абсолютно і нескінченно Суццй. Проте немає другої прикмети – особи, яка діє згідно з наміченою метою і володіє волею. Але й Будда відречений від будь-якої особи, від волі і діяльності в абсолютному спокої і байдужості нірвани. Визнавати таке вчення (буддизм) як атеїстичне було б несправедливо. Буддизму 2000 років, він живе у свідомості 30-40 мільйонів людей.

Так само між спінозизмом і вченням Упанішад немає відмінности в тому, що вони заперечують у Бозі свавільну діяльність за ціллю.

У сфері релігії, як і в інших сферах духу людини, є визнані “експерти”, свідчення яких має вирішальне значення незалежно від яких-небудь поглядів. Ось приклад із Першого послання Йоана (1-3):

“Що було споконвіку, що ми чули, що бачили нашими очима, що оглядали і чого руки наші доторкалися, про Слово життя, – а життя об’явилося, і ми бачили й свідчимо й звістуємо вам життя вічне, що в Отця перебувало й нам явилось, – що ми бачили й чули, звістуємо й вам, щоб і ви мали спільність із нами. А наша спільність – з Отцем і з його Сином Ісусом Христом”.

На думку проф. Введенського, поняття Бога не відноситься до об’єкту, який даний в досвіді. А от апостол Йоан Богослов наголошував на тому, що

його поняття про Бога відноситься до предмету, що даний в досвіді навіть для зовнішнього почуття. Звичайно, не можна бачити, чути, відчувати саму істоту Божу, але це неможливо і стосовно до будь-якого суцього загалом. Ми чуттєво досвідчуємо тільки видимі дії істот, які служать для нас знаками і вираженням їхнього власного буття і внутрішньої природи.

Незалежно від кантівського хибного розуміння досвіду не слід заперечувати те, що існують відмінності між релігійним і фізичним досвідом. Але коли мова йде про Бога, то тут оці два види досвіду між собою подібні. Напр., коли ми відчуваємо тепло, що лине від сонця, то не маємо сумніву в тому, що існує сонце. В цьому випадку немає потреби звертатися за підтвердженням до досвіду астрономічної науки. Ми знаємо про існування тієї чи іншої планети не дивлячись у телескоп. Суб'єктивна точка зору взагалі не довіряє й будь-якій астрономічній теорії. Наука тільки уточнює все те, що ми розуміємо під назвою “сонце”, адже її метою є дослідження явища, а не його обґрунтування.

Такий самий підхід можна застосувати й на підтвердження існування “духовного сонця” – Бога, про існування якого нам говорить релігійний досвід. Сам же досвід ми розуміємо як дію Бога в нас. Тож віра – це усвідомлення того, що в нас живе і діє Бог. Досвід християнина впливає з Об'явлення Бога Ісуса Христа в історичному місці – Назареті і є досвідом людства. Досвід елліна – це його правда про існування бога Діоніса, якого психофізичну дію він відчуває будучи сп'янілим ним. Тож історія знає багато людей, які досвідчили у своєму житті Бога, і вони носять титул святих, праведних, боговгодних, преподобних, мучеників, свідків віри тощо.

Завдання філософії мало б полягати в уточненні поняття і факту, які даються в релігійному досвіді. Тож про телеологічний та деонтологічний докази існування Божого буття не було б і мови, коли б ми не мали глибоко досвіду відчуття краси зоряного шатра над нами і морального закону у серці, про що говорив ще Кант. Звичайно ж, досвід не є визначальним, бо осердям релігії є Бог, як і будь-яка наука має свій предмет, без якого її б просто не існувало.

Однак в достовірності даних релігії ми пересвідчуємося саме на основі релігійного досвіду. Коли б докази існування Бога ґрунтувалися на відчутті Бога, тоді б вони мали сильний вплив на утворення релігійного переконання.

Так пантеїстичний, буддистський чи будь-який інший досвід базується на відчутті, зосередженні та пережитті самої людини. Це пережиття і духовна злука з “всеєдиною субстанцією” дає насагу для розуму і живить його пошук на шляху до істини.

Поняття про Бога як єдину субстанцію впливає з поняття Абсолюту Бога. Це безумовна основа божества, і вона не може бути поза Богом. Тож визнавати філософію Спінози атеїстичною тільки за те, що мислитель не продовжив міркування, а зупинився на цьому визначенні, на думку Соловйова, не можна. Адже в такому випадку не слід визнавати й Евкліда великим математиком, бо він обмежився елементарною геометрією, а не відкрив вищу математику з її диференціалами, інтегралами тощо, чи Кеплера – астрономом за те, що він не піднімав питання про існування інших зоряних світів. Хоч, звісно, що у Спінози є чимало помилкових суджень, які впливають з поняття абсолютної субстанції і ототожнення *natura naturans* з *natura naturata*. Так, формальний характер суб'єкта пізнання не є абсолютний, тож ототожнювати його з Богом в жодному випадку не можна: світ явищ потребує реальної підстави для свого існування. Тож спінозизм – це помилкова філософська система, але не атеїстична. До того ж Бог геометрії і фізики має ще бути й богом історії, а цього міркування у Спінози не зауважується. Статичний пантеїзм Спінози не дає змогу розглядати світ як той, що постає, а тому не дає простору для реального релігійного досвіду і пережиття в Бозі. Адже світ і Бог – це одне і те ж. Хоч, справді, не кожна релігія є історичною. Адже не були такими поганські релігії, і в них не зауважуємо Бога історії.

Ми можемо тільки здогадуватися, бачити “як в непрозорому склі” те, про що говорить нам досвід, викликаний єднанням з Божою природою природи людської в Ісусі Христі. Тобто суть цього факту нам не дано збагнути.

Але, що головне, так це те, що статичний пантеїзм Спінози спонукав Гегеля до відкриття історичного пантеїзму, що, в свою чергу, вплинуло на розбудову християнського мислення.

Оправдання Бога Спінозою на пантеїстичній основі дозволило створити ряд філософських систем, зокрема німецького класичного ідеалізму. Тому глибше пізнання теодицеїної парадигми цього філософа дозволяє поглибити наше пізнання християнської метафізики як такої.

4.4. Теодицея Готфріда Вільгельма Ляйбніца

Видатний науковець, філософ і математик Готфрід Вільгельм Ляйбніц (1646 – 1716) народився в Ляйпцігу 1 липня 1646 р. Батько викладав етику в місцевому університеті, тож під його керівництвом син отримував перші знання, особливо у філософській царині. В шістнадцятирічному віці юнак вступив до університету в Ляйпцігу, щоб продовжити філософські студії, а згодом – до Йєни, щоб почерпнути й математичні знання. Там йому спало на думку застосувати математичний метод до філософського пошуку, тож Ляйбніц став автором твору *Dissertatio de arte combinatoria* (“Мова про метод”. Тут знайшло своє продовження комбінаторське мистецтво Раймунда Луллія). Згодом він вивчав право і писав твори на правознавчу і етичну тематики. Проте першим філософським твором Ляйбніца стала праця з бакалаврату під назвою: *Disputatio metaphysica de principio individui* (1663), написана ще в Ляйпцігу.

Внаслідок тривалих подорожей містами Європи (Париж, Ганновер) з’являлися й нові твори: “Мова про метафізику” (1686) та “Монадологія” (1714, опубл. посмертно в 1721 р.). В останній у п’яти розділах мисленник виклав своє бачення метафізики: субстанції, пізнання, Бога, структури всесвіту та світу безплотних істот – анелів. Монадологія засвідчила плюралістичне і політеїстичне бачення божества, оскільки, на думку Ляйбніца, кожна монада є певним маленьким божеством.

До видатних праць філософа слід віднести наступні: “Нові роздуми про людський розум” (1704) та “Дослідження з теодицеї (1710).

Лютеранина Ляйбніца можна вважати засновником німецької класичної філософії. До джерел його мислення належать ідеї Платона, Аристотеля, св. Августина, “другої схоластики” (Ф. Суареса) та філософів Нового часу. Німецький філософ не протиставляє віру розумові, а сповнений оптимізму до нього. На його думку, розум містить в собі вроджені ідеї перших принципів речей.

В метафізичній системі Ляйбніца всяка річ підпорядкована незмінним законам наперед встановленої гармонії Богом.

Мова йде про відоме порівняння з двома синхронно заведеними годинниками, які абсолютно точно у всі часи узгоджуються один з другим. Тут є три можливості: 1) годинники так пов’язані між собою, що впливають один на одного і регулюють свій хід; 2) вони незалежні один від одного, проте “майстер-годинник” корегує їхню ходу; 3) хід годинників ніхто не контролює і механізм цих годинників функціонує незалежно один від одного, бо від самого початку ці годинники так змайстровано, що їхній механізм не потребує корегування, йде рівномірно під дією однієї внутрішньої необхідності. Застосувавши таке порівняння до Творця – до дії Його абсолютної сили волі, що пов’язана з дією пізнання розумом Божим – Ляйбніц отримує змогу пояснити дію відвічного, керуючого розуму Всемогутнього Бога. Таким чином напрошується твердження: з усіх можливих світів найкращим є той, що реально існує. Ця думка й ляже в основу шедевра філософа “Теодицея”, в якій окреслено телеологічний задум створення світу.

Тут не місце всебічно викладати погляди Ляйбніца в антропології, гносеології, метафізиці монади тощо. Вони достатньо вичерпно подаються в підручниках з історії новітньої філософії. Натомість заслуговує уваги Ляйбніцівська концепція обґрунтування існування Божого буття, яку й розглянемо тут.

В добу Нового часу, в якій випало творити Ляйбніцу, розум людини відчував свою силу, тож прагнув знати все про Бога. Тим більше не було

жодного суніву в тому, що є Бог, бо Він прочитувався в картині природи як безконечний, величний, субстанція, згідно з Спінозою тощо.

Ляйбніц обрав шлях онтологічного аргумента, хоч у його творах є й апостеріорні, або ж космологічні, обґрунтування, що накладаються один на одного для підсилення доказової основи в “Монадології”.

Космологічні шляхи Ляйбніц зводить до трьох томістичних, бо рідко користується телеологічним доказом та зовсім не покладається на четвертий томістичний шлях.

Що характерно, так це комплексне вживання аргументів німецьким філософом, а не осібно, як це зауважується в доказах св. Томи Аквінського. Підхід Ляйбніца обумовлений тим, що філософи часів “другої схоластики” саме так і чинили, і цей почерк наочно розпізнається в українських мислителів рівня С. Яворського. Натомість св. Тома послуговується окремими шляхами, коли кожний з них дає змогу прийти до завершення дороги. Чому ж така різниця між Томістичним обґрунтуванням і Ляйбніцівським? А вона полягає в тому, що німецький філософ зводить всі докази до головного принципу – достатньої підстави. Тож він переробляє традиційні докази і видозмінює їх згідно з цим принципом⁷²⁰.

Згідно з Ляйбніцом, існування Бога пізнається апіорним шляхом, тож за відправну точку мислитель обирає розум:

“Тільки сам Бог або необхідне єство має той привілей, що необхідно існує, якщо тільки Він можливий. А оскільки ніщо не може перешкодити можливості того, що не містить в собі ніяких меж, жодного заперечення і, отже, ніякої суперечности, то одного лише цього вже достатньо, щоб пізнати існування Бога апіорі”⁴⁶.

Боже буття настільки очевидне, що не дозволяє жодного сумніву, адже в такому випадку підважилися б всі устої реальности.

Ляйбніц є автором доказу існування Бога на основі відкритого ним

⁷²⁰ Пор.: *Монадологія*, nn. 36-38.

⁴⁶ Ляйбніц. *Монадологія*, n. 45.

принципу достатньої підстави: “немає нічого без підстави”. Його докази подібні до обґрунтувань Альберта Великого та св. Томи Аквінського.

Принцип достатньої підстави дозволяє мислителів відстоювати позиції природного богослов'я, оскільки радше є світ, ніж його нема. І хоч цей світ не приховує зло, все ж він походить від Бога, а тому є найкращим з можливих світів.

Існування Бога слід прийняти ще й тому, що “без нього буде неможливо знайти причину чому речі, які могли б не бути, є чимось; а тоді чому речі, які могли б бути непов'язані між собою і невпорядковані, знаходяться у такій прекрасній, невимовній гармонії. Перше веде до того, що Бог має бути остаточною підставою речей і, значить, найвищою могутністю, а друге – до того, що він має бути найвищою гармонією речей і, значить, найвищою мудрістю”, – пише він у творі *Основа роздумів про створення в Німеччині товариства для підняття мистецтв і наук*⁷²¹.

На думку Ляйбніца, любов є радість від споглядання краси, а саме такою є творча дія Бога.

Діалог між Байлем і Ляйбніцем довкола Теодицеї. Історія теодицеї отримала поштовх до розвитку, коли П'єр Байль критично розглянув есеї Ляйбніца в “Історично-критичному словнику” (у двох томах 1696-97 та в чотирьохтомному виданні 1702 р.) у статті “Рорарій”. Автор розкрив новизну положень Ляйбніца і звернув увагу на важкі для сприйняття місця. Тож Ляйбніц вважав за потрібне відповісти і опублікував деякі пояснення в “Літописі творів учених” (1698). Байль відповів на це у другому виданні “Словника”. Тоді послідувало наступне спростування. Мова йшла про достатність одного механізму для утворення органічних тіл тварин, коли припустити органічну преформацію в сімені тіл, що народжуються. На думку Ляйбніца, який використав вчення про наперед влаштовану гармонію, Творець від самого початку наперед визначив майбутній порядок всесвіту. Тож в речах

⁷²¹ Цит.: И. Ягодинский. *Философия Лейбница*, с. 160.

немає хаосу, бо вони містять задум Божий. Так само пояснюється філософом і контакт душі з тілом.

На думку Ляйбніца, Байлю здавалось, що “Бог не міг сповістити матерії або якійсь іншій причині здатність до організації, не надавши їй ідею і уявлення про організацію і пізнання його організму, і що він не може собі уявити, щоб Бог при всій своїй могутності над природою і при всім своїм провидінні можливих випадків міг розмістити речі таким чином, щоб (напр.,) за допомогою самих законів механіки судно могло прийти в призначену йому гавань, не потребуючи під час свого руху розумного керманіча”. “Я був здивований тим, що встановлюють межі могутности Бога, – продовжує Ляйбніц, – не висуваючи жодних доказів цього і не помічаючи, що не можна боятися якоїсь суперечности з боку предмета або якоїсь недосконалости з боку Бога, хоч у своєму другому запереченні я ще раз показав, що і люди роблять автоматично щось подібне до рухів, які впливають з розуму, і що скінченний розум (але безумовно сильніший, ніж наш) міг би здійснювати те, що пан Байль вважає неможливим для Божества; не кажучи вже про те, що Бог від самого початку і одночасно привів в порядок усі речі, і тому збереження цим судном правильного курсу не більш дивовижно, ніж збереження курсу ракетою, яка йде вздовж шнурка під час фейєрверка, бо всі речі зберігають досконалу гармонію між собою, взаємодіючи одна з одною”⁷²².

В результаті цієї епістолярної дискусії й народжувались розділи “Теодицеї” Ляйбніца⁷²³. Книга була натхнена ще й впливом зустрічей із пруською королевою Софією-Шарлоттою (1701-1702), після смерті якої філософ вирішив опублікувати роздуми, присвятивши їх покійній королеві (пом. 1705). Книга “Теодицея” вийшла у завершеному вигляді щойно в Амстердамі 1710 р. у видавця Ісаака Тройеля під назвою *Essais de theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*.

⁷²² Лейбниц. *Собр. соч.*, т. 4, с. 66. Пер. К. Істоміна в журналі “Вера и разум”, 1887-1892.

⁷²³ Див.: Лейбниц. Там само, т. 1, с. 318-344. “Пояснення важких місць, зауважених п. Байлем в новій концепції про взаємозв’язок душі і тіла”; “Відповідь на роздуми, що містяться у другому виданні “Критичного словника” п. Байля (стаття “Рорарій”), про систему напередвстановленої гармонії”; “Ляйбніц – Байлю”.

Відомий фізик Макс Планк зазначав: “Не можна вважати чистою випадковістю, що “Теодицея” стала самотнім великим філософським твором Ляйбніца, який він сам закінчив і опублікував. В інших питаннях він протягом всього життя залишався шукачем і не приходив до остаточної відповіді; тут же, навпаки, він від самого початку відчував під собою тверду основу; це був ґрунт принципового ствердження життя, з якого він знову й знову черпав силу і насагу у всіх своїх численних духовних і тілесних негараздах”⁷²⁴.

4.5. Докази Божого буття у Джона Локка

Засновник емпіризму видатний англійський філософ Джон Локк (1632-1704) народився в Рінгтоні (Wrington) поблизу Брістоля 29 серпня 1632 р. Рік народження співпав з роком народження Баруха Спінози. Навчався Локк у Вестмінстерській школі та в Оксфордському університеті, присвятивши молоді роки студіям філософії, медицини та природознавства. Ліберальне англіканство успадкувало класичну “перипатетичну” філософію, як він сам її визначав, тож філософською освітою у Оксфорді майбутній світоч емпіризму був невдоволений. Після захисту дисертації Локк став професором в Оксфорді. Там же ж в Оксфорді він зустрівся з Декартом, думки якого суттєво вплинули на формування філософського вчення Локка. Згодом він переїхав до Лондона, де зустрівся з графом Шефтсбері та став приватним лікарем майбутнього лорда-канцлера Великобританії. В 1668 р. Локка прийняли до Лондонського королівського товариства. Тож за всебічні знання і навички мисленник отримав прізвисько “доктор Локк”. Мисленник став душею лондонських зібрань інтелектуалів в домі Шефтсбері. Результатом одного такого зібрання став трактат Локка під назвою “Дослідження про людське розуміння”, результат майже двадцятилітніх міркувань (твір вийшов друком у видавця Томаса Бассета в 1690 р.). Спонукала до написання цього твору одна знаменна подія. Взимку 1670-71 р. велась дискусія про пізнавальну цінність природного закону та

⁷²⁴ М. Planck. *Z. Naturforschung*, 1946, Bd. 1, с. 298-300. *Готфрід Вільгельм Лейбніц. К 300-летию со дня рождения (1 июля 1946 г.)*, пер. И. Д. Рожанского // М. Планк. *Статьи и речи*, «Наука», Москва 1991, с. 560.

релігійних правд. Підвалиною цих правд мала б стати цінність пізнання, від якого й залежить висновок про те, які речі розум може пізнавати, а які ні.

В тім часі тодішні політичні події певним чином знайшли своє відображення й у творчому житті Локка. Після сходження на трон Карла II, його протектор Шефтсбері впав у немилість і був змушений просити притулку в Голандії, яка славилася свободою мислення. Тож Локк теж попросив притулку, переїхав до Голандії і сприяв ще й до того експедиції Вільгельма Оранського. Англійський уряд добивався екстрадиції Локка, звинувачуючи його в посібництві детронізації короля. Тож саме на ці роки екзилу (1683-1689) припадає написання головного твору мисленника про людський розум. В 1689 р. Вільгельм разом з дружиною Марією Стюарт отримали запрошення від парламенту зайняти трон Великобританії. Локк, який боровся за парламентську монархію, повернувся на батьківщину як уславлений тріумфатор. Він віддав до друку “Два трактати про державне правління”, “Листи про релігійну толерантність” та “Дослідження про людське розуміння”. Тоді Локк переїхав до замку Отс (Oates) у графстві Ессекс, куди його запросив сер Френсіс Мешем та його дружина Демеріс Кедворт, де й зустрів свій вечір 28 жовтня 1704 р. Посмертно побачили світ дві праці мисленника: “Переказ і примітки до Послань св. Павла до Галатів, Коринтян, Римлян та Ефесян” і “Досвід для розуміння Послань св. Павла”.

Всебічно обдарований християнський мисленник нас цікавить тут як автор релігійних трактатів, тож ми не беремось обговорювати усю помірковану емпірично-філософську доктрину Локка. Вона достатньо чітко висвітлена на сторінках підручників з філософії та в окремих монографіях. Достатньо відомо, що засновником філософії Нового часу визнається Декарт, а за Локком закріпилось визнання “батька емпіризму”. І один, і другий філософи за відправну точку свого мислення обирають теорію пізнання, її джерела та гносеологічну оцінку. Коли для Декарта ідеї є вродженими, включно з ідеєю Бога, то й абсолютною і непомильною можна було вважати цінність людського пізнання. Натомість у Локка така можливість відкидається, бо джерелом

походження ідей обирається емпіричний світ, почуття, які утворюють ідеї. Локк хоч і відштовхується від вчення Декарта, все ж заперечує його раціональний підхід, нівелюючи вартість такого пізнання та пропагуючи цінність емпіричного досвіду.

До джерел мислення Локка зараховують вчення експериментальної філософії Т. Гоббса і Ф. Бекона, які були його співвітчизниками.

На думку Локка, небуття не може породити буття, нерозумне суще – породити розумне⁷²⁵. Тож розумові докази існування Бога для нього є безсумнівними твердженнями, що не можна сказати про докази емпіричного характеру. Коли людина менше переконана в існуванні речей зовнішнього світу, то в існуванні свого єства і Бога у неї сумніву бути не може. Людина є реципієнтом ідей, які надходять ззовні, тож цей факт дає нам впевненість у існуванні їхньої причини-об'єкта, що ці ідеї викликає.

Локк не має сумніву в існуванні Бога Творця і Законодавця. Його докази не потребують критики, бо Бог є свідченням такої переконливої сили в Об'явленні, що викорінює будь-який сумнів в душі. Для сприйняття Бога необхідна тільки згода людини, що зветься вірою. Пізнання значно програє перед пізнанням вірою. Тут людина зустрічається з особливим випадком згоди душі і серця під впливом найвищої спонуки і сили переконання вірою (див. IV кн. “Дослідження про людське розуміння”⁷²⁶).

На думку англійського мисленника, Бог створив людину здатною пізнавати в речах той мінімум, який дозволяв би приходити до Богопізнання, і щоб людина мала змогу виконати покладений на неї обов'язок⁷²⁷. Бог не зобов'язує людину пізнавати субстанцію речей, бо для людини не є необхідністю пізнавати речі на такій глибині. Так, людина певна, що існують тілесні і духовні субстанції, хоч не має про них жодної чіткої і виразної ідеї. Тож підходи Берклі відносно тілесної субстанції і Г'юма, відносно духовної субстанції у подальших після Локка часах наберуть іншого значення, заперечуючи існування цих

⁷²⁵ J. Locke. *An Essay concerning Human Understanding*. Дослідження IV, 10, 10.

⁷²⁶ Там само, 16.

⁷²⁷ Там само, II, 23, 12.

субстанцій. Локк зупинився на означеному вище твердженні і не заперечував субстанційне буття.

Критикуючи традиційний підхід до вивчення метафізики субстанції, Локк спростовує у ній ті положення, які не витримують логічної критики. Натомість він не підважує цінність томістичного чи аристотелівського сприйняття теорії субстанційності, бо у цих класиків вона була зовсім іншою, змістовнішою і глибшою.

Наведемо обґрунтування Локка існування “Вічного суцього” з книги “Дослідження людського розуму”:

“Немає більш очевидної істини, ніж ця, згідно з якою має існувати щось від вічності (*there is no truth more evident than that something be from eternity*). Я ніколи не чув про такого нерозумного або про такого, що міг би навести супротивну думку, показуючи тим самим, немовби був такий час, коли не існувало абсолютно нічого. Бо таке твердження було б найбільшим абсурдом уявити, що чисте ніщо, досконале заперечення і відсутність усіх речей та й утворили щось таке, що почало б існувати реально. Тож для будь-якого розумного суцього необхідно завжди приходити до висновку, що якесь суще існує від вічності”⁷²⁸.

До Божих атрибутів Локк зараховуватиме “всезнання”, “всемогутність”, “провидіння”, які пов’язані з відношенням до обмеженого людського розуму. Принциповим його положенням є думка про Божу досконалість, з якої, як першої і найпростішої, впливатимуть усі інші.

Існує ще одна проблема, яку піднімає Локк. Вона стосується знову ж таки цінності розумового життя, яке зустрічається з об’явленими правдами. Яка вартість Об’явлення, коли розум може пояснити своєю силою зміст Святе Письмо? Тож намагаючись обґрунтувати цінність розуму і віри у Богопізнанні, Локк виступає захисником християнських положень також у останній своїй книзі “Розумність християнства, що впливає з Св. Письма” (тут “розумність”

⁷²⁸ Там само, IV, 10, 8. Див.: Д. Локк. *Сочинения в трех томах*, т. 2, пер. с англ. Ю. Давидсона, Г. А. Резниковской та ін., с. 97-108.

як *reasonableness*)⁷²⁹. Святе Письмо містить чимало доказів того, як людина покладається на свій розум, а не тільки на факти дива. В цій об'ємній Книзі мисленник пропонує покладатись не на очевидність зовнішніх фактів, якими уславлене християнське життя, а заглиблюватись якомога глибше у розумові правди, бо людина наділена розумом, щоб ним послужитись у духовному сходженні до Бога. Зовнішні факти мали б стати надбанням душі. Проте тут сама людина має слідувати за здоровим глуздом: простолюдину необхідно прислухатись до Об'явлення, коли той не в силі вести інтелектуальне життя. Натомість філософсько-релігійні правди для освічених віруючих не зобов'язані підлягати суду авторитету в законопідлеглому порядку. На думку Локка, християнство має бути живим носієм Об'явлення, догматичний зміст – бути багатим і розумним, тож воно не має опускатися до рівня поверхневості і заскорузлості мислення⁷³⁰.

4.6. Про слабкі сторони теодицеї в німецькій класичній філософії

Доказ Іммануїла Канта. Агностична позиція у Богопізнанні І. Канта (1724-1804) закріпилась за філософом і часто сприймається однозначно. Хоч у творах Канта не знаходимо прямої атеїстичної констатації відсутності Бога, все ж агностицизм як гносеологічна позиція дозволяє приходити до висновку про неспроможність засобами філософії обґрунтувати існування Божого буття. Та й сам Кант, хоч часто виразно наголошує на марних спробах використати у доказах космологічний чи онтологічний аргументи, схиляється до волюнтаризму або вимоги існування Божого буття в яке важливо тільки вірити. Відомо, що за Кантом закріпилася слава протестантського філософа. Упродовж ХХ століття комплектувалося повне зібрання творів філософа. Це майже столітнє видання виходило в трьох розділах (23 Bd., 1902-1955, тож четвертий розділ додав до повного видання Канта наступні томи: XXIV-XXIX, 1966-

⁷²⁹ *Reasonableness of Christianity as delivered in Scriptures.*

⁷³⁰ Пор.: В. Mondin. *SM.*, vol. 3, с. 251.

1997). Українською теодицейні тексти Канта ще не перекладено, тож варто проаналізувати проблематику існування Бога в мисленні філософа.

Теодицейна проблематика І. Канта піднімається у дослідженнях таких авторів, як: А. Гонсалес, Е. Грайєфф, Г. Іррлітц, Е. Кассіер, Й. Лотц, Г. Мартін, В. Мельхіоре, А. Рігобелло, Е. Скрібано, К. Форлендер, В. Лазарєв, С. Булгаков та ін. З авторів ХІХ ст. цікавою є позиція Антоніо Розміні-Сербаті яку автор цієї монографії висвітлював окремо⁷³¹.

Попри спроби дослідників висвітлити позитивні чи негативні сторони кантівського агностицизму, серйозність теодицейної проблематики не меншає, а з кожним новим дослідженням загострюється і спонукає до віднаходження нового ключа до герменетичного прочитання філософії Бога в Канта, що є метою й цього підрозділу.

У творі письменника Михайла Булгакова в ході дискусії на Патріарших ставках Михайло Олександрович Берліоз відкидає всі існуючі докази існування Бога, яких, на думку загадкового професора-іноземця Воланда, їх мало б бути п'ять. Саме Кант (1724-1804) зумів “спростувати всі п'ять доказів, а тоді, наче в насмішку над самим собою, збудував власний шостий доказ!” В “Енциклопедичному словнику” Брокгауза і Ефрона, який читав автор книги *Майстер і Маргарита* М. Булгаков⁷³², у статті П. Васильєва філософа Канта названо творцем п'ятого за рахунком доказу існування Бога – морального, на доповнення до чотирьох раніш існуючих: історичного, космологічного, телеологічного та онтологічного. Отож, на думку Канта, “в нашій совісті існує безумовна вимога морального закону, який ми самі не творимо і який не виникає від взаємної згоди людей під видом суспільного добробуту”, і, врешті, “немає змоги знайти який-небудь доказ існування Бога у сфері чистого розуму”. Справді, Кант, будучи автором твору *Єдино можлива підстава для доказу*

⁷³¹ Б. Завідняк. *Блаж. Антоніо Розміні-Сербаті та Імануїл Кант: теодицейні розбіжності філо-софів* // Матеріали наукової конференції 500 років Реформації. Львівський медичний інститут, Львів 2017, с. 90-94.

14. Б. Завідняк. *Теодицея Антоніо Розміні-Сербаті* // Науковий журнал. «Практична філософія» 4 (№66). Київ 2017, с. 43-50.

⁷³² Див.: Б. Соколов. *Булгаков. Енциклопедія.*, Ексмо: Москва 2005, с. 713.

Божого буття (1763), спростував логічний доказ, п'ятий за рахунком, тож Кантівський моральний доказ із п'ятого став зватися шостим. Проти цього доказу виступили філософи, зокрема Фіхте, Шеллінг, Гегель, поет Фрідріх Шіллер (1759-1805) та автор книги “Життя Христа” Давид Фрідріх Штраус (1808-1874). На думку Шіллера, Кант проповідує мораль, яка годиться тільки для рабів. Штраус висміював позицію філософа, який до своєї системи прибудував кімнату, де би можна було примістити Бога.

Справді, за Кантом у підручниках з теодицеї закріпилася назва агностика і “волюнтариста” з вимогою існування Бога, окрім того, що саме він надав Ансельмівському формулюванню назву Онтологічного аргументу. (Хоч ця “заслуга” мала б належати Христіану Вольфу, на підручниках якого вишколювався великий філософ). Дивлячись глибше, слід зауважити, що заслуга Канта полягає в тому, що йому вдалося оберегти віру, обмеживши сферу розуму таким чином, що розум більше не мав би виступати проти віри. У згаданому вище творі Канта *Єдино можлива підстава для доказу Божого буття* вже бачився заклик до переходу на великий шлях людського розуму, щоб пояснити собі існування Бога: “Безумовно необхідно переконатися в існуванні Бога; але зовсім не такою ж мірою необхідно доказувати це існування”⁷³³. За всім цим тріумфом розуму Кант називав Бога єдинством історії світу, принципом долі світової історії.

Але з'ясуємо положення Кантівського обґрунтування у всіх тонкощах його проходження.

Якщо відштовхуватись у розмислі від Кантівських постулатів (*першого постулату емпіричного мислення*: «Те, що узгоджується з формальними умовами досвіду (для інтуїції і для понять), це *можливе*»⁷³⁴. *Другого*: «Те, що співставляється з матеріальними умовами досвіду (з чуттєвістю) є *реальним*») і від твердження: «якщо певне пізнання хоче відповідати об'єктивній реальності, тобто відноситися до об'єкту і мати у нім значення і сенс, то об'єкт у будь-який

⁷³³ И. Кант. *Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога* (1763), пер. с нем. Б. Фохта // *Сочинения*, т. 2, Москва 1940, с.132.

⁷³⁴ *Критика Чистого Разума* А 218, В 265.

спосіб мусить бути даним»⁷³⁵, то Бог, на думку Канта, не є включений у досвідний зв'язок ні не підлягає розумінню; тому неможливо мати хоч-якесь теоретичне знання про Нього. Адже, згідно з Кантом, апріорні поняття, – а такими є *дії чистого мислення*, – самі по собі є безпідставні, а формальні умови досвіду запевняють тільки просту можливість існування. «Необхідність існування ніколи не можна пізнати за поняттями, але завжди тільки за зв'язком з тим, що є відчутне згідно з універсальними законами досвіду»⁷³⁶.

Позбавлення суті метафізичної композиції сутності і буття у філософії емпіризму та раціоналізму приводить до того, що буття перестає розумітися як реальна підстава сущого, бо його місце заступає “чиста думка” або емпірична екзистенція, під якою розуміється безпосередній досвід.

Відомо, що Кант стає на позицію мислення, яке сприймається ним як міцна підстава для розуміння феномену буття. Тобто під трансцендентальним суб'єктом розуміється дія чистого мислення, яке і є основою буття. Так Бог може розглядатися як ідеал чистого розуму або ідея, якій годі знайти відповідника в реальному світі. Він існує, оскільки Його буття підтвержене *практичним* розумом.

Тож критика Кантівської позиції не забарилася, і неотомістична метафізична думка доволі близько підійшла до інтерпретації Кантівської тези: “Кант хоче вірити, що Бог існує; хотіти вірити: це два підставові аспекти необхідности божества, які пропонує Кант. Оце *хотіння вірити* – це волюнтаризм і віра; такий волюнтаризм, якого, можна сказати, не так цікавить існування Бога, як “моє” бажання в існуванні Бога; тобто, по суті, – це Я, що надає Богові дійсність. А потім, це віра, але не віра об'єктивна, і навіть не вірування у щось – у цьому випадку у Бога – який існує поза практичним розумом, а суб'єктивне увірування, яке служить практичному або моральному життю”⁷³⁷. Бог став розумітися Кантом як ідея і як самоузаконений *практичний* розум, але не для “мене” особисто, а як Аристотелівський загальний “Теос”. Бог

⁷³⁵ Там само, А 155, В 194.

⁷³⁶ Там само, А 277, В 279.

⁷³⁷ А. Гонсалес. *Теодіцея*, Частина перша, пер. з італ. Б. Завідняка, Львів УКУ, с. 25.

перебуває десь у глибоких штольнях нашої душі, але знайти Його там означає позбавити Його трансцендентного буття поза людиною, означає закувати Його в кайдани етичного досвіду раціонального індивіда.

Щоб відшукати загублену нитку Аріадни Кантівського шляху до Бога, слід переосмислити здобуток парадигми філософії буття у християнській метафізиці і порівняти його з Кантівським варіантом.

Так, згідно з думкою св. Томи Аквінського:

«Буття промовляється у два способи; під одним з них розуміється акт буття; під іншим, – єдність, яку знаходить розсудок між двома термінами пропозиції стосовно до предиката і суб'єкта. Взавши *буття* у першому значенні, ми не зможемо пізнати буття Бога, не те що його суть; тоді як це можливо у другому випадку. Справді, нам відомо, що та пропозиція, яку ми формулюємо довкола Бога, коли стверджуємо ‘Бог є’, – правдива. А про це ми довідуємось, виходячи з його створінь»⁷³⁸.

Що ж під існуванням розуміє сам Кант?

У творі *Одиноко можливий аргумент для доказу існування Бога* Кант наводить приклад:

«Уявіть, на ваш смак якийсь суб'єкт, напр., Юлія Цезаря. Зберіть у ньому усі уявні його предикати, не виключаючи часу і місця, і негайно ж побачите, що він однаково може чи не може існувати з усіма цими визначеннями. Буття, що виражає у існуванні у цей спосіб, і в ньому, в цьому герої, могло визначити усі ці предикати, не виключаючи одного, і все ж чисто розглядаючи його /цього героя/ як просто можливу річ, що не існує поза цим еством»⁷³⁹.

Тож припустивши існування Юлія Цезаря як існуючого “можливо”, тобто його не існує; поняття Юлія Цезаря може бути повним і без включення у його визначення “існування”. Але ж існування не є визначенням або предикатом речі. В можливості однієї повністю визначеної речі не може бракувати якогось

⁷³⁸ *STh.*, q. 3, a. 4, ad 2.

⁷³⁹ “Одиноко можливий аргумент для демонстрації існування Бога”; *Der Einzig mögliche Beweisgrund zu einer demonstrozion des Daseins Gottes*. Написаний твір у другій половині грудня 1762 р. Пор. т.1, рос. пер., с. 401.

атрибута, через який факт існування не додасть нового атрибута таким речам, які вже є повністю визначеними. А оскільки загальноприйнято вважати існування як атрибут, то мова не йде, на думку Канта, про атрибут тої самої речі, але про щось властиве думці, що розглядає цю річ.

Зрештою, Кант міркує над тим, чим же є існування?:

“Існування є абсолютною позицією речі; як можна простежити, в цьому воно відрізняється від кожного іншого атрибут, що завжди застосовується до певної речі у відносний спосіб. Ідея позиції (улягання) є абсолютно простою і ототожнюється з ідеєю буття (суцього) загалом»⁷⁴⁰.

Кантові не залишається нічого іншого, як сплутати буття як існування з буттям як відношенням між суб'єктом і предикатом:

«Коли я кажу: Бог є всемогутнім, мислиться лише це логічне відношення між Богом і всемогутністю, бо останнє є ознакою першого. Нічого іншого я тут не маю на думці. Чи є Бог, тобто чи абсолютно він розуміється як існуючий, це питання тут зовсім не міститься. Ось чому це буття цілком правильно вживається навіть при таких відношеннях, члени яких, будучи співвіднесені між собою, породжують нісенітницю. Напр., на думку Спінози, Бог наражений на безперервні зміни. Коли ми уявляємо собі, що Бог у відношенні деякого можливого світу промовляє своє всемогутнє “*Нехай буде!*” – то цим він представленому у Його розумі цілому не сповіщає ніяких нових визначень, не додає ніякого нового предикату, а лише абсолютно чи безумовно зі всіма предикатами допускає той самий рід речей, у якому до того все було покладено лише у відношенні до цього цілого. Відношення будь-яких предикатів до їх суб'єктів ніколи не означає чогось існуючого, бо в такому випадку суб'єкт мав би бути вже передбачений в якості існуючого. ‘Бог Всемогутній’ – це покладання повинно залишатися правдивим теж і в судженні того, хто не визнає Його буття, якщо він тільки правильно розуміє, в якому значенні я користуюсь поняттям Бога. Однак буття Бога має безпосередньо належати до того способу, яким передбачається його поняття, бо в самих предикатах (Бога)

⁷⁴⁰ Там само, с. 403.

не можна знайти буття. І хоча суб'єкт не передбачається вже існуючим, у відношенні до кожного предиката залишиться незрозуміло, чи він належить до існуючого, чи тільки до можливого суб'єкта. Саме існування не може служити предикатом, якщо я скажу: Бог є існуючою річчю, то здається, ніби я виражаю відношення предиката до суб'єкта. Однак в цьому виразі вже міститься певна неправильність. Кажучи точніше, слід би мовити: щось існуюче є Богом, тобто існуючій речі належать ті предикати, які, взяті разом, позначаються словом «Бог». Ці предикати покладаються у відношенні до цього суб'єкта, однак сама річ зі всіма своїми предикатами розглядається як безумовна»⁷⁴¹.

Іншими словами: в існуючому суцтоту немає нічого більше, як в можливому. Адже існування не є реальним предикатом і нічого не додає до поняття речі. «Буття є просто позиція речі чи певне визначення саме по собі»⁷⁴². Приклад, який вкарбовується в пам'ять, це приклад із реальними і можливими талерами: 100 реальних талерів не містять нічого більшого від того, що містять 100 талерів можливих; якщо об'єкт додасть щось до поняття, це не було б правильним поняттям цього об'єкта⁷⁴³. Тож існування нічого не додає до поняття.

На думку Канта, оскільки немає досвіду Бога, то немає й зв'язку з Ним. Не те що існування Бога в принципі неможливе, але нам не дано, зауважує Кант, його підтвердити:

⁷⁴¹ Там само, рос. пер., с. 403-404.

⁷⁴² Критика Чистого Розуму А 598, В 626, с. 361.

⁷⁴³ Ось відомий текст Канта, справжнє серце критики онтологічного аргументу: «Сто дійсних талерів не містять у собі ні на йоту більше чим сто можливих талерів. Насправді, через те, що можливі талери означають поняття, а дійсні талери предмет і його покладання /позицію/ саме по собі, то у випадку, якщо би предмет містив у собі більше ніж поняття, моє поняття не виражало би усього предмету, а значить не було б до нього адекватним. Але моє майно більше при належності ста дійсних талерів, аніж при одному лише їхньому понятті /тобто їх можливості/. На справді ж, у випадку дійсності предмет не лише аналітично міститься у моєму понятті, але і добавляється синтетично до мого поняття /яке служить визначенням мого маєтку, ніскільки не збільшуючи ці помислені ста талерів цим буттям поза моїм поняттям. Отже, якщо я мислю річ за посередництвом яких завгодно предикатів і якого завгодно їхнього числа /кількості/, то від добавлення, що ця річ існує, до неї нічого не добавляється. У протилежному випадку існувало би не те саме, а більше того, що я мислив у понятті, і я не міг би сказати, що існує власне предмет мого поняття /мого мислення/». Там само, с. 362 КЧР, А 598, В 626.

«Всі старання і труди, потрачені на відоме онтологічне (Декартівське) обґрунтування буття вищого Суцього із понять потрачені на марне, і людина настільки ж мало може збагатитися знаннями за допомогою одних тільки ідей, як мало би збагатився купець, який бажаючи покращити своє майнове становище приписав би декілька нулів до своєї суми»⁷⁴⁴.

Тож судження «Бог є», на думку Канта, не може бути ані аналітичним, ані синтетичним⁷⁴⁵.

Щож, Кант не розуміє буття як акт, а як реальне існування, як чисту присутність присутнього. А це та помилка, яка пристає до мислителів, позбавлених знання про “томістичне” розуміння Буття. Тут Буття не включене в обсяг сутності речі, а є поза існуванням речі, до якої належить тільки отримана природа-сутність. Кант уникає мови про сутність, про Буття як акт, а розглядає реальне існування як категорію (але немає іншої категорії, окрім гносеологічної). Тут очевидна підміна понять: *реальність* стає зрозумілою як *мислення*, що далеко не одне і те ж. Мислити можна й про нереальні речі, які від цього не стануть віртуально реальнішими. Тоді існуюча річ приречена носити шати уявного вбрання, іншими словами – не існувати.

Ось чому й існування Бога не можна пізнати апіорним шляхом, яким слідував св. Ансельм:

«Врешті третій постулат стосується матеріальної необхідності існування, а не лише формальної і логічної необхідності зв'язку понять. Оскільки існування предметів чуття не можна пізнати цілковито, а можна пізнати лише до певної міри *apriori* – по відношенню до другого вже даного існування – і через те, що навіть у цьому випадку ми можемо пізнати тільки те існування, яке має знаходитися десь у контексті досвіду, до якого як частина належить дане сприйняття, – то необхідність існування ніколи не можна зрозуміти з понять:

⁷⁴⁴ А 602, В 630, с. 364.

⁷⁴⁵ Згідно з Кантом, синтетичним є таке судження в якому предикат додає щось до предмету, оскільки є висновком у понятті суб'єкта. Тож поняття “Бог” не може бути синтетичним *a posteriori*, оскільки, в іншому випадку, суб'єкт був би вже даний в емпіричній інтуїції (відповідав би предмету дійсного досвіду); і не є синтетичний *a priori*, так що суб'єкт був би сприйнятий інтуїтивно у сфері можливого досвіду. Див.: А. Гонсалес, с. 66.

вона завжди пізнається тільки у зв'язку з тим, що сприймається, згідно з загальними законами досвіду»⁷⁴⁶.

В цьому й полягає суть Кантівського агностицизму.

Нам залишається тільки шукати досвід Бога, щоб справдити Його існування. Досвід Бога у містиків для Канта не став переконливим аргументом, яким стане для Бергсона, але не тільки. Пошук досвіду Бога супроводжує серце віруючої людини, а її переображення в Ісусі Христі стає правдивим доказом того, що Бог не покидає людину ні на мить. Його гаряче дихання люблячого серця дає змогу робити життя ближніх толерантнішим і радіснішим та дає змогу скреснути кризі холодної байдужості і мертвої логіки, не кажучи вже про хибні передумови логіки, – завжди доброго органону для добротного метафізичного сходження до вершин буття. Вміння абстрагуватися від реальної речі і бачити підставу цієї речі – це ж серце метафізичного інтелектуального дослідження, яке Кант не бере до розгляду, ризикуючи позбавити себе лаврів великого філософа. Адже він впадає в суттєвий програш, який в цьому місці йому не пробачає сама ж його логіка. Як можна покладатися на інтуїтивне знання чуттєвого досвіду, відмовляючись від методу абстрагування, коли сама видима реальність в такому випадку може сприйматися як неправдива. Існування – це не тільки чуттєва і конкретна досвідна дійсність. Надчуттєва дійсність – це теж дійсність. Якщо не визнається її існування, тоді про філософію не може бути й мови. Очевидно, досвід Спінози для Канта не відіграв великої ролі.

Дев'яності роки XVIII ст. можна назвати “теодицейним періодом”, який пройшов для Канта у розмислах про Бога. В невеликій за обсягом статті філософа “Про марноту всіх філософських спроб теодицеї” (1791) обґрунтування існування “доброго” Бога ризикуює припинитися раз і назавжди. Багатостраждальний Іов, як чесний чоловік, зізнається в тому, що він не знає, чому його спіткало стільки лиха. Значить Бог все робить так, як вважає за потрібне. А коли так, то чому ж тоді у світі є зло, коли Бог добрий? Епікур,

⁷⁴⁶ Там само, А 227 В 279, с. 171.

Г'юм, Ляйбніц, як ми вже зауважували, піднімали цю “дилемну” тему, але так її загострити, як Кант, їм не вдавалося. Доба тріумфу Мінерви потребувала жертв, суд над якими здійснював розум. Світ досвіду був на боці філософа, бо Іов уникав зла і робив добро. Теодицейні погляди його біблійних друзів схилилися до тієї думки, що Іов таки завинив перед Богом, який не карає невинних.

Невже в людині живе “радикальне зло”? – залишається обдумати до кінця цю тему Канту. Але навіщо це зло? Невже для того, щоб спонукати до розумового і вдумливого життя, сповненого моральними діями? Ось чому тоді неможливою є побудова теодицеї, оскільки воля Божа є непізнаваною, а значить трансцендентною і тією, що не впливає на вибір людини. Що не заважає бути чистим серцем перед Богом і ґрунтувати віру на моральності. Звучить парадоксально для ортодоксального розуму, але це Кантівське формулювання стало епохальним для “релігії доброго способу життя” – “релігії моралі” (“практичного розуму”), що ґрунтується на філософії моралі. На думку Канта, людина має сама себе робити доброю або злою⁷⁴⁷. Показовою є поезія Канта під характерною назвою «Віра і діло» (*Glaube und Tat*):

За чим в житті ми йдем, це вкриє глиб пільми;

Що нам робить як слід, свідомі тільки ми.

Ніяка напасть, смерть не викраде надію,

Хто вірить, щоб радіти з віри, справ цю дію.

Тут мислитель, мабуть, мав на увазі слова з Євангелії: “віра без діл мертва”. Якщо так, то моральна позиція Канта матиме й Новозавітні корені.

Що ж, богослов'я протестантизму в особі Канта почало знаходити собі етичне підґрунтя, щоб протистояти догматичній позиції католицької Церкви.

Розглянемо теодицейні уподобання Канта крізь призму його іншого твору: *Релігія в межах тільки розуму* (1793), написаного після трьох критик⁷⁴⁸ і як

⁷⁴⁷ Пор.: М. Гаєр. *Світ Канта. Біографія*, с. 254-263.

⁷⁴⁸ На думку о. С. Булгакова, Кант помістив цей твір після критик тому, що “не бачив у релігії самостійної сфери духа, і не вважав релігійну свідомість особливою, самобутньою стихією свідомості взагалі, а розглядав релігію виключно в площині етики, вважаючи її немов музикою моралі і, мабуть, її сповненням”. С. Булгаков. *Свет невечерний, созерцания и умозрения*, «Изд. Олега Абышко» СПб., 2008, с. 15.

продовження згаданої вище статті “Про марноту всіх філософських спроб теодицеї” .

На думку Канта, у цій “четвертій” критиці розум обмежений, звужений до фрагментарного бачення речей, і це очевидний факт. Ця обмеженість зауважується навіть в тому, що розум відмовляється приймати за правду таке явище, як диво, тим самим не сприймаючи очевидність релігійного досвіду. Справді, світська наука йде своїм незалежним від релігії шляхом, і цей шлях є одним із факторів несприйняття Бога (другим таким фактором, на думку св. Томи Аквінського, є факт існування у світі зла). Щоправда, таке розрізнення між науковцями і віруючими цілком уявне, адже є й віруючі вчені, і їх таки більше⁷⁴⁹. Тож філософія відкриває факт обмежености теоретичної істини, яка виступає тільки певним фрагментом цілості. Хоч понад будь-яким раціональним пізнанням Кант вивіщує Бога як ноумен, крайнє поняття. Як зауважує В. Лазарєв, “цим встановлюються права віри (у Канта – права “практичного розуму”) і заперечуючим чином відкриваються двері містиці. Такий погляд ставить Канта на голову вище від раціоналістичного богослов’я, в якому все піддається доказу, все бачиться у світлі розуму і сам Бог, за посередництвом “доказів” Його буття, виявляється поміщений у межах розуму”⁷⁵⁰. Проте, на думку цього дослідника, така заслуга була б бажаною, бо ж насправді Кант мав інший задум. Адже він сам раціоналізує віру, не приймає нераціональної віри, змушує віру шукати собі пристановище біля порога богині Мінерви – того ж розуму. Таким чином богослов’я як наука сама потрапляла в межі релігії розуму, а віра ставала її заручницею.

Це правда, що у світлі свободи людина має право йти філософським шляхом назустріч Богові, право знайти Його або – ні. Для Канта Бог – це

⁷⁴⁹ Див.: Г. Костельник. *Справжнє джерело атеїзму*, Львів 1935, с. 5: “Якщо б було правдиве твердження атеїстів, що наука противиться вірі, то тоді великою загадкою був би факт, що між великими умами атеїсти не тільки творять меншість, але й квалітативно не дорівнюють віруючим.”

⁷⁵⁰ В. Лазарєв. *Релігія в свете разума и – в Свете невечернем // Иммануил Кант: Наследие и проект*, ред. В. Степина, Н. Мотрошиловой, «Канон+» Москва 2007, с. 596.

“наділений владою моральний законодавець поза людиною”⁷⁵¹. Моральний порядок та моральний закон і є сам Бог, тож, згідно з Кантом, в межах розуму поміщена мораль, етика, а не релігія. Але ж Бог є над законом, є Любов, яка здійснюється над етичною свідомістю. Як можна любити закон і обов’язок більше, ніж Бога? У Святому Письмі знаходимо підтвердження тому фактові, що Бог дивиться на серце людини і велить робити Йому назустріч такі кроки, які не пояснити у світлі тільки моральних приписів. Розважмо: праведний Іов страждає у зрілому віці свого життя, але ніхто не є безгрішний, і це правда. Тож “випробовування”, які спали на голову Іова, можуть знайти своє пояснення у площині цієї “небездоганности” будь-якої людини. Але ж як пояснити той факт, коли страждають зовсім маленькі діти, які не мають змоги випробувати свою моральну свободу. Хіба Кантівська мораль врятує їх від цієї чи іншої природної вади? Тут знову ж таки онтологічна сутність людини полягає у скінченному характері її тілесної природи, здатної залежати від природних факторів (напр., нестача мінералів, авітамінози, приводять до псуття зубної емалі, що викликає біль і видиме страждання). Світ духовної людини супроводить і світ матеріальних елементів і природних феноменів. Розуміти під ними дух Божий не можна, бо це “заперечення у терміні”. Уповання на власні сили у протистоянні силам природи справді властиве героїчному характерові людини. Досвід великих медиків людства багатий на такі приклади. Але який лікар не визнає свою безсилість перед “професійною” помилкою і не зізнається у своєму серці в тому, що є вища сила, яка не чекає збігу обставин, а приходиться на допомогу людині у молитовному єднанні з нею. Життя людини – це велике поле, і зустрічаються на ньому як темні, так і світлі сторони, як низини, так і верхи, як падіння, так і злети. Тут ініціатива на боці людини, адже Бог не насаджує у цьому випадку своєї волі, а виступає захисником морального права – таки відгукується на людську біду. Але так само хіба розважно поступати, коли маючи змогу прохати у вищих сил заступництва перед бідною, натомість

⁷⁵¹ И. Кант. *Религия в пределах только разума*, пер. с нем. Н. М. Соколова, Изд. В. Яковенко СПб., 1908, с. 6.

стоїчно від неї відмовитися, як це сталося у випадку з теодицейним нігілізмом у Канта. Вища сила Бога поступає добре, коли не втручається у ті справи, з якими може справитися сама людина, бо інакше свобода людини зазнала б значного ущемлення і переросла б у бунт проти “сваволі” Бога. Коли ж наша свобода є такою, що приводить до нещастя, тоді є можливість порятунку і вручати свою свободу Богові, здавшись на Його волю. Досвід людини знає чимало тому яскравих прикладів, коли релігійна людина жертвує Богові себе і свою волю. “Зроби мене вільним від мене!” – це прохання людини, яка усвідомила свою сваволю у вчинках, бо не в силі поступати так, як велить їй совість, вдаючи, що вона мовчить. Ми захоплюємося перед духом таких святих людей, бо не шукають своєї волі, а волі Божої. Але, звісно, не всі люди здатні займати таку духовну позицію, бо не мають сили волі і міцного переконання у правоті Бога і довіри у Його заступництво. Боговтілення і зближення Бога з людиною – це Євангельська мораль, і дивно, чому кьонігсбергський мислитель обминає увагою страждання і жертву “новозавітного” Ісуса Христа, а показує свою позицію у непереконливому світлі релігійно-політичного протистояння і людської логіки. Саме так розуміється ця позиція біографами Канта, але, мабуть, тільки щоб вигородити оцей її слабкий бік. Сімдесятилітній філософ, ризикнувши стати перед вічним Суддею без адвокатів, явно поспішив заручитися тільки своїм переконанням, але такою була епоха – “доба Мінерви” дихала йому у спину. Потепління у ширих стосунках із Богом для людства настануть вже нескоро. Богиня розуму підкорила силу волі людини надовго.

Очевидно, напрошується відповідь кантівській теодицеї: видавати бажане за дійсне навіть з апологетичною метою ніскільки не прикрашає розум філософа. Бог філософів перестає бути справжнім Богом, хоч з таким патосом Він завжди звеличений у емінентному богослов’ї, починаючи від “Ареопагітиків”, де є вище будь-якого добра. Тільки у світлі цього методу можна спростувати Кантівські апорії й раціональні шаради філософів Нового часу. Натомість Бог філософів має право на існування і проявляє себе завжди у правдивій філософії, яка усвідомлює своє релігійне покликання. Кант доказав

неспроможність існування філософії поза релігією і засвідчив, що філософія не має права бути незалежною від неї. Натомість пакт із наукою підриває авторитет філософії і цілковито знищує її.

Однак наше знайомство з теодицеєю Канта тут не завершується. Наступним його етапом буде розгляд інтерпретації Кантівської позиції італійським філософом і богословом блаж. Антоніо Розміні-Сербаті, чия філософська ідеалістична думка за значенням посідає гідне місце поруч з мислительною системою іншого великого німецького філософа – Гегеля.

Бог як Абсолютний Дух у філософії Гегеля. Світ Божества, згідно з історизмом швабського філософа Георга Вільгельма Фрідріха Гегеля (1770-1831), розкривається в категоріях Логіки, Натурфілософії і Філософії Духа. Цей німецький філософ – за складом розуму романтик. У нього гілозоїзм давньогрецької метафізики і раціоналізм усувається на користь ірраціонального.

Теодицейне питання філософії Г. Гегеля досліджували Адамс (G. P. Adams), Р. Асвельд (R. Asveld), Ф. Біасутті (F. Biasutti), Г. Бідерманн (G. Biedermann), Р. Ванкурт (R. Vancourt), Д. Валкер (J. Walker), Ж. Валь, Р. Голья (Suor R. Goglia), К. Гуліан, І. Ільїн, А. Капель (A. Chapelle), А. Кожев, Г. Куенг (H. Kueng), К. Лауер (Q. Lauer), К. Лінк (C. Link), М. Овсянніков, Г. Огірманн (H. Ogiermann), Ф. Пертіні (F. Pertini), Д. Сплетт (J. Splett), Е. Факенгайм (E. L. Fackenheim) та ін.

На думку Гегеля, сутністю Бога є свобода як творче самовизначення, чим цей мислитель неабияк прислужився християнській філософії, назвавши поняття свободи винятковою заслугою християнства.

Саме у свободі полягає сутність субстанції, яка, згідно з Гегелем, може бути тільки одна-єдина, бо інакше ще якась субстанція обмежувала б іншу (Божу) своїм існуванням. По своїй суті субстанції не дано бути обумовленою якимось іншим існуванням. До того ж субстанція проживає діалектично-розумове життя, будучи органічним поняттям, і творить себе самою думкою.

Субстанція наділена силою опору, щоб могли себе звільнити, вона – дух, сповнений абсолютної свободи. Як зауважив філософ Ільїн, автор відомої книги про системну філософію Гегеля, “неволя у світі” є тільки проявом глибинної свободи Бога, тієї свободи, яка не боїться “невільницького” стану, а приймає його і виживає, стверджуючи тим самим глибину своєї свободи і отримуючи в цьому вищу повноту звільнення”⁷⁵².

Гегель вбачав абсолютну реальність в мисленні, бо думка дає гарантію правдивості, відкриває Абсолют. Сила думки – це те, що Гегель успадкував від Канта. На ній твориться об’єктивна духовна підвалина, відкривається метафізичне Архе. Абсолютна метафізична реальність відповідає логічно-предметній думці, поняттю, що глибоко і динамічно усвідомлює себе саме. Таке мислення починається із себе, із свободної творчості, творить себе із себе і дорівнює “бути”.

У Гегеля дивовижна думка про розумову участь із субстанційним буттям, поза яким просто немає філософії. Філософ Ільїн так і зазначав, що “причетність до субстанційного буття є необхідний мінімум, поза яким філософії немає про що говорити і немає чим цікавитись”⁷⁵³. Справді, в *Енциклопедії філософських наук* (параграф 50) Гегель підкреслив, що філософія має пізнавати Бога, в цьому пізнанні криється її мета і цінність. Коли філософія не робить спроби здійснитися до Бога, то для неї це немислимо, вона не здійснює

⁷⁵² И. Ильин. *Собрание сочинений: Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека*, т. 2. *Учение о человеке*, С. 10. Книгу про філософію Гегеля видатний мисленник І. А. Ільїн (1883-1954, похований поблизу Цюріха) писав вісім років. Вона була опублікована в 1918 р. (Москва, Изд. Г. А. Лемана и С. И. Сахарова). Висновки з цієї унікальної праці тут заторкнуті нами на підкреслення важливості тези німецького філософа у Богопізнанні і “конкретизації” Бога в духовно-релігійному досвіді людини. Ільїн прочитує філософію Гегеля як вплетену в логічне мислення ідею Євагельської християнської любови – Бога. Як він зазначає: “лівогегельянці нічого не зрозуміли у Гегеля і все викривили, і їх не можна називати “гегельянцями”. Особливо це стосується Карла Маркса, чії емпірично-діалектичні ігри не гідні з’явитися навіть у прихожій гегелевській “Філософії історії”, а з головними ідеями системи й зовсім не мають нічого спільного”. *Там само*, с. 406. Скорочене видання Ільїна побачило світ німецькою мовою: Iwan Iljin. *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre (Філософія Гегеля як споглядальне вчення про Бога)*, Bern, Verlag Francke 1946. – 432 с. Див.: рецензію на цю книгу д-ра Германа Гаусса (Ільин, *Філософія Гегеля*, с. 420-425) і міркування з приводу її прочитання Ільїним.

⁷⁵³ *Там само*, т. 1. *Учение о Боге*, с. 98. Пор.: Hegel. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. (Енциклопедія філософських наук), парагр. 50.

мислительної дії, до якої покликана. Іншими словами, Гегель не відступав від положення, що буття дорівнює мисленню, розум – абсолютно реальний, логічне дорівнює метафізичному. Для буття речі необхідне поняття (*Begriff*), що відповідало б речі і асоціювалося б із абсолютною реальністю⁷⁵⁴. Це цілком ноетично-духовне розуміння формулювання Канта “речі в собі” у Гегеля розуміється як жива теоретична думка, що є сутністю будь-якого суцього. “Усе суще реальне, бо його сутність є живий творчий себе глузд”⁷⁵⁵.

Розуміння Бога у Гегеля слід прочитувати у понятійному діалектичному синтезі скінченного і безконечного, що увінчується в Абсолютному Дусі. Це спочин речі у найпростішій глибині думки реального розуму, що творить себе шляхом споглядання. Тут прочитується Бог як абсолютно вільний Божий задум, розлитий у створених речах. Бог показує себе як повноцінна жива діяльність і водночас як Найвища думка – *Абсолютний Begriff*. “І ось ця об’єктивна думка як творча суб’єктивність; ця “безумовна конкретність”; завершена і самостійна; ця “цілком конкретна істина” у всій своїй найвищій владі і силі; цей створивший себе сам абсолютний організм глузду постає як природа самого Божества” – зазначає Ільїн⁷⁵⁶.

Але чому Бог є своя творча Думка? На думку Гегеля, Бог є вільний, бо має силу залишатися собою. Тут ще раз, як у вченні о. Мальбранша, ми зустрічаємося із розумінням Бога як єдиної реальності. Вона відкривається духовному зору того, хто здатний споглядати абсолютне динамічне Поняття, під яким криється природа Божественного Об’явлення.

Коли у Мальбранша зустрічався панентеїзм, то у Гегеля – панепістемізм – Божественна і об’єктивна вищість науки (філософії), а в ній – самопізнання Поняття та Розуму. Бог є Наука, а світ – поява Бога, прояв Науки і філософії як

⁷⁵⁴ *Log.* II, 6; *Log.* III, 213.

⁷⁵⁵ Ільїн, т. 1, с. 105.

⁷⁵⁶ *Там само*, с. 220. Слово “конкретний” (*concretion*) походить від латинського дієслова “*concrecere*” (*crescere* – рости; *concrecere* – зрощуватись, виникати через зрощення). У Гегеля це слово набуває такої багатогранної даності, що утворюється з певної множини або двоїни елементів. Гегель саме так тлумачить цей термін у багатьох своїх творах. Див.: *Log.* I, 69, 114, 401; *Log.* II, 101, 102, 103; *Log.* III, 127, 282, 293, 306; *Enc.* III, 145; *Recht.* 161, 192, 382.

Системи наукового Знання. Першою у цьому ряді Божественних знань Гегель трактує Науку Логіки.

На думку Гегеля, рух логічних категорій здатний свідчити про реальну присутність Бога.

Німецький мисленник неймовірним контемплативним зусиллям споглядає Боже Буття, яке Йому іманентне у саморозкритті і саморозвитку. Це споглядання і є доказом Гегеля реального, актуально-досконалого Божества. Філософ домагається конкретності Божества і розвіює абстрактно-надумані стани існування Єдиного Божества.

На цьому діалектично-пізнавальному шляху логічне поняття ще має “прокинутись від сну в природі”, саме по собі воно “сліпе”, “несвідомий творець” (“Nur der bewusstlose Werkmeister”. *Enc.* II, 636 (Z)), не наділене владою, бо сила мислення – абсолютна. Тут емпірична природа протилежна до поняття, яке приховує елементи життя і яким ще дано розкритися. Над емпіричною природою панує невблаганний закон причинності, над поняттями – конкретна підпорядкованість закону діалектики⁷⁵⁷. Світ понять заручений підтримкою вічного світу, тож переживає час, коли світ скінченної природи підлягає руйнації. Життя без Бога для людини обертається на нещастя, бо незмінна Божественна субстанція позбавлена залежності від емпіричного ходу фізичної і змінної природи. Зрозуміло, чому Гегель прагне позбутися залежності від чуттєвого світу, стати на шлях апофатики і акосмізму. Конкретний світ емпірії не має буття, є порожній і позірний. Всесильний тільки Бог, очевидне тільки Його буття. Проте Гегель не поспішає виключити емпіричний світ із кола діалектичного відношення з Богом, бо цей світ таки реально існує у проявах мистецтва і релігії, морального життя та історії, у красі природи тощо. Тому-то єдиний вихід, знайдений Гегелем, полягав у тому, щоб доказати “розумність” конкретно-існуючого світу. Тут народжується метафізична концепція філософа, в якій зрощуються два світи – емпірії і Абсолюту.

⁷⁵⁷ *Glaub.* 142; *Briefe.* II, 117.

Тепер Гегелю будуть необхідні три елементи: творчість вищої сфери, термінологічний апарат нижчої сфери і конкретна земна реальність. Ці елементи взаємно доповнюють один одного, бо між наукою і світом утворюється гармонійне поєднання. Світ Бога присутній в емпіричному світі у двох вимірах: ноуменальному і емпіричному. Завдання філософії полягає в тому, щоб досліджувати прихований “Логос” у речах, споглядати і бачити за земними речами світ Безконечного Поняття (Вищої Ідеї). Звідси й випливає логічний висновок, до якого прийшов Гегель у “Філософії Права”: “все дійсне по необхідності розумне”⁷⁵⁸, оскільки воно створене Поняттям (Активним і Творчим Розумом, що є субстанційною силою розумності). Тільки Бог насправді реальний: “dass man wisse, nicht nur das Gott wirklich, – dass er das Wirklichste, dass er allein wahrhaft wirklich ist”⁷⁵⁹. Він є Дух, що дарує себе духовній людині⁷⁶⁰. Бог усвідомлює себе в душі людини у Об’явленні, що приховане під виглядом людської істоти. Душа людини, що переживає живу релігію Об’явлення, сповнена присутністю Бога. Згідно з Гегелем, це й є правдиве пережиття досвіду Бога⁷⁶¹. Бог дійсно є в душі людини так, як лоза присутня у своїх пагонах⁷⁶². Він – сама Любов, “світло і життя”, всепроникаюча сила любови⁷⁶³. Бог пробуджує в душі людини віру на шляху до сходження у висоти Богопізнання⁷⁶⁴.

⁷⁵⁸ *Recht*. 19; *Enc.* I, 10. Тут слід уточнити: не все у світі розумне, а тільки те, що здійснює в собі закон розуму. Те, що нерозумне у світі, те й не дійсне. Справді Гегель твердив: «Те що є розумне (раціональне) є дійсним (реальним), і те що є дійсним (реальним) є розумним (раціональним)» [25 червня 1820 р., Берлін]. Тут розум постає як реальний, а не абстрактно-ідеальна уява. Його сила полягає в тому, що він здатний виводити реальність, яка й є розумово-сприйнятливою. Див.: Г. В. Ф. Гегель, *Філософія права*, Пролог, с. 53 і прим., с. 486-487; *Енциклопедія філософських наук – Логіка*, т. 1, Москва 1974, с. 89-90).

⁷⁵⁹ *Enc.* I, 10.

⁷⁶⁰ *Enc.* III, с. 447. Пор.: *Beweise*, с. 300, 318.

⁷⁶¹ *Nohl.*, с. 313. *Hegels Theologische Jugendschriften nach den Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin*, hg. von Dr. Herman Nohl. Verlag von Mohr (Siebeck), Tübingen 1907.

⁷⁶² *Там само*, с. 391, 314.

⁷⁶³ Пор.: *Log.* III, с. 39-40; *Nohl.*, с. 391.

⁷⁶⁴ *Beweise*, с. 356.

Ставлення Гегеля до доказів існування Бога. Правдивим доказом Бога у Гегеля можна вважати цілу його філософську систему, і таке твердження не буде перебільшенням⁷⁶⁵.

Вище ми намагалися обґрунтувати думку Гегеля про Абсолютне Буття Бога у відношенні до космогонії, що постає як Божественний розвиток. Як відомо, пруський філософ прочитав низку лекцій про докази існування Бога *Vorlesungen über die Beweise von Dasein Gottes* у Берліні в 1829 році⁷⁶⁶. Вони були радше критикою агностицизму Канта і теодицеєю від Гегеля. Філософ здійснення думки до Бога, як Найвищої Думки, характеризує як плід діалектичного мислення⁷⁶⁷. Парадоксальним чином Богопізнання в людині постає як Дух самого Бога⁷⁶⁸.

Після критики онтологічного обґрунтування св. Ансельма Кантом докази Гегеля помітно йшли на користь визнання правоти Кентерберійця і лягали в основу ідеалістичної спекулятивної системи німецького мисленника. Єдине дійсне обґрунтування, на думку Гегеля, полягає в доказі існування Найдосконалішого Буття, відштовхуючись від Його сутності, Поняття Бога⁷⁶⁹.

⁷⁶⁵ У *Філософії права* Гегель зауважив, що “все створене філософією живе не довше одної ночі, і схоже до тканини Пенелопи, щоденно повертається до свого початку”. Завдання філософії – збагнути те що є, бо те що є, є розумом. Філософія – це час, який збагнутий у думці.

⁷⁶⁶ Лекції викладені як додаток до *Філософії релігії*. (“Лекції про докази існування Бога” – 16 лекцій; додатково 3 лекції 1831 р. і одна – 1827 р.). Див.: *рос. пер.* т. 2, М., 1977, с. 337-495, *Про онтологічний доказ*, с. 490-495.

⁷⁶⁷ Гегель чітко це стверджує у відомому 50-му параграфі *Енциклопедії філософських наук*: «Оскільки людина є думаюча істота, то і здоровий глузд і філософія ніколи не погодяться, щоб їх залишили права здійснитися до Бога, виходячи з емпіричного світосприйняття. Так звані докази буття Божого слід розглядати лише як *описи* і аналіз *поруху духа* у собі, духа, який є *мислячий* і мислить чуттєве. *Здіймання* мислення над чуттєвим, *вихід* мислення за межі кінцевого до безкінечного, *стрибок* у надчуттєве, яке здійснює мислення, прориваючи ряди чуттєвого – все це є саме мислення, цей *перехід є самим мисленням*. Якщо кажуть, що ми не повинні здійснювати такий перехід, то це означає, що ми не повинні й мислити. Тварини, справді, не здійснюють такого переходу, залишаючись у чуттєвій сфері, тому вони не мають релігії». *Рос. перекл. там само*, т. 1, М., 1975, с. 170.

⁷⁶⁸ «Не так званий розум людини, зі своїми обмеженнями, пізнає Бога; а дух Бога, що є в людині [...] є самосвідомістю Бога, що відомий у знанні людини». Г. В. Ф. Гегель. *Лекції про докази існування Бога*.

⁷⁶⁹ Після цитати гл. II *Прослогіона* св. Ансельма, Гегель приходять до висновку: «Скінченні речі, згідно з визначенням, полягають у тім, що їхня об'єктивність не знаходиться у згоді з їхньою думкою, тобто, з їхнім загальним визначенням, їх родом і їхньою ціллю. Декарт,

Критика Гегелем агностицизму Канта. Як відомо, Кант наполягав на тому, що реальне існування не вдасться вивести з поняття, бо буття не є реальним предикатом речі. За приклад Кант наводив порівняння поняття і буття у “ста талерах”, де реальність грошей не те саме, що їхня реальна відсутність у гаманці купця. Тут можливість і реальність справді не співпадають. Натомість випадок з існуванням Бога, на думку Гегеля, суттєво відрізняється від Кантівської подачі цієї проблеми. Перевага Бога полягає в тому, що Він відмінний від скінченних речей⁷⁷⁰. Філософ вважає, коли ототожнити логічний рівень з реальним, то відпадає будь-яка потреба у сповненні переходу від

Спіноза та інші об’єктивніше виразили це єдинство, натомість принцип безпосередньої вірогідності, чи віри бере його подібно до Ансельма більш суб’єктивно, а саме; визначаючи, що у нашій свідомості з уявленням про Бога нерозривно пов’язане уявлення про його буття. Якщо принцип цієї віри теж визнає і по відношенню до уявлення про зовнішні скінченні речі, що наша свідомість і їхнє буття невід’ємні одне від одного, бо вони у спогляданні пов’язані з визначенням існування, то це, можливо, й правильно. Але було б найбільшим безглуздом вважати, що у нашій свідомості існування таким же чином пов’язане з уявленням про скінченні речі, як з уявленням про Бога. Ми забули б тоді, що скінченні речі змінні і перехідні, тобто, що існування з ними пов’язане тільки перехідним чином, що цей зв’язок не вічний, а відділений. Тому, Ансельм, відсуваючи на бік цей зв’язок, який ми зустрічаємо по відношенню до скінченних речей, справедливо об’явив досконалим тільки те, що існує не лише суб’єктивно, але й об’єктивно. Усяке чванливе нехтування так званим онтологічним доказом і ансельмівським визначенням зовсім ні до чого не приводить, оскільки воно міститься в кожному безпересудному людському розумі, а також, навіть проти волі і наміру відроджується у кожній філософії, як ми можемо пересвідчитися в цьому на прикладі про безпосередню віру. Але недоліки аргументації Ансельма – який, зрешту, розділюють з останнім Декарт і Спіноза, рівно ж як і вчення про безпосереднє знання, - полягає у тім, що це *єдинство*, яке характеризується як найбільш досконале, чи таке ж суб’єктивне – як істинне знання, служить *передумовою*, тобто приймається лише у собі. Цій абстрактній тотожності, противники зараз же протиставляють *відмінність* цих двох визначень, як це давно зробили, заперечуючи Ансельмові, тобто протиставлять уявлення про скінченне і існування скінченного безконечному, бо, як ми раніше помітили, скінченне є така об’єктивність, яка разом з тим не відповідає цілі, своїй сутності і поняттю, відмінна від цього поняття, чи таке уявлення, таке суб’єктивне, яке не включає у собі існування. Це заперечення і протилежність знімаються лише тим, що вказується, що *скінченне є щось неістинне*, що ці визначення, взяті для себе, однібок і позбавлені всякого значення, і що тотожністю, як наслідок, є те, що вони самі переходять і в чому вони примирюються». *Енциклопедія філософських наук*, т. 1, с. 381-382, рос. перекладу.

⁷⁷⁰ «Коли у всякому безсумнівному способі вірно, що поняття є відмінне від буття, то, однак, Бог є більш відмінний від ста талерів і від інших скінченних речей. Згідно з визначенням скінченних речей, у них поняття і буття є різні: поняття і реальність, душа і тіло є віддільними, і що при чому, ці речі є проминаючі та смертні. Абстрактне ж зустрічне визначення Бога полягає власне в тому, що Його поняття і буття нероздільні». *Наука логіки*, т. 1, М. 1970, с. 148.

першого до другого рівня. Тоді Бог в людському понятті мислить себе самого, оскільки людський розум в момент умовидного споглядання Бога на понятійному рівні постає як ототожнення з Божественним Розумом. Щоправда тут вирішальна роль за людиною, а коли так, то матиме слухність К'єркегор, вважаючи *гегелівського Бога* перебільшенням людини. Та й критика позиції Гегеля неотомістами має своє місце, базуючись на твердженні св. Томи Аквінського про Субсистентне Буття як трансцендентну реальність, не включену в композицію з речевим світом і на принципі аналогії між скінченим і безконечним буттям на логічному рівні. Гегелівський панепістемізм, пантеїзм чи панлогізм⁷⁷¹ у діалектиці хоч і мають під собою обґрунтовану логічну основу, все ж як онтологічна позиція можуть розумітись і як усунення Бога, і як заміна релігії філософією.

Гегель і містично-досвідна філософія. Це правда, що містики відкривали можливість умовидно споглядати Бога в своїй думці за умови, що людина звільнить душу з-під влади чуттєвих оков і буде прагнути розумом проникати в сутність речей. Так поступали Платон, Юстин Філософ, Климент Олександрійський, засновник християнської філософії. Останній зауважував, що не слід нехтувати реальним світом речей перш ніж здіймеся у сфери, що панують над ними, бо через ці речі можна збагнути (інтуїтивним) розумом істинне Добро. Вища мета будь-якого пізнання, на думку Климента, полягає саме в цьому розумовому осягненні блага⁷⁷². Так само й у Оригена знаходимо підтвердження думки, що розумне створіння споріднене з Богом, оскільки розум походить від Логоса Божого⁷⁷³. Св. Атанасій Великий твердив: “Шлях до Бога недалеко від нас, як і Бог, що понад усім, не поза нами, а в нас”⁷⁷⁴. Св. Василій Великий підкреслював, що розум людини створений для

⁷⁷¹ Панлогізм – це ідеалістичне філософське вчення, яке вважає мислення сутністю, першоосновою світу і ототожнює об’єктивну реальність з системою логічних категорій.

⁷⁷² *Stromat.* V, 11, col. 112. MPG.

⁷⁷³ *Contra Cels.* IV, col. 1064. MPG.

⁷⁷⁴ Athanasius. *Contra gent.*, col. 69. MPG. У Атанасія Богопізнання пролягає через душу і розум у ній: “Тільки розумом можна споглядати і прагнути умовидно збагнути Бога”. (*Di' autou (nou) gar monou dunatai Theos theorestai kai noeistai*).

Богопізнання⁷⁷⁵. Так само вважали св. Григорій Богослов і св. Григорій Ніський. Натомість Ареопагітик веде мову про стан “невідання”, коли розум людини перебуває весь у Тому, Хто понад усім⁷⁷⁶. У містичному Богопізнанні о. Мальбранша Боже буття у гносеологічному порядку таке саме, що й дане людині безпосередньо в релігійному досвіді. Французький ораторіанець на гносеологічному рівні досліджував релігійний досвід Бога і раціонально обґрунтовував вчення про Богопізнання.

Тож віриться, що Гегель зосереджував свою увагу саме на такому “єднальному” типі Богопізнання, не домагаючись раціональних доказів існування Бога задля доказів в добу тріумфу богині Мінерви і не творячи суто розсудкову конструкцію позитивістичної філософії. Підстави так вважати дають містичні нотки в творах раннього періоду Гегеля: “Життя Ісуса Христа”, “Християнство і його доля” та ін. Хоч значно обтяживши і ускладнивши свою філософську систему згодом, апологія християнства від Гегеля носить виразно понятійний характер і навряд чи служитиме предметом медитації в монашій келії у ХХІ ст.

Абсолютне Буття як Чиста Воля у Фіхте. У другій фазі своєї творчості суб’єктивний ідеаліст Йоган Готліб Фіхте (1762-1814) висуває питання про Бога на центральне місце. Так вже сталося, що постать Фіхте історики філософії ставлять у залежність від генія Канта, затінюючи його індивідуальний і неповторний почерк. На це були свої відомі історичні причини, пов’язані з авторством певної написаної праці Фіхте, яку читачі сприйняли як витвір кьонігсберзького мудреця. Проте, на нашу думку, Кант не написав би захоплюючі рядки про життя як блаженство, не проспівав би пісню буттю, як це творчо і правдиво зобразив Фіхте на сторінках книги “Настанови до блаженного життя” (виклад одинадцяти лекцій, 1806), не переймався б філософією духовного життя. Тож тут нагода привідкрити завісу “незнання”

⁷⁷⁵ Basilius Magnus. *Epistola CCXXXIII*. Amphilochio, col. 868. MPG.

⁷⁷⁶ *De mystic. theolog.* I, col. 1001.

Богопізнання Фіхте, помандрувати меандрами роздумів філософа в унісон загальної драми людини, зануреної у всесвіт.

Богопізнання Фіхте. У творі берлінського періоду “Призначення людини” (1800 р.) та “Науковченні” (1801, 1804 р.), зауважує Е. Корет, мисленник Фіхте досягає внутрішньої рівноваги духа, намагаючись чітко висвітлити цю проблему у трьох частинах книги: знання, сумнів, віра – це ніщо інше, як руйнація всякого знання, навіть Науковчення. Ми нічого не знаємо і не можемо знати: від знання “захована” всяка реальність, вона “цілковито знищовлена” (“Призначення людини” II, с. 246). “В жодному місці я не знаю існування якогось буття, навіть мого власного. Ніде немає буття. Я сам загалом нічого не знаю і не є нічим” (II, с. 245). Все знання є тільки зображенням образів, сном снів “без жодної реальності, значення і цілі” (II, с. 246)⁷⁷⁷. Коли інші духовні істоти є тільки витвором моєї уяви, міркує Фіхте, то кимось ці духовні суцї таки є, існують по собі, незалежні від нікого, і “таке теоретизування зникає з моїх очей наче сон” (II, с. 260)⁷⁷⁸. Значить, закони духовного буття придумані не мною, не моєю волею, ба навіть більше, їм підлягає моя воля як і воля скінченного суцього (II, с. 295)⁷⁷⁹. Коли так, то творець цих законів має сам бути наділений волею, має не бути таким, що перебуває в собі, а – бути “активним розумом”, чистою вічною і безконечною волею, живим Батьком духовних суцщих (II, с. 297, 301, 309).

На думку Фіхте, виражену в одній його молитві, людина і Бог є нероздільними. Жодне поняття не в силі виразити Бога, навіть поняття особовости (II, с. 303, 304)⁷⁸⁰. Та не все так безнадійно, бо Бог є абсолютним знанням, оскільки воно передумовлює існування абсолютного Суцього. Це певний платонізм мислення Фіхте з елементами філософії Парменіда про буття як таке, Аристотеля – про Чистий Акт (згідно з Фіхте, у Науковченні, 1804: *esse in tero actu*) та елементами християнської, метафізичної схоластики. Думці про

⁷⁷⁷ J. G. Fichte. *La missione dell'uomo*, a cura di R. Cantoni, Denti: Milano 1944, с. 121-124. Цит.: E. Coreth. *Dio nel pensiero filosofico*, с. 278-279.

⁷⁷⁸ Там само, с. 141-142.

⁷⁷⁹ Там само, с. 184.

⁷⁸⁰ Там само, с. 194-195.

Бога, як ми вже згадували, мисленник присвятив книгу “Настанови [або Шлях] до блаженного життя, чи також вчення про релігію”.

Розмисли Фіхте про таке буття, як “буття нас” (*Dasein*), що є відображенням цього Буття, матиме вплив на метафізичну концепцію М. Гайдегера. Таке буття показується у скінченій свідомості, тож нам дано бути образом і подобою Божественного образу (V, с. 440)⁷⁸¹. Світ є тільки нашою уявою, необхідною об’єктивізацією нашого Я у зовнішньому світі. Так, необхідною, як необхідним є сотворення світу, скінченних істот за законами логіки та математики, про що вже вів мову Спіноза у викладі філософії геометричним методом: Божа сутність дала походження світу так само, як сума кутів – сутність трикутника.

Релігійне Богомислення Фіхте дуже нагадує стиль Паскаля, К’єркегора та, зрештою, й пізнього Шеллінга. Бог є любов, і ця любов вища від розуму (V, с. 541).

Містичне єднання з Богом згідно з Фіхте. В середньому періоді творчості Фіхте зауважується містичний характер його філософії. Коли Абсолют трансцендентний до знання і є незбагнений, то знання не ототожнюється з ним. В Абсолюті є істинне буття.

Підвалиною учення Фіхте про незбагненність Абсолюту можна вважати неоплатонівські та містичні погляди Мейстера Екгарта про *unio mystica*⁷⁸², а також міркування над Євангелієм від Йоана, де, на думку Фіхте, викладене справжнє християнство. Вони зауважуються не тільки в книзі “Настанови до блаженного життя” (1806), але й раніше, у “Призначенні людини” (1800). Тільки в глибинах внутрішнього світу душі, в *Innerlichkeit*, відбувається зустріч з Богом, вважав Екгарт. Які ж існують в душі передумови для такого містичного єднання? Душа пізнає розумом, використовує пам’ять, а любить вольовим зусиллям. Тож сили, а не сутність душі становлять ці передумови.

⁷⁸¹ Пор.: J. G. Fichte. *Dottrina della religione*, Guida: Napoli 1989, с. 241-406.

⁷⁸² До такої думки підводить В. Рітцель, коли зауважує, що “містичне учення Екгарта і ідеалізм пізнього Фіхте співпадають... в багатьох суттєвих моментах”. W. Ritzel. *Fichtes Religionsphilosophie*, Stuttgart 1956, с. 164. Цит.: П. П. Гайденко. *Философия Фихте и современность*, Москва 1979, с. 211.

Сама сутність (*ein Wesen*) не діє. В самій душі – глибока мовчанка, в якій Бог промовляє своє Слово. Тут Бог входить в душу цілком, а не своєю частиною. “Ніхто окрім Бога не може торкнутись підвалин душі”⁷⁸³. Трансцендентне зливається з іманентним. Бог відкриває себе в душі людини з метою зробити її причасником Богопізнання, – міркує Екгарт, – “Бог любить себе в нас”.

У Фіхте Абсолют відкриває себе у знанні, джерелом якого виступає внутрішнє світло (“ячість”). Тут подібність із ученням Екгарта справді проявлена чітко:

“Буття – ось тут. І присутність тут-буття (*Dasein*) необхідно є свідомість або рефлексія... Тільки буття є те, що тут Є в тут-бутті, і через його перебування в бутті (*Seien*) в ньому і є тут-буття, і це “тут” вічно залишається в ньому, оскільки воно є в самому собі. Без його буття в ньому тут-буття перетворилося б на ніщо”, – пише Фіхте у “Настановах до блаженного життя”⁷⁸⁴, нагадуючи міркування майбутнього Гайдегера.

Хоч тут зв’язок між душею і Богом підтримує рефлектуюча свідомість, Фіхте усвідомлює, що є й глибший зв’язок – *над рефлексивний*, проявлений в любові Бога. Рефлексія відступає перед такою любов’ю. Любов – це теж “шлюб” між чистим буттям і рефлексією свідомості, між Богом і людиною⁷⁸⁵. Життя – це блаженство, бо життя є любов’ю. Тож формою життя є любов. Не смерть, бо вона неблаженна і ніколи не є життям. Людське емпіричне *Я* вимагає любови, бо її немає в собі, воно не є джерелом життя. Істинним є тільки Бог, абсолютне життя. Коли так, то любити правдиво означає любити тільки це Боже буття, котре є витокком нашого життя, нашої індивідуальності. Людина є тим, кого вона любить, тож “те, що ти любиш, тим ти й живеш”; той, хто не любить Бога, не має й життя. Людині, що проживає без Бога, тільки здається, що вона живе. Вона сумує за вічним життям, шукає його, а коли так, то віднаходить початок істинного життя у світі. Як зауважує Судаков, “помиляється той, для кого правдиве життя можливе тільки у потойбічному

⁷⁸³ *Духовные проповеди и рассуждения Мейстера Экхарта*, Москва 1912, с. 12.

⁷⁸⁴ J. G. Fichte. *Werke. Auswahl in 6 Bd.*, Bd. 5, hg. von F. Medicus, Leipzig 1908-1911, с. 251.

⁷⁸⁵ *Там само*, с. 252.

світі: божественне життя і любов завжди і всюди ближчі до нас, і нам треба тільки усвідомити це та повернутись до них”⁷⁸⁶.

Релігійні думки про “вічну релігію” Фіхте світовою громадськістю були сприйняті неоднозначно і мали значний вплив на переосмислення традиційного християнства. Але до цього процесу спичинився весь німецький ідеалізм.

Особовий Бог становлення світу у Фрідріха Шеллінга. Теодіцею німецького філософа-ідеаліста Фрідріха Вільгельма Йозефа Шеллінга (1775-1854) можна назвати оправданням особового Бога становлення світу. Сила мислительного генія Шеллінга продовжує викликати захоплення і в наш час, не дивлячись на доволі важкосприйнятливую методологію і часто мінливий стиль філософа. Тут ми розглядаємо тільки містично-досвідну філософію німецького мисленника, яка твориться у реальному пережитті і може служити доброю і нічим незамінною школою релігійної думки. Насправді Шеллінг пропонує чисту філософію для вибраних і здатних на самопосв'яту, яка однак протиставиться “кабінетній” філософії.

Теодіцейне питання філософії Шеллінга досліджували А. Баусола, Г. Волькманн-Шлюкк, Ю. Габермас, К. Геммерле, Г. Гольц, Г. Деккер, В. Каспер, Ф. Кіле, Т. О, Меара, К. Тіллет, В. Форстер, Г. Фурманс, Д. Чижевський, В. Шульц, В. Якобс, В. Янкелевич та ін.

Видатний німецький філософ-ідеаліст Фрідріх Вільгельм Йозеф Шеллінг (1775-1854) народився в сім'ї пастора-євангелиста у м. Леонберг (Вюртенберг поблизу Штутгарта). Батько цікавився орієнталістикою і біблійною критикою, прищепивши любов юному Фрідріхові до історії стародавнього світу. В п'ятнадцятирічному віці син став семінаристом в Тюбінгенській богословській семінарії (1790-1795). В одному закладі (*Stift*), але не на одному курсі, з Шеллінгом навчалися Гегель і майбутній поет Ф. Гьолдерлін. Поезія супроводжуватиме Шеллінга упродовж усього життя. Він писатиме поетичні

⁷⁸⁶ А. К. Судаков. И. Г. Фихте. *Жизнь и философское учение // Наставление к блаженной жизни*, пер. с нем. А. К. Судаковой, «Канон+»: Москва 1997, с. 360.

твори латиною, рідною мовою та перекладатиме з інших мов⁷⁸⁷. На цей період припадають публікації ранніх творів Шеллінга, “еклектичного генія”⁷⁸⁸. В Ляйпцігу і Дрездені Шеллінг вивчав природничі та математичні науки, які придадуться майбутньому філософові у викладі мислительної системи на взір геометричного методу Спінози. В Єнському університеті на посаді професора філософ співпрацював з Фіхте, де в 1799 р. очолив катедру філософії, яку той посідав після “суперечки про атеїзм”. Автор “Науковчення” був учителем Шеллінга. Там же заприятелював із Гете. Разом із Гегелем, доцентом цього ж університету, Шеллінг брав участь у виданні “Критичного журналу філософії”⁷⁸⁹. Підтримував дружні стосунки з гуртком романтиків. Одружився з Кароліною Міхаеліс Шлегель, колишньою дружиною Августа Вільгельма Шлегеля. (Дружина Шеллінга невдовзі померла в 1809 р.)⁷⁹⁰. В 1803 р. філософ викладає у Вюрцбурзькому університеті (Würzburg), а в 1806 р. – запрошений до Мюнхенської академії наук в якості її члена. 1812 р. вдруге одружився на Павліні Готтер, дочці приятельки Кароліни (від шлюбу народиться шестеро дітей). В 1820 р. мисленник викладає в Ерлангені, а в 1827 р. – у Мюнхені. В 1841 р. Шеллінг читає лекції в університеті Берліна на запрошення пруського короля Фрідріха Вільгельма IV. Сьорен К’еркегор брав участь у лекційному курсі вже згасаючого світила філософії. Помер філософ 20 серпня 1854 р. у Швейцарії в Бад Рагаці (Bad Ragaz) під час поїздки на відпочинок.

До основних творів Шеллінга слід віднести наступні: “Про можливу форму філософії” (1794); “Про походження зла” (*De malorum origine*, 1792)⁷⁹¹; “Я як принцип філософії” (*Vom Ich als Prinzip der Philosophie*, 1795); “Філософські листи про догматизм і критицизм” (*Philosophische Briefe über den Dogmatismus*

⁷⁸⁷ Дослідник-германіст А. Гулига довів, що “Нічні чування” – віршований твір німецької романтичної літератури належить перу Ф. Шеллінга, який писав під псевдонімом “Бонавентура” в “Альманасі Муз”.

⁷⁸⁸ За висловом Б. Мондіна: *SM*, с. 365.

⁷⁸⁹ *Kritische Journal der Philosophie*, 1802-1803, hg. von St. Dietzsch, Leipzig 1981.

⁷⁹⁰ В 1809 р. Шеллінг створив діалог “Клара”, певну медитацію про смерть.

⁷⁹¹ Назва філософської дисертації по закінченні дворічного курсу з філософії: *Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Gens. III esplicandi tentamen criticum et philosophicum*. Трирічний курс богослов’я увінчався дисертацією Шеллінга на тему: *De Marcione Paullinarum epistolarum emendatore* (1795).

und Kriticismus, 1795); “Ідеї до філософії природи” (*Ideen zu einer Philosophie der Natur*, 1797); “Про душу світу” (*Von der Weltseele*, 1798)⁷⁹²; “Перший нарис системи філософії природи” (*Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, 1799); “Система трансцендентального ідеалізму” (*System des transzendentalen Idealismus*, 1800); “Виклад моєї філософської системи” (*Darstellung meines Systems der Philosophie*, 1801); “Бруно, або Природне і Божественне начало речей. Бесіда” (*Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge*, 1802); “Філософія мистецтва” (*Philosophie der Kunst*, 1802-1803); “Загальна методологія і енциклопедія наук” (*System der gesamten Philosophie*, 1803); “Філософія і релігія” (*Philosophie und Religion*, 1804); “Філософські дослідження про сутність людської свободи” (*Das Wesen der menschlichen Freiheit*, 1809); “Штутгарські бесіди” (*Stuttgarter Privatvorlesung*, 1810); “Історія нової філософії” (*Zur Geschichte der neueren Philosophie*, 1827, курс історії виданий посмертно); “Філософія об’явлення” (*Philosophie der Offenbarung*, 1841, 1842-43 і 1844); “Принципи філософії – Виклад природного процесу” (1843-54); “Філософія мітології” (1835-36, 1845-46); “Вступ до філософії мітології” та “Нарис про походження вічних істин” (1847-54).

Сила мислительного генія Шеллінга продовжує викликати захоплення і в наш час, не дивлячись на доволі важко сприйнятливую методологію і часто мінливий стиль філософа. Тут ми розглядаємо тільки містично-досвідну філософію німецького мисленника, яка творилася у реальному пережитті і може служити доброю і нічим незамінною школою релігійної думки. Насправді Шеллінг пропонує чисту філософію для вибраних і здатних на самопосягату, яка однак протиставиться “кабінетній” філософії.

З-поміж джерел Богомислення Шеллінга слід виділити твори німецького містицизму (Мейстера Екгарта, Якова Бьоме), Ніколая Кузанського (*coincidentia oppositorum*), Декарта, Спінози, Канта, Фіхте, а з-поміж античних

⁷⁹² Повна назва: *Von der Weltseele: Eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus, oder Entwicklung der ersten Grundsätze der Naturphilosophie an den Principien der Schwere und des Lichts* – “Про душу світу: Гіпотеза вищої фізики для пояснення загального організму, або розробка перших основних підстав натурфілософії на принципах ваги і світла”.

філософів – Платона. У концепції “все – в Бозі” бачаться впливи філософії о. Н. Мальбранша.

У природній “позитивній” теології Шеллінга зауважується спроба окреслення сфери особового Бога як тієї, що включає етап “створення Себе Самого” Богом, так і етап “завершення Себе” Всемогутнім. Ці два ключових етапи розглядаються як відношення неусвідомленого стану до усвідомленого: “Його випереджає темрява, а світло виводить із птьми Його сутність”⁷⁹³. Бог – реальне Першоначало. Проте філософ бентежить тим фактом, що Першопринцип сприймається як існуючий поза свідомістю, а тому є зовні до неї. Знайти філософський вихід, повернутись до діалогічного відношення з Творцем – основна мета Богомислення Шеллінга. Але яким чином?

Слід зауважити, що філософ утверджував первинність буття як існування стосовно до сутності, реальності стосовно до понять. Сам філософ дотримувався апофатичних поглядів у Богопізнанні, хоч апофатику вважав недостатнім засобом для здійснення до Бога, тож на додаток створював систему позитивної раціональної філософії.

У Шеллінга розум розглядається як той, що звертається до себе, сприймається як предмет, віднаходячи в собі *суб’єкт-особу* будь-якого буття і завдяки Кому саме розум стає *принципом апріорного пізнання буття*. Розум апріорний стосовно до буттєвих категорій. З такою здатністю і змістом розум постає як об’єктивна безконечна пізнавальна сила мислення у бутті сущого. Тут категорії буття програють перед реальною силою діалектичного мислення. Тут напрошується вихід Першосущого (*Ur-Grund* або *Un-Grund*) у ряд рухомої реальності аж до зустрічі знову ж таки з трансцендентною реальністю,

⁷⁹³ Д. Реале, Д. Антисери. *Западна філософія від історії до наших днів. Від Романтизму до наших днів*, пер. с іт. С. Мальцевой, СПб. 1997, с. 53. Щодо доростання Шеллінга до цієї думки знані італійські автори окреслюють шість періодів еволюції творчості філософа: “1) фіхтеанський (1795-1796); 2) філософії природи (1797-1799); 3) трансцендентального ідеалізму (1800); 4) філософії тотожності (1801-1804); 5) теософії і філософії свободи (1804-1811); 6) позитивної філософії і філософії релігії (починаючи з 1815 р.)”. Там само, с. 43. Така періодизація цілком узгоджується з подібною у Н. Гартмана. Див.: N. Hartmann. *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, I, Berlin 1960, 2 ed., с. 111. Проте достатньо окреслити два періоди – творення негативної і позитивної філософії. Див.: A. Bausola. *Metafisica e rivelazione nella filosofia positiva di Schelling*, Milano 1963.

оскільки безпосередній зміст наділений рухомою природою, здатною виводити його поза межі, породжуючи наступний етап руху. Шляхом заперечення всього того, що не є суще, розум наполегливо дошукується сходження до єдиного *Найреальнішого* *суцього* (*Prius*) – тотожного собі, бо воно не є “іншим”. Найвище Начало – “абсолютна тотожність”. Але з ким? На думку Шеллінга, з розумом⁷⁹⁴.

Певним ключем-поштовхом до відкриття цієї системи можуть послужити слова Мефістофеля з гетевого “Фауста”, на яких акцентує увагу Шеллінг у першій книзі “Філософії об’явлення”:

O glaube mir, der manche tausend Jahre
An dieser harten Speise kaut,
Dass von der Wiege bis zur Bahre
Kein Mensch den alten Sauerteig verdaut!
Glaub' unser Einem, dieses Ganze
Ist nur für einen Gott gemacht!
Er findet sich in einem ew'gen Glanze,
Uns hat er in die Finsterniss gebracht,
*Und euch taugt einzig Tag und Nacht*⁷⁹⁵.

Дух заперечення або вільного мислення дає привід виводити реальне суще з того, що радше існує як “не не-суще”, звільняти мислення від *випадкового* існування, створюючи для цього мислення підстави впізнавати себе самого. Зрозуміло, що гарантом такої мислительної конструкції для звичайних буттєвих форм завжди виступав емпіричний досвід. Натомість гарантом існування Єдиного Самосуцього у своєму чистому світлі стає атрибут його *незбагненности*. Цей певний *X*, під яким приховується безумовна

⁷⁹⁴ IV Bd., с. 118.

⁷⁹⁵ *Goethes Werke*. 4 Bd. Faust. Hg. von H. Kurz, Meyers Klassiker-Ausgaben in 150 Bänden, Bibliographisches Institut, Leipzig und Wien, [року не вказано], с. 57. “Повір мені! Я цю сухеньку траву / Вже кілька тисяч років гриз! / А хто з людей цю вічно-темну справу / З коліски до могили вже доніс? / Ти нам повір! Цей світ величній / Для Бога тільки, - все йому! / Він сам сидить у славі вічній, / А нас прогнав у вічну тьму. / А вам дає то день, то ніч”. Пер. Д. Загула // Й. В. фон Гете. *Фауст*. Перша частина, Київ-Відень 1919, с. 59.

трансцендентна реальність, необмежена нічим, у Шеллінга більше іменентний розумові, хоч ця трансцендентна реальність позбавлена понятійности. Щоправда, не завжди. Трансцендентна реальність є тією *дійсністю*, що випереджає будь-яку *можливість*. Під можливістю розуміється й зло, тож Бог позбавлений будь-якого зла, а є безмежною любов'ю.

Негативна і позитивна філософії Шеллінга. Тут слід пояснити деякі деталі дуалістичної методології німецького філософа, які урівноважуються і зливаються у вільному раціональному чи радше розсудковому мисленні за класичною схемою Аристотеля: спершу логіка, потім онтологія. У Шеллінга шлях від сутности (*Was*) до існування (*Dass*) (*philosophia ascendens, знизу вгору*) – це шлях *негативного мислення*, а дорога від існування до сутности (*philosophia descendens, згори до низу*) – дорога *позитивної філософії*. Остання – це властиво дорога доказу існування Бога. Філософ розглядає Бога як реальну, а не можливу Загальну Сутність і Силу (Міць); реальну, а не можливу Загальну Причину і Абсолютний Дух. У негативній теології діють закони логічного мислення. Воно необхідне, іманентне, акреаціоністичне і нагадує спосіб мислення Спінози, *sub specie aeternitatis*: класичний приклад трикутника Спінози (так само, як від сутности трикутника походить сума кутів, то так само від сутности Бога походить світ внаслідок необхідної еманациї).

Позитивна, вона же реально-історична, філософія – апріорна, але й негативна – теж апріорна. Проте позитивна філософія не обирає за відправну точку досвід, а тільки приходить до нього, стаючи апостеріорною наукою. Натомість досвід Бога триває завжди і про нього свідчить саме позитивна філософія. Остання доводить походження світу дією свобідної волі Бога. Насправді і позитивне, і негативне богослов'я є дзеркальним відображенням одне одного.

Окрім того постать Шеллінга слід сприймати як зв'язкову фігуру в історії філософії, оскільки він намагався пов'язати об'єктивізм і абсолютний детермінізм Спінози із суб'єктивізмом та ідеалізмом свободи Фіхте.

В першій книзі “Філософії об’явлення” Шеллінг властиво обґрунтовує позитивну філософію (*Begründung der Positiven Philosophie*), щоб спробувати відшукати правдиву підвалину світу. Його пошук нагадує побудову Державинських віршів у поезії “Бог”, де людина виступає зв’язковою життєвих процесів, а природа немов заснула в живокіпінні своїх сил у своїй “душі” (*anima mundi*), в чеканні розкриття таїни її прихованого змісту. Тому-то й романтик Айхендорф слушно підкреслював: “В кожній речі слово співне, / Спить вона, куди не глянь, / Слово лиш знайди чарівне – / Світ розбудиш до співань”⁷⁹⁶.

Жодне випадкове явище не можна пояснити за допомогою самого явища. Немає відповіді і в людині – вінці природи (*Endzweck*). Немає відповіді і в народженій свідомості, до якої крізь товщі поставання еволюції доростала б природа, щоб себе самоусвідомити. Що це за поставання? Звідки воно і якої природи? Чи воно чуже людині? Чи людина засіб, чи ціль? – мучить себе питаннями філософ і робить дивовижне відкриття. Людина є творцем іншого світу, вона сама розпочала новий процес побудови історичного ряду подій, коли ще перебувала в лоні сліпої, чужої їй природи. Однак людина володіє одним єдиним скарбом – свободою волі, яка парадоксальним чином ув’язнює її саму, кидаючи на дно незнання. Свобода волі на початку людського життя була незаймана і чиста. Природа завмерла в очікуванні розв’язку. Він в людині, в її ділах, та от біда – людина позбавлена цілі, а з нею втратив мету існування безкрайній всесвіт. І тут Шеллінг висуває своє класичне питання: “Warum ist überhaupt etwas? warum ist nicht nichts?”⁷⁹⁷. На це питання не здатна відповісти жодна наука, а може спробувати відповісти тільки філософія. Але яка саме? На

⁷⁹⁶ Вірш *Wünschelrute – Чарівна лоза*. Пер. Б. Завідняк / J. von Eichendorf. *Ausgewählte Werke*. 1 Bd., hg. von H. A. Neunzig, München 1987, с. 108. Поезія “Чарівна лоза” Айхендорфа приховує цілу світоглядну позицію натурфілософії німецького романтизму, згідно з якою, світ розглядається, як музичний інструмент в ієрархії рівнів буття, які переходять один в одного. Видимий світ є тільки знаком-шифром, який вимагає великої розумової і духовної концентрації для його розуміння і викликає до життя кращі почуття людини.

⁷⁹⁷ F. W. J. Schelling. *Philosophie der Offenbarung*, 2 Bde. *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung*, Unveränderter reprographischer Nachdruck der aus dem handschriftlichen Nachlass herausgegebenen Ausgabe von 1858, Darmstadt 1990 (1. Nachdr. 1966), с. 6: „Чому взагалі є щось, а не нічого?”.

думку філософа, та, що черпає з реальности, породжуючи дієве і постійно-тривале (“Kraft aus der Wirkendes und Dauerndes hervorbringt”)⁷⁹⁸. Вона має нагадувати легку євангельську ношу і легке іго (Мт. 11, 30). Вона має бути одуховленою і в своєму центрі має мати Абсолютного Бога. Але хто наділений реально таким духом на щаблях розвитку природи, коли не сама людина? В кому реально прокидається дух і свідомість, коли не в ній, як у мікрокосмосі? Таким чином у натурфілософії Шеллінга “природа має бути видимим Духом, духом невидимої Природи”. Вона прочитується як чистий розум, що перебуває в бутті. Проте щоб не сплутати дух людини з Божим Духом, тут слід уважно спостерегти різницю між ними. Бог Дух – це Провидіння, яке провадить рушійні сили природи до конкретної мети. В цьому полягає, згідно з німецьким філософом, й мета існування Бога. Проте коли Бог-Дух здійснюється над духом людини, то природа не посідає усвідомленого духа.

У Шеллінга зауважується “реал-ідеалістична” система Богомислення, покликана зобразити щаблі прокидання свідомости, і ця “ідеал-реалістична система” найкраще розкрита філософом у творі “Система трансцендентального ідеалізму” (1800). Під останнім розуміється саме ідеал-реалізм – зсинтезований варіант “сірої” теорії і життєвої практики⁷⁹⁹. Ось чому тепер не обійтись без філософії мистецтва, щоб віднайти ключ до всієї природи. Ось чому тут стає в пригоді естетичний досвід Канта, направлений на відкриття самосвідомости.

Не даремно вже у “Фаусті” Гете цитується класичний вислів: *ars longa – vita brevis*. Вічні цінності усвідомлюються як ті, що заховані у творах мистецтва, де, здавалося б, скінченний витвір насправді постає носієм безконечного, стає абсолютно об’єктивним і цінним. Але тут знецінюється сама філософія, бо вона не несе відповідальности за свою необ’єктивованість. І Шеллінг це добре усвідомлював. Тож правдива філософія має бути творчою на рівні мистецької цінности, має потягати до висот розкриття вічного сенсу буття. Чи є така

⁷⁹⁸ Там само, с. 11.

⁷⁹⁹ “Grau, alle Theorie” – із строфи Гете у “Фаусті”, яку промовив Мефістофель: *Grau, theurer Freund, ist alle Theorie, / Und grün des Lebens goldner Baum.* (“Сірою є, мій друже, всяка теорія, / А зелене – золоте дерево Життя” – пер. Б.Завідняка.).

філософія? За концептуальним рядом “філософія”, “естетика”, залишається один крок до нової омріяної міфологічної реальності, до “міфу”.

Особовий Бог Шеллінга. Обравши у провідники філософа Фіхте, молодий Шеллінг відштовхувався у палких розмислах від філософії “Я”, проте розуміючи оте Я як абсолютне, вічне і безконечне Я трансцендентного і таємничого Бога. Філософ був провідним романтиком і за принципом Ф. Шіллера вбачав у цій містичній тайні джерело справжнього щастя⁸⁰⁰. Це був його особистий теоретичний досвід Бога, талант, дарований Всемогутнім. Шеллінг усвідомлював усю неможливість безпосередньо охопити самого Бога в абсолютній і безконечній реальності, бо така спроба не під силу скінченному духу, тож наважувався на визнання Його дії в душі. Подібне особове відношення забезпечує пояснення всесвіту, що звернений до Бога, відштовхуючись від Нього. Ніхто з тодішніх мислителів-ідеалістів, окрім Шеллінга, і в думці не припускав спілкування з особовим Богом. Філософ творить справжні захоплюючі богословські розділи з тринітарної тематики про відношення між Особами Пресвятої Трійці у творі “Філософія об’явлення”.

Вже в концептуально завершеній праці “Система трансцендентального ідеалізму” (1800) Шеллінг урівноважує у цінності філософію природи і трансцендентальну філософію. Множинності феноменів може передувати чиста єдність між природою і духом. Колове обертання від світу природи до царства духа і навпаки, на думку Шеллінга, забезпечує таку єдність.

У Бозі, на думку філософа, зустрічаються два начала: ірраціональна воля і раціональна сила, Дух і Природа. Боротьба між ними неминуча. Життя в Бозі неодмінно відображається й у житті людини, з тою відмінністю, що в Бозі любов завжди перемагає, Його свобода долає ірраціональну сліпу потугу зла. Зло прогнане з життя Бога, там йому не має місця.

Врешті мисленник радить орієнтуватись на християнську філософію як на модель правдивої філософії (див.: початок мюнхенських лекцій 1827 р.). Можна тільки припустити, що такий, захоплююче описаний Шеллінгом щабель

⁸⁰⁰ Там само, с. 11. Шіллер говорив: “Das Geheimniss ist für die Glücklichen”.

“завершення Себе” Богом знаходить вирішення у кенозисі, у вираженні любови до людини і в пробудженні її прихованих духовних сил до народження для нового життя, життя в Бозі. Таке припущення обумовлене самим фактом, що у своїй системі Шеллінг ні на мить не виключав думку про Абсолют, дошукуючись цього вирішального Богозавершення. Якщо так, тоді ми отримуємо добрий урок від німецького Богомислителя.

Абсолютний Prius «Філософії об’явлення» у Шеллінга. Вище, на матеріалі праці “Філософія об’явлення”, ми наводили основні відмінності між негативною і позитивною філософією Шеллінга, тож тут ми змушені знову оцінити вартість циклу лекцій, які філософ читав у Берлінському університеті від 1841 р. в останньому періоді творчої діяльності, і що важливо, після десятиліття з дня смерти Гегеля⁸⁰¹. Мова йде про тридцять сім лекцій, зібраних у книгу, яка була опублікована посмертно, як вже згадувалось, сином філософа. Як відомо, філософ виступав з критикою доктрини Гегеля ще на лекціях в Ерлангені. На думку Шеллінга, помилка Гегеля полягала в тому, що філософ не визнавав того факту, що вся раціональна і наукова філософія є логічною, а тому висував логіку тільки як частину раціональної філософії, поза якою ставив філософію природи і філософію духа⁸⁰². Гегель, як зауважував Шеллінг, впав у “новий Вольфіанізм” (*neuer Wolffianismus*).

За життя Шеллінга праця “Філософія об’явлення” не була опублікована. Проте, як зазначає італійський упорядник твору “Філософія об’явлення” А. Баусола, в жодній іншій праці не знайдемо такого чіткого систематичного

⁸⁰¹ Серед численних слухачів на лекціях були присутні Савіньї, Ліхтенштайн, Стеффенс, а також Бурхардт, Бакунін, К’еркегор. Гегельянець Розенкранц побачив у Шеллінгу чи не засновника нової релігії, про що зробив запис у своєму щоденнику (К. Rosenkranz. *Aus einem Tagebuch 1833 bis 1846*, Leipzig 1854, с. 79, 107). К’еркегор слухав лекції упродовж чотирьох місяців, від листопада 1841 до березня 1842 р., спеціально прибувши до Берліну з Данії, запам’ятавши слово в слово промовлене філософом і поклавши на Шеллінга велику надію (Див.: S. Kierkegaard. *Diario*, tr. it. di C. Fabro, vol. 1, Brescia 1948, с. 151). Щоправда згодом він втомився, як сам зауважив, від “балачок” Шеллінга (про що писав у листі до брата Петера 27 лютого 1842).

⁸⁰² А. Bausola. *La filosofia della Rivelazione al vertice speculativo del pensiero di Schelling*. Saggio introduttivo // F. W. J. Schelling. *Filosofia della Rivelazione*, Rusconi: Milano 1997, с. XL.

викладу основних положень теоретизування філософа⁸⁰³. Як вже зазначалось, Шеллінг був переконаний, що у своїй філософії відштовхується від правдиво реального Суб'єкту, а не тільки від чистого поняття. Тож “Філософія об'явлення” стала здійсненням плану побудови позитивної філософії. Цей план, за свідченням історика філософії К. Фішера, почав реалізовуватися від 1831-32 р⁸⁰⁴. Він полягав у переході від негативної філософії до позитивної, від можливого суцього до актуального і в приході до істинного та автентичного Суцього, позбавленого всякого поставання. Чи таке відкриття здійснювалось ірраціональним шляхом поза законами дедуктивного раціоналізму? Або, як запитує той самий Баусола, “Шеллінгівська доктрина про істинне Суцце відтворює в певному значенні крок, здійснений Кантом, який пробував, з практичних мотивів і потреб, реставрувати того Бога, якого спекулятивна філософія не творила?” відповідаючи, що Шеллінг не був ані ірраціоналістом, ані гносеологістом⁸⁰⁵. І це так, бо, як зауважує сам Шеллінг, “позитивна філософія відштовхується від такого суцього, що існує поза мисленням в абсолютний спосіб... є понад всяким досвідом, бо випереджає всяку думку: отож є абсолютно трансцендентним буттям, від якого й відштовхується позитивна філософія”⁸⁰⁶. Існування такого абсолютно трансцендентного буття Буття не доказується:

“Бог існує. Така пропозиція зовсім не означає, що поняття цього *Prius* є = поняттю Бог. Його значення наступне: цей *Prius* є Богом, не згідно з поняттям (*nicht dem Begriff*), а в реальності (*sondern der Wirklichkeit*)”⁸⁰⁷. Необхідне Суцце існує, бо було б абсурдно, щоб буття без небуття не було (тобто, щоб не існувало суцього без небуття). Таке Буття відмінне від того, що постає, оскільки оце останнє є здійсненням і проявом сили Буття. Те, що постає, – несправжнє буття і не може бути Першоначалом.

⁸⁰³ A. Bausola. *La filosofia della Rivelazione al vertice speculativo del pensiero di Schelling*, с. VII.

⁸⁰⁴ K. Fischer. *Schellings Leben, Werke und Leben*, Heidelberg 1923, с. 248-49.

⁸⁰⁵ A. Bausola, с. XLVII-XLVIII.

⁸⁰⁶ F. W. J. Schelling. *Philosophie der Offenbarung*, с. 127.

⁸⁰⁷ *Там само*, с. 128.

Коли ж таке Буття Необхідного Суцього поза доказом (бо воно пізнається необхідно, а не гіпотетично), то все ж доказується те, що впливає з Нього, те, що є фактом. Що цікаво, так це зауваження у Шеллінга про зміст негативної філософії, де природа всякого суцього є безконечною силою (потенцією) буття, матрицею всякого можливого суцього. Оскільки первинний зміст всякого буття-суцього визначається тією самою природою буття, що є Богом⁸⁰⁸. Ось чому світ має мати своє буття у Бозі. Тож слід доказувати Божественність оцього *Prius* (*Gottheit jenes Prius*), що є Богом і доказувати, що Бог існує. Тут Шеллінг дотримується лінії *апостеріорного* доказу існування Бога, усвідомлюючи той факт, що коли позитивна філософія не відштовхується від досвіду, тоді вона мала б бути апріорною наукою і негативною філософією. Проте коли для негативної філософії досвід служить підтвердженням, але не доказом, то раціональна філософія базується на правді про іманентну необхідність свого прогресування. Вона незалежна від існування, яке було б правдивим навіть тоді, коли б нічого не існувало.

Цілком іншою є позиція позитивної філософії. Вона зростається з досвідом і розвивається разом з ним. Вона теж вважається апріорною наукою, проте у ній *Prius*, від якого вона відштовхується, не є просто чимось першим до досвіду.

“Абсолютний *Prius* є тим, що не має жодного іншого *prius*, відштовхуючись від якого можна було б дізнатись про Нього. Бути абсолютним *Prius* означає не бути відомим апріорі. Тут, у позитивній філософії, полягає правдивий емпіризм, оскільки те, що показується в досвіді, стає разом з тим співдіючим елементом філософії”⁸⁰⁹.

У позитивній філософії, на думку Шеллінга, “апостеріорний доказ не діє у звичному розумінні його функції, бо шлях не пролягає від ефекту до причини, а навпаки - від причини до ефекту. Причина, оскільки згідно із своєю природою (*der Natur*) є тим, що випереджає, тоді тут і полягає *prius* доказу. З такої

⁸⁰⁸ Пор.: A. Bausola, с. LXXIII.

⁸⁰⁹ F. W. J. Schelling. *Philosophie der Offenbarung*, с. 130. “Das absolute Prius aber ist, was kein Prius hat, von dem aus es erkannt wird. Das absolute Prius seyn, heisst also: nicht *a priori* erkannt werden. Hier, in der positiven Philosophie, ist also eigentlicher Empirismus, insofern als das in der Erfahrung Vorkommende selbst mit zum Elemente, zum Mitwirkenden der Philosophie wird“.

(природної) позиції причини і ефекту приходиться до висновку про те, що тут, поки *причина* (Бог) підлягає доказу або ж впливає *anosteriori* чи *per posterius*, то в наслідку (світ) сприймається у понятті *anteriori*”⁸¹⁰. Від початку до кінця тут мова йде про цілісний (*die gesammte Erfahrung*), а не про якийсь певний досвід.

Позитивну філософію не можна ніколи у повноті завершити, вона не є системою. (Є такою тільки тоді, коли є стверджувальною). Раціональна філософія є тією, що шукає об’єкт найвищого знання (тобто мудрости) і знаходить його в кінці свого шляху в понятті. Проте з позитивного боку філософія досягає своєї мети в такий спосіб, що її доказ не дається в жодному партикулярному члені (*einzelnen Gliede*), а невинно розвивається. Цього доказу достатньо, але він ще не завершений (*nicht abgeschlossenen Beweises*). Позитивна і цілісна філософія характеризується рухомістю, неспокоєм та адогматичністю. Тому доказ є доказом для тих, які хочуть прогресувати і завжди мислити, намагаються бути особами думаючими (*die Klugen*). Такий доказ “не є геометричним доказом, яким можна змусити якусь особу, що вже є змушена, навіть немудру, тоді коли я не можу нікого зробити мудрим через досвід, якщо той цього сам не захоче; з цього приводу у Псалмі 16, 1 говориться, що нетямущі кажуть у своєму серці: немає Бога”⁸¹¹. Позитивна філософія є істинно вільною. Шеллінг пропонує вибір: “wer sie nicht will, mag sie lassen” (“Хто її не хоче, той може її покинути”). Для цього існують різні філософські шляхи до вибору, для цього є креаціоністична і еманативна доктрини, негативна і позитивна філософії. Для цього, за словами Лессінга, “zum Behaupten gehört vor allem ein Haupt” – “щоб щось стверджувати, принаймні треба мати голову”. На думку Шеллінга, схопити відмінність між негативною і позитивною філософією важко. Тільки та філософія може вважатися справжньою, в якій усі вагомні питання наділені моральним і теоретичним змістом.

⁸¹⁰ Там само. Примітка, с. 130.

⁸¹¹ Там само, с. 132. В українському варіанті Біблії Пс. 14. 1.

“Філософію об’явлення” не слід сприймати як *Offenbarungsphilosophie* – якусь Богооб’явлену філософію або чисту *Freiheitsphilosophie*. Як зауважує німецький мисленник, “Філософія об’явлення” торкається не тільки формального боку якогось божественного акту, а загального принципу об’явлення, його змісту і всеобіймаючого зв’язку, в якому тільки й можна збагнути цей зміст”⁸¹². Це мова радше про абсолютну Божу свободу. У ній Бог не прив’язаний ні до чого, навіть до свого власного буття. “Так само як світовий процес в цілому є тайною Бога, яка розкривається тільки поступово, так само є й таємниці Божого керування світом в частковому”⁸¹³. Це мова про пряму стежу Бога, яку пригадував старозавітний пророк Осія (14, 10: “бо путі Господні праві”). Бог наділений силою і міццю. “Ця сила іншого, відмінного від Бога буття прихована в Бозі, вона відкривається для нього з самого початку як щось непередбачливе. Оце приховане в Бозі (те, чого ніколи не було, відрізняється тим, що спочатку є можливістю) має вийти з Нього саме для того, щоб, повертаючись, бути в якості знаючого або свідомого в тому, в чому воно спочатку було несвідоме”⁸¹⁴. За свідченням Йоана Кеплера, Бог “ходить” прямо, тоді коли створіння – криво (кривизною сповнений рух небесних тіл, переломлення світла тощо). Шеллінг це усвідомлював.

Філософ вчить відкривати в собі скарби духа. Ще Гете зумів висловити захоплення, викликане таким відкриттям:

“Du zeigst / Mich dann mir selbst, und meiner eignen Brust / Geheime tiefe Wunder öffnen sich”⁸¹⁵. Зрозуміло, що в тій людині – *Urmensch*, яку має на увазі філософ говорячи про Бога і відношення Його до людини, переживає Бог у іншій формі свого буття. Оскільки Бог є здійснений у собі і завершений, не повинен припускати факту свободи і самопізнання у людині. Тут наяву певний парадокс. Ось чому Шеллінг змушений повести мову про автентичну свободу

⁸¹² Там само, с. 141.

⁸¹³ Там само, с. 305.

⁸¹⁴ Там само, с. 296.

⁸¹⁵ Фавст: “І сам себе тоді я споглядаю / І бачу тайни мого духа”. Пер. Б. Завідняка.

людини, оскільки від цієї свободи залежатиме вибір-актуація або ж не актуація сили буття у космічному процесі надалі, у новому розвитку.

Щоправда, стає незрозуміло, як можливо, щоб Бог міг утримувати в собі послідувачі сили (потенції) проти своєї волі, поза собою? Чому він не застосує свою силу і не знищить їх актом самознищення, показавши свою Всемогутність?⁸¹⁶ Такі питання свідчать про одну із слабких сторін філософії Богопізнання Шеллінга.

На жаль, ми не можемо зупинитися тут на перегляді усіх лекцій Шеллінга, присвячених тематиці Богомислення, і відповідати на поставлені питання. Зауважимо тільки ще раз, що філософ продемонстрував вміння мислити не гірше від інших новоевропейських філософів і таки запропонував нове бачення розвитку Богопізнання, що вже займалось на обрії епохи, в якій йому випало жити і мислити.

Відношення філософії Шеллінга до ідеалізму Гегеля і екзистенціалізму К'єркегора. Говорячи про внесок Шеллінга у філософію Нового часу, слід зауважити часті критичні випадки на адресу шеллінгіанства з боку К'єркегора, богопізнавальну думку якого щойно розглядатимемо у наступному розділі. Данський філософ, побиваючи гегельянство, з тих самих причин виступав з критикою Шеллінга, оскільки позиції німецьких філософів майже збігалися. Помилка Гегеля вбачалась у конкретизації загального поняття як у єдиній і винятковій первинній реальності, що здатна мислити себе саму. Первинним, згідно з Гегелем, вважалось буття людини загалом, її дух. Мислення і буття, сутність та існування збігались таким чином, що сутність розглядалась як існування, онтологічна реальність переходила у логічну. Тож критиці підлягало оте "загальне" гегелівської філософії. Поняття не мало б замінювати реальне, під яким розумілося б поняття буття як загальне поняття. Бо, на думку К'єркегора, реальне є завжди "одиничне". Від простого поняття буття не можна вивести нічого. Те, що подумане, не може заволодіти власною самостійністю.

⁸¹⁶ Пор.: А. Bausola, с. LXV.

Тож сутність може бути тільки індивідуальна. Універсальність сутности належить тільки до мислення, а не до буття.

Як відомо, Шеллінг відмовився від Гегелівського розуміння сутности як безпосередньо актуальної, бо сутність не є існуванням. Проте філософ не позбувся Гегелівської перспективи подачі первинного *prius*, здатного розвивати свої властиві змісти, поодинокі факти, конкретне суще. Звідси й помітна відмінність між позиціями Шеллінга і К'єркегора (але й зближення, оскільки Шеллінг теж не поділяв цих поглядів Гегеля): немає необхідного переходу від можливості до реальности, а чисте буття, – відправна точка діалектики Гегеля, – є порожнє буття, абстракція, від якої ніщо не походить. В той час, коли Шеллінг не поділяв поняття чистого буття за Гегелем, бо від нього не можна започаткувати жодного процесу, все ж розглядає чисте буття як таке, що позбавлене будь-якої детермінації. Натомість К'єркегор цілком відкидатиме вчення про чисте буття.

Щоправда і Шеллінг і К'єркегор виступали на захист християнської філософії і християнства – зокрема. Проте коли Шеллінг не обґрунтовував Боговтілення Христа, цікавлячись проблемою *Urmensch*, данський філософ проводив велику первинну різницю між Богом і людиною на рівні прірви між ними. К'єркегор був переконаний, що людська природа перебуває не разом з божественною, тож тоді Бог втілюється в людину. Тут немає ні тіні раціоналізму. Але нам пора довідатись, в чому полягає Богомислення С. К'єркегора у всіх його деталях?

4.7. Теодицея блаж. Антоніо Розміні

Не тільки протестантські філософи пропагували свої ідеї в Європі у ХІХ ст., а й католики. Найвидатнішим серед них вважається італійський пастир з Роверето, найбільший оригінальний метафізик цього часу, який був переконаний у вартості раціональних доказів існування Божого буття. Про них йтиме мова в цьому підрозділі. З огляду на недостатньо розроблену у вітчизняній філософській науці теодицейну методологію, запропонуємо свій

герменевтичний підхід, покладаючись на внесок у світову філософську традицію італійського мислителя Антоніо Розміні. Така методологія існує в рамках онтології та метафізики, де обґрунтовується існування Персонала, опираючись на закони логічного мислення. Коли ж наважитись інтерпретувати теодицейну думку Розміні, часто доводиться покладатись на аргумент віри, а не тільки розуму. У мислителя Розміні зустрічається ще й моральний аргумент, який пов'язаний з філософією серця, що достатньо обґрунтована у вітчизняній філософській думці. З огляду на це обґрунтування ідей Розміні стає потребою новітнього філософського дискурсу, допомагаючи віднаходити вагомий підвалини людської екзистенції. Звісно, тут неможливо обійтися межами цього підрозділу, позаяк творча спадщина Розміні взагалі не опрацьована вітчизняною наукою і потребує значних інтелектуальних зусиль на її опрацювання. Тому тут ми наважуємося порушити «розмінівське» питання, однак спершу на тему доказів існування Божого буття. В українській релігійній традиції виразно підійшов до цього питання П. Юркевич у відомих «Доказах існування Бога». Межі підрозділу не дозволяють проводити порівняльний аналіз теодицейних підходів Розміні і Юркевича, бо Роверетанець (так називатимемо Розміні) не розробляв правил для доказів існування Бога, як це зумів подати Юркевич. Однак тут є місце для подальших досліджень у цій площині⁸¹⁷.

Отож Антоніо Розміні Сербаті (1797-1855) відомий в Італії та за її межами католицький релігійний філософ та церковний діяч. Він народився 24 березня 1797 р. у заможній родині в містечку Роверето на півночі Італії поблизу м.

⁸¹⁷ Щодо досліджень з природної теології в Розміні див.: В. Ф. Эрн. *Розмини и его теория знания. Исследование по истории итальянской философии XIX столетия*, Москва 1914. – 296 с.; Б. Завідняк. *Теодицея Антоніо Розміні-Сербаті* // Науковий журнал. «Практична філософія» 4 (№66). Київ, 2017, с. 43-50; Л. Лопатин. *По поводу сочинения В. Ф. Эрна «Розмини и его теория знания. Исследования по истории итальянской философии XIX столетия»* // В. Ф. Эрн: *Pro et contra. Личность и творчество Владимира Эрна в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология*. Сост., вступ. Статья, коммент. А. А. Ермичева. РХГА: Санкт-Петербург 2006, с. 538-551; G. Lorizio. *Una teodicea cristocentrica nell'orizzonte della modernità. Teologia e filosofia della storia nel pensiero di Antonio Rosmini* // Lateranum, Mursia 63(1997)-№1, с. 33-57; Id., *Eschaton e storia nel pensiero di Antonio Rosmini, Genesi e analisi della Teodicea in prospettiva teologica*. Gregorian University Press – Morcelliana, Roma-Brescia 1988.

Тренто (місто славне тим, що саме в ньому відбувався Тридентійський собор). Батько Розміні П'єр Модесто був патрицієм св. Римської імперії, мати – графиня Джованна Форменті з м. Біачези (поблизу озера Гарда). Прізвище Сербаті мисленник успадкував від діда з батьківської сторони на ім'я Джаннантоніо, бо його мати отримала згідно заповіту можливість передавати своє прізвище нащадкам. Від 1814 р. мисленник в домашніх умовах навчався філософії і математики завдяки заняттям, які проводив о. П'єтро Орсі (згодом Розміні присвятить своєму вчителю працю “Новий досвід про походження ідей”).

Після шкільних років Розміні навчався в Падуї лікарського мистецтва, філології та агрономії. 21 квітня 1821 р. його було рукоположено в сан диякона. В 1822 р. Розміні захистив дисертацію з богослов'я та канонічного права в Падуанському університеті. Там же викладав догматичне богослов'я відомий домініканський богослов Томмазоні, людина широких поглядів, знавець святоотцівської традиції та класичних мов. Там, у Падуї, мисленник вів розмови з Богом, про що зізнавався у щоденнику за 1813 р., полубивши одну тільки мудрість: “Бог відкрив мені очі на речі, і я пізнав, що не було іншого знання, як знання в Бозі”. Мудрість мешкає тільки в розумі, немає її в жодному іншому місці сотвореного світу: ані на небі, ані на землі, ані на морі і в глибоких безоднях. Але вона перебуває не в тому розумі, що володіє суто людською мудрістю. Правдива мудрість не відкривається одночасно усьому сотвореному. Як і Сковорода, мудрість він називав наукою щастя.⁸¹⁸ Аскетизм і глибока віра стали його супутниками на все життя. В 1827 Розміні отримав священичі свячення і переїхав до Мілана. В перший день Великого Посту 20 лютого 1828 р. у м. Домодосола (на кордоні з Швейцарією) Розміні заснував релігійну конгрегацію *Sacro Monte Calvario* – “На святій горі Кальваріо” (“Istituto do Carità” – “Інститут християнської любови”). Заснуванню Інституту сприяла та обставина, що звідти родом був знайомий граф Джакомо Меллеріо, губернатор Мілана. Щоправда, на думку Розміні максима християнської

⁸¹⁸ А. Rosmini. *Teodicea*, Milano 1845, n. 117.

досконалости полягає в тому, щоб за спосіб прояву Божої волі приймати не особисту волю, а волю того, хто просить у потребі. Він навчав: коли розважити, то для того, хто любить Бога, зло стає добром⁸¹⁹.

Окрім Інституту любови італійський пастир заснував жіночий благодійний Інститут “розмініанок”, де жінки опікувалися сиротами, дітьми ясельного віку та початкових класів.

Переймаючись долею Церкви, священнослужитель написав історіософську книгу “П’ять виразок церкви” (*Le cinque piaghe*, 1831)⁸²⁰, довкола якої точилася полеміка аж до її заборони, яка була знята вже після смерти мисленника (1968 р.). Зауваження Розміні стосувалися: відмежування клиру від пастви, його неосвічености, браку єдності між церковними керманічами, секуляризації та звіту за витрачені кошти.

В 1834 р. Розміні стає протопресвітером м. Тренто, та ненадовго. В 1848 р. король Сарденії Карло Альберт, котрий надав притулок мисленнику, послав Розміні з дипломатичною метою до Рима, щоб переконати папу Пія ІХ взяти участь у війні проти Австрії. Переговори не принесли успіху, наклавшись на ще одну подію – внесення до *Списку заборонених книг* двох книг Розміні – “Конституції” та “П’ять ран”. Тож автор впав у неласку як до папи, так і до короля. Ці обставини змусили мисленника покинути політичні домагання та присвятити себе філософсько-богословській творчості. Від 1837 по 1846 р. Розміні зумів заснувати Класичний коледж в м. Домодоссоле, початкові школи, медичний коледж Сан Раффаеле та спільноту місіонерів. Життя Розміні стало прикладом богословського містичного і аскетичного досвіду. Помер мисленник у Стрезе 1 липня 1855 р. В 1896 р. у Мілані встановлено пам’ятник Розміні. Він проголошений блаженним в Новарі 18 листопада 2007 р. у присутності представника папи Венедикта XVI кард. Хосе Сараїва Мартінса.

⁸¹⁹ A. Rosmini. *La perfezione cristiana. Pagine di ascetica*, a cura di M. F. Sciacca, Torino 1955, c. 254.

⁸²⁰ Див.: A. Rosmini. *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, a cura di Alfeo Valle // *Opere edite et inedite di A. Rosmini*, vol. 56, Città Nuova Editrice: Roma-Stresa 1981; Id., A. Rosmini. *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, a cura di Nunzio Galantino, Edizioni San Paolo, Milano 1997.

Розміні-Сербаті написав чимало творів, які можна поділити на три групи: філософські, богословські та аскетичні.

Ось основні його філософські твори: “Новий досвід про походження ідей” (1830), “Принципи моральної науки” (1831), “Порівняльна історія і критика систем стосовно до принципу моралі” (1838), “Антропология” (1838), “Трактат про моральну науку” (1839), “Філософія політики” (1839), “Філософія права” (1841-1845), “Вінченцо Джоберті і пантеїзм” (1846), “Психологія” (1850).

Посмертно видані: “Теософія” (8 томів, розпочато написання в 1846 р.)⁸²¹, “Метафізичні науки. Аристотель: виклад і оцінка” (Турин, 1857).

До богословських належать наступні: “Богословська мова”, “Надприродна антропология”, “Вступ до Євангелія Йоана” (видані посмертно); “Божественне провидіння в уряді” (1826); “Теодицея” (Мілан, 1845)⁸²².

Між аскетичними трактатами можна відзначити: “Аскетика” (1840); “Максими християнської досконалості пристосовані до умов кожної особи” (1830)⁸²³; “П’ять ран Святої Церкви” (1848).

Сюди слід додати ще 13 томів листів: *Epistolario completo* (1887-1894).

Метафізичні погляди Розміні. Метафізичні погляди Розміні стосуються проблеми ідеального буття, ідея якого апріорна і вроджена та формально перебуває в розумі людини. Ця ідея просвітлює розум, будучи його формою, про що говорив ще св. Августин у своїй гносеологічній теорії ілюмінації. Хто ж тоді є джерелом пізнання? На думку Розміні, Бог є реальне, а не ідеальне буття. Він відображений у формі ідеального буття в людському розумі будучи і в цій формі буття Божеством. Тож буття поділяється на три форми: реальну, ідеальну

⁸²¹ A. Rosmini. *Edizione Critica: Opere Edite ed inedite*. Edizione nazionale promossa da Enrico Castelli. Edizione critica promossa da Michele Federico Sciaccia, a cura di Studi Filosofici, *Teosofia*, a cura di M. A. Raschini e P. P. Ottonello, vol. 12, t. I, Città nuova Editrice: Roma-Stresa 1999. – 712 c.; vol. 13, t. II, 1998. – 502 c.; vol. 14, t. III, 1999. – 392 c.; vol. 15, t. IV, 1999. – 574; vol. 16, t. V, 2000. – 544 c.; vol. 17, t. VI, 2002. – 428 c.

⁸²² Id., *Teodicea*, a cura di Umberto Muratore, vol. 22, Città nuova Editrice: Roma-Stresa 1977. – 704 c. Книга починається словами: “Мені не здається, що негідним буде називати Мудрістю той вид знання, яке не діє на серце людини, а подібно до зайвого тягару займає розум смертної людини, не помножуючи її добро, не поменшуючи страждання, не задовільняючи або не потішаючи хоч би неоманливою надією її постійні прагнення” (с. 31).

⁸²³ Див. теж: A. Rosmini. *La perfezione cristiana. Pagine di ascetica*, a cura di M. F. Sciaccia, Torino 1955. – 678 c. Книга з аскетики, що складається з екстрактів з десятих творів Розміні.

та моральну. Такий *тріадичний* розподіл онтології Розміні використовуватиме і в природному богослов'ї. Коли використати Гегелівське означення “філософської енциклопедії”, то в теософії предметом дослідження є реальне Боже буття, тож це під силу метафізичним наукам. Ідеологія намагається висвітлити ідеальне буття, яке не може не пізнаватись (це найслабша і менш оригінальна гілка дослідження Розміні). Моральною формою цікавляться етика, правничі і політичні науки.

У творенні своєї теорії пізнання мисленник черпав з багатьох джерел: Платона, Аристотеля, Декарта, Г'юма, Ляйбніца, Канта, Гегеля та ін.

На філософські помилки Розміні вказував прибічник онтологізму о. Вінченцо Джоберті (1801-1852). У творі “Філософські помилки Антоніо Розміні” (1841-1843) о. Джоберті не міг пробачити співвітчизнику спробу здійматися до Бога від рівня людського поняття, від випадкового буття до реального, називаючи таке намагання абсурдним. Не схвалювали метафізичну парадигму Розміні й неотомісти, називаючи спробу “клонування” метафізичних поглядів св. Томи Аквінського з Кантівським апріоризмом некоректною і неефективною (о. Б. Мондін). Щоправда, останній критик називає Розміні найбільшим метафізиком буття XIX ст., який не творив метафізику Єдиного, Блага, Істини, Безконечного чи Субстанції, а в руслі Парменіда, Аристотеля і Аквіната зводив онтософічну мислительну побудову, висуваючи на перший ряд Буття. У XIX ст. справді так мислити не наважувалися навіть протестантські філософи.

Те, що змушує розрізняти здобуток св. Томи Аквінського і Розміні, так це поміркований реалізм Аристотелівського типу у Аквіната і крайній реалізм Платонівського типу у Роверетанця, метафізику *actus essendi* від метафізики “ідеї буття”, тож ідеального буття.

Докази існування Бога у Розміні. Після Г'юма і Канта єдиний, хто усвідомлював важливість доказів існування Бога, бо у багатьох місцях своїх творів він висвітлює цю проблематику і подивляється всім новим доказам з великим ентузіазмом, був Розміні. Італійський філософ розробив свою сітку

оригінальних доказів парафразного характеру, як у випадку з приведеним у творі “Нове дослідження”. Доказ, викладений у цій книзі, нагадує Августинівсько-Бонавентурівське обґрунтування, що базується на істині, яка є вищою для нас і походить від Бога. Цей доказ можна охарактеризувати як “онтологічний”, апріорний варіант обґрунтування Божого буття. Проте це не є видозміна “онтологічного аргументу” св. Ансельма, бо не базується на ідеї Бога, а опирається на показ розуму буття як істини. В українській мові парафразні докази подібного типу пропонував митр. Андрей Шептицький (див. тут далі). Ось це обґрунтування Розміні, на яке звертають увагу італійські дослідники в ХХ ст., свідчачи про живучість і переконливість розмислів Роверетанця:

“Загалом *буття* у ширшому значенні, яке можна мислити природним людським розумом, є такої природи, що, з одного боку, не виказує жодного виду існування поза розумом, а тому його можна назвати *логічним буттям*. А з другого боку, відкидається думка про те, що воно могло б бути модифікацією нашого духа, ба навіть більше – пояснює таку його авторитетну владу, до якої наш дух чується підлеглим. Ми усвідомлюємо собі, що не маємо жодної влади проти буття, не можемо завдати йому непоправної шкоди. Навіть ще більше, воно є абсолютно незмінне, є пізнавальним актом усіх речей, джерелом усіх пізнавальних дій. Воно не має нічого спільного з випадковим суцям, яким є ми. Воно є світлом, яке ми природньо сприймаємо, але яке є владне над нами, перемагає нас, возвеличує нас, коли ми внутрішньо йому підпорядковуємось. Поза тим ми можемо думати, що нас не було б. Було б неможливо, що буття у широкому значенні (оце загальне буття), тобто можливість, істина та й не існували. Переді мною правдиве було правдиве, не могло бути ніколи такого часу, щоб було воно іншим, як є зараз. Чи це ніщо? Та ні, кажу з певністю: бо *ніщо* мене не діймає, не зобов’язує мене щось промовляти. Природа цієї істини сяє в мені, зобов’язує мене говорити: “Оте є”, і де я не хотів би й говорити, все ж знав би, що воно залишається подібною річчю навіть з огляду на мою дразливість. Отож істина, буття, можливість мені явлені як вічна і необхідна

природа, як таке, проти кого не може бути жодної сили, яка могла б його заперечити... Цей факт істини, що постає переді мною і є моїм інтелектуальним світлом, мені говорить: 1) що воно проявляється в мені і не може бути витвором від мене ні від жодної іншої скінченної причини; 2) що цей наслідок є інтуїтивним сприйняттям об'єкта, який показується мені і є внутрішньо необхідний, незмінний, незалежний від мого розуму і від всякого скінченного розуму. Ці два елементи ведуть мене двома шляхами до пізнання існування Бога”⁸²⁴.

Мисленник виключає з боку людини будь-яку інтуїцію Бога, бо людська істота скінченна, і в її досвід не входить цілісність буття⁸²⁵. Натомість він веде мову про *ідею* буття, яка не отримана чуттєвим досвідом, а безпосередньо від інтуїції нашого розуму, логічно випливаючи з неї.

Розміні усвідомлював, що навіть томістичні апостеріорні шляхи матимуть доказову вартість тільки тоді, коли реальними будуть апріорні принципи, які не можуть походити від досвіду. Коли б вони походили від досвіду, то були б обумовлені і мали б тільки суб'єктивну цінність. Тож відправні принципи шляхів св. Томи Аквінського, на думку Розміні, носять апріорний характер, тобто очевидні по собі. Насправді ж відправною точкою Томістичних шляхів служить реальний факт і чуттєвий досвід, тож не очевидність апріорних принципів, які тільки служать за відправну точку обґрунтування Божого буття, а світ і феномени у ньому (рух, діячі, випадковість сущого, ступеневість буття та факт доцільности).

Мисленник Розміні переконаний, що трансцендентність буття відносно людини красномовно свідчить про те, що підґрунтя буття не є в ній, а в субсистентному, необхідному та вічному Бозі, який є Абсолютним Буттям.

Чотири докази Розміні. Докази Розміні можна поділити на онтологічні і антропологічні. У творі “Філософська система” Розміні пропонує наступні чотири докази Божого буття: 1) той, що відштовхується від сутності сущого,

⁸²⁴ A. Rosmini. *Nuovo Saggio*, III, Roma 1934, с. 268-269. Цит.: В. Mondin. *SM.*, с. 453.

⁸²⁵ A. Rosmini. *Teodicea*, n. 73. Цит.: В. Mondin. *SM.*, с. 452.

інтуїцію кого ми маємо, бо ця сутність вічна і необхідна; 2) від ідеальної форми, яка є вічним об'єктом; 3) від реальної форми, яка є випадкового характеру; 4) від моральної форми, яка є вічним і абсолютним законом. Ці докази ґрунтовані на гідності, цінності, вищості буття у його проявах та формах. Роверетанець практично завжди відштовхується від окреслених вище форм: реальної, ідеальної та моральної.

“Перший доказ відштовхується від сутності суцього, якого пробується споглядати інтуїтивно показуючи, що ця сутність не є ніщо, а вічна і необхідна. Вона не могла б бути такою, коли б не існувала ідентично до неї теж і форма реальності та моральності. Але ж сутність суцього є скінченна. Вона існує під трьома формами і є буттям нескінченного, абсолютного Бога.

Друге обґрунтування Божого буття відштовхується від ідеальної форми. Вона є світлом, яке творить розуми, і є вічним світлом та вічним об'єктом. Тож має існувати такий розум, такий вічний суб'єкт... Отож таке буття є абсолютне, і ним є Бог.

Третє обґрунтування відштовхується від реального буття, яке сприймає і зауважує людина, чий розум здійснюється від випадкового до необхідного, до Першопричини і основи всього.

Четверте обґрунтування відштовхується від моральної форми, яка відома людині. Безконечна і неперевершена є авторитетна влада морального закону, безконечною є повага до чесноти і нищість гріха. Такою є зобов'язуюча сила та гідність морального закону, а тому він не є ніщо. Тож є ця влада вічна, необхідна і абсолютна. Сутність святости належить до сутності буття, остаточним виконанням чого вона є; подібно ж до сутності буття належать й інші дві форми. Отож ними володіє абсолютне буття, Бог”⁸²⁶.

Ці докази, які висуває Розміні у “Філософській системі”, не є самотні. Як продовження цих розмислів у творі “Теософія” зустрічаємо докази апофатичного характеру, які побудовані на взір св. Августина і Ареопагітика. Розміні усвідомлює, що *пізнання* сутності Божої носить чисто логічний

⁸²⁶ А. Rosmini. *Sistema filosofico*, nn. 178-181.

характер, хоч воно не є неправдиве, бо “не можна заперечити існування того, що обмежене і сповнене вад, оскільки людина здатна визнавати ці вади”⁸²⁷. Так само жодне скінченне суще не може бачити Бога з природи, а тільки завдяки отриманій благодаті⁸²⁸.

Доказ від чуттєвої сфери людини. Доказом “основного відчуття” власного існування можна назвати наступні міркування Розміні, в яких співставляється відчуття нашого існування, що сприймається як факт обмеженості з існуванням того, хто володіє буттям в повноті. Саме Його ми ідентифікуємо з самим буттям, що служить підставою нашого існування. Це типовий доказ антропологічного характеру, бо впливає з природи людини.

Бог реально діє в душі людини, проймає її дух, який реально єднається з Божеством. Ця провідна Розмінівська думка твору “Надприродна антропологія” перегукується із подібним сприйняттям віри в персоналістичній релігійній традиції ХХ ст. Віра є першою дією Божої благодати. Реальна дія Бога проявляється в сутності душі, де вона творить новий активний “вищий, величніший і сильніший” принцип, що є Божою ласкою. Тож Бог діє в душі людини як об’єктивна формальна причина⁸²⁹. Так обертається колесо постійного світлого і радісного руху в блаженних душах тих святих, які носять в собі образ Пресвятої Трійці. Тут діє завжди любов, а душі споглядають величну Мудрість, в якій безконечне і необхідне її Начало⁸³⁰.

Подібно до думки Локка про створені в достатній кількості феномени, по яких можна відкрити існування Бог, Бог не відкриває усі таємниці всесвіту людині, мислить Розміні, бо в цьому немає необхідности. Достатньо й того, на що вже вказано, а саме: все у цьому світі прямує до свого кінця⁸³¹.

Християнський мисленник Розміні створив величні рядки про Істину і Божу Любов в часи розквіту філософської культури Нового часу. Хто міг прислухатись до його голосу, коли перешкоди чигали на кожному кроці то від

⁸²⁷ *Teosofia* V, 1939, с. 88.

⁸²⁸ *Там само*, с. 379.

⁸²⁹ Див.: А. Rosmini. *Antropologia soprannaturale*, Roma 1893, с. 131.

⁸³⁰ *Там само*, с. 226.

⁸³¹ *Teodicea*, Milano 1845, n. 122.

владних верхів, то від своїх – церковних осіб? В його адресу проголошувались “звинувачення” в онтологізмі тоді, коли на сцену виходили нові протагоністи епохи – Маркс, Фойєрбах, Ніцше, які справді несли реальну загрозу людству і своїм ідеологічним пафосом сприяли народженню антропофобії і атеїзму.

Розміні і Кант. Теодицейні розбіжності філософів. Відомий німецький письменник Лессінг бідкався, прохаючи в смертну мить: подайте мені великі думки. Невже у них така сила, що можуть відвернути смертний час, запитаємо ми?

Нам відомо, що розум людини від природи потягає до мудрости і знання істини. Він від природи наділений чимось божественним. Про це писав ще Платон вважаючи, що душа “споріднена з божественним і безсмертним”⁸³². Розум об’єднує людей в Божий рід, будучи вінцем і прикрасою людини⁸³³.

Високі думки, чи допоможуть вони у останній час людського життя? У Плінія Молодшого знаходимо підтвердження цим словам: “Кожна людина, коли наближається смерть, пригадує, що вона людина і що є боги”⁸³⁴. Думка про Бога, безперечно, належить до кола таких високопарних ідей, об які розбивається спроба наблизитися до Творця недосконалому створінню. Бог є океаном буття, а людська думка визнає неспроможність вичерпно пояснити незбагненого Бога. Думка про Бога знаходиться в самій людині та не залежить від самої людини. Так визнається слухність біблійних слів: “Царство Боже всередині вас є”. Висота Богопізнання досягається сходженням в потаємні глибини власної природи і самопізнання.

Сьогодні чимало богословів може насміхатися із “марних” спроб доказати існування Бога. Викликане таке явище відомою Кантівською критикою таких доказів. Від такої позиції віра не те що не скріплюється, а слабне; богослов’я ж

⁸³² Див.: Платон. *Держава* VII, с. 213; X, с. 317.

⁸³³ Дії. 17, 28: “У ньому бо живемо, рухаємося й існуємо, як деякі з ваших поетів сказали: Бо й ми з його роду. Бувши, отже, з Божого роду...”. (“Цитати з грецького поета Арата (з “Феноменів”), який був родом з Кілікії і жив у III ст. пер. Хр. Філософ Клеант, його сучасник, у своїм “Гімні до Зевса” висловлюється так само”. Св. Письмо. Там само. прим., с. 171).

⁸³⁴ Plini. *Secundi epistularum. Libri I-X. Epp. Lib. VII. 26.*

віддаляється від науки на далекі задвірки. Чому ж так, запитаємо ми? Бо віра завжди передбачає *віру в авторитет*, який базується на міцних підставах. Тож заперечувати будь-яке правдиве Богопізнання не варто. Неспроможність вмістити у слово думку про “невичерпне” Божество свідчить тільки про підтвердження того факту, що з боку скінченного розуму це завдання виявиться непосильним.

Оскільки наш трактат народжувався ще й як певна відповідь Кантівським міркуванням щодо зауваженої ним нездатності з боку людини отримати досвід Бога, то ми не змогли пройти осторонь спроби дати таку відповідь блаженним Розміні-Сербаті. Властиво, з таких відповідей-статтей складалась прониклива христологічна “Теодицея” Роверетанця, що постане в 1845 р.

Як ми вже зауважили, Розміні був вдумливим читачем Канта і багато почерпнув від нього на філософському поприщі. Звичайно, читав він не одного Канта. Роверетанець був чи не єдиний у свій час філософ у Європі, котрий міг сміливо протиставити свою систему навіть потужній Гегелівській мислительній школі. Проте зараз нас цікавить звернення італійського мисленика до теодицейних поглядів Канта.

Збереглися примітки, зазначені на сторінках Кантівського видання 1798 р. у перекладі латиною, що його аналізував юний Роверетанець, під лапідарною його фразою «*Vorago orribilis!*»⁸³⁵. Розміні детально вивчав зауваги Канта, висунені ним у творі *De vanitate omnium tentativum philosophicorum in theodicea*.

⁸³⁵ Розміні покликається на латинське видання Канта, цитуючи його ще з 1816 р. Див.: Appendice. Bibl. Filosof. di A. Rosmini A/VII-4. Immanuelis Kantii Opera ad philosophiam criticam latine vertit Fredericus Gottlob Born. Volumen Quartum – Lipsiae – Impensis Engelgard Beniamin Schwickerti MDCCLXXXVIII, s. 289-307 // *Lateranum*, Mursia 63 (1997)-№1, с. 58-68. Додаток подав автор статті Джузеппе Лоріціо. Див. там само: G. Lorizio. *Una teodicea cristocentrica nell'orizzonte della modernità. Teologia e filosofia della storia nel pensiero di Antonio Rosmini* // *Lateranum*, Mursia 63(1997)-№1, с. 33-57. (Див. інші твори Дж. Лоріціо, присвячені аналізу *Теодицеї* Розміні: *Eschaton e storia nel pensiero di Antonio Rosmini, Genesi e analisi della Teodicea in prospettiva teologica*, Gregorian University Press – Morcelliana, Roma-Brescia 1988; *Filosofia cristiana e Teologia. La lezione di Antonio Rosmini* // *Lateranum*, Mursia 55 (1989), с. 369-392; *Ricerca della Verità e metafisica della Carità nel pensiero di Antonio Rosmini* // *Rassegna di Teologia* 36 (1995), с. 527-552).

Vorago horribilis – (лат.) страшна прірва. Цим висловом Розміні вирішив радикально відмежуватись від філософської позиції Канта.

Праця німецького філософа вийшла друком 1791 р. під назвою “Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee” (“Про марноту всіх філософських спроб теодицеї”) і заслуговує бути предметом уважного вивчення⁸³⁶. Частково ми вже вели мову про цей Кантівський твір у розділі, присвяченому агностичній позиції Канта. Тож тут доречно буде більше приділити уваги теодицеї Розміні.

Роверетанець не поділяє Кантівського дуалістичного поділу між природним і моральним законами, оскільки у Святому Письмі ці закони такого поділу не знають, хоч вони і діють у відмінний спосіб.

У Канта роз'єднані поняття благополуччя і справедливості: “Бо у правлінні Бога навіть кращий чоловік у своєму бажанні благополуччя не може покладатись на справедливість Бога, а змушений кожного разу покладатися на його милість, оскільки той, хто тільки виконує свій обов'язок, не має права розраховувати на Господнє благодіяння”⁸³⁷.

Ось заувага Роміні на це твердження Канта: “Нагорода належить до поняття благополуччя: покарання – до поняття справедливості. Я сказав би, що в нагороді ці дві ідеї поєднані”.

В наступному твердженні Канта зло лягає в основу природи людини: “Друге мнине оправдання, хоч воно й допускає реальність морального зла в цьому світі, однак вибачає Творця тим, що зло це не можна уникнути, бо воно *основується на обмеженості природи людини як скінченної істоти*. Однак таким чином було б оправдане саме це зло, а оскільки радше його не можна приписати людям, як їхню провину, то не слід було б і надалі називати його моральним злом”⁸³⁸.

Відповідь Розміні: “Моральне зло є необхідне. (Проте) Необхідною є можливість, але не існування (зла)”.

⁸³⁶ Див.: И. Кант. *О неудаче всех философских попыток теодицеи*, пер. с нем. Т. В. Васильевой // И. Кант. *Трактаты и письма*. «Наука»: Москва 1980, с. 60-77.

⁸³⁷ Там само, с. 63.

⁸³⁸ Там само, с. 64. Курсив мій – Б.З.

Фактично у цій статті Кант розглядає два види теодицеї: *доктринальну* і *автентичну*⁸³⁹. Доктринальну творить філософський розум людини, а автентичну – практичний розум – голос Божий. Ми навели тільки дві переконливі зауваги з боку Розміні, а їх є значно більше, по яких можна судити про його суттєве розходження у поглядах з Кантом⁸⁴⁰.

⁸³⁹ Там само, с. 70.

⁸⁴⁰ Як відомо, Кантівська суб'єктивна думка “Критик” пролягає в руслі протестантизму. Філософ не мав потреби виходити за межі свого суб'єктивного поля, на захист чого спрямовує весь філософський потенціал. Натомість Розміні зосереджує свою увагу на трансцендентній реальності і Боговтіленні, виходячи їм назустріч. З багатьох причин Розміні не міг поділяти кантівської моделі філософії з приводу її автономного і самодостатнього характеру, щоб залишатися в межах суб'єктивності. Але не він один. Ось судження про кантівську філософію православного священника, о. Павла Флоренського, який, як і Антоніо Розміні, займав виразну христоцентричну позицію і судив про філософію як про ідеалізм, що перейнятий конкретним спогляданням і пережиттям розумних істот: “Немає системи більш ухильно-слизької, більш “лицемірної”, за апостолом Яковом, більш “лукавої”, за словом Спасителя, ніж філософія Канта; всяке положення її, всякий термін її, всякий хід думки є: ні так, ні ні. Вся вона зіткана із протиріч – не з антиномій, не з мужніх сумісних так і ні, в гостроті своїй стверджуючих, а з загадкових посмішок і двозначних пролізань між так і ні. Ні один термін її не дає чистого тону, а все – завиття. Кантівська система є воістину система геніальна – найгеніальне, що було, є і буде... в частині лукавства. Кант – великий лукавець. Його явлення-феномени – в яких ніщо не являється; його умовидні ноумени – які саме розумом і не схоплюються і взагалі ніяк не пізнаються; його речі в собі, які, як з'ясовується, є саме зовсім не в собі і не є речами, а тільки в розумі і є поняттями, до того ж – хибними, граничними поняттями, тобто особливими способами розгляду чуттєвого; його чисті інтуїції – простір і час, які саме чистими не можуть споглядатися; завершені їхні безконечності – що в естетиці встановлюють їхню інтуїтивність і розпливаються в безмежному ряді послідовних поширень – в діалектиці – під час спростування метафізичної ідеї світу; його апріорні елементи розуму, які пізнаються тільки апостеріорі, аналізом дійсного досвіду, його свобода – у всьому дійсному тільки та, що сковує залізною необхідністю, і т.д і т.д. – всі ці слизькі рухи між “так” і “ні” робили б найлукавішого філософа невразливим, і ми, ймовірно, так і не дізналися б про істинний смисл його системи, коли б не змушений був він висловитись в єдиному місці недвозначно – в терміні автономія”. Свящ. П. Флоренський, *Собрание сочинений. Философия культа*, с. 103-104. Звичайно – це обтяжлива і перебільшена критика на німецького філософа. Але категорійний критицизм Канта, обминаючи суб'єктивізм, мисленик Флоренський зумів використати на користь “розпізнання акту волі людини”, яка орієнтувала себе на сповнення доброго вчинку по велінню серця. Так, категорії свідчать про єдність духу людини, випереджують будь-який досвід, є апріорними. Без категорій для пізнання досвіду не буде й усвідомлення його, не буде усвідомлення сходження до висот духовного росту без розуміння поняття глибини і висоти. (Див.: Там само, с. 113-115). Праця Флоренського – важливий намічений напрям філософського мислення, скерованого до трансцендентного виміру культури як феномену. Без цього виміру сьогоднішня людина продовжує блукати нетрями кантівського іманентизму. Вона не розбирає де Notre Dame, а де Moulin Rouge, бо плутає святе з грішним, церкву з видовищем, канон Андрея Критського з творами Маркіза де Сада. Автор зазначає: “Для розцінки цінностей слід вийти за межі культури і знайти критерії, що їй трансцендентні” (с. 111). Без елементарного аскетизму не визволитись з пастки іманентизму і суб'єктивізму, в яку потрапила цивілізація споживацької культури. Як тут не згадати слова: “Скарб ваш там, де серце ваше” (Мт. 6, 21, Лук. 12, 34).

В іншій статті під назвою “Божественне Провидіння в управі над часовим добром і злом” (1826 р.) Розміні розмірковує над фактом “Прихованого Бога”. Висновок є таким: прихованість Бога викликана першою дією людини, яка відмовилась від дружби з Богом. Властиво, дружба з Богом є тісно пов’язаною з прослідкуванням до своєї мети з боку людини. Людина відкинула надприродну допомогу і звернулась до гріховного безладу. Звідси й постали важкі наслідки: втрата влади над своїм тілом. Однак від занедбання дружніх стосунків із Творцем цілеспрямована дія Бога не припиняється ні на мить. Так Провидіння можна розцінювати як особливу діючу силу, що творить моральний лад у світі. Моральний закон не може бути вигадкою людини, а є чимось вічним, за чим має неухильно прямувати людство. Він базується на Бозі, є давнім, як і його Творець. Про нього писали Цицерон, Фіхте а також Кант.

Розміні – мудрець. Завдячуючи своєму неповторному трактуванню “трьох категорійних форм буття” (реальна, ідеальна і моральна форми), він не розділяє філософію і богослов’я, не бачить у них підлеглости і протиставности, а вбачає тісний зв’язок і співпрацю між цими двома досвідними духовними сферами людської життєдіяльності. Щоправда, у мандрівці до Бога мисленник розглядає “дорогу Об’явлення як найкоротшу і найпевнішу, а розуму – найдовшу і непевну”. Мудрість можна набути тільки завдяки Божественному одкровенню. Тут Розміні зауважує слушність того факту, що тільки один Бог заслуговує назви Мудрости – “*scientia Dei et beatorum*” (св. Тома Аквінський. *STh.* I, 1, 2 с.). Філософія щойно шукає цієї мудрости в реальному світі обмеженими думками і оцінками. Адже й реальність є не менш таємничою. У ній поєдналися космічний та історичний виміри життя, поєдналися царство Христової Церкви і царство Божого Провидіння. З цієї діалектичної перспективи більш зрозумілими стають дії добра і зла, набуваючи нової динаміки в космосі та історії.

Відомо, що не серце утворює скарб, а воно тільки звертається до нього, ним визначається. Який скарб, таким виявиться і серце. Тож ще раз зауважимо ми, Бог – це радше ставлення до Нього.

На шляху до Бога неминучою має бути зустріч з Христом, бо зміст історії можна збагнути тільки в кінці дороги. Тільки Об'явлення виказує такий зміст і кінець пройденого шляху, тільки Ісус Христос є славою Втіленого Слова. Саме у Христовій вірі пробуджуються сили розуму, поклоніння і мислення.

Як зауважив італійський дослідник Дж. Лоріціо, Розміні запропонував для досягнення цієї мети два елементи: твердження, що не існує історії, яка не була б, по-суті, “мета-історією”, що характеризувалася через відношення до трансцендентної реальності; з другого боку, примат Есхатону над історією, що не дає змоги вивести зміст за горизонт історії. Тут є простір для здійснення відношення між трьома формами буття. Тут людина порушує гармонію історії, коли діє проти розуму або проти законів морального буття⁸⁴¹.

На думку Розміні, подолати жахливу прірву, вириту Кантом, можна тільки відштовхнувшись від надприродньої перспективи. Інакше небезпеки чигатимуть повсюди. Від них не звільнитись розвіюванням хмар сліпої віри, не вберегтися на зручному містку стрункого логічного аргументування розуму. Між Богом і людиною немає непрохідної безодні, бо Бог – Вседержитель і Провидіння, а не тільки Творець всесвіту. Людина теж прагне до Бога усім розумом і серцем, прагне думки про безконечне і вічне життя, її притягує думка про Бога. На допомогу Роверетанцю приходять вчення про три форми буття у їхньому синтезі, які й служитимуть тим рятівним містком, прокладеним через безодню: “Ласка Спасителя надає тіло і реальність абстрактній ідеї чесноти, тим самим «показуючи в ній самого Бога; тільки ласка Богочоловіка здатна зміцнити силу волі і розпалити безмірну любов у закрижанілому серці людини»”⁸⁴². Сама ж людина не здатна викликати до життя невагому і прозору ідею – абстракцію чесноти, бо серце людини ніколи не наважиться поєднатися з фантомом. Адже людина звикла торкатися речей своїми руками та оглядати їх очима.

⁸⁴¹ G. Lorizio. *Eschaton e storia nel pensiero di Antonio Rosmini, Genesi e analisi della Teodicea in prospettiva teologica*, с. 237.

⁸⁴² A. Rosmini. *Teodicea*, с. 222. Цит.: G. Lorizio. *Una teodicea cristocentrica nell'orizzonte della modernità*, с. 49.

Без трьох форм буття в онтологічній теорії Розміні “саме буття виявиться абсурдом”⁸⁴³. На думку мисленника, висловлену у Теософії”, цих форм має бути тільки три – не більше і не менше (ідеальна, моральна і реальна): “Сутність буття передбачає три форми – ні більше, ні менше, і ні одна з них не може існувати без двох інших, ні дві без третьої”⁸⁴⁴. Примат морального буття над іншими його видами очевидний. Це, фактично, Теодицея буття, згідно з Розміні.

Таким чином Антоніо Розміні була дана ще одна відповідь на користь того факту, чому Бог реально втілювався в Ісусі Христі для історичного суцього, яким є людина. Пояснено, чому Бог зажив новим життям у створіннях, творячи які Бог дає їм можливість брати участь в Його житті. “Скінченне суще може мати в собі предмет, гідний Божої любові і Божественної дії, де вже об’єктом виступає сам Бог” – зазначав Роверетанець у *Теософії*⁸⁴⁵.

Означені нами теодицейні зауваги Розміні і дослідників його творчості могли б йти в унісон із формулюванням Гегеля про сенс історії у світлі принципу раціональності реального, що можуть розглядатися як правдива і властива “теодицея”. Це був час її секуляризації та історизації, коли Гегель писав сторінки своїх *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*⁸⁴⁶. Проте коли у німецького філософа теодицея розчинилась у “філософії історії”, то у Розміні постала “теологія історії” і теодицея буття. Таким чином Роверетанець розійшовся не тільки з Кантівським, а й з Гегелівським напрямом. Тому-то

⁸⁴³ A. Rosmini. *Teosofia*, ed. naz., 1938-1941, vol. I, n. 146 nota.

⁸⁴⁴ *Там само*, vol. I, n. 166 і n. 175.

⁸⁴⁵ A. Rosmini. *Teosofia*, Torino 1864, III, c. 305.

⁸⁴⁶ “Бог хоче, щоб його дітьми були не холодні і порожньоголові люди, а такі, які, будучи самі по собі вбогі духом, багаті пізнанням його і котрі більш за все цінують тільки це пізнання Бога. Розвиток мислячого духа, вихідною точкою котрого постало це одкровення Божественної сутності, має врешті досягнути того, щоб і думка збагнула те, що раніш за все було відкрито чутливому і умовидному духові; пора врешті зрозуміти й той багатий витвір творчого розуму, котрим є світова історія... Наше пізнання прагне до розуміння того, що цілі вічної премудрості здійснювались як у сфері природи, так і в сфері дійсного і дієвого у світі духа. У цьому значенні наш розгляд є теодицеєю, оправданням Бога, яке Ляйбніц намагався виразити на свій лад метафізично у ще не встановлених абстрактних категоріях, так, щоб завдяки цьому стало зрозуміле зло у світі і щоб було досягнуто примирення мислячого духа із злом”. Гегель. *Лекції по філософії історії*, пер. А. М. Водена, «Наука» СПб., 2000, с. 68-69.

німецька класична філософія його присутність у світі мислення просто проігнорувала. Але врешті прийшов час говорити й про філософію та богослов'я блаж. А. Розміні. Її правдиве осягнення ще попереду.

“Теософія” Розміні крізь призму історіографії. Вище ми торкалися думок і висновків Розміні, які він подавав у творі, якому судилось стати епохальним, під назвою “Теософія”. Коли спробувати окреслити дослідницьку літературу, що постала довкола “Теософії”, то з’ясуються правдиві контури мислительного генія його автора. Необхідно було пережити більш ніж сотню років для того, щоб скласти уяву про велич філософа, який щойно тепер постає у весь свій ріст.

Мислительна спадщина Розміні серед слов’ян була мало популяризована. Щоправда, у ряді своїх творів філософією Розміні цікавився християнський мисленник і неослов’янофіл, сквородинознавець⁸⁴⁷ Володимир Францевич Ерн (1882-1917), який на початку ХХ ст. прагнув збудувати релігійну метафізику і відстоював ідеал всепроникаючого і живого Логоса на противагу Раціо – формального розсудку. Проникливу книгу Ерна *Розмини и его теория знания. Исследование по истории итальянской философии XIX столетия*, Москва 1914 (296 с.) обговорював Л. Лопатін⁸⁴⁸. Проте критик наголошував на вузько спеціалізованому підході Ерна до ерудита Розміні. Зокрема, на зосередженні його уваги на психологізмі італійського мисленника (4 розділ “Спір про психологізм”, пов’язаний із дебатами між Розміні і Джоберті) і на творах: “Новий досвід про походження ідей” (т. I) та “Теософія”. Тож велика частина спадщини Роверетанця залишилася поза увагою широкого кола читачів. А вона у шість раз перевищувала інтенсивність письменницької діяльності Л. Толстого і складала, – як зауважив Ерн, – 35 тисяч сторінок.

⁸⁴⁷ В. Ф. Эрн. *Григорий Саввич Сковорода: Жизнь и учение*. М.: Путь, 1912. – 342 с. Серия «Русские мыслители». Передруковано у виданні *Борьба за Логос: Г. Сковорода. Жизнь и учение*. Минск; М., 2000. – 589 с.

⁸⁴⁸ Л. Лопатин. *По поводу сочинения В. Ф. Эрна «Розмини и его теория знания. Исследования по истории итальянской философии XIX столетия»* // В. Ф. Эрн: *Pro et contra. Личность и творчество Владимира Эрна в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология*. Сост., вступ. Статья, коммент. А. А. Ермичева. РХГА: СПб., 2006, с. 538-551.

У зв'язку з беатифікацією Антоніо Розміні в 2007 році сьогодні прикута увага до його філософської творчості у всьому світі дозволяє розширити горизонти нашого пізнання цієї унікальної мислительної спадщини і включити до розгляду більшу частину творів Роверетанця. Зокрема, “Теодицею” Розміні, якій ми приділили увагу у нашій книзі. Таким чином збувається пророцтво кард. Нембріні, який назвав Розміні *futuro maestro del mondo* – майбутнім учителем світу.

Двотомна *Теодицея* (1845) включає три книги. Перша присвячена логічним обґрунтуванням, друга – питанню про фізичне зло, і третя – питанню про зло метафізичне. В 1912 р. з'явився переклад цього твору англійською: *Theodicy. Essays on divine Providence*. London 1912.

В 1846 р. Розміні розпочав написання найбільшої своєї книги – *Теософії*. Після двох років праці, зробивши перерву і продовживши роботу над нею в 1952 р., філософ не переривав працю аж до смерті. Це найвагоміший внесок Розміні з царини теоретичної філософії в інтелектуальну скарбницю людства. Як і *Теодицея*, за задумом автора, книга мала включати три розділи: онтологію, раціональне богослов'я і космологію. Однак опрацювати і завершити він зумів тільки першу, онтологічну частину, що була укладена в перших трьох томах у посмертному виданні *Теософії*. Фрагменти “Про Божественне в природі” та “Ідея” склали четвертий том, а п'ятий – космологічний фрагмент став називатися “Реальне”.

І на останок. “Не робити логічних помилок”, – цьому принципу слідував Розміні у філософії, бо вважав, що тільки так можна прийти до Істини. Сучасники пригадували постать філософа як світлу, сповнену Божественної гармонії ,і як справжнього мудреця (Бонгі) та аскета (Фогаццаро). Святим і пресвятим його називають біографи неодноразово вже віддавна.

Висновки до четвертого розділу

У четвертому розділі дослідження «Традиційні спроби обґрунтування існування Божого буття у світлі історії модерного мислення» на матеріалі

текстів мислителів Нового часу проаналізовано їхні теодицейні моделі у відношенні до містично-досвідної філософії. Зіставлено філософські позиції Ніколя Мальбранша з варіантом Богопізнання Декарта. Неспоглядання жодної речі – це ніщо інше, як відсутність споглядання, бо те, що не існує – когнітивно невидиме. Це той важливий принцип, якого дотримувалися філософи в епоху Декарта. Відносно цього принципу необхідно існує все те, що ми споглядаємо чітко і виразно. У Богові, на думку Декарта, існування і сутність – нероздільні, тоді коли у скінченних речах *l'existence* (існування) може існувати відокремлено від *l'essence* (сутності). Для свого обґрунтування Мальбранш чимало запозичив від св. Августина, св. Ансельма і Декарта. Однак у останнього антропологічний доказ існування Бога набрав математичних ознак: узгодження Божого буття з геометричним доказом. Чисто з гносеологічних міркувань за відправну точку Декарт обирає ідею Бога, що є в розумі людини, а не ідею самосутнього Буття Бога. Натомість у Мальбранша доказ характеризується контемплативною силою, тож є містично-онтологічним. У французького ораторіанця чітко виражений релігійно-інтуїтивний тип мислення. Тут на першому місці Бог, а не людина, достовірність Богопізнання, а вже тоді – самопізнання людини. Більше з релігійних, ніж метафізичних переконань, Мальбранш усвідомлював реальну можливість єднання душі з Богом.

Розглянуто апріорний доказ існування Бога в “Короткому трактаті про Бога, людину та її щастя” Б. Спінози. Творець є абсолютно Всемогутній, досконалий, Першоначало, з якого все постало, і нічого, що постало, не існує без Бога. Він є необхідно існуючим. Спіноза апріорним шляхом в силі довести існування Бога, встановивши незаперечні передумови проведення раціонального обґрунтування. Статичний пантеїзм Спінози спонукав Гегеля до відкриття історичного пантеїзму, що, в свою чергу, вплинуло на розбудову християнського мислення. Оправдання Бога Спінозою на пантеїстичній основі дозволило створити ряд філософських систем, зокрема німецького класичного

ідеалізму. Тому глибше пізнання теодицеїної парадигми цього філософа дозволяє поглибити пізнання християнської метафізики як такої.

Так само й Ляйбніц обрав шлях онтологічного аргумента, хоч у його творах є й апостеріорні, або ж космологічні, обґрунтування, що накладаються один на одного для підсилення доказової основи в “Монадології”. Космологічні шляхи Ляйбніц зводить до трьох томістичних, бо рідко користується телеологічним доказом та зовсім не покладається на четвертий томістичний шлях. Що характерно, так це комплексне вживання аргументів німецьким філософом, а не осібно, як це зауважується в доказах св. Томи Аквінського. Підхід Ляйбніца обумовлений тим, що філософи часів “другої схоластики” саме так і чинили, і цей почерк наочно розпізнається в українських мислителів рівня С. Яворського. Натомість св. Тома послуговується окремими шляхами, коли кожний з них дає змогу прийти до завершення дороги.

Зауважено, що Ляйбніц є автором доказу існування Бога на основі відкритого ним принципу достатньої підстави: “немає нічого без підстави”. Його докази подібні до обґрунтувань Альберта Великого та св. Томи Аквінського. Принцип достатньої підстави дозволяє мислителеві відстоювати позиції природного богослов'я, оскільки радше є світ, ніж його нема. І хоч цей світ не приховує зло, все ж він походить від Бога, а тому є найкращим з можливих світів. Існування Бога слід прийняти ще й тому, що “без нього буде неможливо знайти причину чому речі, які могли б не бути, є чимось; а тоді чому речі, які могли б бути непов'язані між собою і невпорядковані, знаходяться у такій прекрасній, невимовній гармонії. Перше веде до того, що Бог має бути остаточною підставою речей і, значить, найвищою могутністю, а друге – до того, що він має бути найвищою гармонією речей і, значить, найвищою мудрістю” (*“Основа роздумів про створення в Німеччині товариства для підняття мистецтв і наук”*).

Розглянуто теодицею Джона Локка як існування “Вічного суцього” на основі книги “Дослідження людського розуму”.

Показано критику Гегелем агностицизму Канта. Обґрунтовано проблематику містичного єднання з Богом, згідно з Йоганом Готлібом Фіхте. Коли Абсолют трансцендентний до знання і є незбагнений, то знання не ототожнюється з ним. В Абсолюті є істинне буття. Підвалиною учення Фіхте про незбагненність Абсолюту можна вважати неоплатонівські та містичні погляди Мейстера Екгарта про *unio mystica*⁸⁴⁹, а також міркування над Євангелієм від Йоана, де, на думку Фіхте, викладене справжнє християнство.

Теодіцею Ф. В. Й. Шеллінга названо оправданням особового Бога становлення світу. Розглянуто негативну і позитивну модель філософії Шеллінга. Пояснено деталі його дуалістичної методології, які урівноважуються і зливаються у вільному розсудковому мисленні за класичною схемою Аристотеля: спершу логіка, потім онтологія. У Шеллінга шлях від сутності (*Was*) до існування (*Dass*) (*philosophia ascendens*, знизу вгору) – це шлях негативного мислення, а дорога від існування до сутності (*philosophia descendens*, згори до низу) – дорога позитивної філософії. Остання – це властиво дорога доказу існування Бога. Філософ розглядає Бога як реальну, а не можливу Загальну Сутність і Силу (Міць); реальну, а не можливу Загальну Причину і Абсолютний Дух. У негативній теології діють закони логічного мислення. Воно необхідне, іманентне, акреаціоністичне і нагадує спосіб мислення Спінози, *sub specie aeternitatis*: класичний приклад трикутника Спінози (так само, як від сутності трикутника походить сума кутів, то так само від сутності Бога походить світ внаслідок необхідної еманациї). Позитивна, вона же реально-історична, філософія – апріорна, але й негативна – теж апріорна. Проте позитивна філософія не обирає за відправну точку досвід, а тільки приходить до нього, стаючи апостеріорною наукою. Натомість досвід Бога триває завжди і про нього свідчить саме позитивна філософія. Остання доводить походження світу дією свободної волі Бога. Насправді і позитивне, і

⁸⁴⁹ До такої думки підводить В. Рітцель, коли зауважує, що “містичне учення Екгарта і ідеалізм пізнього Фіхте співпадають... в багатьох суттєвих моментах”. W. Ritzel. *Fichtes Religionsphilosophie*, Stuttgart 1956, с. 164. Цит.: П. П. Гайденко. *Философия Фихте и современность*, Москва 1979, с. 211.

негативне богослов'я є дзеркальним відображенням одне одного. Постать Шеллінга варто сприймати як зв'язкову фігуру в історії філософії, оскільки він намагався пов'язати об'єктивізм і абсолютний детермінізм Спінози із суб'єктивізмом та ідеалізмом свободи Фіхте.

Показано відношення філософії Шеллінга до ідеалізму Гегеля і екзистенціалізму К'єркегора.

З огляду на недостатньо розроблену у вітчизняній філософській науці теодицейну методологію, запропоновано герменевтичний підхід, покладаючись на внесок у світову філософську традицію італійського мислителя Антоніо Розміні-Сербаті. Докази Розміні поділено на онтологічні і антропологічні. У творі “Філософська система” Розміні пропонує наступні чотири докази Божого буття: 1) той, що відштовхується від сутності суцього, інтуїцію кого ми маємо, бо ця сутність вічна і необхідна; 2) від ідеальної форми, яка є вічним об'єктом; 3) від реальної форми, яка є випадкового характеру; 4) від моральної форми, яка є вічним і абсолютним законом. Ці докази основані на гідності, цінності, вищості буття у його проявах та формах. Показано, що Розміні не поділяє Кантівського дуалістичного поділу між природним і моральним законами, оскільки у Біблії ці закони такого поділу не знають, хоч вони і діють у відмінний спосіб.

Без трьох форм буття в онтологічній теорії Розміні “саме буття виявиться абсурдом”⁸⁵⁰. На думку мисленника, висловлену у Теософії”, цих форм має бути тільки три – не більше і не менше (ідеальна, моральна і реальна). Примат морального буття над іншими його видами очевидний. Це, фактично, Теодицея буття, згідно з Розміні. Таким чином, Антоніо Розміні була дана ще одна відповідь на користь того факту, чому Бог реально втілюється в Ісусі Христі для історичного суцього, яким є людина. Означені нами теодицейні зауваги Розміні і дослідників його творчості могли б йти в унісон із формулюванням Гегеля про сенс історії у світлі принципу раціональності реального, що можуть розглядатися як правдива і властива “теодицея”. Це був час її секуляризації та

⁸⁵⁰ А. Rosmini. *Teosofia*, ed. naz., 1938-1941, vol. I, n. 146 nota.

історизації, коли Гегель писав сторінки своїх *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Проте коли у німецького філософа теодицея розчинилась у “філософії історії”, то у Розміні постала “теологія історії” і теодицея буття. Таким чином Роверетанець розійшовся не тільки з Кантівським, а й з Гегелівським напрямом. Тому-то німецька класична філософія його присутність у світі мислення просто проігнорувала. Але врешті прийшов час говорити й про філософію та богослов’я блаж. А. Розміні. Її правдиве осягнення ще попереду.

РОЗДІЛ 5

ТРАДИЦІЙНІ СПРОБИ ОБҐРУНТУВАННЯ ІСНУВАННЯ БОЖОГО БУТТЯ У СВІТЛІ ІСТОРІЇ СУЧАСНОГО МИСЛЕННЯ

5.1. Філософ Анрі Бергсон про досвід містиків

Після прочитання автобіографічної книги про св. Терезу Авільську філософ Едит Штайн (1891-1942) відкрила для себе одну істину: справжніми експертами у вірі є містики і святі, оскільки вони пережили правдивий досвід Бога. Завдяки гуссерлівській феноменології молода асистентка відомого на той час філософа невдовзі отримала змогу пересвідчитись на власному досвіді в існуванні світу Бога. Підходом до цього досвіду були довгі шляхи пошуку Істини, як вона сама зізнавалась, – особливий вид молитви: “Хто шукає істину, той шукає Бога, навіть якщо сам цього не усвідомлює...”.

У творі *Наука Хреста* свята мислителька додала до цього твердження такі слова:

“Бог дає натхнення, діє, але від людини вимагає співпраці, духовного кроку. Дух людини має все відкинути з того, що сковує його природою, і бути вихований до того, щоб пізнавати Бога і радіти в Ньому”.

Як відомо, для неї містичний досвід став свідченням Любови:

“Нашим вічним життям буде Любов, тож вже тепер ми маємо наблизитися до неї якомога ближче”.

Тож не дивно, що були мислителі, які в центрі свого філософського дослідження поставили релігійно-містичний досвід: М. Шелер, Р. Інгарден, А. Бергсон та ін. Останній на досвіді зумів побудувати доказ Божого буття.

Так філософ-спірітуаліст Анрі Бергсон (1859-1941) у творі *Два джерела моралі і релігії* віддавав перевагу динамічній релігії над статичною. Під першою він розумів включення буття людини в її волю, а волю – у життєвий порив, що невинно триває. Тож праїстота не постає як готова річ, а як бурхливе

живокипіння життя, як свобода і дія. Мислення про таку праїстоту становить зміст твору Бергсона “Творча еволюція” (*Evolution créatrice*). Помітно, що мислитель підійшов до розв’язки онтологічної проблеми буття Бога:

“В найглибшій глибині нас самих треба нам шукати точки, де вчуваємо найінтимніший зв’язок з нашим життям. Там у зіткненні нашого» «я» з самим абсолютном правдиво ми самих себе схоплюємо та стає нам можливо в погоні за власним буттям схопити теж буття як таке в його глибині. Що більше звикаємо думати про повноту всього під кутом тривання (*sub specie durationis*), тим глибше поринаємо в речову тривкість, тим ближче чуємось до начала...”⁸⁵¹, – зауважував дослідник історії французької філософії о. В. Маланчук.

Це поринання супроводжується радістю від Богопізнання, вислідом чого є творення буття і переборення ніщоти. Але одного радісного захоплення бурхливим світом космосу ще замало. Слід випробувати етичний і містичний досвід, без якого особа не буде самовистачальною. Світ історії подає нам численні приклади пережиття такого досвіду великими мужами людства. У нас самих закладений творчий поштовх Бога, що відбиває нашу суть і покликає до співпраці.

На шляху до особового Бога особа долає творчий розвиток, який супроводжується перепонами, а навіть і смертю. Проте на міцному щаблі етично-релігійної свідомості вона кріпне у певності і пересвідчується, що нам дароване безсмертя. Наступний і найвищий щабель – безмежна любов Бога.

5.2. Глузд життя в історії “крокуючої людини” за Вільгельмом

Дільтаєм

Син пастора протестантської церкви Вільгельм Дільтай (1833-1911) народився у Більбріху на Рейні. Він виховувався у середовищі, що перебувало під впливом релігійних дискусій між рейнськими католиками і пруськими лютеранами. В Гайдельберзькому і Берлінському університетах вивчав

⁸⁵¹ В. Маланчук (о.). *Новий реалізм у німецькій і французькій філософії*, Бібліотека Логосу, том 36, Йорктон, Саск., Canada, 1965, с. 64.

філософсько-богословські та історичні науки. Серед його вчителів були Адольф Тренделенбург, який привив Вільгельмові любов до історії філософії, та Шляйєрмахер. Останньому Дільтай присвятив двотомну працю “Життя Шляйєрмахера” (1867-1870). Слід зауважити, що за життя філософа було надруковано тільки три книги, бо інші твори Дільтая вийшли посмертно завдяки ентузіазмові його учнів. Це, властиво, згадана книга про Шляйєрмахера “Вступ до наук про дух” (1883 р.) та “Життєвий досвід і поезія” (1895 р.). Завдяки урокам Шляйєрмахера мисленник Дільтай навчився цінувати герменевтику, науку про поцінування духовної діяльності людини. Провівши габілітацію в Берліні, мисленник розпочав академічну кар’єру в Базелі. В 1882 р. він був запрошений до Берліну, де викладав до 1906 р. Дільтай став першорядним академічним філософом у Пруській академії наук. Помер філософ сто років тому в 1911 р. під час відпочинкового періоду поблизу Больцано (в Сіузі).

Дільтай належить до першорядних філософів, тож заслуговує окремої розмови про його творчий доробок, оскільки провів відмінність між природничими науками (*Naturwissenschaften*) і науками про дух (*Geisteswissenschaften*). Він зумів показати, що герменевтика як наука про історію і життя як двигун історії різняться між собою, тим самим вивівши свою філософію з-під контролю німецької академічної філософської школи побудов мислительних систем. На думку Дільтая, позитивістичний метод абсолютно не надається для пояснення духовних і культурологічних явищ, не кажучи вже про дослідження історичних феноменів. Проблема в тому, що явища духовного плану підлягають глибинній дії самосвідомості людини, її волі, відповідальності за свої дії, бо людина завжди прагне залишатися вільною. Природа завжди залишається зовні по-відношенню до людини чужою і незрозумілою їй, бо належить до світу механічної необхідності дії природних законів. Саме воля конкретної людини приносить у світ цінності духовні, що є результатом людської самопожертви та усвідомленого досвіду. Вона й започатковує історію і причинно-наслідковий зв’язок. Будучи приналежною до

природи, людина змушена розділяти матеріальні процеси від духовних. Ці останні належать до внутрішнього гносеологічного досвіду, коли вжити розподіл досвіду за Локком і Кантом. Людина приналежна до суспільства, там її царство, зауважує Дільтай у творі “Вступ до наук про дух”⁸⁵². Тут сила розумових концептів блідне перед різнобарвним світлом пережитого людського духовного досвіду, на що вже звертав увагу А. Бергсон. Ось як характеризує слабкість понятійної сфери філософ: “Поняття ізолюють окремі моменти життя, протиставляються собі навзаєм. Тоді постає нерозрешимий конфлікт між нескінченністю Бога і його атрибутами, між самими атрибутами, між Божим і людським елементами в Ісусі Христі, між свободою волі і предестинацією, пробаченням провин завдяки жертві Христовій і нашою пристрасною природою”⁸⁵³. Даремно схоластика намагалась усунути ці протиріччя, раціоналізм використовує ці суперечності з метою зруйнувати догматичні схеми, коли людина з містичним досвідом повертається до перших часів очевидного релігійного вчення.

Будучи приналежним до філософії життя, Дільтай відштовхується у дослідженні “духовної” філософії від методу герменевтики, оскільки в духовному житті слід зауважувати індивідуальні риси пережитого (*Erlebnis*), коли те, що нині було дійсністю, завтра вже належить історії. Життя й історія немислимі одне без одного. Історію радше можна назвати філософією. Тут пережитий досвід не тільки рівноцінний концептуально-зрозумілому інтелектуальному життю, а й радше уможливорює раціональне пізнання як таке. Герменевтика може допомогти людині збагнути її історичну суть. Тут можна побачити суттєву відмінність між еволюційно-спірітуалістичним дослідженням Бергсоном фізичного всесвіту і духовно-історичним всесвітом людини за Дільтаєм.

Світ історії стає надбанням духовних досвідів, які своєю динамічністю творять цілі епохи. Ось чому проминають епохи і народжуються нові, бо

⁸⁵² W. Dilthey. *Introduzione alle scienze dello spirito*, tr. it., a cura di G. A. De Toni, Firenze 1974, с. 56.

⁸⁵³ W. Dilthey. *O istocie filozofii i inne pisma*, с. 73-74..

людина завжди в дорозі. Відкриття такої історіографії людини – заслуга Дільтая. Людину не можна сприймати як факт якоїсь незмінної онтологічної природи, бо вона *homo viator* – метафізично-історична істота на життєвих шляхах. Людина керується розумом, оскільки на її долю випадає бути інтерпретатором історії.

На думку Дільтая, релігія, мистецтво і філософія мають одну й ту ж підставову форму у структурі духовного життя. Немає нічого більш скороминущого, субтильного і змінного, ніж настрої людини. Свідченням цього є уроки поетичного мистецтва, коли вираження внутрішнього життя пов'язується з певним образом природи. Дільтай зауважує, що “релігійний геній, мистецький чи філософський відрізняються від звичайної людини тим, що заховують у спогадах пережиті моменти, зносять їхній образ на щабель свідомости і пов'язують раз-по-раз досвід із загальним досвідом самого життя. Тим самим сповнюють вагому функцію не тільки з огляду на самих себе, але й для суспільства в цілому”⁸⁵⁴. В такому випадку естетичний, філософський чи релігійний досвід в цілісному житті людини заслуговують надзвичайної уваги і не можуть бути відсуненими на маргінес життєвих хвиль. Вони взаємодоповнюють один одного, тісно переплетені і переливаються з однієї форми в іншу. Поняття релігії належить до того самого класу, що й поняття філософії. Так, індивіди пов'язані між собою в суспільстві, тоді – із структурою індивіда, що належить до нього, а поняття релігії відноситься до системи, на релігію якої орієнтується індивід, будучи членом певної цілоти. Тож світогляд індивіда буде релігійного характеру, а його джерело – у досвіді, що опирається на релігійні правди. Релігія пов'язується з невидимим світом, а релігійний досвід дає змогу пізнавати релігійні правди. В цьому теж полягає життєвий досвід, проте він тісно доторкається до невидимого світу. Релігійність – це здійснення до певного щабля свідомости, пізнаючи таким чином цінність життя, радість і щастя. Хто ж встановлює правила ведення такого типу життя, коли не “оте” невидиме? Чисто Кантівською максимою Дільтай виводить формулу

⁸⁵⁴ W. Dilthey. *Там само*, с. 59.

ідеального життя: “Ідеал життя – означає, що внутрішньою ерархією його вартости слід окреслювати релігійні стосунки; тоді остаточно з такого життя мусить випливати закон для стосунків між людьми”⁸⁵⁵.

Вплив філософії релігії Ф. Шляйєрмахера на Дільтая. Про вплив німецького романтизму на філософію Дільтая можна говорити довго. Цій темі філософ присвятив окремі дослідження: “Життєвий досвід і поезія” (1905 р.), “Історія молодого Гегеля” (1905-1906 р.) та ін. естетичного і поетикознавчого характеру. Такий підхід обумовлений самим історіософським характером герменевтичних досліджень Дільтая. Зокрема, діалектичні розмисли Шляйєрмахера посідають в мислительній системі нашого філософа чільне місце. Як відомо, філософія релігії творця “Промов про релігію” розглядає душу як уособлення двох протилежних процесів – скінченного і безконечного, що давало змогу ще Гегелю творити ідею об’єктивного духу. На думку Шляйєрмахера, Бог розділив речі на два протилежні рухи, часткове і загальне, внутрішнє і зовнішнє, які кожна річ змушена включати у своє онтологічне існування. Тож у чистому вигляді речі не існують, а є тільки позначені цією неповторною двозначністю. Такий діалектичний розподіл дозволяв вести окрему розмову про світ духа.

Проте Дільтай не погоджується з тим, що духовні прояви можна хоч якось убгати у діалектичну схему Шляйєрмахера. Дух радше входить у контекст історії, і його прояви стають видимі тільки в контексті із зв’язком цілого, бо годі відшукати якусь “причину” народження духовного життя, коли її там немає.

5.3. Іманентність у Моріса Блонделя

Прагматичним інтуїціонізмом, ірраціоналізмом та волонтаризмом відзначається оригінальний метод Богопізнання (“*teoergia*”) французького філософа Моріса Блонделя (1861-1949).

⁸⁵⁵ Там само, с. 64.

Учень Бергсона, отожд представник спірітуалізму, перебував у полоні позитивістичного вчення⁸⁵⁶. Успадкувавши Кантівський агностицизм, філософію практики і апофатику, його не надто приваблював стрункий метафізичний пошук, а вабили нові, незвідані маршрути у філософії⁸⁵⁷. Блонделя можна вважати апологетом філософії більше, ніж захисником християнства. Йому до вподоби «друга навігація» Платона, потреба у звільненні душі з темної печери і ув'язнення. У відомому творі «Дія» філософ відстоював думку, що «поза дискусією метафізичні визначення не такі вже й непотрібні». (Сам твір – це філософський коментар на Євангеліє⁸⁵⁸). Проте вони набувають дієздатности і входять у загальний динамізм вольового життя⁸⁵⁹. Блонделівський шлях до мирної гавані «Єдиного необхідного» (*l'unique*

⁸⁵⁶ У Вступі до твору “Дія” Блондель творить чимало думок з цього приводу. Ось декілька з них: “Навіть учений часто буває змушений відважитися на сміливий крок і ризикувати тим матеріалом, яким він володіє – може навіть найціннішим. Він не знає наперед, що ж він шукає, однак, він все ж таки шукає; випереджуючи таким чином факти, він їх досягає і відкриває”.

“Звідси – правдиве знання, нехай навіть воно обходиться такою високою ціною”.

“Справа не в умовидному задоволенні, а в емпіричній перевірці”.

“Мені потрібна особиста перевірка і я буду перевіряти за будь-яку ціну”.

“Не зробивши досліду, чи маємо ми право нарікати?”.

“Отож, треба створити науку про дію, науку, яка буде такою, тільки оскільки вона буде повною”.

“Справа у всій людині, а її не можна шукати тільки у сфері думки. Центр філософування слід перенести в дію, бо в ній знаходиться і центр життя”.

⁸⁵⁷ Щоправда Блондель не надто переймається судженнями Канта, пишучи: “Не слід виводити, слідуючи за Кантом, не знаю вже з якої п'ятки, який-небудь категоричний імператив, бо він буде мені здаватися чимось підозрілим і зайвим”. Так само, ані Декарт, ані Паскаль не допоможуть прокласти людині її єдину дорогу у житті. Не тільки “великі позитиви”, “чіткі і виразні” ідеї прокладають маршрути у філософії. На думку Блонделя, “в ілюзивному, в уявному і навіть у хибному є якась реальність, щось живе і істотне, що втілюється в людських вчинках, якимось творінням, з яким жодна філософія досі ще не рахувалась достатньою мірою”.

⁸⁵⁸ Твір Блонделя *L'Action* (1893 р.) потрапив до “Індексу заборонених книг”, бо в ньому зауважувався модернізм, хоч автор пропонував нову апологетику християнства. Тож після тривалого періоду мовчанки, Блондель намагався узгодити свої антропоцентриські погляди з ученням Церкви і, таким чином, подав трилогію систематичної християнської філософії і теоретизацію модерної католицької думки: “Мислення” (1934 р.), “Буття і суще” (1935 р.) і “Дія”(нове двотомне видання, 1936-1937 р.). Твір “Дія” постав у новій редакції. Він складається з п'ятьох частин. Третя частина – центральна і найбільша за обсягом, в якій досліджується сам феномен дії (у першому вид., с. 43-323). Увінчувала трилогію праця “Філософія і християнський дух” (двотомне вид., 1944-1946 р.).

⁸⁵⁹ M. Blondel. *L'azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi*. Trad. dal franc. di Sergio Sorrentino. Ed. San Paolo: Milano 1997², с. 442.

nécessaire)⁸⁶⁰ – це шлях діяння, свободи волі і суб’єктивного переконання – тобто все те, на чому акцентував увагу кьонігсберзький філософ. Блондель прагне досягнути Бога не як якусь бажану річ, посідати яку бажають всі люди, а відкрити Його як живий динамізм життя, що проявляє себе за участю творчих сил людини. Абсолют і людина сходяться у метафізичному розмислі, коли, як лірично зауважив Б. Мондін, дмуть «попутні вітри Божої благодати» в напрямку довгоочікуваної гавані⁸⁶¹. Отож у філософському пошуці Бога Блондель опирається на іманентизм людської природи, її можливий характер і пожадальну сферу людини. Саме ці два чинники заслуговують особливої уваги, міркує мисленник.

З’ясувати пізнавальну роль людського діяння в обґрунтуванні доказів Божого буття можна на основі висновків філософсько-богословського осмислення творчості М. Блонделя.

Релігійне питання філософії М. Блонделя досліджували П. Аршанбо (P. Archambault), А. Буїлляр (H. Bouillard), О. Валансен (A. Valensin), Р. Вергуле (R. Virgoulay), У. Гомм (U. Hommes), А. Ван Гофф (A. E. van Hooff), Г. Гурта (H. Hurtin), Ж. Дотель (J. C. Dhotel), П. Енрічі (P. Henrici), М. Жуо (M. Jouhaud), Ф. Капель (Ph. Capelle), П. Де Конте (P. De Cointet), Р. Кріппа (R. Crippa), О. Кьоніг (O. König), Г. Лархер (G. Larcher), Ф. Лефевр (F. Lefèvre), Ж. Марітен (J. Maritain), А. Мюллер (A. U. Mueller), Ж. Пльяр (J. Paliard), Г. Польцер (G. Polzer), А. Раффельт (A. Raffelt), М. Рено (M. Renault), Р. Сен-Жан (R. Saint-Jean), Ж. Сканнон (J. C. Scannone), Дж. Самервілл (J. Somerville), Т. д’Перну (T. d’Eupernont), Ж. Де Тонкедек (J. De Tonquédec), К. Трмонтан (C. Tresmontant), С. Чяльді (S. Cialdi). Частіше дослідники присвячують увагу проблематиці відношення Блонделя до християнства, його онтології, реалізму, актуальності блонделевої думки, трансцендентності і персоналізму, ідеї акту віри у ранніх творах Блонделя, проблематиці буття і морального

⁸⁶⁰ Чи Блондель розуміє під Необхідним, яке пробує обґрунтувати, Бога? Мабуть, що ні. Найвище бажання волі (волюнтаризм), дія і нічого іншого: “Обґрунтовувати необхідність є ніщо інше, як показати, що вона відповідає найглибшому людському прагненню”; “Дія є необхідність – я буду діяти” (Вступ до “Дії”).

⁸⁶¹ B. Mondin. *Storia della metafisica*, vol. 3, c. 549.

досвіду, догматичним положенням у релігійній філософії мислителя, спиритуалізму, детермінізму і тематиці свободи, іманентизму тощо. Однак спеціально на докази існування Бога в Блонделя звертають увагу рідко, зокрема Ж. Дотель⁸⁶².

Блондель знаходить свої аргументи на пояснення феноменів віри і релігії. “Єдине Необхідне” є іманентне людині, і вона тяжіє до Нього, бо без Нього їй не стати тим, ким вона прагне бути. А прагнення, як і кантівська воля творити добро, вимагають існування Бога, є вимогою і запевненням Його буття. Тож віра теж іманентна людині, бо зроджується як наслідок її духовних прагнень. Це значить, що не раціональні догмати, а творча праця особи служать підвалиною її релігійності. Динамізм всесвіту і еволюційні процеси у ньому спричинюють потяг людини до дії. Тут вбачається і “життєвий потік” Бергсона, і “феномен людини” Тейяра де Шардена, що пронизані духовним світом. Тут корені динамічного джерела релігії, успадкованої від Бергсона концепції з твору “Два джерела моралі і релігії”.

У мисленні про Бога Блондель часто послуговується висновками розмислів св. Августина (*Confes.; In Johannem*, tract. 63) і св. Бернарда Клервоського⁸⁶³, які теж прагнули допомогти людині зустріти Бога у нероздільній любові.

Яку ж певність, на думку Блонделя, можна отримати від абстрактних ідей і теоретичних законів розуму? Це правда, що “одного тільки знання недостатньо, щоб привести нас у рух, бо воно не охоплює нас цілком: у кожній дії вже присутня віра”. Щоб не знівелювати цінності знання і ідей слід зануритись у вир життя і дії, які й розбудять в нас любов до правди. Тож наука про практику стає предметом твору «Дія», а його методом – іманентизм. З огляду на багатство думок Блонделя, викладених у цій вже класичній праці, тут перевагу

⁸⁶² J. Dhotel. Action et dialectique. Les preuves de Dieu dans “l’Action” de 1893 // ArPh 26 (1963), с. 5-26.

⁸⁶³ Бог єдиний, кого не даремно шукає людина доти, доки не віднайде цілковито: “Solus est qui frustra nunquam quaeri potest, nec eum inveniri non potest”. *De consideratione* XI, 24. “Nemo te quaerere valet, nisi qui prius invenerit: vis igitur inveniri ut quaeraris, quaeri ut inveniaris; potes quidem quaeri et inveniri, non tamen praeveniri”. *De diligendo Dei*, VII, 2.

віддаємо вступній частині, в якій автор охопив усе коло задуманих ним основних питань і схематично намітив шляхи їх розв'язку.

Мисленник переконаний, що обґрунтування існування Бога носять чисто логічний характер, а тому не приводять до відкриття Божого буття. “Тільки тоді, коли ми спремось на цілий рух життя (*mouvement total de la vie*), аргумент (будучи цілісним діянням) отримує силу схилити (розум)”⁸⁶⁴. Завжди там, де людина зупиняється у пошуці, Бога нема. Всюди, де вона діє, Він є. Мислення, яке стає самовдоволеним, нагадує монстра. Воно покликане збудити прогресуючий динамізм життя. Плоди динамічного життя здатні посіяти зерна нового життя. “Ось чому неминуче ідея трансцендентного у діянні має трансцендентний характер”, – зауважував Блондель⁸⁶⁵.

Однак чи існує альтернатива теодицеїному інтелектуалізму? Чи є щось дієвішого від сили розуму, що здатне приводити до правдивого відкриття Бога? Блондель вказує на силу серця: “Достатньо надати волі і дії можливість розвернутися в кожному, щоб відкрилась найглибинніша направленість сердець, аж до згоди або остаточного протиріччя між початковим рухом і завершенням, до якого воно приводить” (Вступ до “Дії”).

Тут висновки розуму урівнюються ним з постулатами, які диктує саме життя, а не просто ідея об'єктивного світу: “Кожне рішення є нічим іншим, як виключенням безконечної множини дій. І цього природного умертвлення ніхто не може уникнути” (“Дія”. Вступ).

На такому філософському підґрунті Блондель пробує творити обґрунтування потреби у практичній дії:

“Поняття першої причини або морального ідеалу, ідеї метафізичної досконалості або чистого акту (*actus purus*) – усі ці концепції людського розуму є пустими, неправдивими та ідолопоклонними, якщо їх розглядати винятково як абстракти. Натомість вони стають правдивими, живими і плідними, коли перестають бути тільки грою розуму, а стають реально

⁸⁶⁴ М. Blondel. *L'action*, Paris 1893, с. 343.

⁸⁶⁵ М. Blondel. *L'azione*, с. 455.

практичними. В той час, коли праця свідомої думки знепліднює і віддаляє, вони [оці концепції] стають водночас практичними і безпосередніми...”⁸⁶⁶.

Блондель усвідомлює силу доказів існування Бога у їхній синтетичній цілості, а не у осібному розділенні, коли кожний окремо взятий аргумент визнається безпомічним.

Дія людини у життєвих обставинах зроджує в душі прагнення Бога. Тому слід проаналізувати підстави цього діяння, що служитимуть опертям для метафізичних законів. Мисленник підкреслює:

“У кожному діянні зауважуємо подвійний рух: скерування істот до мети як до нової досконалости і включення доцільної причини у діяльність дієвої причини. Діяння у своїй повній посередницькій функції є поворотом посереднього діяча до Абсолютного. Водночас він зникає, як щось проминальне у діянні між початком і його кінцем. Виконати дію, означає справдити буття того, хто не посідає цих речей сам із себе”⁸⁶⁷.

Згідно з Блонделем, Бог як єдино необхідне добро знаходиться на початку і в кінці усіх вулиць, на які людина може вийти: на кінці науки і цікавості людського духу, на кінці відкритої і глухої пристрасти, терпіння і знеохочення, радості і вдячності. Всюди, де людина заглиблюється в себе або здійсмається до меж метафізичного теоретизування, – відроджується та сама потреба. Нічого з того, що є пізнане, що посідається, що вчинене – не знищується, і його одного недостатньо. Водночас неможливо утриматися від того, щоб його не виразити⁸⁶⁸. Усі слова, почуття, свідомість схиляють до думки, що Бог є. “Вони мають тільки одне слово і одне почуття, Бог”⁸⁶⁹. Проте таке визнання Бога можливе за умови, що ми відчуваємо свою обмеженість. Тоді з першої думки Бог виступає присутній і рідний нам.

Відомо, що Авіценна, Маймонід, Альберт Великий і св. Тома обґрунтовували існування Бога завдяки висвітленню можливого характеру

⁸⁶⁶ Там само, с. 350. M. Blondel. *L'azione*, с. 452.

⁸⁶⁷ Там само, с. 467.

⁸⁶⁸ Там само, с. 343.

⁸⁶⁹ M. Blondel. *L'azione*, с. 453.

сущого. Так само й думка про *можливий характер* людини є однією з провідних у Блонделя. Він піднімає її у творі *Буття і суще*⁸⁷⁰. Принцип участі всього суцього у бутті, а найголовніше – з Богом допомагає відкрити ідею Буття як такого.

“Ким є наше керування, яка залежність, яке зобов’язання і відповідальність в стосунку до інших істот, до нас самих, до невідкличної ідеї Буття самого в собі”⁸⁷¹.

Бог, хоч і недосконало віддзеркалюється і відкривається інтуїції у діях людини, там, “де діяння відноситься до цілоти і для цього через неї і тільки через неї з’являється невідклична присутність найдосконалішого буття і певний доказ його існування”⁸⁷².

Тут Блондель вдається до порівняння і пробує пояснити природу таємничого двійника: “Так само, як чистота зору бачиться у дзеркалі чистого погляду, так само й совість пізнається тільки у світлі внутрішнього життя у самому житті. У глибині моєї свідомості є якесь Я, яке не є більше мною, а тільки відображенням мого образу. Я бачу тільки в ньому. Його непрониклива таємничість нагадує привида, який відбиває в мені світло”⁸⁷³.

Проте без теоретичного доказу ми не розпізнаємо, ким є об’єкт, до якого покликається інтуїція. Та й визнання існування Бога не залежить тільки від доброї волі людини, що спрямована на добро. Ототожнення доброї волі з Богом веде до пантеїзму. Як зауважив видатний польський науковець В. Гранат, “кожний моральний вчинок має перед собою ідеальну норму діяння, чого не вдасться вповні збагнути, не прийнявши існування Найдосконалішого і персоніфікованого добра”⁸⁷⁴.

Сам Блондель усвідомлює, що “у діях волі, коли думаємо про присутність єдиного необхідного суцього, з нашого боку потрібно великої уваги розуму за

⁸⁷⁰ *L'être et les êtres, essai d'ontologie concrète et intégrale*, Paris 1935.

⁸⁷¹ *Там само*, с. 13.

⁸⁷² *Там само*, с. 350.

⁸⁷³ M. Blondel. *L'azione*, с. 449.

⁸⁷⁴ Granat Wincenty. *Teodycea. Istnienie Boga i jego natura*, Pallottinum: Poznan 1960, с. 318.

посередництвом міркування”. (Він покликається на думку св. Августина: “*amet non inveniendo invenire potius, quam inveniendo non invenire te*”⁸⁷⁵).

У Блонделя ґрунтовно аргументована досвідна філософія Бога, її містична направленість і апофатичний метод пізнання “Єдиного Необхідного”. Проте мисленник усвідомлює й існування побічних граней теодицеї. Як же довести існування Бога невіруючій людині? Одного пережиття і дії замало, тож щойно тут впливає необхідність теоретичного обґрунтування існування Бога.

Блондель пробує вдосконалити класичний онтологічний аргумент. Отож, на його думку, ототожнювати ідею з буттям можна тільки тоді, коли позаду них є мислення і діяння: ідея в бутті, а буття в дії. Відкриваючи в собі реальну досконалість, приходимо до ідеальної досконалости.

“Щоб досягти рівня “Єдиного необхідного”, нам не слід відкривати Його в ньому самому не будучи присутніми у Його сфері. Нам належить спершу відштовхуватись від Того, хто присутній у нас, а тоді зможемо краще побачити, яким Він є насправді”⁸⁷⁶.

Струнке міркування Блонделя нагадує послідовний метафізичний пошук Декарта. (Щоправда, Блонделівський реалізм – це антикартезіанство, бо, на думку Блонделя, у реальній природі все перебуває у тісному зв’язку, а не фрагментарно. Тут ціле відображається в окремих частинах). Відштовхуючись від ідеї Бога, ми схильні усвідомлювати, що для нас Бог є тим, ким ми не можемо бути і не можемо стати, покладаючись тільки на наші власні зусилля. Блондель зауважує: “Якщо я не є те, чим я хочу бути, те, чого хочу не на словах або в бажанні чи в проєкті, а усім моїм серцем, усіма моїми силами у моїх діях, тоді мене взагалі немає. У глибині мого ества або є бажання буття і любов до нього, або ж немає нічого” (Вступ до “Дії”). Саме тому людина, оскільки не може стати оцим Сущим, вірить у Нього і стверджує Його буття. Тож віра в Бога пов’язана з конкретними практичними діями. Ми не маємо влади над Ним, ми є існуючі без “буття”. Тільки-но запрагнемо стати нескінченним сущим, як

⁸⁷⁵ Цит.: св. Августин. *Confess.* 1, 6 // P. Migne. *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina.* Т. 32. Paris 1844-1855, с. 665. “Нехай воліє знайти Тебе, не шукаючи, ніж, шукаючи, не знайти!”

⁸⁷⁶ M. Blondel. *L'azione*, с. 451.

тут же відчуємо свою неміч: ми не створили себе, не можемо собі дозволити те, що хотілося б нам, змушені перевищити себе самих. Чи, може, доля людини полягає в тому, щоб безконечно бажати, і не прагнути Безконечного? Хотіти і не могли, могли і не хотіти – оце й усі критерії свободи? Саме тому, що у нас є певні вроджені первинні прагнення, свої смаки, воля, ми робимо висновок, що все могло б бути *іншим*⁸⁷⁷. “Якщо я не буду діяти сам, то в мені або поза мною буде діяти щось дієве, окрім мене; а те, що діє без мене, зазвичай діє проти мене” (Вступ до “Дії”).

Справді, “у людини немає нічого окрім її самої, і справжні докази, правдиві достовірності не можна передати. Людина живе сама. Сама й помирає. Інші тут ні до чого”.

Блонделівська онтософська думка не залишає аргументів на користь неіснування Найвищого Буття атеїстам. Радше існує світ дії, і з ним треба рахуватись: “Щоб страждати від факту буття, щоб ненавидіти моє власне буття, необхідно, щоб я визнавав і любив буття як таке: зло і ненависть, додаючись до буття, неминуче стають похвалою любови” (Вступ до “Дії”). Тож не тільки факт існування має спонукати до пошуку Першоначала. Пошук фактично даного має щойно розпочинатись хоч би й від передумови на користь існування ніщоти. Проте, зауважує Блондель, “навіть така відправна точка, як “Немає нічого” не може бути прийнята, бо це було би вже якимось даним ззовні і наче самовільним і змушеним поступком” (Вступ до “Дії”). А все має бути поставлене під питання, навіть саме існування питання.

Тож дорога до Буття хоч і була прокладена філософами Елейської школи, у ХХ ст. отримує нове змістовне наповнення стаючи дорогою любови у світі, в якому, за Шопенгауером, панує Воля. Блондель проходить цим же умовидним шляхом, проте, на відміну від автора твору “Світ як воля і уява”, – з оптимізмом: “Істота, яка не має волі і підлягає принуці, не була б більше істотою як такою: наскільки правильно, що останнє слово усього є добро, і бути – означає прагнути і любити” (Вступ до “Дії”).

⁸⁷⁷ О. А. Валансен. *Блонделианский реализм* // Логос, 7. Paris-Bruxelles 1970, с. 4.

Про творчість Блонделя написано чимало книг, проте не завжди його мислення висвітлюється на сторінках підручників з історії філософії. Чимало місця висвітленню метафізичних поглядів і тем природного богослов'я Блонделя присвятили о. Б. Мондін і о. В. Гранат. Проте у більшості випадків Блонделя знають як теоретика віталізму і практицизму. Дослідник творчості Блонделя отець єзуїт Огюст Валансен (1879-1953) підкреслював реалізм його філософії⁸⁷⁸. Згадуючи своє навчання в Екському університеті (Аіх), він дає характеристику проф. Блонделя, який там викладав. Блондель, вірний філософії Дії, постає як знаток природи, живопису, техніки. Йому чужий спрощений “символізм”: “Концепти – це не більше, ніж часткові поверхневі і плиткі погляди на реальність, яка характеризується рельєфом і глибиною. Аристотелівська логіка не є та логіка, яка керує вчинками людини і веде до того, що доктрини і мораль приносять плоди життя або смерти... Адже те, як жуір стає атеїстом, або як дуб з ґрунту і повітря (“засновків”) виводить свої пагони і листя (“висновок”), є ніщо інше, як живий силогізм”⁸⁷⁹.

Людина живе надприродним життям. “Ніхто не може, противлячись благодаті, залишатися цілісним, відмовитися від цього надлишку, що пропонується безкоштовно, і не принизити себе. “Хто не має, у того відніметься й те, що має”. (Мт. 13, 12)”⁸⁸⁰. “І коли життя судитиме нас абсолютно суворо, то нам слід вже відтепер бути в стані, коли ми цього хочемо, судити його достатньо виrozumіло” (Вступ до “Дії”).

Моріс Блондель прагнув розкрити суть християнської філософії як пропедевтику християнського віровчення незалежно від традиції католицизму, православ'я чи протестантизму і повернутись до витоків чистого філософського мислення як такого. Таким чином в основу християнського світогляду він закладав релігійну філософію, яка вела б до відкриття метафізичної реальності. Такий світогляд не обмежував би себе тільки чистим інтелектуалізмом, а дихав повноцінним відчуттям свободи, повноцінним прагненням і нескутою волею.

⁸⁷⁸ Там само, с. 1-6.

⁸⁷⁹ Там само, с. 3.

⁸⁸⁰ Там само, с. 5.

Блондель міг би сказати: “Дію, отож існую” – в цій категорії полягає правдива сутність людини, творця мистецтва, релігії, науки, норм поведінки тощо.

Як францисканські схоласти, Блондель віддає пріоритет чистій і спонтанній волі над розумом, тим самим продовжуючи діалог з традицією класики. Від волі до дії, а вже тоді й до конкретного мислення. Воля відкриває обрії буття, бо без неї не відбудеться ні утвердження, ні заперечення буття, без волі воно виявиться непізнане.

Як і Мартін Гайдегер, Моріс Блондель є тим християнським філософом, для якого Слово Боже у Новому Завіті ховає золоті розсипи думок для розмислів, зроджуючи прагнення подати самостійну і неповторну відповідь у світлі філософського вчення. Активна присутність Бога у дії людини – це новий доказ існування Бога в інтерпретації Блонделя. Узгодивши свої міркування з сентенціями Євангелія, учення філософа набирає ваги і щойно тоді стає повноцінним. Без сумніву, Новий Завіт повний Богоодкровенням, динамізму дії, а саме християнське життя – вольових вчинків, щоб бути благодатним натхненником такого мислительного слова, яким залишиться у віках Блонделівський голос.

5.4. Феноменологія любові: Epoché Едмунда Гуссерля

Новому методу філософії – феноменології – завдячують Е. Гуссерлю (1859-1938) марксизм, томізм, аристотелізм, екзистенціалізм, персоналізм, структуралізм, психоаналіз, мовна аналітика, антропологія, соціологія, філософія релігії та ін. Едмунд Гуссерль був великим філософом, хоч не створив жодної філософської системи і не заснував власної школи. Щоправда, серед його учнів можна відзначити таких великих мислителів, як Гайдегер, Шелер та Штайн. Його позиція викладена в “Ідеї до чистої феноменології” (1913), де представлений цей новий метод.

Філософську теологію Гуссерля досліджували – Анджела Алес Белло, Лее Хун Ло, Карлос Моруджао, Стефан Страссер та ін.

Які ж були причини, що викликали потребу у появі методу феноменології? Сам Гуссерль називає серед причин кризи науки в Європі на початку XIX ст. В чому ж полягав цей метод? Згідно з Гуссерлем, у поверненні до самих речей (*Zu den Sachen selbst*), які самі показуються у феноменах.

Феномен, у сприйнятті Гуссерля, має мало спільного з Кантівським поняттям “речі в собі”. Феномен – це безпосереднє і остаточне дане, тож питання про річ в собі у Гуссерля навіть не піднімається. Саме феномен є річчю в собі, тож вивчати феномени означає вивчати реальність як таку, що відкривається розуму аж до очевидности. Такою остаточною метою є *epoche* (грецький термін, що означає “зупинку в судженні”, “припинення”), тобто “трансцендентальна абсолютність, “судження”, що включене у природну свідомість, суб’єктивність, згідно з якою поза ейдологічним світом, світом значень, існує теж і зовнішній світ. “Це Я є суб’єктивний полюс трансцендентального життя”, зауважує мисленник.

Як відомо, до остаточних проблем належить і проблема Бога.

Тут спробуємо уявити риси Гуссерлівського Бога.

Як відомо, Едмунд Гуссерль традиційно розрізняє два види богослов’я: одне – те, що базується на розумі, а друге – на вірі. Перше – це Богопізнання і окреслення атрибутів Бога у “природному” світлі людського розуму. Друге – те, що ґрунтується на вірі в Боже Слово. Хоч таке богослов’я теж засноване на судженні, протилежним до нього вважається не неправда, а гріх⁸⁸¹.

Гуссерль відмовляється від філософського богослов’я класичного зразка, того, що базується на пізнанні речей в собі, пізнанні зовнішнього світу.

У листі до мисленника Еріха Пшивари (Фрайбург 15 липня 1932) він радить не погоджуватися з теїзмом традиційної схоластики, принаймні у тому значенні, що загальноприйнято розуміти під цим терміном, і не поділяти необхідність доказів існування Бога (“*Gottesbeweise*”). Однак яким же чином він сам приходиться до відкриття “справжнього феноменологічного значення існування Бога”?

⁸⁸¹ E. Husserl. *Ethisches Leben, Theologie, Wissenschaft*, Ms. Trans. A V 21.

Тож Гуссерль пропонує слідувати не за космологічним обґрунтуванням п'яти томістичних шляхів, а за світом свідомости. Тут Гуссерль віднаходить свої три шляхи: істини, цінности та щастя.

Перший шлях – Декартівський, що опирається на *Cogito* як абсолютности і безсумнівности. Другий – шлях цінности – полягає у тому, що світ характеризується безконечною релятивністю цілей (*eine Synthesis aller relativen Werte*), а, врешті, в безконечності знаходиться синтез всіх релятивних цінностей – тобто є одна абсолютно безконечна цінність (*ein unendlich absoluter Wert*). Третій шлях – дорога щастя – обґрунтовується як запевнення, що “я можу бути щасливий і буду таким не дивлячись на ірраціональність, що присутня у світі тільки тоді, коли я віруватиму в те, що є Бог і що цей світ – це Його світ”⁸⁸².

Гуссерль переконаний, “немає сліпої долі, а Бог “керує” світом” (Ms. Trans. A VII). На думку італійської дослідниці Алес Белло, позиція Гуссерля торкається як трансценденталізму, так і теїзму. Він схильний визнавати Бога як остаточну мету, до якої стремить все існуюче і від Кого залежить їхня цінність. “Саме буття світу як факт містить в собі певну телеологію” (Hua VIII, 258). Бог не ототожнюється з речами цього світу, а є Вищим Керманичем Всесвіту. Щоправда думки дослідників творчости Гуссерля розходяться. У мисленні про Бога проф. Б. Мондін вже робив спробу погодження думок науковців у своїй праці “Історія богослов'я”⁸⁸³. Так, на його думку, тут заслуговують уваги твори Л. Ландгребе, Л. Дюпре, С. Страссера та згаданої вже А. Аллес Белло. Ландгребе⁸⁸⁴ ототожнює трансцендентальну суб'єктивність з остаточною реальністю (вбачає пантеїзм). Дюпре⁸⁸⁵, зваживши на теїстичні погляди Гуссерля в останні роки його життя, розглядає точку зору мисленника як ту, що нагадує думку Фіхте. Страссер⁸⁸⁶ вважає, що визначення Бога як ідеї (*Gott als*

⁸⁸² Цит.: A. Ales Bello. *Husserl sul problema di Dio*, Roma 1985 та її ж статті “Fenomenologia e teologia” // *Virtualità e attualità della filosofia cristiana*, Roma 1987, с. 63.

⁸⁸³ Див.: B. Mondin. *Storia della teologia*, vol. IV, ESD Bologna 1997, с. 321.

⁸⁸⁴ L. Landgrebe. *Phänomenologie und Metaphysik*, Hamburg 1949.

⁸⁸⁵ L. Dupré. *A Dubious Heritage. Studies in Philosophy of religion*, New York 1977.

⁸⁸⁶ S. Strasser. “Das Gottesproblem in der Spätphilosophie E. Husserl's” // *Philosophisches Jahrbuch* (57), 1958.

Idee) приводить до теїзму. Дослідниця Алес Белло не бачить чіткого розмежування між методологічним і філософським розглядом феноменології у Гуссерля.

Слід звернути увагу на те, що Гуссерль слідує за певним типом феноменології, оскільки є “ноетичний” тип (“феноменологія” А, як приклад, феноменологія Гуссерля, Штайн) та “історичний”, “фактичний” (“феноменологія” Б). Останню розглядають Гайдегер та Шелер. Вона є відправною точкою герменевтики, вагомим методом богослов'я, бо саме від феноменології шлях веде до екзегези та систематичного богослов'я. Таким чином збагачуючись на цьому шляху фактологічним матеріалом, пропонується більш глибока і цілісна герменевтика тієї феноменології, з якої починалось феноменологічне дослідження. Від нечітких і нетривких людських переконань, до ясної і захоплюючої Істини Бога. Таким може бути шлях Богопізнання у богослов'ї. Натомість Гуссерль причинився до Богопізнання феноменологічного типу А.

Яким чином можна досліджувати теологумени, використавши феноменологію А? Приклад показала Едит Штайн у творі “Про скінченне і вічне буття”, коли заторкувала студії про Пресвяту Трійцю і ангеологію. Справді, перш ніж спробувати підійти ближче до розгляду основних таїнств християнської віри (Благодать, Гріхопадіння, “Нова людина”, “Царство Боже”, Надія, Спасіння тощо), слід мати точні і вичерпні відомості про любов, гріх, царство людини, надію та визволення людини. Тобто спершу слід бути обізнаними з правдою про людину, а вже тоді можна наважуватися здійснитися до Бога. Тільки тоді можна мати правдиве уявлення про таїнства, обряд, символи. Так само й не маючи достатнього знання про феномен соціального і культурного життя, не можна відповідно думати про церковне життя і жити ним.

Натомість з'явилися нові трактати, присвячені Гуссерлівському Богопізнанню, тож тут проведемо знайомство з одним таким твором.

На думку дослідниці Національного Шанхайського університету в Тайпеї (National Chengchi University, Taipei) Лее Хун Ло⁸⁸⁷, яка цікавиться проблемою часу та історичності у феноменології і герменевтиці, зокрема у Гуссерля, слід пов'язувати ідею Бога з ідеєю телеології світу. На цей зв'язок неодноразово звертає увагу сам Гуссерль⁸⁸⁸. “В тексті з 1931 року (Hua XV, nr 22, 378-386) Гуссерль пробує розв'язати проблематику реалізації теологічної ідеї, опираючись на проблематику *воли* трансцендентальної суб'єктивності, радше інтерсуб'єктивності, бо сам світ, що розглядається з феноменологічної точки зору, збудований інтенціонально, згідно з абсолютною свідомістю трансцендентальної *суб'єктивності*”⁸⁸⁹. Така воля зветься у Гуссерля *Erschlossenheit* (“відкритість”, Hua XV, 379) до абсолютної цілі. Згодом ця Воля у Гуссерля буде названа універсальною, правдивим Я, що розкривається в правдивій людській спільноті (*Gemeinde*) і буде пов'язана з Божою Волею (Hua XV, 381). Справді, це не довільна воля, а та, яку слід прийняти як інтенціональність, як ту, що несе в собі прагнення до мети. Ця воля має встановлювати для Я свідоме життя і усвідомлений світ. Тож пошук прапідстави абсолютного буття будь-якої реальності, за Гуссерлем, слід ототожнити з Богом (*Urgrund*). Ідея телеології становить онтологічний ідеал *eidos*. А тому напрошується питання, як ідея доцільності здійснюється як провідна ідея у Всесвіті. Ідея абсолютної цілі розпізнається в досконалому формулюванні, що логічно збудоване. Сам Гуссерль не пояснює, чому телеологія світу має спиратися на Божу волю.

Однак що ж розуміє сам Гуссерль під інтенціональністю? Перш за все «пережиття, усвідомлення чогось» (Hua III/1, 188). Наприклад, спостереження є завжди спостереженням за чимось, дія стосується до чогось виконаного, любов

⁸⁸⁷ Lee Chun Lo. *Die Gottesauffassung in Husserls Phänomenologie*. Frankfurt am Main 2008; Id. „Teleologia świata i idea Boga. Znaczenie Boga w fenomenologii Husserla”, z niemieckiego tłum. Jakub Duraj // *Przegląd Filozoficzny*. Nowa Seria. Polska akademia nauk. Warszawa 2009, c. 337-351.

⁸⁸⁸ Пор.: Idee I, § 51, 58; Hua. VIII, 258; Hua. XV, 385; Hua. XXVII, 234; Hua. XXVIII, 229; Ms B I 4; 2f; Ms B II 2, 23a ff; Ms E III 4, 23a; Ms E III 10, 14a-14b.

⁸⁸⁹ „Teleologia świata i idea Boga. Znaczenie Boga w fenomenologii Husserla” // *Przegląd Filozoficzny*. Nowa Seria. Polska akademia nauk. Warszawa 2009, c. 338.

– до когось любленого, радість – до чогось, що викликає радість. “В кожному актуальному *cogito* випромінюють сторони чистого Я” (*там само*). Отож у кожній дії свідомости Я завжди звертається до когось як до предмета свідомости. Джерело доцільности криється в інтенціональності. А тому, завдячуючи інтенціональності, доцільність опирається на абсолютній свідомости. Таким чином “кожний факт світу, що розглядається як матеріал, властиво є чимось ірраціональним і остаточно визначається через свідомість як те, що апіорі ейдично існує в певній раціональній буттєвій формі. Тут Гуссерль веде мову про всесвідомість, якій відповідає надмонада (*Übermonade*).

Отож коли кожна із “свідомостей” стосується до свого конкретного Я, то напрошується питання, чи є “Я” для всесвідомости? Гуссерль називає таке Я “надмонадою”, “все-я” і така надмонада є Бог як “безконечне життя”, “безконечна любов”, “безконечна воля”, “безконечне здійснення”, “безконечне щастя”. “Кожне терпіння, кожне нещастя, кожна помилку Бог переживає в собі [...]. Кожна досвідна реальність і кожна безконечна духовість становить об’єктивізацію Бога, є розвитком Божої дії. Остаточним глуздом буття є добро, і є воно таким з Божих “здійснень”, що впливають з Божих дій”⁸⁹⁰. В іншому місці Гуссерль Богом називає абсолютний Логос⁸⁹¹.

Коли ж починає бути помітний перехід від все-Я до Бога? Слід зауважити, що Бога як надмонаду не можна ототожнювати з буттям суб’єктивним (інтерсуб’єктивним). Бог не є одне ціле монад, а є абсолютно “один” – “праєдиний” (Hua XV, 610), “над-монадами” і не належить світові. В рамцях філософського дискурсу було б достатньо вичерпним обґрунтування прапервня всесвіту у стилі Ляйбніца і монадології, але напрошується чергове питання, чому Гуссерль прибігає до поняття “Бог”? Коли існує ідея доцільности, а їй відповідає сотворений світ, здійсненням чого вона є, це – факт упорядкування світу, що є правдивий і реальний. Доказом цього служить осучаснення абсолютної свідомости, бо саме тому вона інтенціонально підпорядковує всі

⁸⁹⁰ Ms B II 2, 27a-27b.

⁸⁹¹ Ms E III 4, 36b-37a.

розумові дані до поставання тієї самої форми. Хто є винуватцем того, що здійснена ця ідея доцільности, коли не всесвідомість, що розгортається в рамцях безконечного розвитку в часі. Спершу всесвідомість має сама в собі створити ідею доцільности, а вже тоді здійснити її через світові структури. Інакше світ був би позбавлений порядку.

Тут напрошується питання про джерела мислення Гуссерля, адже, окрім Ляйбніца, вбачається виразна інтерпретація Бога Платона, що розуміється як певна ідея Блага, від якої походять усі цінності (Нua XXV, 278). Виглядає, що на цій підставі Гуссерль і ототожнює ідею абсолютної істини з Богом зауважуючи, що: “Бог як ідея найдосконалішого буття, ідея найдосконалішого життя в якому сповнюється найдосконаліший світ, життя, яке саме з себе творчо розвиває найдосконаліший духовий світ, який має точки перетину з найдосконалішою природою”⁸⁹².

5.5. “Deus semper maior” Еріха Пшивари

У ХХ ст., феноменологічна школа Гуссерля побічним чином посприяла народженню нового пояснення містичної теодицеї Едитою Штайн, що розкрила її світові завдяки праці над книгою «Наука Хреста». Ця містичка, проголошена РКЦ святою з ім'ям св. Бенедикти Терези від Хреста, запропонувала доказ існування Божого буття на підставі єднання душ: якщо єднання – мета, для якої створені душі, то має первинно існувати якесь відношення, яке уможливило таке єднання. Її обґрунтування можна віднести до антропологічної групи доказів існування Абсолюту. В тому ж ХХ ст. в духовних колах виявляли зацікавлення теодицеєю і в площині традиційних космологічно-телеологічних шляхів, як продовження класичної томістичної лінії доказів Божого буття. Духовні таємниці на цьому шляху вдалося привідкрити німецькомовному мислителю Еріху Пшиварі, який як і Штайн шукав остаточну підвалину світу. Тож важливо з'ясувати пізнавальну ролі аналогії в обґрунтуванні доказів

⁸⁹² Нua XXVIII, 226.

Божого буття на основі висновків філософсько-богословського осмислення творчості Еріха Пшивари.

У світовій науковій літературі вагомими є дослідження філософсько-богословських поглядів Еріха Пшивари в таких науковців, як: Г.У. фон Балтазар, К. Волжа, Дж. Зайтц, Е.-М. Фабер, Б. Гертц, П. Люнінг, С. Люттіх, П. Молтені, Е. Мехельс, Е. Нааб, С. Ніборак, К. Ранер, Р. Стертенбрінг, Ю. Теран-Дутарі, К-Г. Віземанн, М. Цехмейстер, Т. Шумахер. У вітчизняній філософській думці до дослідження життя і творчості мислителя науковці ґрунтовно не приступали.

З огляду на малу обізнаність з ім'ям Еріх Пшивари або точніше Пживари (Przywara, 1889-1972) доречно пригадати основні життєві і творчі віхи мислителя.

Еріх Пшивара (Przywara, 1889-1972) народився в польському місті Катовіце 12 жовтня 1889 р. В дев'ятнадцять років він вступив до новіціату отців-єзуїтів в Екзатені (Exaten, Голландія) (1908-1910 р.). Від 1910 до 1921 р. чернець навчався у Валькенбургу (Valkenburg, Голандія) філософсько-богословських дисциплін і по закінченні студій прийняв таїнство Священства (1920 р.). На ці ж роки припадає служіння в якості музичного префекта в колегіюмі “Ранкова Зоря” у Фельдкірхе (1913-1917 р., в Австрії). Співпрацював з редакцією легендарного часопису “Stimmen der Zeit” (м. Мюнхен) поруч із Романо Гвардіні та багатьма іншими католицькими богословами аж до заборони його діяльності гестапо. У “Голосі часу” опубліковано чимало статей і рецензій Пшивари. Також він брав участь у культурному житті тогочасної Німеччини, займаючи виразно католицьку позицію. В 1925 році він познайомився з Едит Штайн, подивляючи її педагогічний хист та ерудицію. Перенісши важку хворобу та лихоліття Другої світової війни, Пшивара осів у Гагені поблизу Мурнау (Hagen bei Murnau, Баварія), де і спочив. Похований у Пуллаху (Pullach) 28 вересня 1972 р.

Мисленник залишив велику писемну спадщину і є більш знаний у німецькомовному середовищі, хоч дослідження свідчать про великий інтерес до його творчості з боку іншомовних фахівців.

Еріх Пшивара належав до кола улюблених філософів кардинала Ганса Урса фон Бальтазара поруч з іменами Анрі де Любака та Романо Гвардіні. Це саме могла б сказати і Гертруда фон Ле Форт. Карл Ранер у похвальному слові на честь Еріха Пшивари зауважив, що у свій повний ріст Пшивара ще не відомий і його загальне визнання ще очікується у Христовій Церкві. Від слова, виголошеного в 1968 році Ранером, пройшло близько сорока років і можна тільки констатувати, що воно повною мірою справдилося. Вплив творчого слова Пшивари величезний. Свідченням цьому є велике число досліджень та дисертацій у світі.

Знавець спадщини св. Августина та св. Томи Аквінського Пшивара формувався в духовному світі Ігнатія Лойоли. Завдяки тезі про аналогію суцього (*analogia entis*) мисленник прийшов до геніальної думки про динамічний ритм Буття і Мислення, що дає право говорити про нову метафізику, відкриту назустріч містичному єднанню з Богом у своїй остаточній основі.

Як філософ, Пшивара – самотня але важлива постать не тільки у природному богослов'ї. Як відзначає Мондін, він “мисленник надзвичайної ваги, гострий, проникливий, геніальний, блискучий та глибокий”⁸⁹³. Але через його стиль – комплексний і багатогранний – не кожному досліднику під силу висвітлити всю красу і велич літературного, філософсько-богословського і духовного доробка цього мисленника. Все це так, але за цією багатогранністю стоїть глибинний аналіз основ буття і мислення від св. Августина до св. Томи Аквінського, від св. Ігнатія Лойоли до кардинала Ньюмена, від Канта до К'єркегора. Хоч не тільки. Без глибокого духовного досвіду і тихого страждання, без релігійного і палкого серця світ не дізнався б про захоплюючу мову про Бога у ХХ ст. Так, Еріху Пшиварі судилося відкрити зворотний бік

⁸⁹³ B. Mondin. *Storia della metafisica*, vol. 3, c. 635.

відомого логічного принципу аналогії, який він взявся пояснити у творі “*Analogia entis*” (1932 р.), що викликав жваву дискусію як між католиками (Гансом Балтазаром), так і між протестантськими богословами (Карлом Бартом, Паулем Тілліхом та ін).

Принцип аналогії, зауважує Пшивара, віддавна є одним із основних принципів метафізики, тож не можна переоцінити його вживання у природному богослов'ї (див. тут розділ про цей принцип). Як відомо, батьком цього принципу вважається Аристотель. Але Пшивара вважає, що принцип аналогії надається до практикування у мисленні і має вихід на католицький стиль думання. Завдяки йому людина отримує ключ до розуміння всієї реальності. Проте це не просто закон мислення і мови, а головна структура буття. Саме аналогія об'єднує всі пласти реальності як по горизонталі, так по вертикалі, як по лінії відношення між суцим, так і по лінії відношення між суцим і Буттям. Тож аналогію можна вважати формою метафізики та релігії, ритмом, що задає тон музиці всесвіту, навіть коли ритм збивається – все ж музика продовжує лунати. Тут Пшивара пригадує “відлунюючий ритм” у Піфагора та “Метрон” всіх речей – Бога у Платона⁸⁹⁴. Це дає привід говорити про аналогію як про “резонуючу”, що вщухає у “мовчазній” аналогії⁸⁹⁵. Безумовно, Пшивара покликається на свідчення св. Томи Аквінського у творі “Про Істину” (q. 11, a. 1), перекладати який німецькою мала змогу Едит Штайн. На думку Томи, коли є дві протилежні точки зору, то слід знаходити вирішення, на чийому боці правда. Вона може лежати посередині, і так вважав ще Аристотель. Але згідно з рішенням IV-го Латеранського собору між аналогантами, – між Богом і

⁸⁹⁴ “**Кліній**. В будь-якому випадку зрозуміло одне: кожний чоловік має мислити себе одним із супутників Бога. **Афінянин**. “Який образ дії любий Богові та найбільш відповідає йому? Згідно з одним давнім висловом, тільки один: подібне любить подібне, якщо воно не переходить міри; речі, які неспівмірні є нелюбі як одне одному, так і тому, що відповідає мірі. У нас мірою всіх речей є Бог ($\text{®} * \leftarrow 2\gamma \in \text{H} \equiv: \wp < \text{V}\zeta < \text{9T} < \text{П}\Delta 0: \zeta \text{9T} < : \text{E} \text{9} \Delta \equiv <$), і то тим більше, ніж яка-небудь людина, всупереч твердженню декотрих. А тому, хто хоче стати любий Богові, безумовно має наскільки це можливо уподібнюватись до Нього. Отож, хто з нас розсудливий, той і любий Богові, бо подібний до Нього; а хто не розсудливий, той до Нього неподібний, ба навіть більше, відмінний від Нього і несправедливий”. Платон. *Закони IV*, 716 c-d. Пер. за вид.: Platone. *Tutte le opere: Minosse, Leggi, Epinomide, Lettere*, a cura di Enrico V. Malthese. Ed. integrali con testo greco a fronte, GTE: Newton 1997, с. 208.

⁸⁹⁵ E. Przywara. *Analogia entis // Schriften*, Bd. 3, Einsiedeln 1962, с. 210.

створінням – існує абсолютна неподібність (DS 806). Аналогія, на думку Пшивари, це ритм між тим, що “вгорі”, і тим, що “внизу”. Таким був етимологічний зміст поняття аналогії у Аристотеля. Натомість глибиннішим є горизонтальний і вертикальний зміст аналогії, де головне місце відводиться підставі, головному аналогу вертикальної площини, який надає зміст суццюму, що перебуває по горизонталі. Таким чином можна пояснити все сотворене як образ незбагненого і невимовного Творця (*Deus tamquam ignotus*).

На думку Пшивари, є дві метафізики: “реалістична” – та, що йде від Аристотеля і природничих наук, та “ідеалістична” – що походить із внутрішнього світу людини (за думкою ап. Павла та вченням св. Августина). Ці два типи перебувають у діалектичному відношенні як світ трансцендентного і іманентного, видимого і невидимого. Уникнути ритмічного пульсу життя, що пробігає між ними, не можна. У ньому “живемо, рухаємося та існуємо”, згідно зі словами ап. Павла. Богословська складова ритму аналогії проглядається у житті Церкви в любові до Бога, яка сходить у Христі і в палкій любові віруючого серця, що прагне всіма силами подолати обмежений світ своєї крихкої природи. Але марно надіятися на власні сили і не прибігати до заступництва верховних сил – Бога. Ось чому любов і ласка Бога є необхідною запорукою в цьому ритмічному намаганні. Anà – “світ суццюго” і anô – “світ Божества” – це не просто сліпі понятійні аналогічні одиниці, а живі і динамічні реальності – творіння в напрямку до висот і Творець, що проливає своє оживляюче проміння на світ. Попри намагання з боку скінченного мислення пізнати невимовне світло Творця воно сяє все більш неприступно і свідчить про себе як про “завжди все більше” (“semper maior”). Тут перетинаються стежки аналогантів славного принципу аналогії суццюго, покликаною свідчити про велич Творця Бога.

5.6. “Ordo amoris” Макса Шелера

Видатний німецький філософ-аксіолог Макс Шелер (1874-1928) був відомим захисником ідеї християнської любові.

Згідно з Шелером, філософський метод, будучи науковим, дає змогу дослідити “суть об’єкту і релігійний акт” виходячи з аналізу можливих обґрунтувань, які можуть впливати з даної проблеми. Але спершу Шелер пробує визначити типи відношення, які можуть бути між філософією і релігією. У творі “Вічне у людині” він пропонує такі типи, як: а) абсолютна різниця, б) цілковита чи часткова тотожність, в) система подібності.

Коли мова заходить про тотожність між релігією і філософією, то такий підхід сприймає Бога як ідею, поняття, а не як особу. Тоді засновниками певного типу гностичної релігії стають вчителі. Тож, на думку Шелера, засновниками релігії мають бути святі особи, які живуть духом проповіді. В інакшому випадку Церква перестане бути спільнотою, яка живе і діє в душі Об’явленого Бога задля спасіння людей, бо перетвориться на школу, а в ній житиме дух теорії, навчання, а не реального життя. На перший план висувається філософія, світ понять, а не віри.

Теодицею Шелера інтерпретували Вітторіо Д’Анна, Венґеро Венґер, Кароль Войтила, Гвідо Кузінато, Анжело Туммінелі, Джованні Ферретті та ін.

Для Шелера, Бог є Богом святих осіб, Богом народу, а не вчених. Тож Шелер не сприймає такого підходу і виступає проти гнозизу.

Коли ж мисленник веде мову про часткову ідентичність між релігією і філософією, то має на увазі томістичне вчення. Згідно з томізмом, “людина за допомогою філософського розуму здатна досягнути певного знання про існування Бога, але проіннятисть суттю самого Бога вона може тільки завдяки вірі, яка містить об’явлення Ісуса Христа і яке розвинене у позитивному богослов’ї” (*Про Вічне у людині*).

Між релігією та філософією зауважується тотожність у підходах до предмету їхньої сфери. Так філософія може обґрунтувати існування Бога, тобто основу релігії.

Слід підкреслити, що існує тільки *часткова* тотожність, адже у релігії та філософії є той самий предмет. Проте є й суттєва різниця: коли філософія

торкається тільки проблеми існування Бога, то в релігії людині під силу пізнати Його внутрішню природу.

Всупереч томістичним поглядам, Шелер вважає, що “під суттю і існуванням Бога розуміються представлення і заклики до переконання, сприйняті в сумнівний спосіб, а не обґрунтування у вузькому значенні слова, виходячи з істин, які містять тільки правду про світ” (*там само*). Однак в чому ж тоді полягає реальна сила доказів існування Бога? Згідно з Шелером, не можна говорити про правдиві та властиві докази, не можна справді робити переходу від світу до Бога, від нечестивого до святого. Для релігійної людини докази не показують, хіба, що *пробують* показати і дати більш чіткіше бачення того, на що вказує шлях релігійного досвіду. Стисло кажучи, хоч Шелеру, мабуть, ближчий онтологічний доказ св. Ансельма, все ж будь-який доказ є другорядний стосовно досвіду Бога, щоправда не заперечується його переконлива сила і користь.

Як відомо, Шелер запропонував свою систему “схожості”. Він виділяє шість чітких позицій, за якими можна прослідкувати відмінність між релігією та філософією. 1. Відмінність у *цілі*. Філософія – це неспокій, що приводить до подиву, оскільки людина відкриває істину. Натомість релігія є підвалиною шляху до спасіння. Філософія дає знання, релігія ж веде до спасіння. 2. Відмінність у *методі*. Філософія досягає мети людською міркою, тоді коли релігія ґрунтується на Об’явленні. 3. Відмінність по *предмету*. Предмет метафізики – пошук неособового принципу, у світлі якого можна було б пояснити існування реальності речей. Предмет релігії – особовий Бог. Коли філософія розглядає *Буття-у-собі* як начало, у релігії його сповідується як Спасителя. 4. Відмінність у типі запевнення. Філософія завжди живиться сумнівом, натомість у релігії віра чітко пропонує абсолютну певність. 5. Відмінність в *особі*, яка несе істину. У філософії, істина приймається з уст вчителя, а в релігії – від святого. Тому-то й метафізика є неособовою, коли ж релігійна Істина – особова. 6. Відмінність у *способі вираження*. Філософія

користується мовою понять, натомість релігія – образною та символічною мовами.

Але з якою метою Шелер проводить це розмежування? Він переконаний, що метафізичний зміст *Буття-по-собі*, оте *Вічне* в людині завжди буде присутній у релігії, тож слід в ній тільки навчитись уникати крайнього раціоналізму. Філософія має доповнювати релігію, а запропонована ним “система відмінности” дає змогу не змішувати Бога філософів з Богом релігії, потребу пізнання із потребою спасіння. Все одно ані філософія, ані релігія не вичерпають всі можливості *Вічного*, бо ці два предмети є в людині, а не в Бозі. Це людина має потребу приходити до *Буття-по-собі* різними шляхами. Але Бог філософів і Бог релігії є той самий – пресвятий Бог.

Шелер висуває *Сутнісну феноменологію релігії* – філософську дисципліну, яка пробує пізнати значення релігії так, як її переживає особа. В ній над логічним дослідженням домінує етика. Така дисципліна дає змогу спостерегти народження релігійного акту. Вона його не творить, а тільки вказує на умови і пояснює, чому він утворюється.

Так, феноменологія релігії має розглядати такі теми, як: а) сутнісна онтологія божественного; б) вчення про форми об’явлення у яких божество стає умовидним і показується людині; в) вчення про релігійний акт, яким людина готується отримати зміст об’явлення і з ним у вірі його пережити.

“Через природний релігійний акт людина спершу інтуїтивно відчуває, думає і здогадується, що у всіх речах та через усі речі, які їй з-поміж іншими є дані як такі, що існують та визначені, їй об’являється таке буття, котре, як мінімум, посідає два суттєві значення: абсолютного і святого буття” (*там само*).

Отож, згідно з Шелером, абсолютність і святість становлять фундаментальне визначення релігійного об’єкту.

Перш за все *Абсолютність*. Божественне показується як: “буття, що є абсолютно вищим у здатності бути у кожному іншому бутті, включаючи саме я,

яке його мислить і від якого людина, як і кожне інше буття, є абсолютно залежною всім своїм існуванням” (*там само*).

Таким чином абсолютність релігійного об'єкту розглядається у світлі усіх інших суцх. По суті, абсолютність, згідно з Шелером, відокремлюється. Це перш за все *Буття-по-собі*.

Абсолют є таким, бо має тільки у собі і в нікому іншому своє власне існування. Все інше суще є відносне, бо завдячує своє існування іншому. Тоді абсолютність має означати, що *Буття-по-собі* проявляє *ефективну дію* на все суще. Отже абсолютність означає, що не тільки *Буття-по-собі* матиме своє існування в силу себе самого, але теж і те, що все інше суще залежатиме від його ефективної дії. Натомість релігійний суб'єкт інтуїтивно відчуває, що отримує ці форми *Буття-по-собі* стосовно до абсолюту і може сприймати його двояко.

Перш за все він усвідомлює свою неміч і крихкість, що стосується до власного буття і всього іншого суцного, що існує по відношенню до Бога. Тоді з цим почуттям немочі пов'язана друга форма сприйняття – сприйняття себе як сотворене суще від дії Абсолюту. Тут головне не стати на точку зору психологічного сприйняття або причинно-наслідкового зв'язку. На думку Шелера, яку він висуває всупереч томістичній позиції, випадковий світ не в силі послужити опорою для сходження до визнання існування Бога. Яким же тоді шляхом релігійна людина відкриє для себе Бога і матиме досвід Абсолюту? Тут мисленник приходять до відкриття *символічного відношення*, нехтуючи фактом існування Божого Буття як другорядним фактором, бо головне, щоб людина мала інтуїтивне відчуття Бога у світі, коли Бог бере живу участь в його житті. За приклад може послужити інтуїтивне сприйняття особи митця, який присутній в мистецькому творі, будучи зовнішнім стосовно до його власної особи. Тож так само й релігійний суб'єкт по відношенню до Абсолюту може інтуїтивно сприйняти зовнішні ознаки Бога, виходячи з досвіду як власного сотворення, так й інших істот. Але найголовніше є те, що в самій релігійній особі присутній Божественний “об'єкт”, який свідчить про своє існування як

“іншого об’єкта”⁸⁹⁶. Сама природа цього “об’єкта” покликана вказувати на Його присутність.

Другим основним визначенням Божества, на думку Шелера, є святість. Мисленник зазначає: “Релігійна свідомість необхідно та суттєво пов’язує з ідеєю Божества, з його Буттям-по-собі і силою ефективної всепротяжної дії аксіологічну модальність *Святого* з усім багатством модальних цінностей, які йому належать”. (*Про Вічне у людині*).

Саме тому й можна визнати факт існування феномену “Святий”, бо існує досвід власної крихкості і є можливість стати діалогантом самого Священного. Але чому є саме такий досвід Священного? Хіба не є він досвідом любові, притягаючи до себе конкретне буття суб’єкта?

Людина не в силі правдиво виразити Бога, бо Він – невимовний.

Тут Шелер займає позицію апофатичного богослов’я, називаючи Бога безконечно істиннішим за будь-яке інше людське поняття про Нього.

І справді, мова необхідно змушена розрізняти між собою субстанцію та атрибути Бога, тоді коли в дійсності у Бозі Його єдність і нероздільність перевищують категорії субстанції та атрибутів.

В такому випадку єдине, що залишається релігійній людині, – це шлях аналогії і образна та символічна мова. Адже така мова не претендує бути точною і досконалою, а дає простір для тайни, не визначає і не конкретизує деталі, а описує і промовляє, залишаючи відчуття свободи. А саме така мова найбільше підходить для вираження досвіду Священного.

На думку Шелера, найкраще ім’я, яке можна надати Богові мовою позитивного богослов’я, – це Дух і духовість. Чому ж?

В самій людині можна спостерегти риси цього атрибуту, бо й вона має досвід духовного життя, хоч живучи у матеріальному світі. Хто ж тоді є причиною того, що людина є духовною? Сама людина? Будучи тільки частинно духовною, – часткою абсолютно духовного світу, який проникає у її світ,

⁸⁹⁶ G. Ferretti. *Max Scheler, Filosofia della religione*, Milano 1972, с. 203-204.

людина не може визнати себе творцем духовости. Що ж, тоді слід визнати існування такого особового начала, яке було б духової природи. Без сумніву, цим началом виявиться Бог Творець – Абсолютний Дух, з яким і пов'язується атрибут духовости. Він наділений Волею, а тому світ можна визнати даром Божої Особи.

Щоправда, Шелер не приймає пріоритету Волі у Бозі, як не вважає, що воля домінує над іншими властивостями людини, такими як любов, мудрість, розум тощо. Ось його вердикт:

“Отож будь-яке вчення про переважання волі у Бога є настільки ж фальшиве та помилкове, наскільки таким помилковим є будь-яке вчення про пріоритет волі у людському дусі. Аналогічно не можна віддавати перевагу тільки духовим чи інтелектуальним атрибутам Бога на противагу таким, як Благо, Любов, Мудрість та ін., не кажучи вже, щоб їх заперечувати. Одна Любов служить підвалиною єдності волі та розуму, які без неї дуалістично б розмежувалися”.

Тут доречно пригадати думку Раймунда Луллія, котрий задовго до Шелера доказував рівність між Божими атрибутами (див. тут розділ про філософію Луллія).

На думку Шелера, Бог є любов, а любов людини є аспектом любови Бога.

Переходячи до висвітлення походження релігійної дії, мисленник підкреслює її зродження в душі людини, і вона не вичерпується як чисто внутрішня дія. Така дія вимагає активності всієї людської особи: пізнавальної, вольової, чуттєвої, соціальної та іншої.

Релігійна дія наділена трьома характерними рисами:

а) вихід за межі світу на пошук трансцендентного об'єкту, який якісно відрізнявся би від всього сотвореного космосу;

б) трепет і неспокій перед Богом, про що висловлювався ще св. Августин: *“Наше серце неспокійне, поки не спочине у Бозі”*. А це також один із основних видів релігійного досвіду, пройти осторонь повз який не можна, бо людині

притаманно шукати надійну гавань спокою від грізних хвиль житейського моря.

Неспокій говорить про те, що релігійна дія веде до відмови від світу, оскільки недостатньо задовільняється тільки людськими потребами. Однак хто є оце інше особове Буття?;

в) третьою характеристикою релігійної дії є її *діалогічно-персоналістичний* вимір. Релігійна дія є палке прагнення увійти у відношення з іншим, увійти в таємничий контакт з Ним. Шелер підкрелює:

“Де душа не зустрічає Бога, не зустрічає Його у своєму відчутті, яке викликане Ним, там немає жодного релігійного руху, жодної релігії, навіть природної”.

Тож релігійна дія стає діалогом між людиною і Богом-Особою.

Але ці наведені вище три моменти не є незалежними між собою, а доповнюють одне одного і співіснують у тісному зв'язку.

Щоб відбулася справжня релігійна дія, потрібні всі три елементи.

Коли додати, що осердям релігійного культу є Церква, то поза нею немає правдивої релігійної дії не дивлячись на те, що сама вона носить індивідуальний характер. Причиною цьому є той факт, що релігійне пізнання походить від необхідного культу, який і викликає таке символічне вираження релігійності у індивіда мовою релігійної дії.

На думку Шелера, людина наділена неповторним і цінним релігійним досвідом, який не нагадує інші види людського досвіду. Коли ми цінуємо інші види досвіду, то так само й шануємо наш релігійний досвід. Однак хоч цей досвід походить від Бога, він не є винятково досвідом Бога. Саме в цьому й полягає визнання спасительної функції даного від Бога досвіду. Ось чому Шелер віддає перевагу феномену спасіння, а не контактному спілкуванню на рівні теоретичного змісту. Річ у тім, що дар релігійного досвіду людина визнає не як прояв власної дії, а як розкриття Бога в її душі, який самооб'являється назустріч відкритому серцю. Відкрившись Богові, людина отримує змогу проявити багатство і неповторність свого релігійного досвіду.

Однак що ж дає їй оце відкриття на рівні усвідомлення? А те, що людина відкриває досвід Священного, яке є наслідком любови, яку сам Бог викликав у душі людини. Тут помітна суттєва різниця між отриманим досвідом Бога в реальному житті і отриманим апріорним поняттям Бога у філософії ідеалізму, хоч принцип залишається той самий – людина відкриває Бога у своєму серці. Різняться тільки моральні прояви такого сприйняття як у першому, так і в другому випадках.

Окремого розгляду заслуговує аксіологія Шелера, оскільки вона виразно реалістично-градаційна та особово-теоцентрична. На неї звертає увагу й Баттіста Мондін, відзначаючи її різко антисуб'єктивний характер. Шелер подає свою *єрархію цінностей* у творі *Der Formalismus in der Ethik und materiale Wertethik* (“Формалізм у етиці і матеріальна етика цінностей”, 1916 р.⁸⁹⁷). Згідно з його думкою, цінності залежать від тривалости, неподільности, підставовости та здатности викликати задоволення. Спершу вони поділяються на *релятивні* та *абсолютні*, тоді, згідно з ними, на – *чуттєві* (приємні-неприємні), *життєві* (здоров'я-хвороба), *духовні* (правда-брехня, добре-погане) та *релігійні* (священне-світське, блаженство-нещастя). Філософ Макс Шелер займає виразно феноменологічну позицію вважаючи, що тільки Бог є підставою для будь-якої цінности, оскільки Він – безконечний Дух, а цінності можуть бути об'єктивними тільки в тому випадку, коли знайдуть свою підставу у Бозі. Цінності, будучи конкретними та об'єктивними, стають наочним прикладом праведника чи святого. Поза об'єктивним світом їх просто не існує, а тому про цінність Святости ми довідуємося на прикладі цінности - святого тощо.

Будучи вихідцем із лютерансько-єврейської родини, Шелер сповідував католицизм. У творі “Порядок любови” мисленник віддає перевагу об'єктивізації любови, яка творить світо порядок, і наголошує, що ідея цього порядку любови не залежить від судження про існування Бога. Щоправда “любов людини є особливим різновидом і частковою функцією універсальної

⁸⁹⁷ Пор. російський переклад *другого розділу* твору // Макс Шелер. *Избранные произведения*. М. «Гнозис» 1994, с. 259-337.

сили, яка діє у всьому”. Першообразом для цих речей слід вважати Бога, до якого вони потягаються. На шляху сходження до Бога світ речей набуває рис цінності, бо їх творить сама любов, тож кожна зупинка в любові на шляху до Бога є недосконала любов. Її можна порівняти із завмиранням, пристрасстю, спочинком на шляху до Бога. Любов, на думку Шелера, є тією, що “будить пізнання і волю – вона є матір’ю самого духа і розуму”. Без участі любови ніщо реальне не може стати таким. “Ціль та ідеї всіх речей є вічно люблені ще до їхнього становлення, бо про них подумав Бог. Тож *ordo amoris* є серцевина світопорядку як порядку Божого. І в цьому світопорядку є місце людині”.

Шелер називає людину *ens amans* – суще, яке любить. Це так не подібне до Декартівського *ens cogitans* та Ніцшеанського *ens volens*. Тільки один всемогучий Бог, на думку Шелера, може бути вершиною пірамідальної побудови царства, що сходить вгору по щаблях для всього того, що гідне любові. Водночас Він є виток і ціль для цілого. Любов об’єднує і є головним началом світу: “Починаючи з першоатому і піщинки аж до Бога царство любові – це одне царство...”. Це той самий процес сходження до вершини любові, “навіть завдяки насолоді, завдяки найвищій особовій любові, це все ж таки той самий істотно нескінченний процес, хоч і має він діаметрально протилежні причини: тут – задоволення зменшуються, а там вони зростають”.

Однак у Шелера немало й парадоксальних умовидів. І важко розділити з ним його погляд на тезу Ніцше “Бог помер”. Так, мисленник наполегливо відстоює ідею того, що Бог не має існувати в ім’я відповідальности, свободи, призначення і глузду людського буття, коли зауважує, що заперечення Бога означає не знімання відповідальности і поменшення самостійности і свободи людини, а саме гранично допустиме підвищення відповідальности і суверенности. Саме в цьому місці метафізику особи папи Івана Павла II можна визнати як антишелеріанську, бо, як відомо, Кароль Войтила захоплювався поглядами Шелера.

Але як же тоді людині “з внутрішньою необхідністю збагнути формальну ідею надсвітового, безконечного і абсолютного буття”, коли саме до цього

закликає Шелер? Останню думку філософ висловив у творі-доповіді “Місце людини в Космосі” (1927 р.) за декілька місяців до раптової смерті.

Відповідь напрошується наступна. Людина спершу має усвідомити світ, і завдяки опредметненню власної психофізичної природи має викликати в собі цю внутрішню необхідність. Адже між чіткою сутнісною необхідністю зв’язку існує залежність між свідомістю світу, самосвідомістю і формальною свідомістю Бога в самій людині. Бог наділений тільки предикатом “священне” “Буття-по-собі” та ін. Тож помилково було б, на думку Шелера, говорити про Бога “я є” (як Декарт) або “світ є” (як св. Тома Аквінський). Слід говорити “існує абсолютне буття”, існування якого не можна виводити з перших двох засновків. Таким чином Шелер, не сприймаючи теїстичного засновку, оправдовує позиції Спінози і Гегеля – “Першосущє усвідомлює себе в людині, в цьому самому акті, в якому людина бачить себе вкоріненою в нього”. Сама людина, її самість і серце є тим місцем, де здійснюється її самостановлення. Але не тільки її, а й Бога. Це правдиво, доступно нам і є правдивою частиною трансцендентного процесу. Місцем зустрічі стає сама людина, в якій Логос стає дією, і в ній можна брати участь. Бог – результат людської спраги абсолютного, наслідок надрозумового пориву людського духа до Нескінченного і метафізично трансцендентного. До такого висновку приходить Макс Шелер.

Як зауважено вище, Гуссерль дотримується феноменології ноетичного типу (А), тоді як Шелер – фактологічного (Б). Це хоч і виразно протилежні позиції, проте в контексті філософської теології вони мають спільний об’єкт пошуку – Абсолют, існування якого одна і друга феноменологія здатні обґрунтувати як достатню підставу. Більш життєдайною можна назвати теодицею Шелера, що тяжіє до апофатичних джерел. У перспективі релігійного життя вона почерпає нові сили в людині, тоді коли Гуссерлева теодицея простує дорогу до джерел суб’єктивності та теологічної ідеї. Позиція Гуссерля торкається як трансценденталізму, так і теїзму. Він схильний визнавати Бога як остаточну мету до якої стремить все існуюче і від Кого залежить їхня цінність. Саме буття світу як факт містить в собі певну телеологію. Бог не ототожнюється з речами

цього світу, а є Вищим Керманичем Всесвіту. Згідно з Шелером, не можна говорити про правдиві та властиві докази, не можна справді робити переходу від світу до Бога, від нечестивого до святого. Для релігійної людини докази не показують, хіба, що пробують показати і дати більш чіткіше бачення того, на що вказує шлях релігійного досвіду. Хоч Шелеру, мабуть, ближчий онтологічний доказ св. Ансельма, все ж будь-який доказ є другорядний стосовно до досвіду Бога, щоправда не заперечується його переконлива сила і користь. На думку Шелера, найкраще ім'я, яке можна надати Богові мовою позитивного богослов'я – це Дух і духовість. В самій людині можна спостерегти риси цього атрибуту, бо й вона має досвід духовного життя, хоч живучи у матеріальному світі. Тоді слід визнати існування такого особового начала, яке було б духової природи. Цим началом виявиться Бог Творець – Абсолютний Дух з яким і пов'язується атрибут духовості. Він наділений Волею, а тому світ можна визнати даром Божої Особи.

5.7. Мартін Гайдегер і мовчанка про Бога

Перш ніж говорити про теодицею найбільшого метафізика ХХ століття Мартіна Гайдегера (1889-1976), доцільно було б зняти усі звинувачення у атеїзмі, який, як відомо, приписаний Сартром на його адресу. Приводом для цього звинувачення стало зацікавлення самим Гайдегером філософією Ніцше, в результаті чого з'явилася двотомна публікація “Ніцше”⁸⁹⁸. Онтологія Гайдегера стала доповнюючою ланкою в герменевтичному діалозі між класичною і сучасною метафізичною думкою, між християнським і секуляризованим світом. Винести цю онтологію за рамки цього діалогу не вдасться вже ані одним, ані другим. Католик за походженням, без перебільшення, Гайдегер – релігійний мислитель.

Однак розпочавши з агностицизму у питанні про можливість існування Бога, що впізнається у творі “Про знання Підвалини” (“*Vom Wesen des Grundes*”), філософ переконаний, що людині, як скінченній і обмеженій істоті,

⁸⁹⁸ Див.: М. Хайдеггер. *Ницше*, т. 1, пер. с нем. А. Шурбелева, «Владимир Даль» СПб., 2006; т. 2, 2007.

не дано думати про існування потойбіччя. В колі її інтересів перебувають оточуючі її речі, ближні, думки про екзистенцію і самотність, але припустити існування нескінченного буття мало ймовірно, оскільки його не вдасться збагнути⁸⁹⁹. Проте після антропоцентричного періоду “титанічного фінітизму” метафізика Гайдегера набуває рис онтоцентричності. По-суті, вся його онтологічна будівля схематично нагадує неоплатонівську парадигму. Філософ розділяє неоплатонівську концепцію абсолютної трансценденції першого принципу (онтологічної, логічної і семантичної) і, крок за кроком прогресуючого збіднення суцх, наскільки вони віддаляються від їхнього первинного джерела, опускаючись з *метафізичного* рівня на *історичний* (аж до забуття людьми в історії буття, чим позначена історія Заходу, що стало для людства первородним гріхом). Тож історія Заходу співпадає з історією метафізики, – і це історія прогресуючого онтологічного відчуження.

«А що, коли людина, коли народи у своїх найбільших підступах, у своїй найбільшій вправності перебувають у певному відношенні до суцного, а проте, самі того не знаючи, давно вже випали з буття, що, коли саме в цьому найглибша і справжня причина їхнього занепаду?»⁹⁰⁰.

Трансцендентальну феноменологію Гуссерля Гайдегер перетворить на онтологічну феноменологію, бо висвітлюватиме у своїй феноменології не свідомість, а буття. Його онтологічна феноменологія стала усуненням феноменології Духа Гегеля. Як відомо, Гайдегер розрізняв буття (*Sein*) і бутність (*das Seiende*). Але що він під ним розумів? Саме буття є трансцендентальним, адже воно перевищує будь-яке категорійне обмеження. Існування теж не може бути тим самим, що й буття. Гайдегер пробує привідкрити сутність буття, що відповідала б його розумінню. І сутністю буття

⁸⁹⁹ Таке припущення Гайдегер висуває у творі *Kant und das Problem der Metaphysik*, чим, по-суті, підштовхує до хиткої підвалини – поза Об’явленням. Цією підвалиною має виявитись власна доля людини, як протистояння розпачу під яким криється ніщота. Фактично, людина висуває себе як абсолют, і це є висновком періоду антропоцентризму мислителя. Відповідь у екзистенціалізмі “або-або” Гайдегера не знаходить альтернативи для віри у трансцендентність Бога.

⁹⁰⁰ М. Гайдегер. *Вступ до метафізики* // В. Гусев. *Вступ до метафізики*, Тексти для читання, Київ 2004, с. 121. (Переклад з російського однойменного видання, СПб., 1997, с. 119).

може бути тільки воно саме. “Лише близькість стає для людини чимось, що найвіддаленіше”, – писав філософ у *Листі про гуманізм* (“Brief über den ‘Humanismus’”). Але цьому висновку передував тривалий шлях осмислення “скінченно-людського пізнання”, коли загалом опертя на Канта дозволяло обґрунтувати скінченність буття.

Фактично в кінці своєї творчості Гайдегер глибоко змінив своє ставлення до метафізики та виразно визнав, що він ніколи не сповідував атеїзм:

«Лише з істини Буття вперше вдається осмислити суть Священного. Лише виходячи з сутності Святині можна помислити сутність божественности. Лише у світлі сутності божественности можна помислити і сказати, що має називатися словом “Бог” [...] А це – вимір Священного, яке навіть і як вимір залишається закритим, якщо не висвітлилась і своїм просвітком не наблизилась до людини відкритість Буття. Можливо, характерна риса теперішньої епохи світу полягає в закритості виміру Священного. Можливо, тут її одинока біда»⁹⁰¹.

Цей лист є свідченням існування живого Бога. Навіть те, що є найвіддаленішим (божественне), є ближче до людини, ніж вона сама (природа людини). Ми не в силі збагнути Бога саме тому, що наш спосіб міркування про нього не допомагає віруючому серцю, – ось висновок з цього листа. Слід іти до Бога самотнім, нетрадиційним шляхом мислення, – досвідним, звісно, не скидаючи з рахунків досвід великих попередників.

Заслуговує на аналіз його *Вступ до метафізики*, висвітлений по лінії *Dasein-Seindes-Sein*.

“Жахом привідкривається Ніщота”⁹⁰². “Буття і Ніщота взаємно належать одне одному..., тому що саме буття у своєму єстві скінченне і спостерігається лише у трансценденції висунутого у Ніщо людського буття”⁹⁰³. Людське буття переміщене у сферу онтологічної “межі” між буттям і ніщо. З одного боку, це

⁹⁰¹ *Лист про гуманізм*, Москва 1993, с. 213. Лист був адресований до французького філософа Жана Бофре (Jean Beaufret, 1947).

⁹⁰² М. Гайдегер. *Що таке метафізика?*, (рос. пер.), с. 21.

⁹⁰³ *Там само* (рос. пер.), с. 25.

робить його скінченним, що обумовлює необхідність його трансцендування до буття, а з другого, саме в силу цієї скінченности людське буття і *тільки воно* показується тим, що володіє *абсолютною свободою* і здатне до повноцінної творчості. У Гайдегера буття “вбудоване” у ніщоту, а ніщота – в буття. Істина буття немислима незалежно від людського буття, яке призначене для того, щоб берегти “істину буття”. Заперечуючи будь-яке суще, ми приходимо до досвіду ніщоти, який і є досвідом буття. “Ніщо – це саме буття”⁹⁰⁴. Гайдегер, послідовно розвиваючи ірраціональну діалектику буття і ніщо, стверджує абсолютну підставовість людської присутности, підставовість часовости, історичности і скінченности самого буття, яке вже не може бути Абсолютом (адже, за здогадом Ніцше, “Бог – помер”).

Чи можна вважати онтологічною помилкою думку мислителя про підміну трансцендентного буття сушим, якщо він говорить про це буття у його доміфологічній історії, а не в томістичному значенні *esse ipsum*? Тим більше, коли він творить опоетизоване обґрунтування цього поняття, абстрагуючись від “буття” філософів, які його, на думку Гайдегера, “зрадили”.

“За Гайдегером філософія від самих початків приречена на помилку, яка полягає в тому, що проблема буття сушого переплутана із проблемою буття як такого, і цей рух у напрямку до сушого здійсниться тоді, коли кане у забуття таке буття, яке є абсолютно *трансцендентним*, що й занурює людину у постійний страх”⁹⁰⁵.

Коли вести мову про зв’язок філософської думки Гайдегера з мисленням християнства про сотворення з Ніщо, то слід зважити на той факт, що християнська точка зору суперечить головній правді античних філософів: *ex nihilo nihil fit*. Тож, на думку Гайдегера, поняття “ніщо” в християнському мисленні протиставиться поняттю “існуючого” (*sumtum ens*), тобто Богові (*ens increatum*). Коли ж Бог творить світ з Нічого, то змушений входити у відношення з “Ніщо”. Тоді, коли Бог є Богом, Він має знати про існування

⁹⁰⁴ Там само. Післямова до: *Що таке метафізика?*, с. 38.

⁹⁰⁵ Б. Мондін. *Онтологія і метафізика*, пер. Б. Завідняка, «Місіонер» Львів 2010, с. 52.

Ніщо, бо, будучи Абсолютом, Він виключає факт існування в собі будь-якої “ніщоти”. А тому є єдиним дійсне поняття “ніщо” тоді, коли воно не протиставиться поняттю “сущє”, а коли належить до самого буття сущого, ототожнюючись з ним на теоретичному рівні. Тут Гайдегер перехоплює принцип Гегеля, який підкреслював, що “чисте буття і чисте ніщо – це та сама річ”⁹⁰⁶.

Після затяжної паузи, витриманої метафізикою у зв'язку з приходом позитивізму, голос Гайдегера як “християнського богослова” (таким він сам себе й вважав. Див. лист до Карла Льовіта, 1921 р.) одні зараховували до критик метафізики, інші – до самої метафізики. Гайдегер прагнув мислити по-новому, і думки про Бога його не покидали. Це були думки в дусі Гегеля, які виражали “живе розуміння абсолютного Духа Бога”, під яким розумілося буття як сущє і як дух. Дух в історії і часі не як історична свідомість, а як актуальність духа, що свідомий себе самого. Час, здатний охопити все буття тут, будучи присутнім всім і одразу. Мислитель зумів повернути буттю онтологічний вимір, спростувавши суб'єктивне його розуміння, що панувало після Декарта. “Спільна для індивідів сфера, дух, що їх об'єднує, є любов: Я, котрий є Ти, і Ти, котрий є Я, а також Я і Ти, котрі є Ми”,⁹⁰⁷ – таким був об'єктивний дух у розумінні Гегеля як “істина буття”, “сущє”, і як “поняття” – буття під виглядом сущого у своїй цілості. У Гайдегера буття є понад ідеалізацією самосвідомости, як існування – над сутністю. Вічність у часі, істина – в історичності. Мислитель завжди залежний від понятійного апарату метафізики, тож Гайдегер докладав чимало зусиль, щоб мовою метафізики висловити розуміння поняття буття “ось-тут” – буття оцього “ось”.

Теодицея Гайдегера насичена метафорами: *просвіток, вслухання, мерехт, земля, розрішення, неприхованість, незапам'ятне* тощо – еквіваленти буття-істини. Він знайшов у Шеллінга теоретизацію таїнства Об'явлення на основі екзистенційного досвіду. Життя у слові, як у бутті в домі, настільки не

⁹⁰⁶ G. W. F. Hegel. *Wissenschaft der Logik*, I Buch, // *Sämtliche Werke*, ed. Lasson und Hoffmeister, Bd. I, Leipzig 1911, с. 67.

⁹⁰⁷ Х.-Г. Гадамер. *Пути Хайдеггера: дослідження позднього творчєства*, с. 212.

розпізнається нами і не усвідомлюється, що не дозволяє нам бути поза буттям “ось-тут”. Ця прикутість до буття не дає нам випасти за межі “вслухання” і підкоритись лавині моди на середньостатистичну людину. Ось де Гайдегер як романтик в душі Гельдерліна, що розпізнав загрозу “забуття буття” людиною техногенної цивілізації. Мислення здатне протистояти цьому забуттю, і таким чином буття продовжує про себе нагадувати у світі “ось-тут”. “Мислення – це завжди мислення про начало”⁹⁰⁸, – як зауважив його побратим по філософії Гадамер. І тут немає жодних розходжень у розумінні поняття буття класиками, які роздумували над цим поняттям точно так само, як у ХХ столітті Гайдегер про начало, до якого закликав повернутись всю західну цивілізацію, а не тільки її філософію. Буття в площині історії людини, яка не опоетизована і не вигадана умом мрійника, а конкретна, і є історією досвіду. Згаданий вище Гадамер пригадує цікаве зізнання Гайдегера в тому, що він прагне “знайти слово, яке в силі викликати віру і зберегти у ній”⁹⁰⁹.

Теодицея Гайдегера є більш ніж промовиста – містична мовчанка про Бога покликана визволити Його з формулювань “Бога філософів” на користь досвіду спілкування з Богом в діалозі паритетних осіб, які “ось тут” і зустрічають Бога. Це та есхатологічна мовчанка, коли відсутній час, пов’язаний з очікуванням повернення Ісуса Христа, адже цей прихід апостол Павло вже назвав несподіваним⁹¹⁰, а ми не маємо такого розуміння часу. Насправді тут справа не так про категорію часу, як про Христову Благу Новину, що ставала все більш невпізнаваною, бо зазнавала впливу інкультуративних процесів, пов’язаних з взаємопроникненням у світ християнства грецького мислення на самих початках. Це радше *parousia* – прихід Ісуса Христа, ніж його присутність. Це унеможливлення говорити про Бога як про “об’єкт” і про щось абстрактне. Тут Гайдегер підтримує релігійні розмисли К’єркегора, які вплинули і на поставання діалектичного богослов’я Карла Барта. Перевага понятійного

⁹⁰⁸ Там само, с. 223.

⁹⁰⁹ Там само, с. 202. “Слова, які я почув від нього в 1923 р. на одній із богословських дискусій”.

⁹¹⁰ 1 Сол. 5, 2-4: “Самі бо знаєте, що день Господній прийде, як злодій уночі”.

мислення над позитивістичним і історичним богослов'ям - ось і все, що залишається в арсеналі віруючої людини в добу “смерти Бога”. Мислення як оцінювання (в час знецінення всіх цінностей в добу європейського нігілізму) тієї ситуації, коли забуто за буття. “Той, хто шукає Бога, вже Його знайшов”, – зауважувала Едит Штайн. І ці слова так пояснює Гайдегер, як пошук того, що відсутнє, а відсутнім є знання про те, чого немає на даний час. Цим відсутнім є “ось”, якого зараз немає.

5.8. Містика Хреста Едити Штайн

В історико-критичній літературі останніх часів не часто мають місце дослідження, присвячені доказам існування Бога. Сам факт, що ці докази належать не сучасним науковцям логікам чи метафізикам, а класикам філософсько-богословської думки не дивує⁹¹¹. Позаяк після Канта агностицизм і недавня недовіра до висновків метафізики глибоко вкорінилась у свідомість покоління науковців ХХ ст., вишколеного на творах неопозитивістів Карнапа, Айера, не кажучи про матеріалістів, скептиків, нігілістів та ін. Однак особистий пошук істини існування Божого буття християнськими мислителями метафізиками не надто стає предметом сучасних досліджень. Коли більше пощастило італійському філософу і богослову Антоніо-Розміні-Сербаті, особа і теодицейна думка якого отримала визнання з боку Католицької церкви, проголосивши Розміні блаженним, то його голос мало що говорить українським дослідникам. А дарма. Хоча попит на такі пошуки Бога в сучасності є. Доказом чого стало визнання заслуг аналітичного теїста Елвіна Плантінгі⁹¹², нагородженого у вересні 2017 року премією Дж. Темплтона. Проте не менш цікавою є теодицейна думка іншої, проголошеної тією ж РКЦ, святою – мучениці, покровительки Європи, день якої відзначається 9 серпня – Едит

⁹¹¹ А. Р. Фокин. *Доказательства бытия Божия в античной философии и христианском богословии* // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета: Богословие. Философия. № 1(15), 2006. – С. 30-51.

⁹¹² А. Плантинга. *Аналитический теист. Антология Алвина Плантинги*. Сост. Дж. Ф. Сеннег. Пер. с англ. К. В. Карпова. Нач. ред. В. К. Шокин. Ин-т философии РАН. Москва: Языки славянской культуры 2014. – 568 с.

Штайн (1891-1942) і її особистий внесок у скарбницю розмислів про Боже існування. Тут менш помітна мовчанка у вітчизняній літературі, як з обґрунтуванням філософії Розміні. Проте, коли біографія святої стала предметом ширшого визнання в Україні через беатифікацію мислительки РКЦ, то наукове осмислення її внеску, якщо не враховувати трьох книг перекладів творів Едит Штайн українською більше зустрічається в джерелах позаукраїнської наукової спільноти. Однак окремо в джерелах теодицейну тематику Штайн не розглядають, а в руслі її феноменологічних пошуків та дотично до її історіографії.

У світовій науковій літературі вагомими є дослідження філософсько-богословських поглядів Штайн у таких науковців, як: М. Аквавівіа, Ж. Баруззі, Б. Бекманн, Ж. Беркман, А. Беяс, М. Лебех, Е. Макінтайр, М. Маскулак, Дж. Мослі, Ф. Обен, Дж. Пуліна, П. Волек, А. Яні. У вітчизняній – Ю. Шабанова. Виходять окремі студії, присвячені філософії Е. Штайн. Студії творчості Едит Штайн проходять різнопланові, спираючись як на її самостійні дослідження у сфері філософії та теології, так і на споглядальну практику в духовному житті, знаходячи її новаторською. Особливу увагу зосереджують на феноменологічних пошуках авторки, називаючи її «ангелом Гуссерля»⁹¹³. Однак часто дослідники порівнюють концепцію буття Штайн з томістичною⁹¹⁴, знаходячи чималі розходження з томізмом. Логічно постає завдання опрацювати раніше недосліджену тему – антропологічний доказ Едит Штайн, який вона формулює і обґрунтовує на сторінках своїх творів. Зосередивши увагу на теодицейних аспектах Богопізнання Штайн, ми вимушено порушимо ці компаративістичні моменти, які допомагають краще зрозуміти позицію мислительки в даному питанні.

⁹¹³ G Pulina. *L'angelo di Husserl. Introduzione a Edith Stein*, Civitella in Val di Chiana: Zona 2008.

⁹¹⁴ A. Bejas. *Vom Seienden als solchen zum Sinn des Seins. Die Transzendentalien-lehre bei Edith Stein und Thomas von Aquin*. Frankfurt-Main. Peter Lang Publ., 1994; Volek P., *Husserl und Thomas von Aquin bei Edith Stein*. Nordhausen, Traugott Bautz Publ., 2016; Ю. А. Шабанова. Мистический аспект антропологии Эдит Штайн: от феноменологии к томизму // «Антропологічні виміри філософських досліджень» (10) 2016. – С. 106-120.

Наведемо деякі дані з життя видатної жінки-мислительки, про яку дедалі більше дізнається український читач завдяки книгам жовківського видавництва “Місіонер”.

У єврейській родині Едит Штайн (1891-1942) була одинадцятою дочкою. У філософських колах вона відома як асистентка філософа-феноменолога Едмунда Гуссерля. В 1922 році вона навернулася до католицизму, увійшла до кармелітанського ордену і присвятилася вивченню спадщини св. Томи. Загинула Штайн у газовій камері Освенціуму (Польща). 11 жовтня 1998 року папою Іваном Павлом II вона проголошена святою з ім'ям св. Тереза Бенедикта від Хреста. Найголовніші твори Едити Штайн: Про проблему емпатії (1917 р.); Феноменологія Гуссерля і філософія св. Томи з Аквіну (1929 р.)⁹¹⁵; Скінченне і вічне буття (*Endliches und ewiges Sein*, 1950 р., посмертне видання); Наука хреста (1950 р., посмертне вид.). Вона переклала німецькою *Quaestiones disputatae de veritate* св. Томи Аквінського.

Отож Едит Штайн znana у філософсько-богословських колах як представниця Мюнхен-Гьоттінгенської реалістично-феноменологічної школи. Будучи ученицею Гуссерля, вона намагалася віднайти дорогу до вічного буття не обминувши правду про людину. Так діяло чимало учнів засновника феноменологічної школи, прокладаючи нові маршрути у філософії. Яскравим прикладом є досвід Гайдегера, який обґрунтовував так звану “четверицю” перехресних діалектичних пар, пов'язуючи феномен людського буття з божественним. Так діяла й Едит Штайн, прикладом чого є твір “Будова людської особи”, усвідомлюючи зв'язок між християнським образом особи і вихованням душі у вірі.

Тут буде доречно запропонувати знайомство з деякими працями Штайн.

⁹¹⁵ E. Stein. *Husserls Phänomenologie und die Philosophie des heiligen Thomas von Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung*, у *Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag*, Tübingen 1929, с. 315-338.

“Вступ до філософії” (Einführung in die Philosophie). Книга юної Едити *Einführung in die Philosophie* (“Вступ до філософії”)⁹¹⁶ включає низку лекцій, читаних нею у Вроцлаві в 1920 р. і служить фаховим матеріалом з онтології особи, що дає змогу зануритись у вир філософсько-релігійних дискусій двадцятих років, які велись довкола феноменологічного методу, відкритого Гуссерлем. На її сторінках печаттю духа відбилась особиста внутрішня боротьба авторки за духовні цінності, яка велась ось вже майже сто років тому. Учасниками цієї баталії були видатні філософи Адольф Райнах, Макс Шелер, Роман Інгарден та ін., на яких базуватиметься нова християнська парадигма персоналізму.

Сучасне критичне видання, що виконане німецькими фахівцями в 2004 р. у видавництві Гердер (Фрайбург в Брейсгау), містить дослідження про процес написання праці, співставлення її з іншими творами авторки. Тож український читач набуває змогу зустрітись з ним у перекладі “один до одного” Ілони Терзової і може отримати необхідні відомості про працю над рукописом твору із вступу-впровадження Клавдії Маріель Вульф (с. IX-XXXIII).

Персоналістична позиція Едитою Штайн вибрана з-поміж інших напрацювань у філософській царині і сама по собі є винятково цікавою. Їй була не з чуток відома томістична точка зору в онтології, бо перекладала німецькою твори св. Томи Аквінського. Як відомо, авторка виводила свій стиль мислення перебуваючи в епіцентрі думки у творчій лабораторії Гуссерля. Проте зуміла звільнитись із напруженого магнетичного поля залежності від метра феноменалізму, паралельно торуючи цілком нове русло християнського мислення.

Безякісне чисте Я і особова характеристика (душа як якість особова), це ті складові особи, без яких годі уявити її антропо-гносеологічну модель, націлену на сприйняття духовних цінностей. Штайн розглядає особу як таку, що сповнена джерел свого Я, що пробуджується до духовного життя. Що це за

⁹¹⁶ Е. Штайн. *Вступ до філософії (Впровадження: Значення і структура твору «Вступ до філософії» Едит Штайн. Клавдія Маріель Вульф)*. Переклад з нім. Ілони Терзової. Жовква: Місіонер 2011. – 248 с.

джерела? Адже вони інертно перебувають в індивідумі і не дають йому змоги пережити справжнє глибинне життя, бо потребують розкриття внутрішніх сил?

Сама Штайн не одразу збагнула їхнє значення і синоніміку із Богом. Так, це сила віри, коли діє Бог в душі людини і відкриває у ній нове життя. Тож *vita nova* дарується, а не виборюється, приймається з почуттям благоговіння і спочину у Бозі.

Тепер починаємо розуміти, чому ж таке поважне ставлення авторки до філософії. Наука мудрости від самих початків свого розвитку розширювала горизонти дослідження, ставала чіткішою у виборі об'єктів свого дослідження, здійснювалась над об'єктивізацією і предметами дошукуючись підвалини речей – їхньої суті. У цьому завданні філософія спромоглась на онтологічне дослідження реальності, чого не в силі зробити позитивні науки. Проте не стала називатися тільки онтологією, бо класичне дослідження буття не вичерпується тільки ним, а обіймає широкий спектр феноменів як природи, так і духа. Навіть сама наука становить предмет філософського дослідження. Тут слід зауважити, що не тільки предмети і проблема їхнього пізнання лежать у сфері зацікавлення філософією. До її пізнавального кола слід віднести й функції прагнення, волі, дії, а не тільки розумові функції. Так дерево філософії утворюється з різних гілок, що його формують.

Проблема вибору методу філософського дослідження стає для Штайн запорукою успішного віднаходження істини. Її метод – феноменологічно-практичний. На думку авторки, “філософія має бути сферою безперечного пізнання” поза досвідом, оскільки феномен досвіду здатний приймати все нові риси досвідної сфери, заперечуючи не тільки пізнавальну цінність об'єктивної речі, але й навіть видаючи її за витвір фантазії. Тут авторка слідує за августинівсько-декартівським доказом незаперечности сумніву, схиляючись до факту *пережиття речі* як реального явища, коли феномен пережиття і сама річ онтологічно узгоджуються між собою (С. 14, пор. прим. 34). Цього слідування вимагала певна ілюстративна залежність від думки про *файномен, ноезис і ноему* Гусерля, висловлену в “Ідеї феноменології”. Штайн ілюструє свою думку

на прикладі порівняння лету листка, що спершу видавався птахом, або ж порівнюючи сприйняття речі у стані сну і прокидання. Висновок напрашується сам по собі: досвід сприйняття пережитого на досвіді піддається точному опису навіть якщо сприйняття є оманливо-хибним.

Дорогою феноменології як науки про чисту свідомість, здатну вбирати світ, Штайн дошукується абсолютного пізнання. Вже сама структура пізнавальної сфери включає такі середники, як волю, пізнання, сприйняття, душу, серце тощо. Тож тут виникає суттєва розбіжність між феноменологією і психологією. Феномен емпіричного світу є суттєво-допоміжним у процесі пізнання, тому-то для феноменолога радше онтологічні дослідження становлять половину успіху. Ось думка Штайн щодо доцільності користуватися висновками науки про сутності і буття: “В ідеалі феноменологія має охоплювати результати всіх онтологій, водночас з’ясовуючи стосунок свідомості та предметів в усіх його формах, вона мусить вирішувати проблеми теорії пізнання і критики розуму” (С. 19).

Тож наступним розділом авторка впроваджує читача у світ дослідження зв’язку свідомості з онтологічним світом матеріальних речей, які вимагають справдження підстави їхнього існування. Завдання натурфілософії стосуються й природньої онтології. Суб’єктивний та об’єктивний ідеалізм – це ті позиції, що обіймають сферу не тільки філософії, але й фізики. Авторка аналізує частину доповіді фізика-мисленика Макса Планка “Єдність фізичної картини світу”, де підкреслюється залежність природних явищ від істини зображення світу фізиком, що прагне відчитати закони функціонування світу. Тут бачиться розбіжність також і між філософією і фізикою, позаяк філософія має ширше коло дослідження (повноту буття), ніж фізична наука. Не дивно, що після зазначеної мотивації авторка береться за дослідження рефлексивної свідомості людини, здатної чуттєво сприймати світ природи і речей. Порівняння позицій Дж. Берклі та І. Канта у суб’єктивному ідеалізмі потрібне їй для відстоювання вартості феномену свідомості як самобутнього буття, щоб приступити до обґрунтування особового виміру людини.

Звичайно, вступ до філософії охоплює й інші течії мислення, як от сенсуалізм, емпіризм, реалізм, ідеалізм тощо. Штайн невпинно торує шлях до можливості поєднання буття та істини, заповнення бракуючих ланок у цівці дослідження, лакун у онтологічній цілості світу буття. Це правдивий вступ у незвіданий океан сутностей, за якими свідомості “відкривається” і “переживається” непізнана трансцендентна реальність Бога.

“Будова людської особи” (*Der Aufbau der menschlichen Person*). Книга Едити Штайн *Der Aufbau der menschlichen Person* (“Будова людської особи”)⁹¹⁷ заслуговує окремої розмови як з точки зору популяризації антропологічного феномену крізь призму філософії, так і з огляду на оригінальний феноменологічний підхід німецької авторки.

Коли говорити про передісторію появи нового антропологічного підходу у феноменології, то слід пригадати, що сам Гуссерль слідував за певним типом феноменології, оскільки є “ноетичний” тип (“феноменологія” А, як приклад, феноменологія Гуссерля, Штайн), і “історичний”, “фактичний” (“феноменологія” Б). Останню розглядали Гайдегер та Шелер. Вона є відправною точкою герменевтики, вагомим методом богослов’я, бо саме від феноменології шлях веде до екзегези та систематичного богослов’я. Таким чином збагачуючись на цьому шляху фактологічним матеріалом, пропонується більш глибока і цілісна герменевтика тієї феноменології, з якої починалось феноменологічне дослідження. Від нечітких і нетривких людських переконань - до ясної і захоплюючої Істини Бога. Таким може бути шлях Богопізнання у богослов’ї. Натомість Гуссерль причинився до Богопізнання феноменологічного типу А.

Яким чином можна досліджувати теологумени, використавши феноменологію А? Приклад показала саме Едита Штайн у відомому творі “Про скінченне і вічне буття” (1935-1937), коли заторкувала студії про Пресвяту Трійцю і ангеологію. Справді, перш ніж спробувати підійти ближче до розгляду

⁹¹⁷ Е. Штайн. *Будова людської особи. Лекція з філософської антропології. Вступ до філософії* (Вступ і нове опрацювання Беате Бекман-Цюлер) Переклад з нім. Ілони Терзової. Жовква: Місіонер 2011. – 192 с.

основних таїнств християнської віри (Благодать, Гріхопадіння, “Нова людина”, “Царство Боже”, Надія, Спасіння тощо), слід мати точні і вичерпні відомості про любов, гріх, царство людини, надію та визволення людини. Тобто спершу слід бути обізнаним із правдою про людину, а вже тоді можна наважуватися здійснювати до Бога. Тільки тоді можна мати правдиве уявлення про таїнства, обряд, символи. Так само й не маючи достатнього знання про феномен соціального і культурного життя не можна відповідно думати про церковне життя і жити ним.

В українському перекладі існує лекція Штайн, яку вона готувала в Мюнстері 1933 р. в якості доцента в Німецькому інституті наукової педагогіки для католицьких педагогів, одягнувши напередодні чернечий габіт в Кьольні. Книга є проміжною на шляху до трактату “Про скінченне і вічне буття”.

Спершу авторка висвітлює феномен матеріального тіла особи, сутність живої істоти, що розглядається у поняттях душа і дух для того, щоб скерувати її у напрямку до ближнього і Бога. Це типовий підхід Штайн, націлений на вихід з печери свого Я до світла реального буття Бога.

Лекційний курс Едита Штайн розраховувала присвятити католицьким педагогам зимового семестру 1932/1933 рр., даючи їм можливість зацікавитися з історією філософії і відомостями про людську особу в трихотомії “тіло-душа-дух”. Вона була сповнена почуттям невдоволення за свою роботу, їй постали на перешкоді ще й буремні зовнішні події та прихід до влади націоналсоціалістів.

Цикл лекцій Штайн сьогодні розглядається як синтез її тези “Про потенцію і акт”, яку вона розробляла під впливом знайомства з метафізичними поглядами Томи Аквінського. Штайн розглядає особу більше з точки зору соматичної структури, без якої особа виявиться неповноцінною істотою. Саме Аквінат вважав, що бути особою – означає посідати тілесну структуру. Елементи особового виміру людини повні багатством свободи, світу самосвідомості і обов’язку, самоорганізації тощо. Зрозуміло, що до такого підходу філософа підводить медитація над особовим феноменом, праця над яким почалась

задовго на зорі християнської філософії і була поглиблена у творах св. Августина та Северина Боеція.

Твір авторки по-справжньому філософськи вмотивований, дає поживу для глибших роздумів над феноменом людського життя і його цінності. Існує чимало спільного між антропологічним циклом лекцій Штайн і “Вступом до філософії”.

Рідкісна внутрішня спроба поєднання педагогічного плану виховання людини з богословською антропологією у Штайн стає життєво-необхідною з огляду на покликання сповнювати Божий задум. Коли вихователем душ є Бог, то роль вчителя – сприяти розкриттю ока світла в людині, розбудити її внутрішні сили до взаємодії з Богом.

Прочитання природного богослов'я св. Томи Аквінського Едитою Штайн. Отож відомо, що Едита Штайн популяризувала в німецькомовному інтелектуальному середовищі твори св. Томи Аквінського, перекладаючи їх німецькою мовою. Однак оволодівши новим методом філософії – феноменологічним, вона не бажала розходитись із католицькою позицією, позаяк щойно перейшла на католицизм. Штайн подала приклад культивування томістичного мислення з гуссерлівським, тим самим не могла не потрапити в поле зору католицької критики. На це було ряд причин. Штайн – жінка-філософ, юдейського походження, навернена на віру апостола Петра і служила прикладом черниці з міцною вірою, а ще – авторка численних ґрунтовних праць.

Ось як зрозумів метафізичну позицію Штайн католицький історик філософії Б. Мондін. Він вважає, що згідно зі Штайн, Гуссерль і св. Тома Аквінський у спробі проведення *філософії як строгої* науки мають чимало спільного: обидва усвідомлювали, що перед філософією стоять невичерпні завдання як тієї філософії, що проходить шляхом метафізики (як це у св. Томи), так і тієї, що слідує за феноменологічним методом (у Гуссерля).

“Феноменологія просувається так, начебто для нашого розуму не існувало жодних кордонів. Справді, можна погодитися з тим, що завдання

феноменологічного дослідження не знало би меж, і що пізнання було б безперервним процесом, але воно прямо знаходиться на шляху до своєї мети, тобто до повної істини, яка як скеровуюча ідея задає напрямок для слідування. З точки зору цієї філософії на розгляд не береться жодний інший шлях для досягнення такої цілі. Також і Тома вважає, що це був би шлях *природного* розуму; його проходження не має меж і хотілося б сказати, що воно не може досягнути мети, а може лише наблизитися до неї прогресуючи; з чого необхідним чином походить також фрагментарний характер людського теоретизування”⁹¹⁸.

Однак слід зауважити, що між позиціями Гуссерля і Томи зустрічаються й не менш важливі розбіжності, тоді коли мало в чому вони можуть сходитися.

Перше розходження стосується пізнавального об'єкту і сили розуму. Для Гуссерля цей горизонт є універсальним, ніщо не оминає свого горизонту, а сила розуму є абсолютною і охоплює всю істину. Розум, про який говорить Гуссерль, є природним розумом. Натомість св. Тома розрізняє природний розум і надприродний (віра).

“Природне пізнання проходить тільки одним шляхом. Йому встановлені кордони або, кажучи точніше, вони стисло вказані”⁹¹⁹. Друге стосується того, що у Гуссерля антропоцентризм (єгоцентризм), а у св. Томи – теоцентрична концепція людини. Третє стосується істини. У Гуссерля єдиним фундаментом істини виступає свідомість, яка є іманентною (очищеною трансцендентальним чином), тому що *побудова світу* залежить від неї, а у св. Томи істина, принцип і критерій будь-якої правди – це сам Бог, від якого походить будь-яка істина.

Найбільш оригінальним внеском Едити Штайн у метафізику стала спроба прочитати метафізику св. Томи послуговуючись Гуссерлівською феноменологією, яка розуміється як наука сутностей.

«Скінченне і вічне буття» (*Endliches und ewiges Sein*). Тепер спробуємо розглянути думку Едити Штайн, викладену нею у праці *Скінченне і вічне*

⁹¹⁸ Цит.: В. Mondin. *Storia della metafisica*, vol. 3, с. 584. Е. Stein. *La ricerca della verità, dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, Roma 1993, с. 64-65.

⁹¹⁹ Е. Stein. *La ricerca...* Там само, с. 65.

буття, найбільш метафізичній за змістом. Тут знову ж таки, пропонуючи своє розуміння складних метафізичних процесів. Штайн обирає францисканський напрям метафізики і природного богослов'я. Однак зішлемося в інтерпретації суто метафізичних поглядів авторки на думку о. Б. Мондіна.

Всесвіт у Едити Штайн, який дуже подібний до Платонівського, а менш наближений до св. Томи, більше не є реальним, а радше є *до-реальний*, що складається з сутностей та форм, які очікують свого утворення. Бракне підпорядкування сутностей до буття, ідеальних сутностей до реальних. В неї субстанція просто означає незалежність і неповторність; особа розуміється як носій такої природи, що наділена розумом.

В ангеології Штайн приводить оригінальне феноменологічне пояснення: ангельська сутність наділена такими властивостями, як: цілковита незалежність від матерії, інтуїтивне, а не абстрактне пізнання, самоволодіння, свобода, досконала єдність життя і єдність сил тощо. Досі думка Штайн співпадала з мисленням св. Томи Аквінського. Натомість вона починає віддалятися від нього щойно там, де мислителька у тлумаченні скінченности ангелів наближається до пояснення, що було притаманне францисканській схоластиці. Вона підкреслює, що всі ангели мають матеріальний компонент, який стосовно до форми наділений можливим характером.

Насправді ж те, що відрізняє мислення св. Томи від августинізму, авіценнізму чи думки Дунса Скота, – це перевищення рівня сутностей, щоб напряду встановити їх на рівні буття. Вся сила і оригінальність томізму полягає в бутті, що розуміється як акт, первинний акт, актуальність кожного подальшого акту. Отож паралельний томізм – це невдала спроба, бо він не матиме успіху. У св. Томи те, що робить ангелів створіннями, не виступає матеріальним принципом (бо тоді ангели не були б чистими духами), а простий факт, що будучи чистими сутностями і позбавлені матерії, вони назавжди залишатимуться просто можливими (і, щобільше, сотворительними реальностями), доки не отримають *actus essendi*.

Справді, метафізика не оперує поняттями так, як феноменологія, а розглядає суще, тобто конкретну реальність. Не здійснюється перехід від скінченних понять до безконечного, а від скінченних сущих, які не справджені власним існуванням, до *Esse ipsum*.

Слід зауважити, що у визначенні особи Штайн сліпо слідує за Боецієм, тоді коли для св. Томи особа цілком інша річ: це самобутня істота в розумній або інтелективній природі ⁹²⁰. Це володіння власним актом буття, який завжди є тим, що надає реальній сутності конкретність, що творить людській або ангельській сутності умову бути особою. Без акту буття жодна субстанція, жодне сотворіння, жодна сутність (навіть сутність Бога) не будуть особою. *Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura* ⁹²¹.

Як бачимо, складні метафізичні конструкти, які компонувала Штайн в процесі праці над книгою, не надто сповнені тягою до внутрішнього єднання душі з Богом. Мав народитися ще один етап у творчому житті нашої авторки – суто містичний, ознаменований написанням книги про святого Хуана де ла Круса.

«Наука Хреста» (*Kreuzeswissenschaft*). Агіографічною книгою сповіді можна назвати рефлексії над життям і творчістю св. Хуана де ла Круса, канонізованого 1722 р., а в 1926 р. папою Пієм XI проголошеного Учителем Церкви. В 1933 р. Едита Штайн прийняла постриг в ордені кармелітів з ім'ям св. Терези Бенедикти від Хреста, мабуть, завдячуючи роздумам над життям великого Святого.

Досвід двох святих вже розглядався нами в окремому розділі про містичне богослов'я, тож тут звернемо увагу тільки на текстологічний підхід Едити Штайн і на її доказ існування Бога, про який вона багаторазово говорить у цій книзі.

Доказ існування Бога на основі єднання душ. Життя і творчість двох святих – Хуана де ла Круса і Терези Авільської стали для Едити Штайн – св.

⁹²⁰ Пор.: Св. Тома, *Summa Contra Gentiles* IV, 35.

⁹²¹ *S. Th.* I, 23, 3.

Терези Бенедикти від Хреста - предметом глибинних роздумів над зв'язком, який існує між Хрестом і Ніччю, та єднанням ласкою Божою і містичним шлюбом з Богом. Як вдумлива читачка їхніх творів, Штайн залишила палкі роздуми-тлумачення їхнього містично-релігійного досвіду. Це висока містика, її лірична сторінка, молитва єднання з Богом чи, краще сказати, – містика любови.

В її роздумах “Науки Хреста”⁹²² любові відводиться перше місце. Це, по суті, книга зізнань і досвідів, хоч про них тут ні слова, бо передані вони мовою виважених обґрунтувань. “Все вчення святого – це вчення любови, настанова, як душа може її досягти, переобразитися в Бога, Який є любов. Врешті все приходить до любови, тому що ми будемо судимі по любові”⁹²³.

До Хреста і Ночі веде стрімка і вузька дорога двох святих, єднаючи їх з Божою Любов'ю.

Так, зауважує вона, досвід св. Терези Авільської і її точний опис Божої присутності під час молитви єднання підказує, що “душа володіє переконанням, що була в Бозі, а Бог в ній”⁹²⁴.

Тут криється справжній досвід доказу існування Божого буття, адже Бог перебуває “істотно” поки існує якась річ. Інакше річ зникла б у ніщо.

Єднання душі з Богом дає відчуття того, що все довкола стає Богом. Так ще св. Йоан Богослов підкреслював: “Все, що почало бути, мало в Ньому життя”. Справді, тут цю думку можна зрозуміти так, що “всі речі є Богом”. Але це радше могутня вістка про те, яким насправді Він є. Вістка, яка є тільки блідим відблиском, що відкриває душі досконалість творіння⁹²⁵.

⁹²² Див.: Эдит Штайн. *Наука Креста*. Исследование о святом Хуане де ла Круссе, пер. с нем. Н. Бакши, Общедоступный Православный Университет, основанный протоиереем Александром Менем, Институт философии, теологии и истории св. Фомы, Москва 2008. – 288 с.

⁹²³ Там само, с. 261.

⁹²⁴ Там само, с. 154.

⁹²⁵ Там само, с. 219.

Проте свята зауважує: “Ніколи людина не зможе отримати за допомогою своїх власних сил, навіть скріплена ласкою, відчуття Божественної присутності і усвідомлення Його як живої реальності”⁹²⁶.

Досвід “Темної ночі” св. Хуана де ла Круса вселяє переконання, що містичне єднання більш глибоке. “Хто слухається Божественного буття, знання і сили, відкинувши власне знання і бажання і просто погоджуючись на це, той приймає Бога. Його буття буде прийняте Божим буттям”⁹²⁷. Так відбувається тому, що тільки духовне може прийняти в себе духовне, ніжне може зустрітися тільки з ніжним, любляче з любим. Тут невидимий Бог торкається душі доторком, який не має ані форми, ані уявного образу.

Відомо, що св. Хуан страждав і виборював ідеал Хреста ціле своє життя. Він зумів передати “невагому” онтологію таїнства існування, діалектичну структуру покликання до життя і дарчого жесту у відповідь на це запрошення. Святий зауважує: “Людина, яка посвячує себе Богові – незбагнений жест з її боку, і ось чому. Тут душа може віддати Богові щось більше, ніж одну себе. Вона віддає себе в Бозі, а це вже онтологічно значно більше, ніж тільки єднання у ласці”⁹²⁸. Віддає себе у стражданнях, йдучи на Хрест: “О душі, які мрієте в духовному житті перебувати в надійності та втіхах, коли б ви тільки знали, як вам необхідні страждання, щоб досягнути цієї надійності та втіхи!”⁹²⁹ Щоправда, наука Хреста дана з сотеріологічних міркувань. На підтвердження Штайн знаходить слова Ареопагітика: “Серед всіх Божих трудів найбільш Божественним є допомога Богу в спасінні душ”⁹³⁰, – тож, – “дії Хуана засновані на пізнанні того, що було необхідно душам, щоб звільнитися від своїх недосконалостей”⁹³¹.

⁹²⁶ Там само, с. 155.

⁹²⁷ Там само, с. 159.

⁹²⁸ Там само, с. 162.

⁹²⁹ Там само, с. 180.

⁹³⁰ Там само, с. 250.

⁹³¹ Там само, с. 260.

В містичному єднанні дві особи, коли заручуються між собою, зберігають свої дві природи. Їхня самовіддача породжує таке єднання, що близьке до іпостасного⁹³².

“Душа бачить, що всі створіння від вищого до нижчого мають в Ньому своє життя, силу та існування... та що сутність Бога за своєю природою нескінченно вивищена над усіма речами, так що вона краще пізнає їх в Його сутності, ніж в них самих. А тому велике захоплення цього прокидання, воно полягає в тому, що все творіння пізнається через Бога, а не Бог через творіння... Але ж яким чином цей рух сам по собі може відбуватися в душі в той час, коли Бог незмінний, є чимось дивовижним. Хоч сам Бог насправді не рухається, все ж душі здається, що Він перебуває в русі, оскільки сама вона змінюється і приводиться в рух Богом. Щоб вона усвідомила це надприродне явище, Божественне життя і буття відкриваються їй в цілком новому світлі, а також і гармонія всього творіння в ньому з усіма їх рухами в Бозі”⁹³³.

“Науку Хреста” Едита Штайн писала в 1942 р. на прохання настоятельки повернутись до наукових студій. Саме тоді трапилась нагода приурочити цю працю святкуванню 400 років з дня народження святого Хуана де ла Круса. Тож книга наповнена ремінесценціями із вплетенням чималої кількості цитат, свідомо вибраних авторкою з метою якнайповніше виразити своє власне переконання у досвіді та богослов’ї Хреста, щоб могли зробити до Нього останній крок. Хоч вона ні на мить не хотіла розлучатися з улюбленими сторінками “Сходження на гору Кармель” та “Темною ніччю душі”, все ж слідувала за внутрішнім голосом, щоб передати досвід духовного життя (розділ “Душа в царстві Духа і духів”). Про богослов’я Хреста можна говорити на основі досвіду Хреста у ап. Павла, на чому він неодноразово спиняється у листах (Рим. 6, 3; 1 Кор. 1, 17-18; 22-25; 2 Кор. 12, 9; Флп. 2, 7-8; Гал. 2, 19-20; 6, 14-17). Також авторка покликала на праці таких дослідників творчості св. Хуана як о. Бруно Ісуса-Марії та Жан Барузї (P. Bruno de Jésus-Marie. *Saint Jean*

⁹³² Там само, с. 229.

⁹³³ Там само, с. 192.

de la Croix, Paris 1929; Id. *Vie d'Amour de Saint Jean de la Croix*; J. Baruzi. *Saint Jean de la Croix et le probleme de l'experience mystique*, Paris 1931).

Мислителька Штайн не обходить осторонь поетичну творчість святого, крок за кроком коментуючи його містичні строфи. А вони – плід тривалих роздумів над Піснею Пісень – вершиною Старого Завіту. Впродовж всього життя св. Хуана супроводжувала Пісня Любови (за слуханням цього скарбу з уст настоятеля і перестало битися серце святого).

Штайн тонко і все ще в ритмі “невагомі” онтології характеризує поетичний таланти св. Хуана, не обминувши своєю увагою жодної містичної строфи. Тайна цих двох сердець криється в тайні Хреста: “Досконале задоволення душі, з якої виливаються піснеспіви, розкривається не тільки у змісті, а й в поетичній формі. Її тиша і простота – це природний звук серця, яке зовсім невимушено, без будь-яких старань розкривається в цих чистих звуках, подібно до соловейка, який співає, або до квітки, що відкриває пелюстки. Це досконалі твори мистецтва, оскільки в них зовсім невідчутно якогось “мистецтва””⁹³⁴.

Як приклад містичної поезії святого Хуана, авторка обирає вірші “Темна ніч”, “У вогні Божественної любови” та “Піснеспіви між душею та її Коханим”, на які подає свій багатий коментар з метою почути в них відголос Хреста.

В поезії “Темна ніч” прихована містична мудрість душі, яка таємно відкривається назустріч Хресту. Загалом, сама містична мудрість є тайною, бо “...володіє здатністю ховати в собі душу... Вона заволодіває душею і так потягає її в приховану глибину, що душа чітко пізнає, наскільки вона віддалена від всіх творінь”⁹³⁵.

Але яка ж сила дозволяє сходити шаблями вгору і єднатися з Богом, коли не любов. І тут Штайн знаходить у св. Хуана вагомні аргументи з природного богослов'я, адже вслухання для душі рівноцінне баченню розумом:

⁹³⁴ Там само, с. 256-257.

⁹³⁵ Там само, с. 127.

“Люди приписують Богові те, що знаходиться в них самих. Ті, хто лінивий і в'ялий, говорять, начебто Бог підводиться і прокидається, тоді коли Він ніколи не спить”⁹³⁶.

“Бог перебуває у всіх душах таємно і приховано – інакше вони не могли б існувати. Але в декотрих Він перебуває один, в інших – не один; в одних – привітно, в інших – з відразою... Ані демон, ані людський розум не можуть відшукати, що ж там відбувається. Однак це не приховано від самої душі на даному шаблі досконалості, бо вона весь час відчуває це в собі”⁹³⁷.

Зі свого боку, Едита Штайн знаходить блискучий доказ на існування Бога. Ось її формулювання:

“Якщо єднання – ціль, для якої створені душі, то має первинно існувати якесь відношення, яке уможлиблює таке єднання”⁹³⁸.

Бог дає знати про себе шелестом, який чує душа через об'явлення чистих істин в розумі.

Звичайно, шаблі любові настільки таємничі, що зміряти і зважити їх може тільки Бог. “Неможливо пізнати шаблі природним шляхом, якими вони є”⁹³⁹.

Сім шаблів любові відповідають сімом дарам Святого Духа. Останній з них – це трепет, бо він дорівнює досконалості страху дитини – досконалій любові до Батька.

Єдине, чого Бог хоче, так це здійснити душу до Нього, наділивши її багатством любові, якою є Він Сам. Тож Бог хоче лиш одного, щоб Його любила душа. Наслідування Хреста – це наслідування душею Христа Розп'ятого. Святий Хуан писав до своєї духовної дочки св. Терези Авільської: “Прагніть через ваші страждання в Його смиренні і любові до Хреста бути хоч чимось подібною на великого Бога. Коли наше життя не полягає в наслідуванні (Розп'ятого), воно не матиме жодної цінності...”⁹⁴⁰. Зі свого боку, душа має

⁹³⁶ Там само, с. 192.

⁹³⁷ Там само, с. 193-194.

⁹³⁸ Там само, с. 161-162.

⁹³⁹ Там само, с. 129.

⁹⁴⁰ Там само, с. 246.

випробовувати своє сумління, бо “немає біса, який не відважився б хоч трохи постраждати заради того, щоб бути вивищеним”⁹⁴¹.

Відношення до Хреста – це відношення до самої правди.

“Не намагайся вибрати для себе легший Хрест, бо... чим важча ноша, тим вона легша, коли нести її з любови до Бога... Бог вище цінує в тобі схильність до сухости та страждання з любови до Нього, ніж всі потіхи, духовні видіння і роздуми, які ти можеш мати...”⁹⁴².

Нічого, крім Хреста, св. Хуан не хотів знати. Його любов до Хреста була настільки ревною, що змушує говорити про правдиву святість: “За два дні до смерти святий спалив свічкою всі свої листи – велику кількість – тому що вважав, що “бути його другом – гріх”⁹⁴³.

Книга “Наука Хреста” не просто для вдумливого читання. Її медитативний характер змушує до переоцінки актуального духовного стану читача. Не кажучи вже про те, що ця книга – вагомий християнський пам’ятник, душі якого символічним біографічним співпадінням утворили живий Хрест (1542-1591 – 1891-1942).

Як висновок, окреслені вище докази існування Абсолюту у міжособовому спілкуванні, згідно з думкою Штайн, свідчать про містичний характер, що не нівелює класичних онтологічних постулатів, до яких ще від часів Аристотеля зараховується акцидент відношення. Саме воно стає предметом її філософсько-богословського пошуку Бога, відношення, що уможлиблює єднання душі з ним, існуючи наперед до всякого раціонального пояснення. Докази томістичного характеру, так звані космологічні і телеологічні шляхи Штайн не обґрунтовує так виразно, як вдається до обґрунтування доказів антропологічної групи. В неї вони: а) релігійні, бо впливають з особистого досвіду Бога, пережитого серцем, б) містичні, бо потребують єднання в любови, в) психологічні, бо переживаються розумною душею. Як результат пошуку Істини впродовж цілого життя мислительки, яке хоч закінчилося трагічно, вони піднімали престиж

⁹⁴¹ Там само, с. 247.

⁹⁴² Там само, с. 248.

⁹⁴³ Там само, с. 273.

філософської думки, засвідчивши інтенціональний пошук Бога людиною ХХ ст., стаючи дороговказом духовної боротьби за правду майбутнім поколінням.

5. 9. Митр. Андрей Шептицький про докази існування Бога

Існує думка, що митр. Андрей не був філософом у західному розумінні цього фаху, не належав до жодної із філософських діалектичних шкіл⁹⁴⁴. І це правда, бо він сповнював пастирський уряд так як це робили до нього такі відомі нам архипастирі, як св. Августин, Гійом Овернський, св. Бонавентура, блаж. Антоніо Розміні-Сербаті та ін. Однак, як і вони, він був мислителем-містиком, тож обминути увагою його Богомислення сьогодні не зможе собі дозволити жодний дослідник природного богослов'я. Все ж видатні церковні постаті, кардинали, святі особи увійшли в історію світової думки завдяки своїм творам, як і владика Андрей. Він був змушений писати свої богословські твори так, щоб вони були зрозумілі пастві, здійснюючи свій благочинний вплив на душі вірних.

У пастирських посланнях Шептицького натрапляємо на низку раціональних доказів існування Бога, які автор висуває перед духовенством і паствою, стимулюючи особисту потребу обґрунтовувати Боже буття. Тут письменник Шептицький виступає в якості автора і водночас читача. Це споглядальний тип мисленника в дорозі праведності.

Митр. Андрей виступає ерудованою багатогранною творчою особистістю, не з чуток знайомою із світовою філософською спадщиною. В царині метафізики, антропології і Богопізнання він часто покликається на Аристотеля: “ніяка річ не може бути предметом пізнання, оскільки вона не є актом, виявом. Те, що є *in potentia*, є не до пізнання. В жолуді ніхто не може пізнати дуба, ані в гусениці – метелика”⁹⁴⁵. Царина Богопізнання належить до невідомої нам

⁹⁴⁴ Див.: А. Аржаковський. *Бесіди з Блаженнішим Любомиром Гузаром: до постконфесійного християнства*, Львів 2006, с. 54.

⁹⁴⁵ Aristoteles. *Metaphysica*, IX, 20.

сфери, яку пізнаємо “працею ума, що існує якесь буття незмінне, якийсь Абсолют – Єство, яке є причиною усякого іншого єства”⁹⁴⁶.

Що важливо, так це думка митр. Андрея про досвідний характер Богопізнання, коли Божа благодать як стан, чесноти, дари Св. Духа – як потуги душі “стають предметом пізнання тільки в діяннях, у виявах, і чоловік може доходити тільки дорогою далеких дослідів і міркувань до непевного, неясного, неповного знання того, що в ньому є через те, що він діє”⁹⁴⁷.

Тут доречно привести роздуми митр. Андрея про існування Божого буття, які він присвятив душпастирам: **“Як доходимо до пізнання Бога?** Але знати Господа Бога – річ трудна. Бо Господь Бог, хоч і всюди присутній та дуже близький нам, є таким безконечно великим, що наш людський розум заслабий, щоб Бога добре пізнати. До Його пізнання прийти можемо тільки через ті речі, які походять від Бога. Коли людина погляне здоровим розумом на цей світ, то всюди бачить гарні й добрі речі, які служать їй і потрібні до життя. Ростуть на світі всілякі зела, що служать як пожива або ліки людині, дерева, що з них виробляють потрібні до життя речі і що служать як опал людських помешкань, трава, що нею худібку кормимо... І вода, і вогонь, і камінь – все те на услугах людини. Потрібне і те сонечко, що нам гріє, і та земля, що нам хліб дає, і той місяць, і ті зорі, що світять у ночі. І як би так хотіти вичислити всі ті речі, що чоловікови потрібні і для нього добрі, то, думаю, не легко це прийшлося би зробити. Бо скрізь по цілісінькому світі вони є! Всюди панує мудрий Божий лад, без якого не могли б ми навіть і жити! Ба, а звідки ж ці всі добрі речі та цей мудрий лад приходять? А вже ж, що не зі себе самого! Бо нема на світі такої річи, що існувала б сама від себе. А все, що є, опирається на чомусь іншому і від чогось іншого бере свій початок. Ось візьмим під увагу, напр., найдосконаліші сотворіння – людей. Кожного з нас зродили батьки, а до життя потрібно нам усякого, і тому залежне наше життя від землі, від звірят, від рослин і т. п. А знову земля, на якій живемо, залежна від сонця, а сонце – від

⁹⁴⁶ Декрет “Про ліберальну совість”. Документ № 19. 30. 04. 1942. Львів // Митр. А. Шептицький. *Пастирські послання*. 1939-1944. Т. 3, с. 492.

⁹⁴⁷ Там само, с. 492.

зір, а ті зорі – від інших зір... і т. д. А цілий всесвіт мусить мати Творця, що покликав його до життя. Отже, мусить бути Господь Бог, що править цілим світом. Сам Він від нікого не походить, від нікого не залежить, а від Нього все залежить і походить. І на Ньому все опирається... А пізнавши Бога, мусимо Його полюбити!”⁹⁴⁸.

Щож, це типовий космологічний доказ існування Бога в обрамленні живих прикладів, зрозумілих простому люду. Ось ще один:

“Якщо Бог є тільки видумкою, про яку в казках оповідають, то хто ж розумний буде боротися з казками чи видумками?! Може, нема яснішого і певнішого доказу на існування Бога, як саме та ненависть диявола та злих людей супроти Нього. Вони є також свого роду свідками на те, що Бог є, що є Паном неба і землі, що все сотворив, що всім промишляє, що нам дає спасіння.

Але є й інші розумові докази на те, що Бог існує. Вони такі ясні та певні, що нема чоловіка, хоч трохи розумного, котрий би їх не признавав. Усі ті докази полягають на тому, що ми бачимо і руками дотикаємо кожної днини Божих діл і з тих діл пізнаємо Його. Ті діла – то наслідки Його праці чи діланья... Ми так пізнаємо Бога, як пізнаємо майстра по його роботі. Хоч і не бачимо будівничого чи теслі, що побудував хату чи церкву, а однак знаємо, що він є. Пізнаємо теж, чи він є гіршим, чи ліпшим майстром. Є то така загальна правда, що й кожний безбожник мусить її признавати. Безбожникові, який каже: “Бога нема”, – скажіть: “Я вам покажу годинник, що його не робив ніякий годинникар, хату, що її не будував будівничий, чоботи, що їх ніхто не робив” і т. п. На таке відповість він, що це неможливе. Тоді скажіть йому: ось годинник, про який ви самі говорите, що його ніхто не зробив: подивіться на небо, в напрямі півночі, коли світять усі зорі! Ось середина годинника – полярна зоря, – а довкола неї обертаються так, як указівки в годиннику, всі зорі, а цілий круг перебігають у 24 годинах. Чи це не годинник? Про цей годинник я говорю, що його Всевишній Бог сотворив, а ви говорите, що сам себе зробив, що

⁹⁴⁸ Пастирське послання “Найбільша Заповідь”. Документ № 7. 17. 01. 1901 року. Станиславів-Львів // Митр. А. Шептицький. *Пастирські послання*. Т. 1. 1899-1914. Фондація “Андрей”. Вид. відділ “Артос” Львів 2007, с. 118.

припадково постав. Коли ви за правду приймаєте, що таке можливе, то чому ж не вірите мені, коли вам покажу годинник, що його ніхто не зробив?... Коли бачите дим, усі ви, безбожники, говорите: “*Десь горить!*” Коли бачите пшеницю чи бараболю, кажете: хтось засадив бараболю чи посіяв пшеницю. А про всі дерева кажете, що вони припадково сталися!”⁹⁴⁹.

Немає сумніву, що владика Андрей виступає тут як мисленник природного богослов'я, нагадуючи за стилем концептуальний апарат твору *Божя Мудрість*. А. М. Базилевич, упорядник і автор передмови до торонтського видання творів митр. Андрея (1965 р.), так і зазначав: “Друга частина твору “Божя Мудрість”, це філософічна студія “над людською мудрістю, над труднощами, які людський ум знаходить у пізнаванні правди та над дорогами, якими той ум чи людська мудрість доходить до правди Божого Об'явлення” (*Християнська праведність*. с. X). Виходить, що друга часть “Божої Мудрости” займається філософічною темою – пізнати Бога з Його природних діл”⁹⁵⁰.

Тож прагненням мисленника Шептицького було спонукати віднайти сліди Божої присутності у людській природі, тобто в природній прикметі людського розуму, в мудрості, задовго до часу, коли душа сповниться благодаттю віри і любов'ю до Бога.

“Далі в цьому місці цього вступного слова Митрополит обіцяє у переробленій, чи наново написаній другій часті “Божої Мудрости”: “Будемо слідити дороги, якими людина до Христової віри й праведности доходить, чи радше Божя благодать її доводить. Будемо слідити за тими дорогами і спостережемо, що природна людська мудрість нехибно веде в Божу благодать, якщо людська гордість не зведе її з природної і правдивої дороги. Тоді за Божою ласкою зможемо перейти природні та розумові основи віри і

⁹⁴⁹ Послання до духовенства і вірних “Про безбожництво” та розпорядження Митрополичого Ординаріату “Про важливість молитви за безбожників”. Документ № 11. 1. 04. 1940 // *Там само*, т. 3, Львів 2010, с. 34-35.

⁹⁵⁰ А. М. Базилевич. Там само. – С. 29. Див.: Митр. А. Шептицький. *Твори*, Рим 1978, с. 130.

праведности” (*Християнська праведність*, с. XIII-XIV). А це ніщо інше, як свого роду теодицея”⁹⁵¹.

На жаль, митр. Андрей не надрукував цю філософську працю і вона залишилась в рукописному варіанті⁹⁵². Можемо лише здогадуватись, що задум владики Андрея сягав меж містично-досвідної філософії Бога, оскільки Бог і душа перебувають у тісному єднанні: “якщо хочемо представити всебічно Божу Мудрість, треба нам дослідити й пояснити, яким способом Божа прикмета може ставати нашою прикметою і яким способом Божа Іпостась Предвічної Софії (Божа Особа Предвічної Мудрости) входить у такі зв’язі з людською природою і з людськими душами, що оправдує дивний висказ Мудреця Старого Завіту, котрий казав: “Я її полюбив і шукаю від молодости; я забажав взяти її собі за обручницю” (Прем. 8, 2)”⁹⁵³.

Детальніше теоцентричну думку митр. Андрея подаємо у книзі “Історія української релігійної філософії”⁹⁵⁴.

5.10. Онтологія обоження і таїнство любови у Павла Євдокімова

⁹⁵¹ Там само.

⁹⁵² “Мені видавалося, що пошукування за об’єктивною Божою Мудрістю, себто Божою Мудрістю, якою вона сама в собі, треба зачати від природних діл Божих, у яких знаходяться також і її відблиски. А першим таким відблиском Божої Мудрости в сотворіннях є та природна прикмета людського ума, що її всі люди називають мудрістю. Тому я бажав представлення Божої Мудрости зачати від філософічної студії над людською мудрістю, над труднощами, які людський ум знаходить у пізнаванні правди, та над дорогами, якими той ум чи людська мудрість доходить до правди Божого Об’явлення. Ту частину моєї праці я й скінчив. Майже готова до друку, вона в мене лежить. Та зі своєї праці я невдоволений; уважав її за недостаточну і віддавна обдумую її цілковите перероблення; пересипання, як кажуть наші люди. Так часто й буває, що легше роботу від дошки до дошки цілком змінити, ніж її тільки поправити. На те цілковите перероблення досі я не здобувся і на випадок моєї смерти перед сповненням того діла перероблення прошу моїх наслідників цієї другої частини “Божої Мудрости” не друкувати. Це мене змушує змінити первісний порядок і щойно після представлення християнської праведности й Божого Об’явлення вернути до обговорювання природної мудрости й способу, яким вона до християнства веде”. Митр. А. Шептицький. *Християнська праведність*. Вступне слово // *Твори*, Рим 1978, с. 130. Цілком логічно, що владики Андрей, будучи доктором філософії, працював над книгою філософського змісту. На даний час довголітні пошуки рукопису другої частини книги “Божа Мудрість” упорядником творів митр. Андрея п. О. Гайовою не увінчалися успіхом.

⁹⁵³ Митр. А. Шептицький. *Християнська праведність*, с. 129.

⁹⁵⁴ Див.: Б. Завідняк. *Історія української релігійної філософії*. Львів, Місіонер 2020, с. 123-145. Там же див. розгляд теодицейних поглядів митр. Йосифа Сліпого (с. 145-152) та прот. Гавриїла Костельника (с. 152-160).

Бог як основа буття, його виток і мета, над чим вболівав П. Тілліх, обґрунтовуючи Божу трансцендентність, живе у людських стосунках. Там його трансцендентність, а не поза світом природи. Такої думки дотримувався ще Джон Робінсон (1919-1983), автор відомої книги «Бути чесним перед Богом» (1963)⁹⁵⁵. Звісно, тоді Богом стає глибина людського існування, сама людина, коли вона хоче бути відвертою перед Ним. До пошуку Бога в глибині людських стосунків веде не один духовний шлях. Неповторним був і богопізнавальний шлях мислителя Павла Євдокімова.

Православний богослов і філософ Павло Євдокімов (1901-1970) народився 2 серпня 1900/1901 р. в Санкт-Петербурзі в родині військового. Навчався в кадетському корпусі. В 1918 р. він вступив до Київської духовної академії та через два роки виїхав до Константинополя, а в 1923 р. до Парижа, де в Сорбоні здобував філософський ступінь. Євдокімов закінчив Свято-Сергієвський православний богословський інститут в Парижі. Брав участь в роботі Російського студентського християнського руху (РСХД). Одружився на Наталії Брюнель, яка народила йому сина (зараз проф.-емерит о. Михайло Євдокімов), та доньку (Ніна Печерьова-Євдокімова). Викладав у школах Франції. В 1942 році здобував докторський ступінь із філософії в Екс-он-Прованс. Євдокімов – доктор філософії та богослов'я. Він захистив докторську дисертацію на тему *Достоевський і проблема зла*. В роки Другої світової війни брав участь в Русі Опору. Був одним із засновників міжконфесійного благочинного комітету CIMADE (*Comite Inter-Mouvements d'aide aux personnes deplacées*. Об'єднання допомоги біженцям. Франція, 1941 р.). З 1953 р. – професор морального богослов'я в Богословському інституті в Парижі. Учасник екуменічного руху. Як він сам зізнавався, “зустріч Східного християнства із Західним ставала незворотнім фактором історії. Поклик було почуто, і палке покликання ставало виразним”. Будучи кандидатом богослов'я, Євдокімов вирішив залишитися

⁹⁵⁵ Д. Робінсон. *Быть честным перед Богом*. Пер. с англ. Н. Балашова. Москва, Высшая школа 1993, с. 35. Див.: Д. Бинцаровский. *История современного богословия: чему она может научить нас?* Минск 2016, с. 167. Трьома китами богослов'я Робінсона стали ідеї Рудольфа Бульмана (деміфологізація), Пауля Тілліха (Бог як буття) і Дітріха Бонгеффера (безрелігійне християнство).

мирянином. Він очолював Екуменічний інститут в Боссей (Швейцарія), де й перебував на викладацькій роботі. В 1967 р. був професором у Вищому інституті екуменічних наук в Парижі. З-поміж трьох професорів Свято-Сергієвського інституту Євдокімов брав участь в Другому Вселенському Соборі у Ватикані. Помер мисленник 16 вересня 1970 р. в Парижі.

Євдокімов намагався поєднати святоотцівську думку, погляди російських релігійних філософів із західною думкою, зокрема католицькою. Він був переконаний, що розкриття сутності атеїзму веде або в прірву, або до Хреста, до любови живого Бога. Бог вмирає задля того, щоб пекло, в яке ми себе поміщуємо, змогло розкритися для Божого Світла. Все ж таке бажання залежить винятково від нас. Любов – це Пресвята Трійця, вічний Діалог і невичерпне джерело Богоспілкування. Любов віддає себе і переображує. Людина просвітлюється Божими енергіями. Вона творить життя, красу та справедливість. Людина покликана освячувати всесвіт так, як це робить Пресвятий Бог. “Літургійна людина” – це мирянин, що відчув покликання до “внутрішнього чернецтва”. Він переображує культуру на “ікону Небесного Царства”. Ікона – краса переображеного обличчя. Для сучасника – це одиноко можливий доказ існування Бога. Так само й жінка покликана бути образом на взір Богородиці (Теотокос). Від жінки залежить збереження життя перед владою чоловічої сваволі й егоїзму. Дитяtko в обіймах матері – образ, покликаний здійснити життя людини до Бога. Тож служіння в любові до ближнього – це богопокликаний шлях жити Божим життям. Адже сам Бог в любові дарує себе кожній людині.

Цікавими є роздуми Євдокімова про Воскресіння Христове, “прославлену плоть”. Його богослов’я розглядається як євхаристійне та еклезієне. Це богослов’я Бога Чоловіколюбця (*Theos philanthropos*). У Євдокімова чимало запозичень від інших богословів православного Сходу. Так від російського богослова XIX ст. Олександра Бухарьова, колишнього ієромонаха, що полишив чернечий стан і одружився, Євдокімов перейняв думку про “єдину духовність для всіх людей”. Звідси й улюблена думка, що походить від св. Атанасія: “Бог

став людиною, щоб людина знову могла стати Богом”. Від о. Сергія Булгакова Євдокімов перейняв ідею про спасіння через “Боголюдськість” (*Théanthropie* – фр.), коли все творіння зустрінеться з Богом завдяки Втіленню Сина Божого.

Відчувати себе “вдома як в невидимому царстві Божественної дійсності”⁹⁵⁶, не шукати чогось сенсаційного в Богослужбових практиках, а жити духом правдивої молитви і літургійного життя – ось філософсько-богословське кредо “Воцерковлення” Павла Євдокімова.

XX століття було більш подібне на перші часи християнства, тож пізнати його допомагало чимале коло філософів як атеїстів, так і глибоко віруючих мислителів. З філософів на стиль мислення Євдокімова мала особливий вплив думка К’еркегора, а з богословів – святоотцівська традиція (св. Євагрій, св. Атанасій Великий, св. Ісаак Сирин, св. Григорій Палама, св. Серафим Саровський⁹⁵⁷) та сучасники – священники Сергій Булгаков, Кипріан Керн, Микола Афанасьєв, Олександр Шмеман. Коло буде значно ширшим, бо Євдокімов вмів прислухатися до думки будь-якого філософа, якому є що сказати про Бога. Таким самим даром був наділений о. Олександр Мень.

Однак що ж розуміє Євдокімов під “внутрішнім чернецтвом”⁹⁵⁸?

На його думку, в сучасному світі недоцільно пристосовувати духовне життя до форм духовности минулого. Ані стовпництво, ані печерне затворництво, ані тривалі молитви не будуть ознакою глибокої духовности в сьогоденні. Що ж тоді? Скромність, заощадливість, служіння в родинному колі, сусідство та дружба, щоденна молитва та правдиве літургійне життя мають стати ідеалом релігійного аскетизму для людини на порозі XXI століття. І це тому, що в сучасній людині з’явилися нові форми ідолопоклонства: споживацтво, поспіх, неповздержність, розпуста, майнова залежність тощо.

⁹⁵⁶ Слова о. Лева Жіллі, друга Євдокімова, промовлені на похороні мислителя.

⁹⁵⁷ На думку Серафима Саровського, “людина стає тою, для чого кожний був сотворений, – оселею Пресв. Трійці”.

⁹⁵⁸ Над суттю сучасного чернецого служіння задумувалися о. Томас Мертон, Естер де Вааль, Кетлін Норріс, о. Лоренс Менкузо, о. Лев Жиллі, о. Георгій Флоровський, мати Марія Скобцова, о. Йоан Месндорф, Володимир Лосський, трапіст Безіл Пеннінгтон, Френк Б’янка, Марша Сінетер, Естер де Вааль, Шарль Каммінгс, Матью Кетлі, Андре Люф та багато інших мислителів богословів.

Людина живе в “новій” пустелі великого міста. Так, є пустеля Нью Йорка, Києва та Львова. Тож пошук сучасних форм чернецтва, що постають на зміну традиційним, – це те, що змушує мислителя відійти від духу старовини, хоч і не скидаючи з корабля історії ці старі шани гідні форми. З Богом і ближнім людина зустрічається скрізь і всюди, тож вони і є тими, з ким не переривається духовне спілкування. Ще св. Йоан Златоустий зауважував, що продовжувати Літургію можна і треба “на вівтарі сердець наших сестер і братів”⁹⁵⁹. Не тільки теофорність є ознакою Богопокликаного життя, а й ставрофорність та пневматофорність (*staurophores, pneumatophores*), коли “зодягання у Христа” покликає до переміни і здатності нести Хрест та бути носієм духа у світі. В цьому велика місія Церкви, що покликана до ведення “всезагального” Богопосвяченого життя.

5.11. Містичне богослов'я Ганса Урса фон Бальтазара

На думку швейцарського богослова Бальтазара (1905-1988), можна вірити тільки в любов – фраза, яка винесена в заголовок його книги 1963 р.

Його творчий доробок за величиною можна поставити в один ряд з богословськими творами Карла Ранера і Бернарда Лонергана. Відомо, що Бальтазар помер за два дні перед церемонією посвячення його в кардинали, яка мала відбутися в червні 1988 р. Тим не менше – він один з найвідоміших західних католицьких богословів сучасності. Бальтазар дотримувався традиційної форми богословського дискурсу, де першорядним її елементом має бути Богопізнання, а не антропоцентризм. Важко віднести стиль мислення Бальтазара до якоїсь школи і прив'язати його до стилю конкретного філософа чи богослова, адже еклектичний підхід мисленника і вільне володіння богословськими методами, багатство джерел і поетична уява дають змогу говорити про самобутність творчої думки Бальтазара.

⁹⁵⁹ PG 58, 508. *Гомілія* 50, 3. Цит.: O. Clément. *The Roots of Christian Mysticism*, New City, New York 1995, с. 120-121.

Народився відомий швейцарський католицький богослов, церковний діяч та видавець в м. Люцерні 12 серпня 1905 р. в католицькій родині. Виховувався в бенедиктинській (Енгельберг) та єзуїтській (Фельдкірх, Австрія) гімназіях. Германістику та філософію вивчав у Цюрихському, Берлінському та Віденському університетах. Після 30-денних духовних вправ св. Ігнатія Лойоли прийняв рішення вступити після закінчення навчання до ордену єзуїтів. В Цюриху на «відмінн» захистив докторську дисертацію на тему *Історія есхатологічної проблеми* в сучасній німецькій літературі (1928 р.). В 1929 р. став новиком ордену єзуїтів та через два роки почав навчання філософії в “Бергманнколлег” в Пуллаху коло Мюнхена. В ці роки (1931-1933) його близькими друзями були Романо Гвардіні та Еріх Пшивара. Згодом він познайомився з французькими богословами Жаном Данієлу та Анрі де Любаком (1896-1991), коли в 1933-1937 роках навчався на єзуїтському богословському факультеті в Ліоні (Ліон-Фурв’єр). В 1936 р. у Мюнхені кардинал Фаульгабер рукоположив Бальтазара на священника. В сорокові роки він познайомився з Карлом Бартом та німкинею-містиком Адрієнною фон Шпайр (пом. 1967, базельський лікар, Бальтазар навернув її на католицтво і був духівником та видавцем її посмертних творів). В 1945 р. разом із Шпайр заснував “Товариство св. Йоана” («Johannesgemeinschaft»). Це була нецерковна організація, тож згодом участь у ній привела до конфлікту з керівництвом ордену і виходу з нього в 1950 р.

Цікавою сторінкою життя мисленника є праця у видавництві «Johannes-Verlag» в Айнзідельні, в якому Бальтазар друкував свої твори. З 1956 р. він мешкав у Базелі. Тісно співпрацював з католиками Італії та Франції. В 1972 р. разом із де Любаком, Йозефом Ратцінгером та іншими богословами заснував журнал «Communio» (виходить 17 мовами). Він спрямований на оновлення богослов’я і діалог між віруючими всіх християнських конфесій. Філософські питання, матеріали з мистецтва покликані зближувати віру і культуру в сучасному світі. 28 травня 1988 р. папа Іван Павло II призначив Урса фон Бальтазара кардиналом. Він помер в Базелі 26 червня 1988 р.

Бальтазар перекладав твори французьких католицьких письменників (Поль Клодель, Шарль Пегі), досліджував творчість Жоржа Бернаноса, Райнгольда Шнайдера. Трьохтомник Апокаліпсис німецької душі (*Die Apokalypse der deutschen Seele*, 1937-1939), присвячений німецькій філософській думці. Численні богословські твори Бальтазара дають привід розглядати їх як нову Суму богословську. Так звана трилогія (богословська естетика, драматургія та логіка), над якою він працював від 1961 по 1987 рр., покликана пролити світло на Боже Об'явлення. Трилогія побудована за назвами трансценденталій – краси (*Божа Слава, Herrlichkeit*, 7 томів, 1961-1969), добра (*Теодраматика, Theodramatik*, 5 томів, 1973-1983) та істини (*Теологіка, Theologik*, 3 томи, 1985-1987).

В полі зору мисленника – духовне життя сучасної людини, її релігійний досвід та спілкування з Богом. Стурбований кризовими явищами в духовному житті, він наголошує на потребі в споглядальному та молитовному житті людини, покликаної усвідомлювати, що християнство має бути живою релігією. Вічність можна пізнати тільки завдяки любові, яка дарується людині як благодать і без якої не можна пізнати світ. Але що таке Любов? На думку Бальтазара, Любов є рушієм всього життя, тож її не вмістити у рамки поняття, ба навіть космічної сили. Любов можна тільки нести, як напр., мати несе свою любов до дитини, яка через материнську любов може пізнати, що означає любити. Це саме стосується любови Бога до людини. Тому-то й через Сина Божого Спасительне Слово приходить на світ. Тільки любов'ю долається неподоланий бар'єр між Богом і людиною, бо Любов володіє силою єднання і надавання тотожності сотворінню з Богом. В людині зустрічається Боже послання “любити”, яке завжди є діалогічне. Ось чому “Слово було Бог”. Ось чому в людині серце є центром Богоспілкування, бо воно палає любов'ю. І ось чому богослов'я Бальтазара можна назвати “глибинним”.

На думку Бальтазара, не слід намагатися побачити у світі відправну точку для сходження до Істини, бо Вона повною мірою вже представлена в

християнстві. Божа Любов є абсолютною, видимою і невидимою, виразна на Хресті.

Мисленник розкриває глибинний зв'язок між Божою Любов'ю і людиною на основі фігури Ісуса Христа – поміж Нескінченною Свободою Бога і скінченною свободою людини. Христос, мов вулкан, виривається з надр історії, засвідчуючи правоту світопорядку, встановленого Богом. Навіть якщо людина його порушує і стає епігоном Прометея чи Фавста, теодрама продовжує розвиватися на особовому вимірі у прагненні поєднати і відновити розірвані ланки стосунків між Богом і людиною.

5.12. Евдемонологічний доказ існування Божого буття у В. Татаркевича

Коли професори Києво-Могилянської академії схилилися до традиційних доказів існування Бога, то творчість Григорія Савича Сковороди може служити містком до побудови самобутньої містично-досвідної української теодицеї, в якій евдемонологічний доказ знаходив би міцне підґрунтя у філософії щастя. Це опертя на біблійній основі не варто розглядати як хитке і ненадійне підґрунтя для філософічного дискурсу, а навпаки, воно є найстійкішим і глибоким саме з філософської точки зору, адже правдивим щастям у філософії Сковороди виступає сам Бог, і розуміється воно як “царська” дорога Богопізнання. Це далеко не філософія протестантизму на взір філософії Канта. Тож метою цього підрозділу є підкреслити важливість і потребу у сучасній Євангелізації, – в часи глибокої філософської кризи, яка привела до ослаблення мислительного процесу у світі – у ренесансі філософсько-богословських поглядів українського мандрівного філософа.

Коли у Д. Чижевського існує точка зору про неоригінальність думок про Бога у Сковороди, то тут, у філософії щастя, самобутність і свіжість цих поглядів більш ніж очевидна і переконлива.

Так, Чижевський наводить достатньо прикладів з творів філософа про феномен Богопізнання і пробує підвести його під основу західноєвропейського

спекулятивного мислення, що, звісно ж, не вдається ефективно здійснити. Але ж у теодицейній думці філософії Заходу посів своє належне місце *евдемонологічний* аргумент, про що можна довідатися з фрагменту книги «Теодицея» польського богослова В. Граната. Щоправда, у такому масштабі мислення, який зауважується у Сковороди, ніхто на Заході до нього не писав і не мав змоги розвивати філософію серця. Хоч, дійсно, існує дослідження В. Татаркевича, висновкам якого ми скоро матимемо змогу приділити належну увагу, але тут за основу візьмемо погляди Сковороди, які не лежать на поверхні і стрімнині людського життя, а криються у “печерах” душі. Адже, у таких формулюваннях, на взір: “Любов є насолода чужим щастям”, – як зауважив Ляйбніц – *Amorem voluptatem ex felicitate aliena*⁹⁶⁰, європейський принцип гідності, хоч і проступає, однак лежить у площині антропоцентричній, а не метафізичній, як це є у Сковороди.

Тож, розглянемо доказ із природного прагнення щастя.

Сьогодні рідко можна зустріти цей термін, тим більше, у його властивому розумінні, у поясненні античних мислителів. Але “евдаймонія”, про яку поведемо мову, має пряме відношення до споглядального життя, від якого отримується велика і світла радість як щастя від самого споглядання Бога і Його діл. Античні мислителі більше міркували про те, який спосіб життя є розумніший, психічні стани – приємні, а які блага здатні зробити людину більш досконалою.

Отож, спершу про сам феномен щастя. Існує чимало трактатів на тему щастя: Арістотель, *Етика Нікомахова*; Сенека, *De vita beata*; Св. Августин, *De vita beata*; Св. Тома Аквінський, *Сума теології*, I-II, 2-5, 31-39 та інші мислителі залишили свої думки з приводу цього невломивого об’єкту прагнення людини. Варто повторити, що існує цікаве комплексне дослідження, яке належить перу польського мислителя Владіслава Татаркевича⁹⁶¹, своєрідна *Summa de*

⁹⁶⁰ *Leibnizens gesammelte Werke*, Zweite folge Philosophie, 1 Bd., herausg. von G.H. Pertz. Hannover, 1846, с. 143.

⁹⁶¹ Див. W. Tatarkiewicz. *O szczęściu*, (Wydanie szóste), PWN Warszawa, 1962; В. Татаркевич. *О счастье и совершенстве человека*, пер. з пол. Л. Коноваловой, Прогресс: Москва, 1981.

beatitudine. У ньому автор відштовхувався від думки Аристотеля про пошук такого виду знань, що не завжди потребує остаточного формулювання: “Достатньо, якщо пояснення дано настільки, наскільки це дозволяє сам предмет, тому що не у всіх міркуваннях слід домагатися точності...”. Як ніякий інший феномен, щастя, надається до порівняння з Богом, завдяки “незнанню” про Нього, і приблизному характеру підходів до щастя: як об’єктивно, так і суб’єктивно. На думку італійського поета Джакомо Леопарді “чим би не було щастя, воно недосяжне”, тобто неможливо постійно бути задоволеним життям. Та й самі логіки вважають, що не можна навіть визначити, що ж це таке щастя, оскільки саме слово є багатозначне. Однак для відчуття самого щастя не так вже й важливо, чи воно точно окреслене понятійними рамками, адже до щастя підходить, а значить достатньо і простіших понять, щоб порозумітися щодо цього предмету та щось таки про нього вирозуміло сказати. Так, один із літературних героїв Шекспіра (молодий дворянин з Флоренції, Клавдіо), зауважував: “Мовчання – найкращий оповісник радощів. Невелике було б моє щастя, коли б я міг висловити, який я щасливий!”⁹⁶².

Які ж існують песимістичні і оптимістичні пояснення феномену щастя?

1. *Крайній песимізм*. Вважається, що немає щастя, немає щасливих людей, воно просто неможливе. *Оптимізм* притримується протилежної точки зору: щастя – це природний стан людини, а якщо людина й нещаслива, то це тому, що в цьому її вина. Жодна з цих позицій не є правильною.

2. *Поміркована форма*. Песимісти вважають, що переважає нещастя, а оптимісти – що перевагою наділене саме щастя. Так, поет Ф. Шиллер зауважив: “Страждання – короткочасне, але радість – вічна”.

3. *Поміркований песимізм*. Тут щастя розуміється як перехідне, епізодичне, оскільки йому на зміну приходить нещастя. На думку Епікура, люди є нещасливі тому, що не можуть уявити себе щасливими. (Як відомо, для

⁹⁶² В. Шекспір. *Багато галасу з нічого*, пер. з англ. І. Стешенко // В. Шекспір. Твори в шести томах, “Дніпро” Київ 1986, с. 26.

філософа Саду правдива дорога до щастя вела через філософію). А поет Р.-М. Рільке називав щастя “передчасною вигодою від близької втрати”.

То що ж таке щастя? Добра вдача, велика радість, чи ще щось?

Щастя – річ, яка не залежить від нас, вона випадкова, а вдача – результат наших прагнень, коли сама людина виступає ковалем свого щастя. Ще Френсіс Бекон підкреслював: “форма для відлиття щастя є в нас самих, але метал, з якого його виливають, треба шукати поза нами”. Об’єктивна точка зору може визначити щастя як вдалу подію, яка трапилась з кимось, а суб’єктивна – приємне пережиття; або як щастя у життєвому значенні та у психологічному.

Тобто: щасливою можна назвати ту людину, яку супроводить щаслива доля; яка пізнала найбільші втіхи (матеріалістичне розуміння); найвищі блага (духовне розуміння); і ту, яка задоволена життям (повсякденне розуміння).

Щастя – це одне з тих найвищих благ, якого може досягнути людина, але важливо, щоб воно було довготривалим. Це повне і тривале задоволення життям в цілому. Оскільки, такий стан не може тривати ціле земне життя, адже насправді так не буває, то залишається вважати щасливою таку людину, яка принаймні наблизиться до цього ідеалу. До такої думки схилявся Северин Боецій (У «Розраді від Філософії» він називає цей стан вічністю: “*interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*”). “Цілковите посідання непроминального життя, у всьому подібного до досконалого”⁹⁶³).

В такому випадку, хто менш за все думає про щастя, той і буде щасливий. Щастям є тільки таке задоволення, що до глибин проймає всю свідомість людини. А таким є Бог. Для щастя треба, щоб у певну мить життя відгукувались глибини душі. Воно не лежить на поверхні. Щастя треба вміти належно оцінити, потрібне інтелективне життя, як необхідна умова. Ось де прозріння Рішара Сен-Вікторського перед св. Томою Аквінським! І ось як Данте оспівує щастя Бога: *Luce intellettual piena d'amore; / amore di vero ben pien di letizia; / letizia che trascende ogni dolzore*⁹⁶⁴. (“Розумне світло сповнене любові;

⁹⁶³ Пор.: С. Боецій. *Розрада від Філософії*, Пер. з лат. А. Содомори. “Основи” Київ 2002.

⁹⁶⁴ А. Dante. *Paradiso XXX*, 40-42.

/ Любові істинної, радості сповна; / Що перевищить втіхи всі медові” , – переклад Б. З.). У щасті є і запал і холодне розуміння. Усвідомлення його цінності. Умовою щастя має бути гідність його бажання. Уява сприяє задоволенню життям, як забуття дає змогу забути про потреби і бажання. Хоч це й сурогат щастя, але він легший від опіуму.

Згідно з Арістотелем, щастя – це приємне життя і життя у задоволеннях⁹⁶⁵. Воно визначається ним як добро, остаточна мета діяльності. У Сенеки знаходимо посилання на вірш поета Публілія Сіра (I ст. до Р. Хр., родом із Сирії, автор мімів. Збереглися його Сентенції з мімів): “Не чуєшся щасливцем – то й не будеш ним”⁹⁶⁶. Тобто не буде щасливим той, хто не впевнений у щасті, або його не знає. Щастя – це *securitas et perpetua tranquillitas* (впевненість і постійний душевний спокій) – вважав Сенека.

У Боеція щастя розуміється ще й як “стан досконалості, отриманий сукупністю всіх благ”⁹⁶⁷. Щастя знаходиться в нас самих: “Quid extra petitis intra vos positam felicitatem?”

Погляди мислителів розходились, коли вважалось, що щастя полягає у моральному добрі, бо воно найвище з усіх; інші притримувались гедоністичних поглядів, вважаючи, що метою життя є насолода; ще інші радили рівномірно поєднувати блага. Тобто під евдаймонією розумілося володіння найвищими благами.

Св. Августин у творі *Про щасливе життя* зауважував: щаслива людина та, котра має те, що хоче, але не хоче нічого поганого⁹⁶⁸. Іншими словами, щаслива та людина, яка живе з Богом. Св. Тома Аквінський запропонував об’єктивне розуміння щастя: той, хто досягнув щастя, вже не може нічого бажати: адже

⁹⁶⁵ Арістотель. *Нікомахова етика*. Кн.1, §2 || Арістотель. *Нікомахова етика* / Αριστοτέλους. Ηθικά Νικομάχεια. переклад з давньогрецької, коментарі В.Ставнюк. К.: Аквілон-Плюс 2002.

⁹⁶⁶ Л. Сенека. *Моральні листи до Луцілія*. Лист IX // Л. Сенека. *Моральні листи до Луцілія*, пер. з лат. А. Содомори, Основи: Київ 1999, с. 58.

⁹⁶⁷ С. Боецій. *Розрада від Філософії*, Кн. 3 // С. Боецій. *Розрада від Філософії*, Пер. з лат. А. Содомори. “Основи” Київ 2002.

⁹⁶⁸ S. Aurelii Augustini. *De beata vita* Кн. X // S. Aurelii Augustini. *Opera Omnia*. PL 32. Paris 1845.

воно найвище добро, яке містить в собі всі інші блага⁹⁶⁹. Тобто суть щастя полягає в досягненні найвищого, непроминального добра, яке є таким за своєю надприродною суттю. Таке щастя запевнює віра, з якою людське життя матиме цінність і глузд. Хоча й варто визнати, що не кожне релігійне життя може служити гаванню спокою і запевненням глибинної рівноваги духа. На прикладі Паскаля можна бачити великий неспокій, який пропалив його душу: “Вогонь” – писав він у відомому “Меморіялі”, як і бентежність, яку провокувало виставлене питання до Бога мислителем Сьореном К’єркегором: “Чому не спитав мене [Боже], коли кликав на світ?” – свідчать про неповторність сприйняття релігійного явища, що заслуговує на окремий розгляд у філософії релігії. Джерелом щастя може виступати лише його непроминальність, а значить воно має ґрунтуватись на якомусь фундаменті. Вміння його відшукати, покластися на інтуїцію і цілеспрямовано добиватись прихильності Божої ласки, завдання, яке ставили і ставлять перед собою великі подвижники і святі, переступаючи межі природного виміру задля омріяної та обіцяної Небесної Батьківщини – Бога.

У сьогоднішньому світі переважає таке розуміння: щастя є тоді, коли людина задоволена життям. Проте, хоч володіння благами важливе, але не є основне. Щастя можна тільки пережити. Той, хто задовільняється меншим, може бути щасливішим від того, хто ставить до життя великі вимоги. Тобто, як у Вольтера: “Можна пізнати щастя й не будучи щасливим”.

Ідеальне щастя (без домішок зла і терпінь) не було б справжнім щастям. Значить Бог добре поступає, що допускає зло. Тоді найнещаснішими можна назвати саме щасливих людей, як парадоксально зауважив Сенека: “... *brevem tibi formulam dabo... infellicissimos esse felices*” – “Я подам тобі коротке правило, яким ти зможеш сам себе оцінити й пересвідчитися, чи вже сягнув досконалості. Так ось: своїм благом володітимеш тоді, коли зрозумієш, що

⁹⁶⁹ S. Thomae Aquinatis. *Summa Theologiae*. I-a, II-ae, q. 2, a. 6 // S. Thomae Aquinatis. *Summa Theologiae*. Pars prima. Quaestiones 1-64 / под ред. Н. Лобковица и А. В. Апполонова. – М.: Изд. Савин С.А., 2006.

найнещасливіші люди – це щасливіці”⁹⁷⁰. Не буває глибокого щастя без страждання. Це стосується як індивіда, так і народу. Щастя вимагає зусиль, відмову від того, до чого ми схильні по природі, аскезу.

Ще Дж. Еліот визначала щастя як небезпечну байдужість до чужого горя. Це морально хибне поняття: комусь добре, коли комусь погано. Таке щастя годиться лише для егоїстів.

Та чи буває щастя, отримане без жодних зусиль? Християнська думка заперечує долю, тобто щаслива доля, випадок, з точки зору християнської метафізики не існує, бо немає нічого випадкового, за принципом причинності. Тож щастя залежить від ставлення людини до життя, а не тільки від умов життя.

Коли розглянути етимологію слова «щастя»⁹⁷¹, то з’ясується той факт, що в Стародавній Греції існували такі його синонімічні поняття, як: щаслива доля, коли просто щастить. Греки називали її “доброю долею” εὐτυχία (від εὖ – добро і τύχη – доля, тобто людина з добрими шансами в житті – це дофілософське поняття), а в міфологічних творах – εὐδαιμονία (від εὖ – добро і δαίμων – божество). Під евдаймонією розумілася людина, яка знаходиться під опікою доброго божества і володіє найціннішими благами. Під ἡδονή розумілося задоволення (буквально, насолода). Тривала насолода називалась χαρά, безтурботний настрій – εὐφροσύνη, а під словом ὄλβος – успіх, радісне життя, коли таланить людині. Але ці слова програвали за змістом перед задоволенням найвищою мірою, перед блаженним станом – μακαριότης, який досяжний богам Олімпу та душам в Елізіуму (в раю).

У Демокріта зустрічається слово εὐεστώ, εὐθυμία – добрий стан душі, гарний настрій, задоволення життям, коли в душі ἀρμονία (гармонія), все відповідно εὐρυθμία (пропорційно), як морські плеса – γαλήνη, чи штиль –

⁹⁷⁰ Л. Сенека. *Моральні листи до Луцілія*. Лист СХХІV // Л. Сенека. *Моральні листи до Луцілія*, пер. з лат. А. Содомори, Основи: Київ 1999.с. 562.

⁹⁷¹ Див.: В. Татаркевич. *О счастье и совершенстве человека*, пер. з пол. Л. Коноваловой, Прогресс: Москва 1981, с. 60-62.

νηνεμία. У Аристотеля⁹⁷² – це “золота середина”: не тому людина щаслива, що задоволена, а задоволена тому, що щаслива. Сам Стагірит діалектично розумів необхідність і потребу у різних видах блага. Під повним щастям він усвідомлював блаженний стан щасливої людини – $\gamma \leftrightarrow * \forall \emptyset : \equiv \langle \gamma \text{H} \text{t} \forall \mathfrak{R} : \forall \text{t} \zeta \Delta 4 \cong 4$. Було розуміння, що не задоволення робить життя кращим, а блага, які є в ньому. Щастя розглядалось об’єктивно, а не суб’єктивно, хоч сама людина його творить собі на власний розсуд. Революція Сократа, звернена до людини, зуміла це підкреслити і розвіяти це вагання. Проте кінець епохи еллінізму засвідчив схилення в напрямку до трансцендентного світу, адже для позаземного щастя має існувати й неземне благо, Бог. Тож неоплатонізм в особі Плотина віднаходив джерело щастя у Бозі та спогляданні блага.

Християнська філософсько-богословська традиція, покликаючись на Євангеліє, розглядає щастя як трансцендентне поняття. Його отримується в Небесному Царстві, в глибинних маршрутах до Бога, у сповненні Христових блаженств Нагірної Проповіді. Щасливою є блаженна, свята людина. Грецьке слово $\forall \text{t} \zeta \Delta 4 \cong 4$ латиною передається як *felicitas*. Проте вживалось і слово у грецькому значенні евдаймонії – *beatitudo*. Під ним розумілось посідання найвищого добра, тобто у аристотелівському значенні: коли вище задоволення, сама радість, з якою ніщо не порівняється, випливає зі щастя (позаяк саме задоволення не є щастям): *summa delectatio seu ineffabile gaudium ex essentia beatitudinis necessario sequitur*. Без Божого благословення, Його участі, любови та допомоги, не може бути справжнього щастя. Показовим у цьому сприянні є Псалом 127.

Християнська філософія зуміла прийти до висновку, що одного розуму недостатньо для отримання Найвищої Істини, як і чеснот, хоч, без сумніву, вони є дуже вагомими середниками на шляху до досконалого щастя. Та інколи іскра Бога, яка впала до серця люблячої людини, здатна змінити її світ, і цієї одної іскорки, що палає в серці достатньо, щоб знехтувати всіма скарбами

⁹⁷² Арістотель. *Нікомахова етика*. Кн. 1 // Арістотель. *Нікомахова етика* / Αριστοτελουσ. Νηικα Νικομαχεια. переклад з давньогрецької, коментарі В.Ставнюк. К.: Аквілон-Плюс 2002.

земного світу. Досвід правдивого християнського життя, а, зокрема, пережиття великих містиків засвідчує, якою великою може бути радість від усвідомлення присутності в душі Божої любови. Це глибинне відчуття здатне приймати цілу душу і серце віруючої людини, викликати радість захоплення і приводити до блаженного оніміння та спокою. Не даремно, напр., такі містики як св. Бернард Клервоський і Гуго Сен-Вікторський, раді були докласти всіх зусиль, щоб не чути галасу земного світу, і для цього навіть закладати до вух шматки воску, задля того, щоб не переривався їх духовний контакт з Богом у невимовній радості щастя від проявів Божої любови. А на щаблях сходження до такої любови, Рішар Сен-Вікторський описував і містичну насолоду, і знемогу та розслаблення від блаженства, запал духа і холод ума, всю цю напругу, яку здатна відчувати душа, причасна до пізнання Бога. Чернеча логіка завжди полягає в усвідомленні володіння всім в лиці Всемогучого Бога, за умови неприв'язаності до земного життя та повного зречення від матеріального світу. “Ти маєш позбавити сенсу будь-яке задоволення, покинути його в порожнечі та темряві. Нехай твоя душа завжди схиляється не до легкого, а до важкого. Не до солодкого, а до гіркого. Не до того, що подобається, а до того, що викликає відразу. Не до того, що втішає, а до того, що опечалює. Не до відпочинку, а до праці. Не до все більшого володіння, а до все меншого. Не до бажання для себе самого кращого і найкоштовнішого, а до бажання найгіршого і убогого”. І навпаки: “Тільки одного неповздержного бажання достатньо, щоб полонити душу і зробити її брудною та огидною, так що вона ніяк не може злитися з Богом, доки не очиститься від цієї похоті. Яка ж мерзенна та душа, що віддана на поталу своїм власним неповздержним пристрастям та жаданням, наскільки ж далека вона від Бога і Його чистоти!” – писав св. Йоан від Хреста⁹⁷³.

Отриманого в заміну щастя від Божого пережиття цілком достатньо, щоб співчутливо поставитись до людей, які потонули у земному добрі. Так, Анна

⁹⁷³ Пор.: Св. Хуан де ла Крус. *Восхождение на гору Кармель*, пер. с исп. Л. Винаровой, Москва 2004, с. 63.

Ахматова пригадувала: “Ми вважали, що були дуже бідними та, коли стали втрачати одне одного, зрозуміли, якими ми були багатими”.

Коли продовжити мову про етимологію слова, то французьке слово *bonheur* (від *bon* та *heur*, утвореного від латинського *augurium*) означає щастя як доля; німецьке – *der Glück*, від слова *gelingen* – вдатися, поталанити; слов'янське, зокрема, українське – від кореня “частка”, “частина”, тобто та ж “доля”; те ж саме у польській, чеській та російській мовах.

Чимало слухних думок залишив В. Татаркевич у своїй книзі про щастя. Ось деякі з них: “Надія і страх мають особливу силу. Коли приходять те, чого ми боялись, ми перестаємо боятись, а коли збувається надія, ми перестаємо надіятися”⁹⁷⁴. “Ми дивимось на щасливу людину пристрасно, а тому вважаємо поганим і страшним те, що щаслива людина таке взагалі не вважає” – покликається польський мислитель на Плотина (*Еннеади*, I, 4, §15)⁹⁷⁵. “Література харчується нещастям і вимре, коли людство стане в майбутньому щасливим: бо щасливі не мають літератури”⁹⁷⁶.

Щаслива та людина, яка цілковито віддана якійсь справі, живучи реальністю, а не та, що бачить тільки себе. Так, вчителю для щастя потрібні учні, письменнику – читачі тощо. “Слід віддалятися від себе, мандрувати в далекі країни, щоб отримати справжнє щастя. Щастя лежить у майбутньому”⁹⁷⁷. Нема щастя в домі, коли його нема в країні.

Оскільки дана мить, навіть дуже приємна, не може забезпечити щастя тій людині, яка живе пам'яттю про минуле і турбується про майбутнє, то щастя визначає не тільки те, що актуальне в дану хвилину, але й те, що вже не існує або ще не існує. “Щастя характеризує ретроспективність і проспективність”⁹⁷⁸. “У хвилини радості проминулі печалі бачаться як би через поменшуюче скло, а

⁹⁷⁴ В. Татаркевич. *О счастье и совершенстве человека*, пер. з пол. Л. Коноваловой, Прогресс: Москва 1981, с. 109.

⁹⁷⁵ Там само. с. 114.

⁹⁷⁶ Там само. с. 118.

⁹⁷⁷ Там само. с. 121.

⁹⁷⁸ Там само. с. 131.

проминулі радощі – через збільшуюче”⁹⁷⁹. Тож правдиве щастя – подарунок долі. Приходить зненацька, як у Хуана де ла Круса, дарується під виглядом “незнання”. Щастя тільки в Бозі. У правдивій любові.

Схоласти (напр., св. Тома Аквінський) розрізняли: “*in quo est beatitudo*” (“те, в чому щастя”) і “*quid requiritur ad beatitudinem*” (“те, що треба для щастя”).

“Вольтер, як завжди дотепно-іронічно, зауважив, що люди так шукають щастя, як п’яничко свій дім: не можуть його знайти, але знають, що він є”⁹⁸⁰.

Чим може бути щасливий філософ? “Реальні речі ми не можемо на власний розсуд перетворювати, тоді коли мріями і спогадами – як завгодно. У них свідомість відривається від життя і мандрує в ідеалізоване життя, у світ, що відповідає бажанням людини”⁹⁸¹.

І наостанок: “Не є по-справжньому щаслива людина тоді, коли не впевнена, що жодне зло її не спіткає” – зауважив Плотин (*Еннеади*, I, 4).

Евдемонологічний аргумент в теодицеї добре узгоджується з п’ятим томістичним шляхом доказу існування Божого буття, телеологічним, позаяк метою людського життя стає щастя осягання Творця інтелектуальним зусиллям, адже щастя ближче до Істини від будь-якого іншого поняття. І коли дорога до щастя пролягає через філософію, тоді справді дивно, чому так мало справжніх філософів, здатних його шукати.

5.13. Томістичний напрямок природного богослов’я в ХХ ст. Школа природного богослов’я французьких томістів і неотомістів. У ХХ-му столітті серед багатьох великих відкриттів, розщеплення ядра і освоєння космосу, було здійснене не менш важливе відкриття – оригінальність метафізики св. Томи як нової метафізики буття, що спроможна співставлятись з іншими як стародавніми, так і модерними метафізиками, засвідчивши, що вона здатна гідно вистояти супроти будь-якої іншої метафізики.

⁹⁷⁹ Там само.

⁹⁸⁰ Там само, с. 147.

⁹⁸¹ Там само, с. 162.

До цього відкриття причетні численні науковці, однак лаврами першости втішаються французи (Жільсон, Марітен, Сертійянж, Гаррігу-Лягранж, Де Фінанс) та італійці (Масново, Фабро, Ванні Ровігі).

Як зауважив Марітен, цій події передувала «проблема християнської філософії і християнської політики як теоретичний аспект і практична фаза тої самої проблеми»⁹⁸² у зв'язку із стурбованістю суто пасторального характеру, щоб відшкодувати втрачені католицизмом позиції у філософії ще від XVIII століття. Отож плоди не забарилися налитися живим соком; зріс могутній філософський рух під назвою *неотомізм*, із заснуванням папської Академії св. Томи, Лювенського університету, Католицького університету в Мілані, католицьких інститутів в Ліоні, Парижі і Тулузі, католицьких університетів у Квебеку, Оттаві, Монреалі, Вашингтоні, Манілі, Буенос Айресі, Ріо де Жанейро та Університету в Наваррі, Інституту медієвістики у Торонті, Католицького університету в Любліні. В одних інституціях проводилися роботи винятково пов'язані із з'ясуванням і підкресленням оригінальності метафізики св. Томи супроти всіх інших попередніх метафізик, а в інших – із поглибленням Томістичного вчення у світлі позицій Канта, Гегеля і Гайдегера.

У XX-му столітті між Першою світовою війною (1914-1918 р.) і II Ватиканським собором (1962-1965 р.) на світовому рівні томізм став найважливішою течією мислення, з якою відчували потребу рахуватися всі інші філософії від ідеалізму до марксизму⁹⁸³, від екзистенціалізму до мовного аналізу, від психоаналізу до структуралізму.

Особливо французи (завдяки Жільсону і його історичним дослідженням та Марітену – завдяки його теоретичним працям) спромоглися на визнання томізму як справжньої філософської течії мислення, а не просто як ряд доктрин, що їх могла висувати католицька церковна влада.

Етьєн Жільсон і відкриття оригінальності метафізики св.. Томи Аквінського. У філософії Е. Жільсон (1884-1978) зосередив свою увагу на

⁹⁸² J. Maritain. *De Bergson à Thomas d'Aquin*, Paris 1947, с. 147

⁹⁸³ Пор.: М. Желнов. *Критика гносеологии современного неотомизма*, МГУ, Москва 1971, с. 217.

дослідженні творчості св. Томи Аквінського, який у світі християнської думки був визнаний найбільш представовим. Вже у 1919 році він опубліковує книгу під назвою *Томізм (Le Thomisme)*, опрацювавши п'ять видань, до остаточно опрацьованого варіанту твору 1947 року. Беручи на розгляд ці видання, стає зрозуміло, що лише в четвертому (1941 р.) Жільсон приходить до *відкриття метафізики буття* св. Томи. З боку томістів така затримка знаходить своє пояснення і на цьому витку творчості Жільсона акцентують увагу о. Фабро і о. Мондін. Чому ж так довго тривав процес цього відкриття? Сам Жільсон щодо цього подає дві причини. Перша – відсутність у св. Томи якогось систематичного викладу своєї метафізики, а друга – неузгодженість, яка панувала серед самих послідовників св. Томи довкола природи та цінності метафізики.

Спочатку Жільсон вбачає філософську оригінальність св. Томи у тих елементах, які віддаляють Аквіната від його сучасників: зокрема у “вченні про абстрагування”, проти Августинівської “доктрини просвітлення” і у вченні про особисту індивідуальність раціональної душі та її субстанційне поєднання з тілом, супроти універсального монопсихізму арабського філософа Ібн-Рушда.

Однак потім, мандруючи історією метафізики, Жільсон робить сенсаційне відкриття того, що всі метафізики, які розроблялися перед св. Томою Аквінським а також після нього, були *есенціалістичного* характеру, де першим принципом кожної речі завжди виступає сутність (ідея, форма, субстанція, можливість тощо). Тільки св. Тома визначається з тим, що перший принцип реальності полягає в бутті (існуванні), таким чином закладаючи основу *екзистенційної* метафізики. Отже св. Тома був автором своєї метафізики, метафізики буття. Тоді слід було зробити три речі: 1) показати, як св. Тома відійшов від есенціалізму, а пристав до екзистенціалізму; 2) окреслити основних носіїв метафізики буття; 3) показати вищість метафізики св. Томи супроти як тих метафізик, що підкреслюють сутність на користь екзистенції, так і тих метафізик, які ізолюють екзистенцію, щоб цілком усунути сутність.

“Назвемо *есенційною* (сутнісною) кожен онтологію або вчення про буття, у якій поняття субстанції тотожне поняттю сущого. Тоді можна буде сказати, що у есенційній онтології елемент, який удосконалює субстанцію, є остаточний елемент реальності. Однак у *екзистенційній* онтології такого немає: тут суще визначається як функція існування. З цієї другої точки зору субстанційна форма постає як всього лиш другорядне *quo est*, яке підчинене першому *quo est*, тобто самому акту існування. Виходить, що над формою, завдяки якій всяке суще таке, яке воно є і входить у визначений вид, необхідно помістити *esse* або акт існування, в силу якого конституїрована таким чином субстанція є *ens*. Як зауважує св. Тома, “саме буття (*ipsum esse*) є актом по відношенню до форми. Бо ж якщо у сполучі матерії і форми форму називають началом існування (*principium essendi*), то це відбувається так тому, що форма довершує субстанцію, чий акт – саме буття (*ipsum esse*)”⁹⁸⁴.

В останніх виданнях *Томізму* Жільсон показує, як відбувається перехід від есенціалізму Августина, який ідентифікував Бога з *immutabilitas*, до Томістичного розуміння Бога, який ідентифікував його буття з *actus essendi*. “*Deus est suum esse*, тобто всім тим, ким є Бог Він є завдяки своєму власному існуванню; але в цьому самотньому випадку слід було б сказати, що те, ким є буття, не є ним, коли не завдяки його існуванню, тобто є чистим актом існування”⁹⁸⁵. Жільсон зображує також перехід в тому самому керунку від *superesse* (над-суще) Бога у Псевдо-Діонісія Ареопагіта, що було кроком назад по відношенню до вчення св. Августина, “у якого Бог ще не розуміється як *esse* (Сущим), стаючи таким лишень у своїх найвисотніших сходженнях. Для св. Томи Аквінського Бог є *superesse* тому, що Він є Сущим у найвищій ступені: чисте і просте *Esse*, яке взяте у всій своїй його безконечності і досконалості. Тим самим вчення Діонісія переображується немов від дотику чарівної палички. Св. Тома його зберігає цілковито, повністю при цьому змінивши його

⁹⁸⁴ Е. Жильсон. *Избранное. Том 1. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского*, Москва - Университетская книга: СПб., 1999, с. 153.

⁹⁸⁵ E. Gilson. *Le Thomisme*, Paris 1947, 5^a вид., с. 134.

зміст (смысл)”⁹⁸⁶. Далі Жільсон зауважує: “У св. Томи Бог розуміється як податель існування тому, що Він є Сущим; натомість у Діонісія *Єдине* – це джерело існування тому, що саме воно не належить до суцього. Звідси і другий висновок: *invisibilia Dei* (невидиме Бога) не може бути пізнане із Його творення. У цьому вченні розум здійснюється від одних суцх до інших, аж до перших суцх – божественних Ідей; але тут він зупиняється перед неподоланною прірвою: бо далі йому слід здійснитися до Бога, який перевищує саме буття. Але яким чином міг би це здійснити людський розум, якщо все пізнавальне ним належить до суцього?”⁹⁸⁷.

Псевдо-Діонісій не зробив цього кроку, що здійснив Августин: в Августина «хоч суще і розуміється у Платонівському значенні як умовидна неперемінна сутність, то Бог ототожнюється не просто із Добром і Єдиним, як у Діонісія, але теж із Сущим»⁹⁸⁸. Тобто *Єдине* у Діонісія – це перед-суще (Плотінівське). Таким чином Діонісій зберігав трансцендентність Бога: бо ж «між існуючими речами і Богом не могло бути спільности у бутті тієї простої причини, що речі – це суще, в той час як Бог, будучи Єдиним, не є суще»⁹⁸⁹. Діонісій приписує високий статус саме Ідеям, які, в першу чергу, володіють буттям та існують лише через причетність до *над-суцього* (*superessentialis divinitas* – надсутнісне божество, вираз Еріугени, який переклав праці Діонісія), будучи з нього виключені. Тут вбачається виразне вчення, згідно з яким суще виходить не з Буття, а з Єдиного і Добра, і ми одночасно перебуваємо у порядку суцього і в порядку співучасти.

Тобто св. Тома Аквінський пішов вперед у порівнянні з тими, хто вважав Бога нижчим від існування (св. Августин і його послідовники), і випередив тих, хто здійснював Бога понад існуванням (Псевдо-Діонісій та його епігони). Св. Августин не сприйняв плотінізм на користь Кн. Виходу.

⁹⁸⁶ Там само, с. 147.

⁹⁸⁷ Там само, с. 146.

⁹⁸⁸ Там само, с. 144.

⁹⁸⁹ Там само, с. 145.

Систематичне опрацювання метафізики буття Жільсон розвиває у працях *L'être et essence*⁹⁹⁰ (*Буття і сутність*) і в *Elements of Christian Philosophy*. “Правда, – зауважує Жільсон, – що філософія [св. Томи] мала місце у XIII столітті; але наші скінченні філософські висновки залежать від вихідних принципів, а не від історичної епохи, у якій беруть початок ці принципи. Бо ж самі принципи не мають віку: як тільки вони помислені, перебувають поза часом... Якщо ці принципи вірні, то їхня плідність зовсім не знецінилась”⁹⁹¹.

Філософська велич томізму, властиво. й полягає у виробленні такої метафізики буття, якої ніколи не розроблялося в ході віків, тому що те, що подали нам Парменід і Гайдегер, не було двома метафізиками, а було двома сильними онтологіями. Насправді для того, щоб отримати автентичну метафізику буття, необхідно зберегти *реальну онтологічну відмінність* між сущими і буттям, як також зберегти й трансцендентність буття стосовно до сущих. Але саме цього не вистає у Парменіда та Гайдегера. У Парменіда не вистає тому, що в його онтології суще розчиняється в бутті, а в Гайдегера тому, що в його онтології буття розчиняється у сущому. Натомість св. Тома покладає буття у підвалину всього сущого, але покладає його як *esse ipsum subsistens*. Тобто суще не ототожнюється з буттям: його сутністю не є буття. Суще скінченне, перебуває у співучасті і є композитивне (складається з сутності і акту буття). Суще не може бути причиною власного акту буття, а отримує його від *esse ipsum subsistens*. Суще настільки віддалене від буття, наскільки відділене від безкінечної якісної відміни; але в той же час вся реальність сущого походить від буття. “У сущому, – засвідчує св. Тома, – найтаємничішим елементом є буття”.

Філософію буття св. Томи Аквінського не можна назвати просто онтологією, як філософії Парменіда і Гайдегера, а є вона самобутньою метафізикою буття, яка ніколи не опрацьовувалась попередниками, навіть якщо вона й ніколи систематично ані не теоретизувалась, ані не розроблялась у всіх

⁹⁹⁰ Пор.: *Бытие и сущность*, пер. Г. В. Вдовиной // Э. Жильсон. *Избранное: Христианская философия*, «Российская политическая энциклопедия»: Москва 2004.

⁹⁹¹ *Там само*, с. 549.

своїх деталях. Папа Павло VI ⁹⁹² публічно визнав цю заслугу відкриття за найвищим істориком середньовіччя, яким був Жільсон. У о. Корнеліо Фабро щодо цього судження є інша думка, бо до цього відкриття він прийшов самостійно, виступивши написанням власної праці “Метафізика участі св. Томи Аквінського” задовго до відкриття Жільсона (див. тут розділ про теодицею о. Фабро).

Однак це правда, що з Жільсоном “християнська філософія” набула глибокого визнання.

Богопізнання у Жака Марітена. Мислитель Марітен (1882-1973) був найбільш авторитетним представником неотомізму: хоча він сам називав себе *томістом* і був тим, хто наважився у світському середовищі надати пошану Томістичній філософії, пишучи сучасною мовою та збагачуючи її нові гілки: філософію історії, мистецтвознавство, педагогіку і філософію політики. Його мислення наближається до інтуїтивного мислення в російській релігійній філософії, а мова насичена класичними категоріями.

Жак Марітен народився у Парижі в протестантській родині. Будучи студентом Сорбони, він зустрів свою майбутню дружину, єврейку Раїсу Умансову (1883-1960, співавторку трьох його книг і авторку кількох книг релігійно-філософського змісту) і разом з нею відвідував лекції Бергсона. На навернення до католицизму подружжя Марітенів вплинув Леон Блуа (Blou). В 1906 році подружжя прийняло хрещення. Вони відкрили для себе систему мислення св. Томи Аквінського. Від 1912 року Марітен навчав філософії у коледжі і католицькому інституті в Парижі. Почав писати першу книгу: *Бергсонівська філософія: критичне дослідження* (1914 р.). У двадцяті роки виходять друком його праці: *Мистецтво і схоластика* (1920 р., пер. на рос.),

⁹⁹² Paolo VI, *Lettera del S. Padre al Prof. Etienne Gilson* // L'Osservatore Romano 1-9-1975, с. 1: “Між різними представниками середньовічної філософії, ваша увага скерована на св. Тому. Ви спромоглися зробити очевидною оригінальність томізму показавши, як Ангельський Доктор – просвітлений християнським Об’явленням і, зокрема, догмою про сотворення та тією, що ви називаєте *метафізикою Виходу* – прийшов до геніального і справді іноваційного поняття акту буття, «*ipsum esse*». А тому його філософія міститься на цілковито іншому рівні, ніж у Аристотеля”.

Елементи філософії I і II (1921-1923 р.), *Théopas* (1921 р.), *Св. Тома з Аквіну* (1923 р.), *Антимодерн* (1922 р.), *Три реформатори: Лютер, Декарт, Руссо* (1925 р., пер. на рос.), *Примат духовного* (1926 р.). Від 1926 по 1939 р. – у зрілому віці Марітен видає праці: *Релігія і культура* (1930 р.), *Розрізняти щоби поєднувати. Рівні знання* (1932 р.), *Про християнську філософію* (1933 р., пер. на рос.), *Структури політики і свободи* (1933 р.), *Сім лекцій про Буття* (1934 р.), *Кордони поезії* (1935 р.), *Філософія природи* (1935 р.), *Знання і мудрість* (1935 р., пер. на рос.) та найпомітніша його книга *Цілісний гуманізм* (1936 р.).

Від 1949 по 1960 роки, виключаючи роки 1944-1948, коли Марітен був послом Франції при Святому Престолі, він викладав у ряді американських університетів. Книги цього періоду: *Питання совісти* (1938 р.), *Права людини і природний закон* (1942 р.), *Християнство і демократія* (1947 р.), *Розум і підстави* (1947 р.), *Короткий трактат про існування і існуюче* (1947 р., пер. на рос.), *Людина і Держава* (1951 р.), *Approches de Dieu* (1953 р.), *Моральна філософія* (1960 р.).

В 1960 році, зі смертю його дружини в Парижі, втихає і мислительний голос Марітена. Від 1961 по 1973 роки Марітен примкнув до францисканів «Братчиків Ісуса» в Тулузі і написав книги: *Бог і допуск зла* (1963 р.) та *Селянин з Гаронни* (1966 р.).

У книзі *Велич і вбогість метафізики* Марітен називає дар, що принесений цілому світу середньовічним християнством, даром не тільки одному континенту і століттю, а що він є загальним даром для всіх, як Церква та Істина. В цьому творі автор критикує епоху розуму вважаючи, що він більше ні на що не годиться: “Зло раціоналізму породило чвари між природою і *формою розуму*”⁹⁹³, засвідчує матеріалізацію інтелекту і наголошує на пізнанні через любов; “Метафізика не може бути дверима для містичного споглядання. Цими дверима є людяність Христа”⁹⁹⁴. “Метафізика – не засіб, вона – ціль, овоч, благо істинне і солодке, пізнання вільної людини, пізнання найвільніше і, звичайно ж,

⁹⁹³ Ж. Марітен. *Величчє и нищєта метафизики*, Москва 2004, с. 122.

⁹⁹⁴ *Там само*, с. 118.

царське; це – вступ у царину великої теоретичної праці, де дихає тільки сам розум, який перебуває на шпилі всіх причин”⁹⁹⁵.

Для Марітена метафізика буття св. Томи Аквінського визначалася як “екзистенційна метафізика”, тому що буття не має абстрактного поняття (воно найбільш з усіх понять), а володіє конкретним, екзистенційним поняттям, оскільки відноситься до першого акту, який забезпечує будь-яку реальність.

Марітен був першим, хто виразно зіткнувся з питанням пізнання буття у його різних формах і рівнях, таких як: псевдо-поняття, нечітке поняття, загальне поняття і цілісне поняття⁹⁹⁶. Марітен вважає, що і це цілісне поняття теж є поняттям та результатом інтуїції, яке отримане не через безпосереднє споглядання буття, а через міркування над загальним буттям. Через загальне поняття буття тоді *стає видимим* буття як таке. Марітен зазначає:

“Тепер нам зрозуміло, чому ми зауважили, що найвищою і найточнішою для нашого розуму інтуїцією є інтуїція буття як такого, тією, що властива найвищій науці природного рівня, метафізиці, і була би такою інтуїцією, яка передумовлює набагато вищий рівень абстрактного очищення і розумову чистоту. Вона розглядає те, що є найзагальнішим, те буття, яке загальне пізнання саме по собі не схоплює і не показує, а є найвживанішим знаряддям, оскільки її матерія найгрубша, *абсолютно* груба тому, що вона знаходиться завжди попереду. Напрошується навести приклад для нашого розуму з особами, які нам родинно близькі, а все ж яких нам ніколи не судилося побачити у їхній найпотаємнішій і найглибшій винятковості. Ця сама річ трапляється з буттям, і ви бачите, як треба розуміти слово “абстракція” без того, щоб ніколи не відділяти абстракцію від інтуїції, умовою якої вона є, і є точно з цього приводу, що термін *візуалізація* нам видається кращим”⁹⁹⁷.

Згодом Марітен зауважує, що метафізика “В цім найменшій дієслові ‘є’ знаходить приховане, чи-то надто вже приховане таїнство буття як буття: це той найвживаніший предмет загального пізнання, для якого метафізика хоче

⁹⁹⁵ Там само, с. 112.

⁹⁹⁶ Пор.: J. Maritain. *Sept leçons sur l'être*, там само, с. 35-54.

⁹⁹⁷ Там само, с. 96.

знайти вихід, виводячи його із своєї іронічної банальности, щоб прямо подивитися йому в обличчя”⁹⁹⁸.

На думку Б. Мондіна, Марітен мав би слухність, коли той наважується стверджувати, що цілісне поняття буття постає як результат абстракції-інтуїції. Однак, на його погляд, “матеріалом”, яким проводиться абстрагування, не виступає поняття загального буття, а суще. Воно є в суцшому, тобто буття якого схоплює розум у повноті його досконалостей як тільки спробувати збагнути, що суще є тим, що бере участь у бутті.

Як пояснює Аристотель, термін *буття (суще)* можна розглядати в різні способи: акцидентальне, субстанційне, логічне, реальне, потенційне, актуальне тощо⁹⁹⁹. Буття, яке прямо цікавить метафізику, це *дійсне*, а не *логічне* буття: вона не досліджує буття як помислене, а вивчає буття так, як воно є саме по собі, незалежно від того факту, чи було б воно помислене, чи ні, було б виражене мовою, чи ні.

Вивчати буття як помислене і як промовлене – це завдання логіки; натомість вивчати буття у своїй дійсній реальності – завдання онтології. «Ця відмінність, – як зазначає Марітен, – дуже важлива: важливо збагнути, що це буття, яке підпадає під розгляд логіки, оскільки є замішане між іншими предметами логіки і перебуває між ними, це надто відмінна річ від метафізичного буття, навіть якщо його передумовлює. Передумовлює, однак у логіці буття розуміється як другорядний предмет: *secunda intentio mentis*. Рефлексивність пізнання над своїм властивим наміренням і над існуванням у ньому речей – це об’єктивне світло логіки. Властиве визначення, формальний аспект під яким логіка розглядає речі – це *суще розуму*, яке *не* може існувати *поза* ним... Отже логічне буття відрізняється від метафізичного тим, що перше розглядається як те, що існує у розумі і оскільки існує тільки в ньому... Отож можемо називати логічне буття міркувальним, або *де-реалізованим буттям*. І одразу стане зрозумілим те, що коли це буття логіки невдячно висувається як

⁹⁹⁸ Там само, с. 99.

⁹⁹⁹ Пор.: Аристотель. *Метафізика*, 1017 a-1017 b.

предмет реальної науки, то вона необхідно опиратиметься на порожнечі, на своїй беззмістовності, тому що для дефініції жодна із реальних функцій буття (а тільки функціонування розуму) не може бути властивим і безпосереднім предметом логічного дослідження”¹⁰⁰⁰.

“Натомість метафізичний предмет, буття як буття не є тим буттям, яке частково підлегле наукам про природу, ані не є невизначеним буттям у загальному значенні, ані *здереалізованим* буттям логіки, ані псевдо-буттям псевдо-логіки, а є *реальним буттям* у всій чистоті і повноті свого властивого розумового сприйняття або свого таїнства. Це буття шепоче у всіх речах: речі його промовляють до розуму, однак не промовляють його до всіх розумів, а лише до тих, які вміють розуміти (...). Інтуїція буття водночас є інтуїцією свого трансцендентального характеру і своєї аналогічної цінності”¹⁰⁰¹.

Іншими словами, *Esse* метафізики – це не порожнє, а найповніше поняття, оскільки воно вміщує в себе самого всі досконалості, як реальні, так і можливі. Воно водночас і трансцендентальне, і аналогічне поняття.

Немає сумніву в тому, що поняття *esse* у Марітена розуміється як сильне поняття буття, до якого й посилається французький філософ, коли пробує встановити предмет метафізики. Однак все ж він не прибігає до патетичних лексем св. Томи, таких як *actualitas omnium actuum*, *perfectio omnium perfectionum*, *nobilitas omnium nobilitatum* тощо.

Яким же тоді шляхом можна прийти до відкриття *esse*? Щодо цього, то св. Тома Аквінський не залишив жодного чіткого і виразного повчання, що й може служити поясненням, чому існують з цього приводу численні розходження томістів. Для декотрих з них поняття буття, як і будь-яке інше поняття, є плодом абстрагування. Наприклад, Жільсон спростовує цю тезу і вважає, що про буття ми не маємо жодного поняття: буття схоплюється і виражається тільки в судженні. Натомість для Гайдегера, як відомо, буття перебуває в мові.

¹⁰⁰⁰ J. Maritain. *Sept leçons sur l'être*, Paris 1934, с. 42-43. (Сім лекцій про буття. Пор. рос. вид. Ж. Маритен, *Избранное: Величие и нищета метафизики*, М. 2004 – *Короткий трактат про існування та існуюче, Велич та жалюгідність метафізики* та ін., де включена бібліографія праць Марітена.

¹⁰⁰¹ Там само, с. 52.

Отож Марітен пропонує третє вирішення. На його думку, буття схоплюється розумом інтуїтивним шляхом. Однак розум не схоплює його за посередництвом розумування, тому що “схоплення” буття служить фундаментом будь-якого міркування. Так само його не досягаємо чуттями, які сприймають лише індивідуальне “сущє”, а не буття. А тому самотою властивістю схоплювати буття наділений розум, який здатний проникати в самоту серцевину речей. «Для того, щоб пізнати *esse*, - зауважує Марітен, - недостатньо зустрітися із словом “буття” і промовити дієслово “бути”; слід володіти інтуїцією, інтелектуальним сприйняттям невичерпної і невимовної реальності, яка показується в якості предмета. Це та інтуїція, яку здійснює метафізик”¹⁰⁰².

Однак інтуїція буття потребує з боку розуму послуху. Так, буття промовляє до всіх, проте не всі його вміють вислухати. Тільки той, хто наділений метафізичним характером, схоплює буття у його найсильнішому відгуку і його найбагатшому багатоголоссі. Таким чином Марітен прагне внести чіткість, що інтуїція буття не є видом містичної ласки, “а завжди є наче дарунком для розуму (...) Кант його не отримав. Однак чому? (...) бо важко прийти до цієї точки інтелектуального очищення, в якій у нас сповнюється цей акт; там, де ми достатньо стали налаштовані, достатньо звільнилися для *розуміння* того, що прагнуть прошепотіти всі речі і для *вслухання*...”¹⁰⁰³.

Марітен вбачав у поняттях Бога Декарта і бл. Дунса Скота (від якого відштовхувався Декарт) відхилення від правдивого поняття Бога, а той нехтування ним, оскільки сутність або природа Бога тоді стає непроникливою для розуму. У цих філософів радше зауважується покликання на Бога як волю розуму і його силу. Тут завжди є примат існування, але який заплачений усуненням або невикористанням розумної природи або сутності. А існування без сутності само, яке по собі було б помисленим, стає непомисленим і

¹⁰⁰² Там само.

¹⁰⁰³ Там само, с. 56.

розчиняється в хаосі¹⁰⁰⁴. Існування без сутності є існуванням ніщоти. Це так само, як слід було б говорити про людину як існуючу, коли вона не мала б природи або сутності. Таке трапилось у Сартрівському екзистенціалізмі, де людина і речі є чистими діями з огляду на проєкт людської свободи¹⁰⁰⁵.

Обґрунтування буття вимагає відмінність між сутністю та існуванням.

А як же навчав св. Тома Аквінський? Відмінність між сутністю та існуванням у Бозі є відмінністю на розумовому рівні, тому що існування становить саму сутність Бога; натомість у всіх інших речах, включаючи ангелів, ця відмінність є реальною¹⁰⁰⁶.

Слід додати, що Марітен навів шостий доказ Божого існування, відомий як «шостий шлях» Марітена.

Загалом мисленник спромігся надати помітного престижу думці св. Томи Аквінського навіть у тих середовищах, які завжди були вороже налаштовані до неї (практично в Англії, Франції і ЗСА).

Теодицейні трактати Антоніна Сертійянжа. Справжнім томістом був домініканин Антонін-Далмес Жільберт Сертійянж (Antonin-Dalmace Sertillanges, 1863-1948). Він розпочав свою філософську кар'єру у 1900 році з відкриттям кафедри моральної філософії Католицького інституту в Парижі, яку очолював 22 роки.

Сертійянж присвятив себе дослідженню творчості св. Томи, як це видно з назв його головних філософських праць: *Saint Thomas d'Aquin*, 2 томи (1910 р.); *La philosophie morale de St. Thomas d'Aquin* (1914 р.); *Le vie intellectuelle* (1921 р.); *Les grandes thèses de la philosophie thomiste* (1928 р.); *Le christianisme et les philosophies*, 2 томи (1939-1941 р.); *L'idée de création et ses retentissements en philosophie* (1945 р.); *Le problème du mal*, у двох томах, (Paris 1939-51р.). Він зумів живою мовою викласти складні філософські тези і звільнитися від застарілих прийомів написання підручників, якими рясніли підручники третьої схоластики і неосхоластики.

¹⁰⁰⁴ Пор.: J. Maritain. *Court traité de l'existence et de l'existent*, Paris 1947, с. 16-17.

¹⁰⁰⁵ Пор. там само, с. 19. Див. далі про Жоліве.

¹⁰⁰⁶ J. Maritain. *Sept leçons sur l'être*, там само, с. 74.

Ось декілька характеристик, якими наділяє св. Тому Аквінського науковець Сертійянж:

“Наш автор володіє інстинктом істини, так само як лісові звірі мають інстинкт розпізнавання корисної рослини, і слідуючи за ним, позбавлений остраху бути обманутими”¹⁰⁰⁷.

“Для того, щоб досягнути шпилів розуму, він не має потреби сходити на вершину. Це ми є тими, що мусимо здійматися до нього, але його прийняття є таким, що негайно ж ми отримуємо винагороду. Його чоло, на правду, є для людей джерелом світла”¹⁰⁰⁸.

“Він ішов прямо до істини, яка все примирює, до реальності, до Буття, де все божественне і людське, а в людському всяка частинна істина, всяка законна тенденція, всяке місце і час знаходять їхнє справдження”¹⁰⁰⁹.

Набагато випередивши Жільсона, Сертійянж провів строгу систематичну реконструкцію метафізики св. Томи Аквінського, наголошуючи на сильному і повноцінному значенні буття і визначаючи метафізику св. Томи як *метафізику буття*.

Прочитуємо уривок із твору Сертійянжа “Св. Тома з Аквіну”:

“Буття (св. Томи) є одне, але воно включає віртуальну множину, яку Парменід заперечував. Його багатство, що є життям у Бозі, може і не може бути явлене, а якщо показується, то це тому, що Бог його вільно хотів на противагу до того, що говорять Олександрійці і, без сумніву, також Аристотель разом із Платоном. Сотворене буття повертається до Бога, як зауважував Плотин; але місце повернення невизначеної і містичної форми св. Тома замінює ступеневими і прецизними переходами у гармонії із позитивним життям речей, у яких стають відмінними види та істоти і включені дані віри.

Його вчення є монізмом, ба навіть точно є ним, але таким монізмом, що немає жодної нестачі, з якими зазвичай існують у ньому. А з другого боку, воно є динамізмом, тому що буття у нього розуміється як сила поширення і

¹⁰⁰⁷ A. Sertillanges. *Tommaso d'Aquino*, пер. на італ. G. Bronzini, Brescia 1946, с. 118.

¹⁰⁰⁸ Там само, с. 117.

¹⁰⁰⁹ Там само, с. 126.

притягання, але який уникає помилки такого динамізму, що заперечує субстанцію, а натомість вбачає у формі динамогенізм, ототожнює силу із самим буттям. Це інтелектуалізм, але й волюнтаризм, тому що мислення породжує любов у той самий спосіб, що й буття утворює силу. Мислення, яке народжене від першого Буття, стремить в напрямку до цієї любови і любов у свою чергу здійснює мислення. В самому Бозі любов є причиною сотворительного поширення, і любов у Ньому здійснює єднання, яке він приготував. Все є з *причини* любови і все є *задля* неї. Любов є сповненням усіх речей.

Врешті, ця теорія у своїй єдності є підсумовуючим синтезом, креаціонізмом і водночас еволюціонізмом. Це креаціонізм, тому що все опускається від Єдиного з вільної сотворительної ініціативи і походження всього, отожд бо належить найвищому Буттю, а не невизначеному безпідставному хаосу. Та все ж це й еволюціонізм, тому що від границь онтологічного розподілу все здійснюється до першого Буття”¹⁰¹⁰.

Сертіянж, коли переходить до систематичної реконструкції метафізики св. Томи Аквінського, не формулює її згідно з *ordo resolutionis*, що проходить від суцільних в напрямку до субсистентного буття, як мав би це зробити, а відповідно до суарезівської позиції, де відділяючи онтологію від правдивої і властивої метафізики, займається абстрактним чином теоретизуванням над поняттям буття, трансценденталіями і категоріями буття. По суті, Сертіянж не розглядає поняття буття як сильне, а як загальне поняття, найбільш хитке і найбільш слабке з усіх понять. Він наполягає, що “ідея буття по собі є лише умовністю, оскільки буття не посідає визначеного поняття, а посідає його у своїх родах, тобто у *категоріях*”¹⁰¹¹.

Саме з таким формулюванням Сертіянжа зустрівся о. Зеньковський, автор книги *Основы христианской философии*, ведучи мову про філософію св. Томи Аквінського, називаючи Сертіянжа “одним із найкомпетентніших томістів

¹⁰¹⁰ A. Sertillanges. *Tommaso d'Aquino*, там само, с. 158-160.

¹⁰¹¹ A. Sertillanges. *La filosofia di S. Tommaso d'Aquino*, пер. на італ., С. Miggiano di Scipio, Roma 1957, с. 29.

останнього часу”¹⁰¹². Природно, що на той час о. Зеньковський покликався лише на Жільсона і Сертійянжа та на їхній вклад у пояснення думки св. Томи, склавши враження для себе, що “у філософському порядку той пристанув до Аристотеля”¹⁰¹³.

Однак яким же чином розгорталися події далі?

У поглибленні буття у площині *пізнання* серед інших французьких томістів фігурували Гаррігу-Лягранж, Регіс Жоліве, Аїме Форес і П'єр Руссло, а поглибленням у площині *діяння* займався Жозеф Де Фінанс.

Трактат «Бог: Його існування та природа» Гаррігу-Лягранжа. Сорок років пропрацював в університеті “Анжелікум” в Римі (з 1909 р.) отець Лягранж (Réginald Garrigou-Lagrange, 1877-1964), домініканин, проф. догматичного богослов'я. Перші дві його праці носять суто філософський характер: *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques* (1909 р., *Загальний зміст, філософія буття та догматичне формулювання*) і *Dieu. Son existence et sa nature* (1915 р., *Бог. Його існування та природа*). В них зауважується свіжий погляд та блискуча інтуїція автора. Згодом творчість Лягранжа все більше набирала рис богословського теоретизування.

Ось основні постулати Лягранжа: «Нічого немає усвідомленого розумом, коли не завдяки буттю і в силу його відношення до буття»; «Не може менше створити більшого».

Неспокій за буття не є арбітражним постулатом, а природним і необхідним твердженням нашого розуму. Ніхто не є настільки свобідний, щоб дізнатися або не дізнатися про буття, і ніхто не може схоплювати щось перед буттям. Це інстинкт, який штовхає людину в керунку до буття.

У відомому творі *Бог* французький мисленник намагається спростувати агностицизм Г'юма і Канта, які заперечували об'єктивність пізнавального світу, нехтуючи принципом причинности. Таким чином ставало неможливим сходження до Бога розумовим шляхом. Тож протиставити таким позиціям

¹⁰¹² В. Зеньковський. *Основы христианской философии*, Москва 1996, с. 13.

¹⁰¹³ *Там само*, с. 228.

можна було п'ять Томістичних шляхів до Бога, які й успішно виклав у своїй книзі Лягранж.

Теодицейні дослідження Рєгіса Жоліве. Отець Rєgis Жоліве (Rєgis Jolivet, 1901-1966) проживав і працював у Ліоні. Жоліве був великим знавцем творчості як св. Августина, так і св. Томи Аквінського. Щодо першого – він поглиблював відношення з Плотиним у таких розвідках, як *Le néoplatonisme chrétien* (1932 р.), і *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne* (1931 р.). Щодо другого – досліджував вчення про пізнання у творі *Le thomisme et la critique de la connaissance*. Жоліве вважав, що *cogito*, “яке розуміється у цілковитому сенсі, є рефлексією над мисленням, яке мислить реальне буття”; причому не треба виходити із *esse* акту мислення, а що це є *esse*, яке дарується, щоб бути помисленим. В цьому значенні критичний “томістичний” реалізм не показує існування речей як незалежних від духа, а “стверджує цінність буття інтелектуального пізнання”.

У своєму останньому творі *L'homme métaphysique* (1958 р.) Жоліве поглиблює зв'язок між міркуванням та існуванням і наголошує на тому, що “відправною точкою метафізики є першопочатковий і універсальний досвід того, що існує якась річ або що *якась річ є*”¹⁰¹⁴. “Буття мого *Я* не зводиться до відокремленого існуючого єства, а від самих початків пов'язується з *Ти*, котре і навіть будучи ним, не є простою апіорною формою своєї самоінтуїції, а виступає апостеріорним джерелом”¹⁰¹⁵.

Томізм Айме Фореса. Науковець Айме Форес (Aimé Forest, 1898-1983) був президентом філософської спілки у Лангедоку, членом філософської спілки у Лювені. У його головних творах розкривається як творчість св. Томи Аквінського (*Saint Thomas d'Aquin*, 1923 р.), так і томізм (*La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*, 1931).

Форес намагався пов'язати томізм (Жільсона) і міркувальну філософію. У праці *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin* Форес

¹⁰¹⁴ R. Jolivet. *L'homme métaphysique*, Paris 1958, с. 25.

¹⁰¹⁵ R. Jolivet. *Essai sur le problème et les conditions de la sincérité*, Paris 1950, с. 37.

подає, властиво кажучи, синтез того томізму, який зосереджується на ідеї “конкретного існування”, що розуміється як “чиста позиція одного буття”, так і як “буття однієї природи”.

Для Фореса філософія св. Томи була, строго кажучи, Аристотелівською, але водночас глибоко поновленою завдяки трьом цілком далеким від Аристотеля доктринам: доктрині про сотворення, про участь і про відмінність між сутністю та існуванням. Згідно з Форесом, св. Тома був “справжнім новатором” (*est vraiment un novateur*).

Найбільша оригінальність св. Томи полягає в тому, що він рятує у своєму сутнісному аристотелізмі ідеалізм Платона, виходячи від Аристотеля і залишаючись аристотеліком у всьому обґрунтуванні конкретного, а потім завершує Платоном, коли виходить від “конкретного”, щоб віднайти остаточну трансцендентну причину у Бозі¹⁰¹⁶. Таким чином, на думку Фореса, той реалізм, який подає нам св. Тома, не є холодним “науковим” реалізмом Аристотеля, а є “містичним реалізмом”, який був такий дорогий християнським платонікам епохи середньовіччя¹⁰¹⁷.

Томізм П'єра Руссло. Отець-єзуїт П'єр Руссло (Pierre Rousselot, 1878-1915) розпочав глибоке переосмислення томізму вже у двох докторських працях свого досвященичого періоду (1908 р.) такого недовголітнього життя. Тож його творча продукція обмежується цими двома книгами: *L'intellectualisme de saint Thomas* (1908 р.) і *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen-Age* (1908 р.)¹⁰¹⁸. Як зауважив о. Б. Мондін, о. Руссло переосмислював томізм все більше на рівні гносеології, аніж на метафізичному рівні. Мисленник перервав ту довгу традицію, згідно з якою св. Тома увібрав Аристотелівський компонент, натомість наголошуючи на Платонівсько-Плотинівських елементах у Аквіната.

¹⁰¹⁶ А. Forest. *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*, Paris 1956², с. 327-328.

¹⁰¹⁷ Там само, с. 328.

¹⁰¹⁸ “Інтелектуалізм св. Томи Аквінського” і “До історії проблеми любови в Середньовіччі”. Про Руссло див. Д. Кирьянов. *Реалістична метафізика в діалозі з І. Кантом: трансцендентальний томізм* // Д. В. Кирьянов. *Томистская философия XX века*. СПб., Алетейя 2009, с. 48-54.

На його думку, у всіх створіннях, які наділені розумом, існує природне бажання пізнати Першу Причину у цьому бутті. Ані другорядна причина, ані скінченне розуміння Абсолюту не можуть задовільнити цього прагнення розуму¹⁰¹⁹.

Певне протиставлення інтелектуалізму волюнтаризмові францисканської традиції у св. Томи Аквінського висвітлюється у праці о. П. Руссло *До історії проблеми любови в Середньовіччі*. Мова йде про пізнавальний акт “інтелекту” і перспективу блаженного споглядання Бога умовидним (інтелективним) шляхом, що виступає як завершальна дія сотворення духовного суцього. Це можливість містичного єднання з Богом завдяки інтелективній силі людини. Коли у бл. Дунса Скота дія любови розглядалась як величний щабель єднання душі з Богом, то, на думку св. Томи, таке єднання значною мірою залежало від єднання з Творцем завдяки інтуїтивному Богопізнанню, тобто розумовим шляхом. Надприродного Бога можна пізнати природним розумом і інтуїтивно, збагнувши свою ціль і сутність як безпосередньо у дії пізнання себе самого, так і в участі суцього з Божим Буттям. Тут розкривається повнота розумового пізнання Бога у безконечному пізнанні, до чого й покликана людська душа. Як ми вже зауважували вище, св. Тома є автором доказу існування Бога на основі безконечної сили Богопізнання людським інтелектом. Проте інтелектуалізм у св. Томи (*інтуїтивне знання*) – це не концептуальний раціоналізм (*ratio*), а таке сприйняття реального, що відбувається внаслідок Богосприйняття. Богопізнавальна логічна система св. Томи змогла розкритись у духовному світі латинського християнства і наповнити змістом його містичний досвід. Вчення про ангелів, наділених вищою формою знання, знаходить пряме відношення до гносеологічної доктрини св. Томи Аквінського. Всесвіт можна пізнавати шляхом блаженного споглядання задуму Божого (завдяки Божому Розуму). Саме через єднання з Ним і досягається повне інтелективне умовидіння світу, як по аналогії із зростаючими ерархічними щаблями ангельських “духів-інтелектів”, що здіймаються до простого інтелективного споглядання Бога.

¹⁰¹⁹ Див.: В. Mondin. *Storia della metafisica*, ESD. Bologna 1998, с. 678-679.

Томізм Жозефа де Фінанса. Отець Де Фінанс (Joseph De Finance, 1904-2000) у 1955 році був покликаний викладати у Грегоріанському університеті в Римі загальну етику (до 1974 року) і філософію св. Томи (до 1980 року). Його справді місіонерське поле діяльності охоплює такі країни, як: Індія, Канада, В'єтнам.

Діяльність Де Фінанса присвячена етичному здійсненню метафізики, антропології і моралі, звідси і назви творів: *Etre et agir dans la philosophie de saint Thomas* (докторська теза, написана у 1938 році, а опублікована у 1943 р.; друге видання 1960 р.); *Existence et liberté* (1956 р.); *Ethica generalis* (1959 р.); *Essai sur l'agir humain* (1966 р.); *Le sensible et Dieu* (1988 р.).

Саме докторська теза Де Фінанса *Etre et agir* ставила за мету на історичному полі показати абсолютну оригінальність Томістичного поняття буття стосовно до всіх тих, які йому передували від Аристотеля до Авіценни; а на теоретичному полі пролити світло на величезну плідність такого поняття звертаючи увагу на те, що діяння далеке від подачі чогось протилежного до буття, воно завжди є тим овочем, який зростає на дереві буття, про що пише він на першій же сторінці своєї праці: “Метою її буде показати, як метафізика діяння показується у томізмі на відміну від метафізики буття, або як ствердження існування викликає ствердження активності”¹⁰²⁰. Треба було мати відвагу в часи, коли писав цю тезу Де Фінанс, вголос засвідчити найвище багатство життя і діяння тоді, коли у світі філософської думки не лише наголошувалося на збіднілому понятті буття, яке позбавлене всякого змісту, а на схоластичному суаресівському понятті, для якого існування (буття) було лише станом, позицією сутності, коли, вочевидь, творились негаразди у суспільстві.

Де Фінанс зауважує, що найвищим актом у св. Томи Аквінського більше не є форма, як у Аристотеля, а буття, яке стає актом самої форми.

Св. Тома не виробив систематичної нової метафізики щодо цього поняття. Те, чого не виробив св. Тома, ще слід зробити. Де Фінанс цього теж не

¹⁰²⁰ J. De Finance. *Etre et agir dans la philosophie de saint Thomas*, Roma 1960, с. 1.

спромігся зробити (наблизились до побудови такої метафізики у схематичний спосіб Больйола, а у виразний, – Мондін).

Отже у томізмі сутність та існування – це два співпринципи однаково ж неминучі для становлення суцього: сутність є тим, що дає суцшому визначену міру (це потенція, яка отримує буття); тоді коли існування – це те, що дає суцшому ефективну актуацію: це акт сутности, “це досконалість сутности”¹⁰²¹. Помилка есенціалістів полягає в тому, що вони визнавали осмисленість лише сутности; тоді коли помилка екзистенціалістів в тому, що вони заперечували будь-яку пізнавальність існуючого єства (*Dasein*). Натомість, згідно зі св. Томою Аквінським, розумове сприйняття або “інтелегібільність” перш за все належить до буття.

Бельгійські томісти та Лювенський університет. Тут зупинимося головним чином на поглядах Дезіре Мерсьє і Йозефа Марешаля, які скромним чином прислужилися до відкриття метафізики буття св. Томи Аквінського, але які, натомість, показали можливість Аристотелівсько-Томістичної метафізики відштовхуючись від Канта. Однак окрім них із лювенської школи вийшов славний ряд істориків і філософів, які наголошували і зосереджували свою увагу на великих теоретичних ресурсах томізму і на його здатності вступати у діалог із філософськими течіями нашого часу. В царині історії прославився Моріс Де Вулф і Фердинанд Ван Стенберген, а у метафізичній площині відзначився Луїс де Реймекер.

Неотомізм Дезіре Мерсьє. Як відомо, кардинал Дезіре Жозеф Мерсьє (Desiré Mercier, 1851-1926) збудував три важливі установи: “*La société de philosophie de Louvain*” (1888 р.); “*L’institut supérieur de philosophie*” (1889 р.); “*Revue néoscholastique de philosophie*” (1894 р.).

Автор численних видань з філософії, він прагнув поновити Аристотелівсько-Томістичну філософію завдяки модерній науці вступаючи у діалог із тогочасним мисленням. Проте не знаходимо у *Загальній метафізиці* або *онтології* Мерсьє слідів метафізики *actus essendi* св. Томи Аквінського.

¹⁰²¹ Там само, с. 366.

Мерсьє виклав Аристотелівську метафізику. Предметом метафізики, згідно з Мерсьє, є субстанція випробуваних речей, “річ у собі”, субсистентне. Тобто, на його думку, метафізика не вивчає буття загалом, оскільки воно включає також і буття розумове, предмет логіки; вона розглядає конкретну, індивідуальну, існуючу субстанцію, вивчає речі, які підлягають досвіду, оскільки вони є субстанціями: а субстанція становить свій формальний предмет. А оскільки метафізика, на думку Мерсьє, не має іншого предмету, як субстанційного буття чуттєвих речей, то слід сказати, що не існує якоїсь спеціальної науки про нематеріальні істоти. Те, що модерні автори називають “спеціальною” метафізикою, є нічим іншим, як такою собі пристосованою метафізикою, продовженням першої філософії. Якщо можна було б продемонструвати існування безконечної субстанції, то не можна було б цього зробити без визначення природи і синтезу заперечливих і аналогічних понять, у яких позитивний і властивий зміст взятий взаєми від чуттєвих речей. А тому не слід дивуватися, що певні питання теодицеї залишаються невирішеними. Та сама річ трапляється із спробою раціональним чином пов’язати безконечне знання Бога, яке мало б обіймати все, включно з майбуттям і свободою людських дій. На це делікатне питання людський розум безсилий дати вичерпну відповідь.

Жозеф Марешаль і спростування кантівського агностицизму. Одним із найбільш типових представників неотомізму перших десятиліть ХХ століття був отець Жозеф Марешаль (Joseph Maréchal, 1878-1944), котрий лише в одному св. Томі Аквінському вбачав надійного захисника християнського віровчення і хто, на його думку, найглибшим чином здатний протистояти модерній філософії. Марешаль слідував за тією ж лінією інтерпретації томістичної думки, що й Жільсон, Фабро, Де Фінанс і Ван Стенберген.

Найважливішим твором Марешаля вважається *Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance* (Відправна точка метафізики. Лекції про історичний і теоретичний розвиток проблеми пізнання). Автор у початковій стадії написання передбачав шість зошитів, але шостого так і не було опубліковано.

Призначення цього твору полягало в тому, щоб продемонструвати, що метафізика таки можлива всупереч агностичній позиції Канта¹⁰²². Завдяки історико-критичному дослідженню Марешаль намагався довести об'єктивну цінність пізнання. Тобто він прагнув показати, що Томістичне мислення здатне подати відповіді там, де Кантівська думка їх неспроможна подати. Марешаль ставив за мету подолати Кантівський агностицизм опираючись на Томістичний метафізичний реалізм. Однак яким чином? Спершу непрямим і конструктивним шляхом, засвідчуючи історичну і теоретичну законність методологічних потреб критицизму; а вже потім другим – прямим шляхом, визнаючи Кантівські передумови (феноменічний об'єкт і трансцендентальний метод обґрунтування). Таким чином можна було продемонструвати, що дійшовши до глибини ці передумови таки приводять не просто до ствердження, а теоретичного обґрунтування існування ноуменального абсолюта. Розумова діяльність, пояснює Марешаль, є рухом: а отже – це тенденція до певної мети, яка скерована *специфікуючою формою*. Вона настільки підлягає руху у другорядних діях як розумово-ментальна форма, наскільки попередньо вона рухалася у першому акті, *ad exercitium* завдяки впливу першої Причини, будучи природною первинною формою розуму. Саме така форма розуміється як якась конкретна річ (*ut res quaedam*). Така форма першого акту є *ens qua tale*, до якої й стремить інтелект як до свого властивого *bonum*. Слід зауважити, що це не просто феномен, а об'єктивна реальність, дана у собі самій.

Точно кажучи, на цьому рівні усвідомлення зростає прірва, яка розводить Тому Аквінського і Канта по окремих берегах: для першого *vis cogitativa* завжди подається як думка про буття як акт; а для другого чистий розум (*Vernunft*) співпрацює з підпорядковуваними ідеями (світу, душі і Бога). Як

¹⁰²² Пор.: І. Кант. *Критика чистого розуму*. – С. 369: “Оскільки під поняттям Бога заведено розуміти не якусь там сліпо діючу вічну природу як корінь речей, а найвищу сутність, яка повинна бути творцем речей через розсудок і свободу, й оскільки лише це поняття нас цікавить, то, строго кажучи, можна заперечувати за *дійстами* усяку віру в Бога, залишивши їм лише визнання якоїсь першосутності або найвищої причини. Та позаяк нікого не годиться звинувачувати, ніби він хоче прямо заперечувати те, чого [лише] не зважається стверджувати, то лагідніше й справедливніше буде сказати, що *дійст* вірить у Бога, а *мейст* – у живого Бога (*summam intelligentiam*)”.

наслідок, Аквінат, *розмірковуюючи*, вилучає структури сприйнятих даних, тоді коли Кант їх апіорі визначає у пізнавальному проголошенні феноменів. А тоді-то св. Тома спроможний організувати таку форму теоретичного знання, яка відома як метафізика буття (*ens*) та є законною у предикаментальній формі; тоді коли Кант доручає завдання побудови метафізики практичному розумові, який за точку виходу обирає постулати етичної дії (свободи, безсмертя душі, існування Бога).

Однак чи можливо скоротити відстань між цими двома теоретичними горизонтами: звільняючи томізм від звинувачення у легковажному полишенні без уваги феноменологію чуттєвих даних і так само звільняючи й кантіанство від звинувачення у трансцендентальному суб'єктивізмі? Марешаль ствердно відповідає, що можна, однак постулюючи *аналогічне буття* (яке включає *causa efficiens* і *causa finalis*).

Іншою цікавою працею Марешаля є студії, присвячені психології містиків: “Психологія і містика”¹⁰²³, які пов’язуються 1908-1941 роками досліджень, опублікованих у різних наукових журналах Парижа.

Моріс де Вульф. Мислитель Моріс де Вульф (Maurice De Wulf, 1867-1947) був одним із піонерів досліджень з історії середньовічної філософії. Його перу належить трьохтомова *Histoire de la philosophie médiévale* (1900 р). Згідно з де Вульфом, упродовж всього періоду Середньовіччя мало б існувати одне загальне вчення, головним змістом якого окрім “індивідуалістичної” і “плюралістичної” виступала б “об’єктивістична метафізика”. Де Вульф заснував важливу серію середньовічних філософських праць, яка на час його смерті налічувала 15 томів. Він був авторитетним істориком філософії і мав значний вплив на філософську думку о. Ван Стенбергена.

Фернанд ван Стенберген. Отець Фернанд Ван Стенберген (Fernand Van Steenberghen, 1904-1993) так само, як і Де Вульф, один із найбільших тлумачів філософії Середньовіччя. Класичною є його праця *La philosophie au XIIIe siècle*:

¹⁰²³ J. Maréchal. *Psicologia e mistica. Studi sulla psicologia dei mistici*. A cura di Domenico Bosco. Morcelliana: Brescia 2012. – 495 с.

Філософія у XIII столітті 1966 року. Хоч він знавець *Повернення Аристотеля* (назва його праці) на Захід, проте нас цікавитиме його думка про св. Тому Аквінського, а тому зупинимось на таких його працях, як: *Le problème de l'existence de Dieu dans les écrits de St. Thomas d'Aquin* (1980 р.) – в історичній площині, і *Ontologie* (1946 р.). Ці твори багаторазово перевидавались і перекладені різними мовами світу.

У св. Томі Аквінському Ван Стенберген вбачав добру закваску для інтелектуального поновлення як у Церкві, так і в світі ¹⁰²⁴. Відмінно від Жільсона, Стенберген сприймав ідею того, що саме св. Тома вкладав у розуміння відношення між філософією і богослов'ям. Згідно з Жільсоном, Тома не лише виробляв свою метафізику всередині богослов'я, а розробляв її у цілковитій підлеглих до богослов'я і, таким чином, поширював “християнську філософію”. Ван Стенберген навпаки вважав, що сам термін “християнська філософія” – це несумісний гібрид, і дотримувався думки, що св. Тома як богослов викладав її своїм богословам саме як богослов, а колегам із факультету вільних мистецтв подавав її як філософію. Тобто св. Тома стояв на їхніх позиціях і заручувався всіма їхніми тезами, які несумісні із християнською догмою (напр., про вічність світу). А саме це становить оригінальність і силу св. Томи Аквінського стосовно інших богословів, які задовільнялися еkleктичною сумішшю і посиленням на авторитет.

Ван Стенберген вважав, що палеотомізм – це муміфікація св. Томи (фетишизм), а неотомізм віддає належне і справедливо оцінює св. Тому та навіть, коли виникає необхідність, виступає з критикою на нього.

Луїс де Реймекер. Бельгієць Луїс де Реймекер (Louis de Raemaeker, 1895-1970) очолював *Institut Supérieur de Philosophie* (від 1949 по 1965 рік), де займав кафедру метафізики, ставлячи за мету гарантувати стабільне і постійне місце цього інституту у філософському світі.

¹⁰²⁴ F. van Steenberghen. *Comment être thomiste aujourd'hui?* // «Revue philosophique de Louvain» 85 (1987), с. 183.

Його головні твори: *Introductio generalis ad philosophiam thomisticam* (1934 р.); *Introduction à la philosophie* (1938 р.); а особливо *Philosophie de l'être. Essai de synthèse métaphysique* (1947 р.), де міститься найбільш глибоке і систематичне переосмислення метафізики буття св. Томи Аквінського, яке ніколи до цього часу так не обґрунтовувалось.

Згідно з Реймекером, без сумніву метафізика св. Томи – це метафізика буття, однак він вважає доцільним входити у свою метафізику не прямо відштовхуючись від суцього, а від суб'єкта, від Я, надаючи у такий спосіб метафізиці більш модерної постави. А тому входження у метафізику проходить *міркувальним шляхом*, досліджуючи свідомість. Однак вона завжди є свідомістю буття, а не лише свідомістю власного я: “Свідомість завжди і у необхідний спосіб носить розгляд буття і розгляд мого я; це свідомість буття і свідомість про я”¹⁰²⁵. Цей контакт із відмінного буття від мого Я дає чітке сприйняття того, що я не вичерпую горизонт буття, і що так само і суцці, які мене оточують, не обіймають всього обрїю буття. Буття є багатогранніше: це абсолютна і трансцендентна досконалість, якої моє Я і всі інші скінченні суцці є лишень учасниками.

“Буття обіймає все, тому що воно протиставиться абсолютному ніщо. Воно не робить цього у спосіб джерела, відмінно від речей, які містить; а навпаки, необхідно, щоб воно було всецілим кожної речі; а отже ототожнювалось із тим, що є найбільш таємничим у всякій дійсності і із фундаментальною цінністю будь-якої досконалости”¹⁰²⁶.

“З другого боку, буття є абсолютном і не може бути приведенне до іншої речі, яка була б попередньою і найбільш фундаментальною”¹⁰²⁷.

Таким чином Реймекер вважає, що цінність метафізики, врешті-решт, не базується на формальній і суб'єктивній структурі людського духу, а пов'язана з абсолютною цінністю буття, яке неминуче об'являється будь-якій людині, яка усвідомлює власну дієвість. Згідно з Реймекером, головна проблема метафізики

¹⁰²⁵ L. de Rayemaeker. *Philosophie de l'être*, Louvain 1947², с. 21.

¹⁰²⁶ Там само, с. 35.

¹⁰²⁷ Там само, с. 37.

буття полягає у проблемі співучасті, яка розглядає формальний предмет метафізики¹⁰²⁸. Слід відкривати це таїнство участі буття через відкриття абсолютного принципу суцх і природи, яка поєднує їх з ним¹⁰²⁹.

Сутності є реальними, індивідуальними та конкретними: це *способи буття*, недостаючі дійсності, відкриті, *відносні* до одного *поза* ними, до буття, кого вони є конкретними і обмеженими способами, учасниками, у якому знаходять повноту їхньої цінности, і поза яким вони не мають вартости. *Способи* є несповіщальні, автономні, тобто наділені властивою індивідуальною субсистенцією; кожний не є однією частинкою, а одним *цілим*, проте він не є ще всім буттям. Онтологічний порядок – це порядок участі. І ідея буття, саме через таку *онтологічну* участь є необхідним чином аналогічною, є аналогією пропорційности.

Реймекер вважає, що скінченне буття не є простим, а *структурованим* або ж складається з двох реальних принципів: *способу буття* (сутности) кореня індивідуальности, і *буття*, кореня існування (субсистенції). Коли б такі принципи мали свою основу у винятково простій реальності, то учасництво припинило б своє існування. Тобто скінченне суще¹⁰³⁰ є відносним: воно не пояснюється собою самим. Абсолютний *фундамент* суцх не є ідентичним з ними, а він від них у всьому відмінний. Сотворення є вирішенням проблеми співучасті на рівні буття.

Італійська томістична думка в царині природного богослов'я. Неотомізм в Італії поширюється Католицьким університетом св. Серця в Мілані. Метафізика буття розкривалася у дослідженнях Амато Масново і Софії Ванні Ровігі. Але головна заслуга у відкритті метафізики буття в Італії, без

¹⁰²⁸ Там само, с. 39.

¹⁰²⁹ Там само, с. 41.

¹⁰³⁰ Таку ж думку поділяє Кант. Пор.: І. Кант. *Нове висвітлення перших принципів метафізичного пізнання*. Див.: Кант И., *Сочинения в шести томах*, т. 1, Москва 1964, с. 308-309: “Скінченні субстанції лишень в силу того, що вони існують, не знаходяться ще в ніяких відношеннях одна до одної, і спілкування між ними має місце лише постільки, поскільки всі вони утримуються в тому чи іншому виді взаємного відношення одним спільним джерелом їхнього існування, а саме божественним розумом”; та Третя Аналогія: Засада співіснування за законом взаємодії, або спілкування у *Критиці чистого розуму*, там само, с. 166.

сумніву, належить о. Корнеліо Фабро. Супроти модерного мислення виділяються твори голови неотомістів Італії Вінченцо Буццетті, Франческо Олджяті і Густаво Бонтадіні.

З огляду на масштабність творчого доробку отців Фабро, Больйола та Мондіна, їхню думку розглядатимемо в окремих розділах. Для цього є ще й інша причина. Так о. Корнеліо Фабро відзначався знанням філософії екзистенціалізму (К'єркегор), яку популяризував, а о. Баттіста Мондін – здійснив велетенський синтез надбання західної та східної думки, тож його творчість виходить далеко за рамки однозначної оцінки його уподобання щодо конкретної школи. Винятком може служити хіба що творчість о. Луїджі Больйола – томіста за переконанням. Про нього див. у розділі “Вчення про Божі атрибути”.

Амато Масново. Отець Амато Масново (1880-1955) не прагнув ототожнювати істину з вченням, яке б її містило всередині Томістичних текстів. На його думку, там містяться деякі фундаментальні аспекти істини, які корисно було б взяти до розгляду і актуальною філософією. У 1927 році він став членом Академії св. Томи з Аквіну, полишивши викладання лишень за шість місяців до своєї смерті.

На історичному фоні виділяється його трьохтомове дослідження *Від Гійома Овернського до Томи Аквінського* (1930-1945 р.).

Масново вважав, що слід справджувати не ствердження якоїсь абстрактної реальності, а ствердження визначеної і конкретної реальності, і виводити ствердження всякої дійсності від першого справдженого ствердження.

На його думку, виходило, що гносеологія залежить від метафізики, але між ними обома пролягає відмінність, оскільки перша відкриває шлях до дослідження пізнання, а друга відкриває шлях до дослідження змісту, утворюючи для гносеології принцип несуперечности, і має завдання справджувати всі ствердження про суще і демонструвати ці дійсності, які безпосередньо присутні в думці. Між ними, в першу чергу, перше місце займає Бог. По суті, Бог не сприймається інтуїтивно людською думкою, а тому

філософська проблема Бога не може укладатися у термінах: *Чи існує Бог?* Чи ж існує така реальність, якій можна було б надати ті предикати, які релігійна свідомість надає Богові? Поставивши проблему таким чином, її можна вирішити лише виводячи від випробовуваної дійсності існування однієї іншої реальності як причини першої. Масново переймається намаганням побачити, яким було б точне формулювання принципу причинності, і переймається показом аналітичного характеру для формулювання такого доказу існування Бога, який не був би вразливим до критик Г'юма і Канта. Згідно з Масново, одним таким доказом служить *перший* Томістичний *шлях*, коли його точно інтерпретувати в чисто метафізичному значенні.¹⁰³¹

Навчений на досвіді св. Августина, Масново вважає, що сходження до Бога від світу досвіду є кульмінативним моментом філософії. Але це і той пункт, в якому філософія, оскільки вона займається вирішенням проблеми життя, констатує своє обмеження і усвідомлено відкривається до визнання Об'явлення.

Софія Ванні Ровігі. Будучи найбільш ерудованим асистентом о. Масново, Софія Ванні Ровігі (Sofia Vanni Rovighi, 1908-1990) була не тільки добрим дослідником середньовічної філософії, але й знавцем, зокрема, філософії Канта (*Introduzione allo studio di Kant*, 1945 р.), Гегеля (*Introduzione alla Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, 1973 р.), Гуссерля (*La filosofia di Husserl*, 1939 р.) і Гайдегера (*Heidegger*, 1945 р.), а тому залишила численні підручники з історії філософії. Щодо св. Томи, то вона написала *Введення до Томи з Аквіну* (1973 р.).

Ровігі зауважила, що всі найважливіші тези метафізики буття вже представлені у *Scriptum super quatuor libros Sententiarum*, першому монументальному творі Аквіната: “Тома зауважує, що в Бозі сутність і буття ототожнюються, теза, яка залишатиметься у подальших творах і якій відповідає інша теза про те, що у всякому сотворінні відрізняються сутність і буття”¹⁰³².

¹⁰³¹ A. Masново. *La filosofia verso la religione*, Milano 1941, с. 55-67.

¹⁰³² S. Vanni-Rovighi. *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Bari 1973, с. 17-18.

Ванні Ровігі захищає реалізм, але подає його новою мовою гуссерліанської феноменології. Фундаментальною рисою будь-якого пізнання є інтенціональність. Однак що ж під нею слід розуміти? “Пізнаний об’єкт є тим, що є інтенціональним чином перед Я, і Я є пізнавальним суб’єктом, оскільки володіє характеристикою показувати речі у такій манері, якою не є реальна або фізична єдність, у такий спосіб, що не можна перекласти кажучи: “Я є одною річчю”. Присутність і інтенціональна ідентичність є *phainesthai*, феномен із феноменів”¹⁰³³. Тож через обґрунтування пізнавального “феномена” Ванні Ровігі напряду підходить до буття. Таким чином гносеологія прямо прилучується до метафізики, якій належить засновувати вищі принципи гносеології, принцип ідентичності і несуперечності.

Видатна жінка-філософ Софія Ванні Ровігі, на відміну від Жільсона, зуміла довести те, що Бог творить *усвідомлено і вільно*, будучи джерелом всього буття; тобто що все у реальності є покликане до буття. Ці прозріння надзвичайно важливі, тому що спростовують застарілі канони щодо позиції св. Томи Аквінського. Так погляд згаданого нами о. Зеньковського, який посилаючись на твір Сертійянжа про те, що св. Тома вніс у богословію плутанину тезою, згідно з якою “початок” світу можливий лише на основі віри, вже становить минулий час. Ванні Ровігі у 1973 році зуміла доказати, що у вченні про сотворення св. Тома подвійним чином оригінальний. Перш за все він навчає про те, що сотворення – це правда розуму, а не лише віри, а з другого боку – тому що показує, що це вільна, а не необхідна дія, як стверджували Авіценна і Аверроес¹⁰³⁴.

Франческо Олджяті. Отець Франческо Олджяті (Francesco Olgiati, 1886-1962) і отець Августин Джемеллі у 1920 році заснували Католицький університет св. Серця в Мілані на взір Лювенського університету. Ось лише тільки одні його праці, присвячені творчості св. Томи Аквінського: *L’anima di S. Tommaso. Saggio intorno alla concezione tomistica* (1923 р.); *Il concetto di giuridicità in S. Tommaso d’Aquino* (1943 р.); а з метафізичних трактатів назвемо

¹⁰³³ Id., *Gnoseologia*, Brescia 1979, с. 353.

¹⁰³⁴ Поп.: *Introduzione a Tommaso d’Aquino*, Bari 1973, с. 71; та *Filosofia e problema di Dio*. Milano 1986, с. 96.

I fondamenti della metafisica classica (1950 р.). Олджяті оригінальним чином слідував за Аристотелівсько-Томістичним мисленням, тобто у нього *суцце* – це строго метафізичне, трансцендентальне і безпосереднє поняття, а реальність сприймається як суцце. Адже історія філософії стародавнього світу засвідчує, що вона характеризується дослідженням реального через абстрагуюче поняття, бо ж саме слово “абстрагування” бралось на розгляд у значенні міркувально-виробленого поняття¹⁰³⁵. Метафізику і науку слід примирити і поєднати, бо модерна філософія звертається до індивідуального, до конкретного, зводячись до історизму, в чому її обмеження.

Навіть той, хто заперечує метафізику, посідає властиве поняття реальности, яка служить за відправну точку усіх стверджень.

Згідно з Олджяті, історію мислення можна поділити на три головні концепції: *реалістичну*, яка покладає буття в основу усього (це концепції Парменіда, Платона, Аристотеля і св. Томи Аквінського); *феноменалістичну*, яка розуміє реальність як об'єкт, який показується (це концепція емпіристів, критицистів, позитивістів, феноменологів, екзистенціалістів тощо); та *ідеалістичну*, яка розглядає реальність як діяльність мислення, як Ідею, Розум, Дух (це сприйняття Фіхте, Гегеля, Кроче та Джентіле).

Сам Олджяті сповідував чистий реалізм, будучи вишколений на найкращих Томістичних текстах і працях томістів. Саму ж метафізику буття він демонструє у восьмій главі *Основ класичної метафізики*, проте не спромігшись поставити в основу суццого Субсистентне Буття, не здійснюючи здійсання до нього, а до Бога: “Суцце не має пояснення свого буття у сутності; а не маючи в собі такого пояснення, його слід шукати в іншому суццому (доки не прийдемо до Суццого, яке зветься *Ipsum Esse subsistens*)”¹⁰³⁶.

Ґуставо Бонтадіні. “Неокласиком”, а не “неотомістом”, називав себе Ґуставо Бонтадіні (Gustavo Bontadini, 1903-1990), знавець метафізики, про що свідчать самі назви його творів: *Saggio di una metafisica dell'esperienza* (1935 р.);

¹⁰³⁵ F. Olgiati. *La filosofia cristiana e i suoi indirizzi storiografici* // M. F. Sciacca (вид.). *Filosofi italiani contemporanei*, Milano 1946, с. 371-372.

¹⁰³⁶ Id., *I fondamenti della filosofia ckassica*, Milano 1953, с. 138.

Dal problematicismo alla metafisica (1952 p.); *Conversazioni di metafisica*, у двох томах (1971 p.); *Metafisica e deellenizzazione* (1975 p.).

Відправною точкою для Бонтадіні служить ідеалізм, який хибно розчиняє буття в думці, а тому слід перевищити ідеалізм і повернутися до Парменіда. Питання про можливість переходу від свідомості до буття, за своїм визначенням, вже було засноване на порочному колі: воно передумовлювало таке буття, яке дане поза пізнавальним обрієм і таким чином закінчувалось із ствердженням того, що в жодний спосіб не могло б бути визнаним. А тому приходилось до висновку про досконале неперевищення свідомості, яке потім постає новим ствердженням єдності або первинної відповідності мислення з буттям.

Повернення до Парменіда означає повернення до абсолютної очевидності і незаперечності буття: бо насправді ж буття не може не мислитись як буття.

Тоді Бонтадіні залишає Парменіда і звертається до св. Томи Аквінського, до його теореми про сотворення (*покликання до буття з нічого*), яка твердить: “Нерухоме творить рухоме, або те, що є рухомим. розуміється як помислене, тобто несуперечливим, тільки якщо воно помислене як сотворене нерухомим”¹⁰³⁷. Тобто Абсолют має бути нерухомим і як такий має переступати мінливу реальність досвіду.

У стінах Католицького університету в Мілані розгорілася жвава дискусія із падуанською школою у 1964 році про те, що поставання – це лише *поява* (Е. Северіно); поставання не є суперечливим (П’єр Фаджотто), на противагу до Бонтадіні, який вважав, що поставання – це суперечне, і що воно є ефектом безчасового акту Творення, і що існує одинока можливість усунути суперечність саме цією “теоревою про сотворення”, згідно з якої впливало, що Бог існує.

5.15. Шлях до Бога у Бернарда Лонергана

¹⁰³⁷ G. Bontadini. *Per una teoria del fondamento* // «Sapienza» 26 (1973), с. 342.

Канадський філософ і богослов, який належав до ордена єзуїтів у англосаксонському світі Бернард Лонерган (1904-1984)¹⁰³⁸, справив неабиякий вплив на формування сучасної богословської думки. Він був професором богослов'я в Монреалі та Торонто, Грегоріанському університеті в Римі, Канаді та ЗСА. Автор блискучого твору з ділянки філософії: *Розум. Дослідження про людське сприйняття* (1957 р.).

Знавець Томістичної доктрини у богослов'ї Лонерган розвинув вчення про метафізичне пізнання, що стосується до сходження від абстрактного поняття до реального акту. Однак тут напрошується питання: що я роблю, коли пізнаю? Що я пізнаю, коли дію? В який спосіб така дія стає пізнанням дійсності?

Буття не є неприступна об'єктивність, не є Кантівська “річ-в-собі”, а перебуває у повній пізнавальній динаміці – у запиті, у пошуку, у пізнанні. Буття є предметом запитання, знання, тобто воно є “усвідомлене”. Безумовне ствердження буття у судженні веде до абсолютного буття, яке виступає остаточною підставою кожного пізнавального акту.

Варто зауважити, що Лонерган був справжнім свідком Богопізнання в ХХ ст.

5.16. Природне богослов'я Фредеріка Коплстона

Філософ, неотоміст, отець-єзуїт Фредерік Коплстон (1907-1994)¹⁰³⁹ – історик філософії та відомий західний богослов ХХ ст. Нам випадає тут повести мову про нього з двох причин. Першою є та, що він сам, пишучи багатотомні праці з історії філософії, ніколи не обминає теми доказів існування Бога.

¹⁰³⁸ Видатний богослов і християнський філософ Бернард Лонерган народився в канадському місті Бекінгем поблизу Оттави в 1904 р. В 1922 р. став єзуїтом. Вступив до Оксфорду, де від 1926 по 1930 р. навчався філософії, вивчав математику та літературу і присвятився богословським студіям (Грегоріанський університет). Тринадцять років викладав догматичне богослов'я в Монреалі, а згодом в Торонто. Від 1953 по 1965 р. – викладач богослов'я в папському університеті “Грегоріана” та з причини хвороби повернувся до Канади. Член Міжнародної богословської комісії від 1969 по 1974 р. Помер 26 листопада 1984 р. в ЗСА (Pickering).

¹⁰³⁹ F. C. Copleston. *Philosophical Knowledge // Contemporary British Philosophy*, London-New York 1956; *Philosophies and Cultures*, Oxford 1980; Б. Рассел. *Почему я не христианин*, Москва 1987.

Другою ж можна вважати ту, що він, погодившись взяти участь у відомій радіотрансляції з філософом Бертраном Расселом, підняв завісу з багатьох проблем, які зустрічаються чи можуть зустрітися в теодицеї.

Однак спершу з'ясуємо погляди о. Коплстона в теорії пізнання. Отож, на його думку, досвід є первинним стосовно до ідей, представлених у філософії. Філософу дано тільки розкривати суть термінів та філософських речень, роз'яснюючи і розкриваючи їхній смисл. Подібно до Платонівської теорії пізнання шляхом пригадування вже відомого знання, даного ще до народження душі, філософ схиляється до відомого вчення про “вроджені ідеї”. Щоправда, воно вже було аргументовано спростоване Локком. Аналогічно, людині дано зустрічатися з духовними проблемами, сферою релігійних переживань, які згодом доводиться аналізувати і обґрунтовувати.

Відомий “теодицейний” диспут між Коплстоном і Бертраном Расселом (1872-1970), англійським філософом, логіком та громадським діячем¹⁰⁴⁰ відбувся в 1948 році. В ході цього диспуту Рассел подав низку софістичних тверджень, що не личило наводити їх йому як логіку. Ось приклад:

“Христос вірив в існування пекла. Я не можу уявити собі, щоб яка-небудь людина, справді глибоко людяна, могла вірити в існування вічної кари”¹⁰⁴¹.

На думку Коплстона, апостеріорний шлях є більш ефективним у приході до Богопізнання, ніж апіорний. Він вважає, що проблема існування Бога завжди є тільки екзистенційною проблемою. З таким підходом він цілком логічно доводить, що епігони логічного аналізу не ставлять за мету розглядати екзистенційну проблематику.

¹⁰⁴⁰ На думку Бертрана Рассела, сутністю філософії є логіка та логічний аналіз. Рассел вважається засновником англійського неореалізму та неопозитивізму, займаючи, водночас, атеїстичну позицію. Він вважав, що факти не є ані фізичними, ані психічними даними, а є нейтральними. Існує думка Еріха Фромма про те, що Рассел був віруючим мирянином, проте це була інша віра – віра в силу розуму, в те, що “людина здатна створити власний рай ділом рук своїх”. (E. Fromm. *Prophets and Priests* // B. Russell. *Philosopher of the Century*, Boston 1967, с. 77). Він розглядав релігію доволі натуралістично. Шляхом соціальних перетворень, на думку Рассела, можна прийти до побудови розумного людства (таку ідею вже проголошував філософ-позитивіст О. Конт). Це краще, ніж розглядати людину як “думаючу стеблинку” (Паскаль). Будь-яка мірка, застосована до людини, є відносною, зауважував він у новелі *Жах богослова*.

¹⁰⁴¹ Б. Рассел. *Почему я не христианин*, с. 107.

Антиномічність зайнятих позицій двома співбесідниками практично не принесли результату. Кожен залишився при своїй думці, оскільки Рассел зайняв позицію радикального скептика і агностика.

Однак терпеливо простежимо основний хід думок кожного з мислителів.

Отож Коплстон наголошує, що існує змога філософським шляхом довести існування Бога, бо «Пояснюючи існування, ми маємо прийти до суцього, яке містить в собі причину свого існування, тобто не може не існувати»¹⁰⁴². Це так званий “аргумент від залежності” або космологічний доказ.

На думку Рассела, філософські речення є недоказовими, а значить, нам невідомо, чи є Бог, чи Його нема. Це відома позиція Кантівського агностицизму з домішками суджень з “Логічно-філософського трактату” Людвіга Вітгенштайна.

Як справедливо зауважує С. Ніконенко, “для Коплстона “необхідність” – це логічний порядок, який породжений розумом Бога, для Рассела ж – природний закон”¹⁰⁴³. Тут зустрілися два безкомпромісні протилежні погляди – абсолютний ідеалізм і реалізм британської філософської думки. Погодження не відбувається і в площині аксіології, адже Рассел займає суб’єктивістичну і емпіричну точку зору на цінності, тоді коли Коплстон – догматично-релігійну (“тільки існування Бога дає змогу обдумати моральний та релігійний досвід людини”). Для агностика ж позиція віри – це тільки звичайний формалізм.

5.17. “Людина і ризик Бога” у Корнеліо Фабро

Отець Корнеліо Фабро (Cornelio Fabro, 1911-1995) перш за все відомий своїми метафізичними трактатами. Йому належить заслуга у відкритті оригінальності онтософії св. Томи Аквінського раніше від французького історика філософії Етьєна Жільсона (див. о. Мондін у розвідці “*Пізнання буття у Фабро і Жільсона*”).

¹⁰⁴² Там само, с. 285.

¹⁰⁴³ С. В. Ніконенко. *Английская философия XX века*, «Наука» СПб., 2003, с. 664.

У свої молоді роки Фабро увійшов до ордену стигматинців, закінчив Лятеранський університет, у 1933 році отримав докторську ступінь з філософії із тезою *Об'єктивність принципу причиновості та критика Д. Г'юма*. Поруч із отриманням вчених ступенів у Анджелікумі, він завершив також природничі студії у Падуанському та Римському університетах, що дозволяло йому бути асистентом біології на філософському факультеті Лятеранського університету від 1935 по 1938 рік. В 1938 році Фабро стає проф. психології на Урбаніані і там же проф. метафізики від 1938 року. У 1941 році стає ординарним професором метафізики. Від 1947 року – декан факультету. Обіймав катедру 18 років аж до 1956 року, коли звільнився з причини переїзду до Католицького університету в Мілан. Передчасно завершилася його діяльність в Мілані і Фабро повернувся до Урбаніани. Від 1968 по 1981 рік – ординарний професор теоретичної філософії на філологічному факультеті університету у Перуджі. Помер у Римі 4 травня 1995 року.

Творча спадщина отця-професора Корнеліо Фабро приголомшує своїм різнобічним характером. Вона нараховує близько шістдесяти томів оригінальних праць і тринадцять книг-перекладів з данської філософських творів Сьорена К'єркегора (1948-1990). Це три товстих томи, які ошатно видані в Італії. Тільки одне окреме італійське видання “Щоденника” К'єркегора становить дванадцять томів (*див. тут далі*). Сюди слід долучити твори такого жанру, як посібники для студентів, які Фабро ретельно підготовляв, враховуючи специфіку кола студентів для університетів у Римі (Лятеранського, Урбаніани, Анджелікуму, Національного університету “Сап'єнца”, а також для інституту Луїджі Стурцо та магістратури “Марія СС. Ассунта”), Перуджі, Мілані (Università Cattolica del Sacro Cuore), Вероні (Studentato Internazionale Bertoni) та США (Notre Dame University (Indiana)). Науковець Фабро написав близько тисячі статей. Рідко якому науковцеві вдалося б опублікувати 113 статей до Католицької енциклопедії (1948 р.), співпрацювати в редакції енциклопедії Сансоні, в якій від першого по дванадцятий том опубліковано його сто тринадцять статей. Окремої уваги заслуговують його статті, присвячені таким темам, як: “душа”, “атеїзм”, “Гегель і філософія іманентизму”, “схоластика”,

“св. Тома Аквінський” та ін. Отож від 1934 по 1994 роки Фабро опублікував 37 книг (по одній книзі на два роки).

Взірцевими є такі твори Фабро, як: *Метафізичне поняття участі, згідно з св. Томою з Аквіну; Феноменологія сприйняття; Від буття до існуючого; Участь і причинність, згідно з св. Томою з Аквіну; Коротке введення у томізм; Томістична екзегеза; Томізм і модерна думка; Вступ до мислення св. Томи; Міркування над свободою; Загадка Розміні; Докази існування Бога* та ін.

Слід додати, що одні тільки статті та рецензії охопили б десять томів. В Італії триває видання зібраних творів Фабро і ведеться підготовка до беатифікації священника.

Отож вже від одного знайомства із зібранням творів Корнеліо Фабро напрошується висновок – це ж екзистенційний ескапізм – втеча від світу, і це так. Без жертви і самопосягати немає і не може бути правдивого науковця.

Професор Корнеліо Фабро любив вести діалоги з Мартіном Гайдегером визнаючи, що його звинувачення у забутті буття західною метафізикою оправдане. У характеристиці Етьєна Жільсона відзначав брак критично-теоретичного вивчення джерел метафізики Томістичного *esse*, звідки і виникла його наполегливість у вжитку *existence* для Томістичного *esse*. Проф. Мондін опублікував у маловідомому епістолярному свідченні Фабро до нього відомість про те, як здійснювалося відкриття оригінальності метафізики св. Томи:

“Жільсон, лише у 1942 році здається, трохи збагнув справжню природу томістичного *буття*. Він знав про те, що моя книга про участь, де, мабуть, вперше знаходиться поняття *esse* як окріплюючий акт, вийшла в 1939 році (пор. с. 190 і далі 1-го вид.). Подача була абсолютно новою і звісно, що Жільсон її бачив (мав у себе цей том), але не зробив посилання на цю книгу. Схожий випадок з оцінкою IV-го шляху у *Прол. на Комент. св. Йоана* у св. Томи: помітно відмінний текст від того, що є у *Сумі*. Ніхто, як мені відомо, ніколи так не говорив. Нижчепідписаний (тобто Фабро – прим. Б. Завідняка) вперше це оцінив на Конференції в Академії св. Томи в 1954 році (опублікований том від Академії). А зараз я вперше бачу цитування Жільсоном у праці *The Elements of Christian Philosophy* (пер. на італ., с.

146) без жодної іншої вказівки. На мою думку, такий метод не надто плідний і мені говорять, що випадок зі мною не перший. Св. Тома був обізнаний з джерелами набагато більше, ніж він цього потребував: і правда, що я (і ніхто інший на сьогодні) можу претендувати на те, щоб бути джерелом, але Жільсонові зробить багато честі бодай трохи наслідувати св. Тому і пригадати сучасників, які також працювали для нього...”¹⁰⁴⁴.

Так, свідчення про оригінальність метафізики св. Томи Аквінського відбулося, і про цю подію сказав своє похвальне слово папа Павло VI в листі, що був адресований... Жільсону (*L'Osservatore Romano*, I-9-1975. – С. 1).

У Фабро його наступник і декан філософського факультету Урбаніани о. проф. Мондін відзначає прискіпливе очищення Томістичної філософії від всіх забруднень і перекручень, особливо що стосується маніпуляції з головною відмінністю томістичної метафізики між *суттю* і *актом буття*, яка в жодний спосіб не може бути змішана з відмінністю між *суттю* та *існуванням* (*Історія метафізики*, т. 3. – С. 710). Зрештою, ця характеристика діяльності о. Фабро, стійка антиатеїстична позиція подобалася й провідним радянським науковцям, зокрема М. Желнову, який присвятив Фабро багато місця у своїй монографії *Критика гносеології сучасного неотомізму* (М. вид. МГУ, 1971. – 360 стор.), відзнакою якої є значна ерудованість автора і обізнаність із джерелами (480 позицій, з яких 196 західних досліджень).

Корнеліо Фабро є автором принаймні чотирьох книг, присвячених суто темі обґрунтування доказів існування Божого буття, що дає підставу говорити про нього як людину, що спеціально вивчала проблематику природного богослов'я: *L'uomo e il problema di Dio. L'idea di Dio nella storia della filosofia* (1950 р.); *Dio. Introduzione al problema teologico* (1953 р.); *L'uomo e il rischio di Dio* (1967 р.); *Le prove dell'esistenza di Dio* (1989 р.). (“Людина і проблема Бога. Ідея Бога в історії філософії”; “Бог. Вступ до богословської проблеми”; “Людина і ризик Бога”; “Докази існування Бога”).

¹⁰⁴⁴ Лист К. Фабро до Баттісти Мондіна від 22 грудня 1964 року з приводу презентації книги Мондіна *Філософія буття св. Томи* (Herder, Roma 1964): V. Mondin, *La conoscenza dell'essere in Fabro e Gilson* // “EUNTES DOCETE”. Commentaria Urbaniana PUU, Roma/L/1997/1-2, с. 88-89.

Отож випадає нагода розглянути зміст кожної книги окремо.

L'uomo e il problema di Dio. L'idea di Dio nella storia della filosofia (1950 p.).

На думку італійського мисленника, проблема Бога завжди динамічно зустрічається в людській історії і перехрещується з людською свободою. Від неї залежить сам хід історії і напрямок, який добровільно обирає вільна людина. Наука, філософія та богослов'я – це ті вектори, які стають похідними від проблеми Бога.

Dio. Introduzione al problema teologico (1953 p.). У цій праці Корнеліо Фабро вважає, що пошук Бога є найавтентичнішим знаком духовного життя. Навіть атеїзм набирає богословського виміру, якого він не мав в історії давньогрецького мислення. Чому ж так? Бо атеїстична людина свідомо відкидає скарб власного спасіння, який Син Божий жертвовно дарує людині. Натомість дух агностицизму все більше проймає марксистський діалектичний матеріалізм, тому що він боїться втратити привілеї, отримані насильницьким шляхом.

L'uomo e il rischio di Dio (1967 p.). Проблема Бога, яка піднімається в цій книзі, є суттєвою проблемою людини, яка шукає підвалини своєї сутності і від якої залежать інші проблеми, пов'язані з існуванням: етичні, правові, економічні та ін.

Le prove dell'esistenza di Dio (1989 p.). На думку отця Фабро, перший крок, який робить людина, має бути певний і безпомилковий. Цим кроком є розкриття назустріч Першоначалу. Що головне, проблема Бога – це проблема, яка торкається всієї людини і є суттєвою проблемою, яка заторкує саму її суть.

La Nozione Metafisica di Partecipazione secondo San Tommaso d'Aquino (2005 p.)¹⁰⁴⁵ Ведучи мову про Томістичні уподобання о. Корнеліо Фабро, слід відзначити наступне: він є першовідкривачем оригінальності метафізики великого домініканця, результатом чого стало написання праці “Метафізика участі, згідно з св. Томою Аквінським” (Мілан 1939 (2-ге вид., 1950), 383 с.). Автор зізнавався в тому, що знайомство з мисленням св. Томи допомогло йому

¹⁰⁴⁵ C. Fabro. *Opere Complete*, vol. 3, a cura di Christian Ferraro, Editrice del Verbo Incarnato: Roma 2005. – 428 с.

“назавжди звільнитися від формалізмів і беззмістовності схоластичних контрверсій”, а мислення К’еркегора допомогло йому “звільнитися від комплексу меншовартости перед навалою систем, які зчиняли свій гам у філософії Нового часу та в сучасному мисленні”, а також дало змогу відкрити антилюдський характер цих систем, не кажучи вже про антихристиянський.

На думку Фабро, поняття буття у св. Томи Аквінського не має нічого спільного з аналогічним поняттям у провідних метафізиків історії мислення (Парменіда, Гегеля та Гайдегера). У книзі “Метафізика участі” автор намагався дати відповідь на питання пізнання буття і відповіді на глибинне питання – що ж воно собою являє? Мисленник не поділяє думку Жільсона, згідно з якою поняття буття мало б бути конфігурацією судження і отримуватися дією розуму. Так обминаючи увагою підставу пізнавального процесу, Жільсон звертає увагу на гносеологічний аспект пізнання буття, тоді коли у Фабро пошук ведеться в екзистенційній площині: *Буття не є тільки поняттям, а є актом появи* суцього, через яке у свідомості просвітлюється правда про суще, “є глибоким і притаєним актом, *незбагненим* прямим способом як у сфері сприйняття, так і у формальній сфері, воно властиве для метафізичного розгляду і є винятково у Томістичній метафізиці”. Так само не поділяє й точки зору Марітена, який вважав, що достатньо інтуїтивного акту для сприйняття поняття буття. На думку Фабро, до буття не приходиться шляхом інтенсивного обґрунтування, а тільки до суцього (*ens*), яке і є першим поняттям у процесі сходження до інтенсивного і динамічного Буття. Тож підставою суцього є буття, від якого суще виходить, слідує і повертається до буття. Буття лежить в основі можливости самого пізнання, бо суще розцінюється як носій буття, а в суті пізнання закладене висвітлення суцього у бутті і повернення до нього. Оце і є метафізичний досвід буття, про який вів мову св. Тома Аквінський. “Досвід буття вирішується у досвіді просвіченої відкритости духа”, - зауважував Фабро. Оскільки людина не має досвіду Нескінченного, то має тільки досвід буття, будучи відкритою до Абсолюту (Буття без предикатів). Цей шлях відомий як резолютивний шлях, який набагато ефективніший від шляху абстрагування.

Безумовно, без наукового відкриття, здійсненого Фабро, Томістична метафізика, ймовірно, ще довго перебувала б у тіні і не викликала б великого зацікавлення з боку філософської еліти. Тож перемогла сумлінність в оцінці і талант науковця, помножений на працелюбність.

Натомість переклади Корнеліо Фабро з К'єркегора є блискучими, свідчать про глибоке проникнення в текстологію данського мисленника. Цьому свідченням є численні вступи, роздуми, примітки та системні покажчики, які можна вважати вікном у світ данського Сократа.

Наведемо тут хронологію цієї перекладацької баталії зі словом, як певний підсумок діалогів Фабро з К'єркегором.

I. “Щоденник” (1948-1951 р.).

Перекладаючи “Щоденник” з інтегрального видання у 20 томах (1909-1948), Фабро упорядковував дванадцятитомну італійську версію – найбільшу у світі – перекладаючи безпосередньо з данської і подаючи вступну частину, покажчики та примітки. Сьорен К'єркегор почав вести “Щоденник” з 21 року і не припиняв це заняття аж до смерті. На думку Фабро, немає іншого ключа до творчості К'єркегора (див. *Diario (Papirer, 1834-1855)*, tr. Cornelio Fabro (Rizzoli 1995 tr. antologica; ed. Morcelliana 1980-83 tr. integrale in 12 volumi).

II. “Поняття страху”. “Недуга на смерть” (1953 р.)

III. “Філософські крихти” і “Заклучна ненаукова післямова до філософських крихт” (1962 р.)

IV. “Вправи у християнстві” (1971 р.)

V. “Євангелія страждань” (1971 р.)

VI. “Твори” (1972 р.) – 10 праць, поділених на чотири частини:

Перша частина: *естетико-етичний цикл*:

а) “Aut-aut”; б) “Страх і трепет”.

Друга частина: *філософський цикл*:

а) “Поняття страху”; б) диптих Йоганнеса Клімакуса: “Філософські крихти”

“Ненаукова заключна післямова до філософських крихт” (1846 р.) - *Opus maximum* К’єркегора, що можна, на думку Фабро, порівняти з *Wissenschaft der Logik* Гегеля.

Третя частина: диптих “Анти-Клімакус або про християнство”

а) “Недуга на смерть”; б) “Вправи у християнстві” (1850 р.). Це друга частина твору “Недуга на смерть”.

Четверта частина: твори, видані безпосередньо під ім’ям К’єркегора. Це майже половина творчого спадку данського мисленника.

а) “Євангелія страждань” (1846-47 р.). Сім проповідей – “нова теодицея”, яка дає запевнення в тому, що Бог є любов.

б) “До оцінки себе самих, як звернення до сучасників”. Три дискурси на біблійні теми.

в) “Про незмінність Бога” (промова 18 травня 1851 р.). Твір опубліковано в серпні 1855 р.

VII. “Про авторитет і Об’явлення” (“Книга про Адлера”) (1976 р.). К’єркегор називав цей твір “великою книгою”, та все ж його не опублікував. Теми книги: самотній і суспільство, розум і віра, відношення між філософією і Об’явленням, авторитет і свобода, християнство і християнськість, полеміка проти Гегеля. Книга не менш важлива, ніж “Філософські крихти” і “Післямова до них”.

VIII. “Писання про комунікативність” (1979-82 р.).

IX. “Думки, що ранять в спину” (та інші роздуми, видані під ім’ям К’єркегора) (1982 р.).

X. “Твори любови” (деякі християнські рефлексії у формі розмислів) (1983 р.). К’єркегор перераховує “твори любови” згідно з переліком ап. Павла у 1 Кор. 13 (1-13) (“Перевага любови”).

“Якби я говорив мовами людськими й ангельськими, але не мав любови, я був би немов мідь бреньча або кимвал звучний. Якби я мав дар пророцтва і відав усі тайни й усе знання, і якби я мав усю віру, щоб і гори переставляти, але

не мав любови, я був би – ніщо. І якби я роздав бідним усе, що маю, та якби віддав моє тіло на спалення, але не мав любови, то я не мав би жадної користи.

Любов – довготерпелива, любов – лагідна, вона не заздрить, любов не чваниться, не надимається, не бешкетує, не шукає свого, не поривається до гніву, не задумує зла; не тішиться, коли хтось чинить кривду, радіє правдою; все зносить, в усе вірить, усього надіється, все перетерпить. Любов ніколи не переминає. Пророцтва зникнуть, мови замовкнуть, знання зникне. Бо знаємо частинно й частинно пророкуємо. Коли настане досконале, недосконале зникне. Коли я був дитиною, говорив як дитина, думав як дитина, міркував як дитина. Коли ж я став мужем, покинув те, що дитяче. Тепер ми бачимо, як у дзеркалі, неясно; тоді ж – обличчям в обличчя. Тепер я спізнаю недосконало, а тоді спізнаю так, як і я спізнаний. Тепер же застаються: віра, надія, любов – цих трое; але найбільша з них – любов”.

Будувати на любови, ось преамбула Євангелія. Без цього все буде марне. Без любови не буде що будувати і не буде кому будувати.

XI. “Страх і трепет” (1986 р.)

XII. “Йоганнес Клімакус або *De omnibus dubitandum est*” (1989 р.)

XIII. “Поїздка до Італії” (1990 р.). Цей текст не був опублікований і відомий як рукопис, що знаходиться в університетській бібліотеці в Копенгагені. Автором книги є Петер Адлер, пастир, що перейшов до приватного життя, відправився у подорож по Італії, де заглибився у розмисли про правди християнської віри.

5.17. “Теодицея” о. Вінсенти Граната

Ґрунтовним аналізом теодицейної проблематики відзначається творчість польського науковця о. В. Гранати (1900-1979). Він навчався у Грегоріанському університеті в Римі (1923-28), де здобув докторат з філософії (1925 р.) і богослов'я (1928 р.), очолював Люблінський католицький університет (1965-1970 р.), завідував кафедрою догматичного богослов'я. Його філософська

думка відзначається персоналістичною, гуманістичною і неоавгустинівською орієнтацією.

Богословські погляди Гранати характеризуються пасторально-керигматичним спрямуванням, антропологічно-христологічним підходом. Отець Гранат – це в першу чергу читач творів сучасних філософів і богословів, яким давав свою оцінку з дидактичною метою¹⁰⁴⁶. По його підручниках навчалися українські студенти-богослови катакомбної Церкви ХХ ст., тож варто звернути увагу на його творчість у царині природного богослов'я і відчуті свіжий подих його інтуїтивних оцінок філософів минулих часів і сучасності. Від 12 червня 1995 р. триває беатифікаційний процес о. Гранати.

Цікавим є розділ його “Теодицеї”, що носить назву “Докази існування Бога з духового життя людини”¹⁰⁴⁷. У ньому автор аналізує обґрунтування найвідоміших на ХХ ст. мисленників-інтуїціоністів, що спричинилися до побудови новітньої парадигми у природному богослов'ї – містично-персоналістичної. На нашу думку це найбільш перспективний розділ природного богослов'я о. Граната.

Отож, автор розділяє “Докази із закону розумового життя” і “Докази та постулати які оперті на прагненнях волі”.

До першої групи він зараховує: ідеологічний доказ, “Шостий шлях” Жака Марітена, металогічний доказ Г. П. Скарлата, доказ Ж. Дефевера з міркувального характеру людської свідомості. До другої – доказ через прагнення щастя, постулат існування Бога у філософії Канта, доказ із моральних законів і голосу обов'язку. Натомість виділяє підрозділ “Метод інтуїції у проходженні людини до Бога”, куди поміщує сучасні погляди на інтуїційне пізнання Бога: інтуїціонізм кард. Ньюмена, феноменологічна інтуїція

¹⁰⁴⁶ W. Granat. *Dogmatyka katolicka*, t. I-IX, Lublin 1959-67; *Osoba ludzka. Próba definicji*, Sandomierz 1961; *Teodycea*, Poznań 1960, Lublin 1968; *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, t. I-II, Lublin 1972, 1974; *U podstaw humanizmu chrześcijańskiego*, Poznań 1976; *Personalizm chrześcijański, Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985; *Ewangelia miłosierdzia*, Poznań 1970; *Jezus Chrystus. Historia i tajemnica*, Lublin 1982.

¹⁰⁴⁷ Granat Wincenty. *Teodycea. Istnienie Boga i jego natura*, Poznan 1960. (6 і 7 розд. першої частини: *Докази з духовного життя людини*. – С. 224-340).

М. Шелера в методі “переконання про існування Бога”, містичний інтуїціонізм Бергсона і його доказ на існування Бога, прагматичний інтуїціонізм М. Блонделя як метод пізнання Бога, прагматично-моральна інтуїція Бога за Е. Ле Роєм (E. Le Roy), метод інтуїційного шифру К. Ясперса, морально-емоційний інтуїціонізм, пропагований Карольом Адамом, метод інтуїційної редукції Г. Дюмері у показі існування Бога, цілісна інтуїція Бога за Ж. Гессеном і метод інтуїційного пізнання Бога, згідно з Анрі де Любаком.

На думку Граната “ідеологічний доказ часто формулюється мисленниками нечітко і тому деколи зближається з доказом “зі ступеневості досконалості”, або “з можливого характеру людського розуму”.

Формально доказ опирається на властивостях наших понять (принаймні деяких), а також на повсюднім і обов’язковим характері логічних і математичних законів. Однак ця форма зустрічається з великими застереженнями і для цього треба радше оперти хід міркування на зобов’язуючих законах нашого розуму, який володіє природою можливого буття, а, окрім того, підлягає загальноприйнятим законам.

5.18. Отець Баттіста Мондін і його творчий доробок у царині природного богослов’я

Автор трьохтомного видання, яке побачило світ у видавництві отців-домініканців у Італії, о. Б. Мондін (1926-2015) не потребував би якогось особливого знайомства з ним у інтелектуальному світі, щоб вийти на ширшу читацьку аудиторію. Та зваживши на те, що українському читачеві це ім’я ще мало відоме, таке знайомство необхідне ще й ось чому. На Україні, у видавництві “Місіонер” у Львові, вийшли друком чотири книги Баттісти Мондіна “Онтологія і метафізика” (2010 р.), “Філософія релігії і теодіцея” (2012 р.), “Логіка, семантика і гносеологія” (2017 р.), “Етика і політика” (2017 р.), переклади яких у нашому виконанні мали би привернути увагу до цієї ключової філософської теми “Цариці наук”.

Отож отець Баттіста Мондін народився у Монте ді Мало (Віченца) 29 липня 1926 року, закінчив студії філософії та богослов'я у Конгрегації Місіонерів Северіанів, членом яких він був. Був висвячений на священника в 1952 році.

Ось основні етапи його філософсько-богословської наукової діяльності: доктор філософії і релігії (у Гарвардському університеті), його докторська праця стосувалася принципу аналогії у протестанській та католицькій теології (*The Principle of Analogy in Protestant and Catholic Theology*. Nijhoff, The Hague, 2^a вид. 1967); вільний викладач в Католицькому університеті св. Серця (Мілан); декан філософського факультету Папського університету Урбаніана (Рим); консультант Священної Конгрегації Клиру; Президент Асоціації Італійських Викладачів Філософії (ADIF); кавалер відзнаки «Марка Твена» за «outstanding contribution to Modern Journalism» («За видатний внесок у розвиток модерної журналістики»); член професорського складу Академії св. Томи; Ординарний співпрацівник газети *Osservatore Romano*; член Спілки журналістів.

Відомий науковець Олена Казимирчак-Полонська (черниця Олена), доктор фізико-математичних наук, доктор філософії Варшавського університету і духовна дочка о. Сергія Булгакова, назвала Баттіста Мондіна «одним із провідних богословів сучасного католицизму», поруч з іменем католицького німецького теолога Ганса Кюнга та ін., які нерозривно служать Богові і духовній культурі релігійного відродження Католицької церкви¹⁰⁴⁸ Автор цих рядків, як багато інших вихідців з України та діаспори, навчався у проф. Б. Мондіна, коли він очолював філософський факультет Папського університету Урбаніана.

Баттіста Мондін – це захоплюючий історик філософії, самобутній культуролог, експерт у філософській антропології і метафізиці. До його творчого наукового доробку належать численні публікації в наукових журналах, близько сотні книг. Багато його творів перекладено на основні мови світу.

Тут не місце висвітлювати всю багатогранну діяльність Мондіна у популяризації філософсько-богословської спадщини і розглядати коло його

¹⁰⁴⁸ Монахиня Елена. *Профессор протоиерей Сергей Булгаков 1871-1944*, Москва, с. 256.

уподобань – воно вражаюче об’ємне. Тож зупинимось тільки на кількох його творах, що присвячені природній теології.

Науковий триптих “Історія метафізики” – це подорож маршрутами мислення людиною кінця ХХ ст. Коли зважити на той факт, що у книзі, яка складає 2192 сторінок тексту, представлені всі мислительні пояси у часі, то напрошується визначення – *Грандіозна епопея людської думки про сутність і буття*.

Це справжня енциклопедія у царині метафізики від античності до Гайдегера.

За цю працю, яка не має аналогів у світі, Б. Мондін з рук Д. Реале у Римі нагороджений рідкісною золотою медаллю Данте Аліг’єрі (1999 р.).

До метафізики проф. Мондін має особливий пієтизм. Ось як він сам зізнається в цьому у передмові до книги:

“Між філософськими предметами метафізика, разом із антропологією, завжди була для мене найбільш захоплюючою. Моє зацікавлення метафізикою сходить до тих часів, коли я молодим студентом Гарвардського університету мав нагоду слухати останні курси про Аристотеля, які вів такий маєстат. як Вернер Йєгер, тлумачачи, безпосередньо за давньогрецьким текстом, перші шість книг *Метафізики*. Попередньо, в бостонському університеті оо. Єзуїтів (славний Boston College), я слухав, і завжди лише за оригінальним давньогрецьким текстом, тлумачення на *Республіку* Платона. Таким чином перше, ніж я отримав докторську ступінь в Гарварді, я вже міг насолоджуватися завжди свіжими і здатними втамувати спрагу джерелами цариці будь-якого людського знання, джерелами, якими я не міг знехтувати навіть тоді, коли, трохи пізніше, моя увага зосередилася основним чином на найбільшому з усіх християнських метафізиків – Томі Аквінському. Систематичній реконструкції його метафізики я спеціально присвятив три твори: *Філософія буття св. Томи з Аквіну* (*La filosofia dell'essere di S. Tommaso d'Aquino* (Herder 1964); *Філософія буття у св. Томи Аквінського. Коментар на книгу Сентенцій* (*The Philosophy of Being in St.Thomas Aquinas Commentary to the Sentences* (Nijhof 1975); *Філософська система Томи Аквінського* (*Il sistema filosofico di Tommaso d'Aquino* (Massimo 1992, 2^a вид.) (1964); 1975)”. Властиво, це цілком новий твір, якому в літературі

можна віднайти тільки маленький попередник у німецькій мові (Див.: М. Wundt. *Geschichte der Metaphysik*. Berlin 1931).

Джованні Реале вже сказав про цю фундаментальну працю своє слово, відзначивши її як ту, що справді виконана на високому професійному рівні і заслуговує бути предметом уважного розгляду. Покликаючись на думку Гайдегера, він зазначив, що слова в історії часто є могутнішими від речей і дій, а питання по-суті у філософії випливають від першого питання, яке включає в себе буття, і яке й можна назвати справжнім великим питанням.

Додамо, що в сучасності зустрічаються два типи філософського знання: метафізичний або антиметафізичний. І один і другий тип – це та сама метафізика, тільки що одна – позитивна а друга – негативна. Спроби розглядати сучасність як постметафізичну епоху, і така тенденція почалася ще у посткантівській період філософії, не увінчались успіхом. Можна погодитися з визначенням “класична” та “некласична” метафізика, але з її вичерпаністю – розуму таки не вдасться погодитись. Людина за своїм визначенням є метафізичним суцям і завжди ставитиме питання про своє походження, глум існування, цінності, а найголовніше – особову підставу. Доказом цього і є врахована думка чи не кожного великого мислителя, що заслуговує на такий титул в разі вміння відповісти на ці нелегкі питання.

Що ж, українцеві вкотре доведеться тільки пошкодувати, що у книзі враховано тільки досвід метафізики західного світу. На думку Мондіна, тільки ті народи, які зуміли побачити вищу потребу у пізнанні Істини і здійняли голову над природними обставинами, знайшли і продовжують знаходити відповіді на питання метафізичного змісту. Не можна погодитись, що немає української метафізики та імен у ній, щоправда, до цієї теми у нас ще не було такого уважного ставлення, як поставився Мондін до метафізики Заходу. Тож нам цей материк буде легше освоювати, беручи уроки у майстра Баттісти Мондіна.

У свою чергу, зізнаємося, що творчість Баттісти Мондіна певною мірою надихнула й нас, оскільки ми мали багато підстав вважати його слово переконливим і цілющим. Щоправда, мета, яку переслідував отець Мондін під час

написання “Історії метафізики”, не збігається з нашою, бо ми залишили поза увагою багатьох мислителів, оскільки вони не відповідають на поставлені питання у природній теології, хоч у триптиху автор багаторазово торкається теми теодицеї. Натомість ми ставили за мету створити синтез вчення природного богослов’я з врахуванням українського богословського голосу, хоч це далеко не було самоціллю.

Отож суто природній теології Мондін присвятив такі книги. як: *Il problema del linguaggio teologico dalle origini ad oggi* (Queriniiana, Brescia, 1975². *Проблема богословської мови від початків до сьогодні*); *Dio. Chi è?* (Milano 1993. *Бог: Хто Він є? Елементи філософської теології*); *Il problema di Dio. Filosofia della religione e Teologia filosofica* (ESD Bologna 1999. *Проблематика Бога. Філософія релігії і філософське богослов’я*).

Останню книгу (264 с.) побудовано на матеріалі томістичних текстів, бо вона покликана висвітлити системне богослов’я в Томістичному ключі згідно з досягненнями реконструкції поглядів Аквіната. Проте книга багата на оригінальні роздуми і побудована комплексно, перерісши межі дослідження, що були поставлені перед автором.

Залишаючи поза увагою таку частину книги, як “Філософія релігії”, друга її частина під назвою *Філософське богослов’я* включає такі розділи: 1). Історичний опис доказів існування Бога (класифікація); 2). Онтологічні докази; 3). Томістичні шляхи (включно із шляхом буття та мислення); 4). Антропологічні докази (релігійний шлях, знання і обов’язку, самотрансценденції, мовний шлях); 5). Природа та атрибути Бога: *ентитативні* (Єдність, Абсолют, Актуальність, Нескінченність, Простота, Незмірність, Всюдиприсутність, Вічність, Незмінність), *духові* (Життя, Дія, Свобода, Мислення, Благо, Любов, Краса) та *особові* (Святість, Гідність або Цінність, Всемогутність, Справедливість та Щастя); 6). Незбагненність Бога і аналогія Божих Імен; 7). Творіння Бога: сотворення і провидіння; 8). Єднання з Богом (молитва, поклоніння, медитація, контемпляція та екстаз).

Тож вже сам розподіл розділів змушує визнати, що книга творча і не слідує сліпо за традиційним штампом, виробленим римо-католицькою університетською школою. Оскільки автор добре обізнаний із усією християнською спадщиною, позаяк його перу належить чотирьохтомна “Історія богослов’я”, трьохтомна “Історія метафізики” та двотомна “Історія філософської антропології” (практично це дев’ятитомна “Сума” для ХХ ст.), вже можна говорити про певні висновки цих напрацювань. Богословська думка Сходу і Заходу включно з протестантською філософсько-теологічною думкою творилася в ключі алетології, агатології, генології, онтософії та кардіософії, поповнюючи глибинне річище агапології – Слова Любви. Баттіста Мондін розглядає цей процес тактовно, засвідчуючи творчу сміливість і самотність великих мислителів, голос яких звучить виразніше у творчій симфонії духа, не перестаючи лунаати однодушно і гармонійно Співом до Бога Творця. Це Сума гідна людини, що переходить у третє тисячоліття не із спустошеним духом, а з багатими дарами – чий скарб не може бути неоціненим і перебувати поза загальнолюдським розвитком.

5.19. Теодицейна побудова “Божого царства на землі” у Гарві Кокса

Ціною відмови від традиційного Богопізнання мислителі “теології-смерти-Бога” (*death-of-God-Theology*) такі, як Дітріх Бонгеффер (1906-1945), Джон Робінсон та, зокрема, учень Тілліха, професор Гарвардського університету Гарві Кокс (нар. 1929 р.) у свій спосіб наважилися підійти до вираження і збереження досвіду релігійного життя. Слід зважити на той факт, що ці мислителі творили в умовах розквіту прагматизму та антиметафізичного клімату ЗСА.

Отож, на думку Кокса, Бог безумовно існує, Він трансцендентний до світу, проте проявляє себе в історії, цивілізації та урбаністичному механізмі. Бог живий і перебуває поза словником метафізики у вирі життя. Щоб зберегти мову про Бога, на думку Кокса, слід змінити самий характер богословської мови, перейшовши на мову секуляризованого світу.

Найкращий спосіб наблизити Бога до сучасної людини – побудова Божого царства в земних умовах. Досягнути цієї омріяної мети, на думку мисленника, можна тільки шляхом вдосконалення життя, готуючи людину, яка могла б нести відповідальність за це життя. Це, фактично, позитивістична позиція, уповання на тріумф наукового прогресу тощо.

Кокс виступає прагматиком, що зосереджує свою увагу на цілях “сьогоденної” людини, відмовляючи їй у зверненні до вічних цінностей. Але такою й має бути позиція людини, що повірила в міф про “смерть Бога”. На думку Кокса, навіть теологічна система Тілліха є нічим іншим, як символічним ліком для вмираючої людини. Саме судження “Бог існує”, продовжує міркувати Кокс у творі *Секулярне місто*, знецінилось, бо воно виникло поза урбаністичною культурою і годиться тільки для простолюдинів.

Немає навіть потреби спростовувати явище релігії, бо потік секуляризації змитає все на своєму шляху. Іншими словами, людина сама забезпечує собі життя, тож відпадає й потреба в потойбічному світі.

Такий невтішний висновок можна вивести з думок Гарвея Кокса.

5.20. Обґрунтування Божого буття в аналітичній філософії

Сьогодні з’являються змістовні праці з філософської теології, втім у які автори включають до розгляду теми й сакраментального богослов’я, куди входять провідні догмати віри: Про Трійцю, про Боговтілення та ін. Аргументовані відповіді на теми філософії Бога пропонують як католицькі і православні автори, так і протестанти¹⁰⁴⁹. Мислитель Ч. Тейлор знаходить пояснення секулярній добі, міркуючи про феномен теодицеї як винуватця

¹⁰⁴⁹ А. М. Гагинский. *Онтологическая проблематика в греческой патристике III-IV вв.* Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. Москва 2012. – 207 с.; Д. Бинцаровский. *История современного богословия: чему она может научить нас?* Минск 2016. – 512 с. Книга присвячена богословам XIX-XX ст. У її дев’ятьох розділах Дмитром Бинцаровським розкриваються головні ідеї реформаторської теології. богословська думка Карла Барта, Рудольфа Бульмана, Пауля Тілліха, Дітріха Бонгеффера, англіканської церкви, зокрема Джона Робінсона, релігійної філософії Росії, неопатристики, католицького богослов’я, німецьких теологів другої половини XX ст. Вольфхарта Панненберга та Юргена Мольмана, латиноамериканської, афроамериканської, феміністичної теології визволення, сучасного північноамериканського євангелікалізму, кальвінізму та постмодерної теології.

нерозв'язних проблем сучасної людини: “У контексті теїстичних версій світогляду проблема теодицеї можлива завжди. Проте вона не є настільки гострою, якщо ми вважаємо, що живемо у втаємниченому та загрозовому світі, маючи Бога своїм помічником. Щойно ми претендуємо на знання Всесвіту та законів його будови через ідею створення Всесвіту заради нашого блага – і це пояснення одразу опиняється під загрозою”¹⁰⁵⁰. Проте й американська версія аналітичної філософської думки опановує інтелектуальний простір не лише на вітчизняному книжковому ринку¹⁰⁵¹. Це передусім монографії Річарда Суінберна, Чарльза Тальяферро, Пітера ван Інвагена, Майкла Лакса¹⁰⁵². Вони зазвичай пропонують власний варіант теодицеї, часто не задовольняючись класичними аргументами на користь існування Божого буття. Спонукають їх до формулювання особистих варіантів доказів Бога висновки сучасної науки. Одним з фактів – це гармонія та порядок у всесвіті, яким необхідно знаходити пояснення поза емпіричною наукою. Ідея множинності світів для релігійних філософів аналітичної школи відіграє головну роль у віднаходженні таїнства особового Божого буття.

В англomовній когнітивно-аналітичній філософії ХХ ст. доказ св. Ансельма став предметом особливого і уважного розгляду, набувши таких відомих його

¹⁰⁵⁰ Ч. Тейлор. *Секулярна доба*. Пер. з англ. О. Панич. Київ, Дух і літера 2013, с. 484. Певний, що перша та друга книги канадського автора мали на меті послужити філософською відповіддю сучасникові на проблематику перешкод і страждань з боку деструктивних сил. Як зазначає мислитель: “Це одна з причин, чому модерна доба настільки заклопотана питанням смислу. Крім того, це частково пояснює, чому саме за цієї доби антропоцентричного повороту набула такої важливості проблема теодицеї. (...) Під цим кутом зору питання теодицеї просто не може не постати – якщо ми взагалі визнаємо існування Бога”. Ч. Тейлор. *Секулярна доба*. Книга друга. Пер. з англ. О. Панич. Дух і літера, Київ 2018, с. 388-389.

¹⁰⁵¹ Див.: В. К. Шохин. *Философская теология: канон и вариативность*. Санкт-Петербург, Нестор-История 2018. – 496 с.

¹⁰⁵² Див.: Р. Суинберн. *Существование Бога*. Пер. с англ. М. О. Кедровой. Москва, Языки славянской культуры 2014. – 464 с.; С. Taliaferro. *Evidence and Faith: Philosophy and Religion since the Seventeenth Century*. Cambridge 2005. – 457 с.; Р. Inwagen van, *An essay on free will*. Oxford 1983. – 248 с.; Id., *God, Knowledge and Mystery: Essays in Philosophical Theology*, Cornell University Press 1995. – 336 с.; Id., *The Problem of Evil*, Oxford 2006. – 183 с.. Українською: П. Інваген ван, *Нарис про свободу волі*. Пер. з англ. О. Панич. Київ, Дух і літера 2016. – 344 с.; М. Лакс. *Метафізика: сучасний вступний курс*. Пер. з англ.. М. Симчич, Є. Поляков. Ред. А. Васильченко. Київ, Дух і літера 2016. – 578 с.

прихильників, як Норман Малколм, Чарльз Е. Гартсгорн і Елвін Плантаінга¹⁰⁵³. Останній опублікував відому антологію, присвячену онтологічному аргументові у філософському ключі його коментування: *Онтологічний аргумент від св. Ансельма до сучасних філософів (The Ontological Argument from St. Anselm to contemporary Philosophers, New York 1965)*.

Мова йде про раціоналістичну філософію, в якій емпірично-експериментальний “аналіз” аспектів мови розуміється як заключна частина теоретичного дослідження людської свідомості з метою пізнати людину і знання про неї як частину світу: з’ясувати, чи правдиві ці обґрунтування, чи хибні? (І. Гакінг), розв’язати “загадку-пазли” якоїсь проблеми (“puzzle-solvers”, Т. Кун) та ін. Це радше пошук нового стилю філософії. Так у Джонатана Коена питання аналізу аналітичної філософії загострюється: “Які сьогодні можливі норми проведення розумного міркування?”¹⁰⁵⁴. Тож одне з таких питань: чи можлива сьогодні релігійна мова, чи можна ще сьогодні ставити питання про існування Бога?

Учень Л. Вітгенштайна Н. Малколм наполягає на суто логічному обґрунтуванні “необхідного існування” Бога у так званій “мовній грі” у теоріях аналітичної філософії, бо таке розуміння “необхідного існування” здатне протистояти логічному позитивізму¹⁰⁵⁵. З побожних міркувань філософ ставить

¹⁰⁵³ Див.: N. Malcolm. *Anselms Ontological Arguments* // «The Philosophical Review» 69 (1960), с. 41-62; Ch. E. Hartshorne. *Man's vision of God*, New York 1941; *Philosophers speak of God*, Chicago 1953.

¹⁰⁵⁴ J. L. Cohen. *The Dialogue of Reason. An Analysis of Analytical Philosophy*, (Діалог розуму. Аналіз аналітичної філософії), Oxford 1986, с. 11. Про проблему аналітичної філософії детальніше див.: Н. С. Юлина. *Философская мысль в США. XX век*. Москва, Канон “Реабилитация” 2010, с. 273-376.

¹⁰⁵⁵ Доказ існування Бога у Малколма обґрунтовується наступним чином: а) якщо Бога нема, то Його існування є неможливим, а якщо Він є, то Його існування є необхідне; б) поняття Бога не є протирічне; в) коли існування Бога є неможливе, то поняття Бога стане суперечливе; г) поняття Бога не є суперечливе; г) отож, існування Бога є необхідне.

«Якщо Боже буття, від якого не можна вважати якесь більше, не існує, то не можна й прийти до Його існування. Насправді ж, якщо прийшли б, то мусіли б (чи мали на те причину), прийти до існування або випадково прийти до такого існування. У всякому випадку таке існування було б обмеженим, протилежним до поняття Бога. Коли ж не можна прийти до існування, бо Він не існуватиме, то Його існування є неможливим. Коли ж Він існує, то все ж не можна прийти до існування – через зазначене вище міркування – а навіть коли й можна, якщо не існує, то вже не може статися так, що Він перестане існувати. Отже, якщо Бог є, то

за мету доказати не так існування Божого буття, як існування “необхідного” буття як такого. Тож висновок про існування Бога у нього відсутній. Онтологічно необхідно, щоб Бог існував, але чи є Він насправді?

На думку протестантського мисленника Елвіна Плантінга (нар. 1932 р. в Мічигані, США), пошуки свідчення або виправдання (але аж ніяк не обґрунтування) Божого існування слід вести у напрямку такого підтвердження віри в Нього, де була б змога не відштовхуватись від якоїсь логічної чи онтологічної очевидності. В академічній філософії релігії Плантінга зайняв позицію функціональної епістемології з елементами модальної логіки, де віра в Бога народжувалася б у множині світів або у множині свідомостей (згідно з *sensus divinitatis*). По такій “бездоказовій” лінії просувається теїстична філософія релігії у протестантизмі, що сягає свого джерела у вченні Джона Кальвіна¹⁰⁵⁶. Чимале коло мисленників, такі як В. Олстон, Н. Волтерсторф та ін., поділяють точку зору Плантінга у такому підході до теодицеї.

Отож мисленник, критикуючи позиції сучасних філософів, що приступали до обґрунтування онтологічного аргумента св. Ансельма до Канта і після нього (включно з доказами Малколма і Гартсгорна про “необхідність” Божого буття), приходить до висновку, що визнавати Боже існування слід розпочинати з констатації існування такого “буття”, що могло б рівнозначно існувати у множині світів чи за множини умов (або іншої свідомости)¹⁰⁵⁷.

Його існування є необхідне. Існування Бога або є неможливе або необхідне. Воно буде неможливим тільки тоді, коли поняття Бога виявиться протирічним, чи певним чином – абсурдом на рівні логіки. Оскільки така абсурдність не виникає, то виходить, що Бог існує необхідно».

¹⁰⁵⁶ Плантінга 19 років працював викладачем в університеті Кальвіна (“Кальвін коледж”, 1963-1982). Він очолює центр філософії релігії цього коледжу, будучи одним із засновників Християнської спільноти філософів. За своє життя Плантінга був професором й інших університетів: Уейнського, Нотр-Дама, Гарварду, Чікаго, Мічигану, Бостону, Індіани, Сіракуз і Арізони. Він почесний доктор університету Глазго, Вільного університету Амстердама та Кальвін коледжу.

¹⁰⁵⁷ Пор.: *God and other minds*, с. 27-38. Плантінга розглядає позиції таких авторів: С. D. Broad. *Religion Philosophy and Psychological Research*, London 1953; J. Wisdom. *Interpretation and Analysis*, London 1931; J. Shaffer. *Existence, Predication and the Ontological Argument* // «Mind» 71-1962, с. 307-325; P. W. Alston. *The Ontological Argument revisited* // «Philosophical Review», 69 – 1960, с. 452-474. Пор.: Там само, с. 38-63.

Під Богом у Плантінги розуміється найдосконаліше існування, яке можна тільки припустити. Такому буттю властиве як реальне існування в конкретному світі, так і пробативне – у всіх можливо-існуючих світах. Тут не йде мова про верифікований доказ, бо фактично таке буття не зустрічається вочевидь. Єдине, на що може розраховувати людина, так це *переможно* визнати, що в якомусь світі все ж існує “буття, наділене найбільшою величчю” (*maximal greatness*)¹⁰⁵⁸. На думку Плантінги, це своєрідна перемога людини, що стала на шлях модальної логіки: *A Victorious Modal Version*¹⁰⁵⁹.

За відправну точку Плантінга обирає умову “необхідного” існування *досконалості як найбільшої величі* у кожному з можливих світів¹⁰⁶⁰. Тут мова не йде про ототожнення досконалості з існуванням, тож із такою відправною точкою, мабуть, не кожний погодиться, оскільки уявити таке величне буття під силу не всім. Саме такою споглядальною силою сповнюється душа містика, коли вона здійснюється в умовидному єднанні з величчю Бога.

Ось скорочена і розгорнута форми цього логічно-непохитного формулювання Плантінги:

1. а) *Є такий можливий світ, у якому дається неперевищена велич;*

б) *формулювання: «річ посідає неперевищену велич тоді і тільки тоді, коли вона наділена найбільшою величчю у кожному з можливих світів», є необхідно правдиве;*

в) *формулювання: «те що посідає найбільшу велич є всемогутнє, всезнаюче і морально досконале» необхідно правдиве;*

г) *те, що посідає неперевищену велич, дається у кожному світі;*

Ось це відоме зауваження Плантінги з твору “Природа необхідного”: «[...] it is plausible to suppose that the maximum degree of greatness includes necessary existence – that is to say, a possible being has the maximum degree of greatness in a given world only if it exists in that world and furthermore exists in every other world as well», *The nature of necessary*, с. 212-213.

¹⁰⁵⁸ «The argument does not show that there is a being that enjoys maximal greatness in fact; it shows at most that there is a being that in some world or other has maximal greatness», *там само*, с. 213.

¹⁰⁵⁹ *Там само*, с. 213-217. Плантінга наводить своє визнання Божого буття на стор. 214-216.

¹⁰⁶⁰ «So existence and necessary existence are not themselves perfections, but necessary conditions of perfection», *там само*, с. 214.

г) *Буття, яке посідає неперевищену велич, коли дається у кожному можливому світі, то зустрічається і в реально-існуючому світі. Отож, Бог є*¹⁰⁶¹.

2. а) *Припустимо, що річ має найбільшу велич у даному можливому світі тільки тоді, коли вона всемогутня, всезнаюча і всеблага у цьому світі;*

б) *припустимо, що річ має найбільшу велич тоді, коли вона найдосконаліша в будь-якому можливому світі;*

в) *найбільша велич може бути представлена як можлива, оскільки цілком можливо, що існує якась найбільша річ;*

г) *отож, можливо, що необхідно правдиво, коли всезнаюча, всемогутня і досконала річ є;*

г) *отже, необхідно правдиво, що всезнаюча, всемогутня і досконала річ є (згідно з аксіомою S5)*¹⁰⁶²;

д) *як наслідок, всезнаюча, всемогутня, досконала річ існує.*

Е. Плантінга – апологет християнської філософії в сучасному світі, для якого Неперевершене Буття – невимовне. Мисленник користується ригористичною логікою умовиводу, претендуючи належати до кола аналітичної філософії, хоч остання значно ширше поняття і включає коло інших, нерелігійних тем. По духу Плантінга мислитель споглядального характеру, в чому зізнається сам, описуючи своє пережиття з Богом в автобіографічній книзі “Духовна автобіографія” (1992 р.).

¹⁰⁶¹ Наведемо виклад Плантінги без його коментарів: «Let us say that *insurpassable greatness* is equivalent to maximal excellence in every possible world. Then there is a possible world which unsurpassable greatness is exemplified. The proposition a thing has unsurpassable greatness if and only if has maximal excellence in every possible world is necessary true.

The proposition whatever has maximal excellence is omnipotent, omniscient, and morally perfect is necessarily true [...].

Possesses unsurpassable greatness is instantiated in every world.

But if so, it is instantiated in this world; hence there actually exists a being who is omnipotent, omniscient, and morally perfect and who exists and has this properties in every world», там само, с. 216.

¹⁰⁶² Згідно з аксіомою модальної логіки: якщо можливо p , то необхідно можливо p , а якщо необхідно можливо p , то p – необхідно. Доказ Ляйбніца підпадає під дію цієї аксіоми: “Якщо існування Бога можливо, то Він є; є можливо – отож, Бог є”.

5.21. Про Абсолютне Буття у Семена Франка або містичний реалізм

У руській філософії теодицея сприймається як шлях *Боголюдства*, оскільки включає у Богопізнавальну сферу антроподицею.

Серцевиною руського мислення у ХХ столітті стає філософія *всєєдинства*, на якій, трохи далі, ми зупинемося докладніше у концепціях, які мають і свою передісторію. Проф. Мондін у цитованій вище *Історії метафізики* пройшов осторонь повз цей велетенський материк, концентруючи свою увагу на західній класичній метафізиці та елементах природного богослов'я¹⁰⁶³.

Дослідження Мондіна ретельне і стисле щодо кожного з мислителів-метафізиків. Та раптом за два роки після його трьохтомника проф. Євлампієв у 2000 році опублікував свою версію детально проаналізованої *Історії метафізики* (в межах ХІХ – ХХ століття), проте лише руської: від П. Чаадаєва до С. Булгакова і П. Флоренського (у двох томах: т. 1 – 416 с., т. 2 - 414 с.), як пошук Абсолюту. Дослідження цього фахівця натомість заторкує системи найбільших філософів, обмежене щодо їх кількості, і яке перевантажене кропітким аналізом і уподобанням до системи Семена Франка на творчість якого відведено 210 сторінок. Євлампієв схильний вважати, що саме з цього мислителя у ХХІ столітті має розпочатись новий етап розвитку російської філософської думки¹⁰⁶⁴. Здобуток Франка збагачували у ХХ столітті Лев Карсавін та Іван Ільїн. Цінні критичні зауваги, а інколи й просто не дослухавшись до думки Франка висував Микола Бердяєв.

Ця нова метафізика відводила людині центральне місце в бутті, пориваючи з традиціями класичної філософії: висувала принцип *абсолютного значення окремої емпіричної особи*. Винуватцями такого відхилення були Ф. Достоевський – в художніх образах його творів, і В. Соловйов – у формі строгої філософської системи. Проблеми добра і зла, релігія, література і філософія тісно поєднані, адже приклади (кн. Мишкін, Кірілов, Федір Павлович

¹⁰⁶³ Щоправда, Б. Мондін цитує працю Н. Бердяєва 1948 року *Сенс історії* французькою. У чотирьохтомній праці *Історії богослов'я* італійський автор детально висвітлив богословську погляди руських мислителів.

¹⁰⁶⁴ И. Евлампиев. *История русской метафизики в XIX-XX веках*, т. 2, СПб., 2000, с. 123.

Карамазов, як *ідеолог любові* у Карсавіна) служать опорою у філософських тезах. Лунають заклики до повернення філософії, яка віджила себе, до єднання з релігією (Соловйов, Бердяєв).

Ось характерні риси цієї «нової» метафізики. Панування *зовнішнього* досвіду має змінитись пануванням *внутрішнього* досвіду. Прийняття за відправну точку всього конкретний життєвий зміст особи. Лишень у повноті внутрішнього досвіду можна спостерегти конкретний Абсолют, як джерело всього існуючого. Боголюдина виступає як єдність Бога і емпіричної особи, де Бог, повнота буття розкривається в конкретній емпіричній особі: проблема буття стає тотожнтя проблемі особи. «Буття в тобі і ти в бутті, кожній живій істоті дано торкнутися незмірного і таємничого буття»¹⁰⁶⁵. Тут зринає німецький містицизм, гностико-містична традиція, антиномія дуалізму і монізму, самопізнання, сум за світовою культурою. Тут присутні імена філософів німецьких шкіл, піддається критиці неокантіанство, в якому буття зникає навіть із об'єкта. Буття треба перенести в суб'єкт. Але все ж це гносеологічні, а не онтософічні війни. Руська філософія намагається, через задум прищеплення до її дерева цих імен, влитися в загально-європейське русло філософії. Від цього виграла сама європейська філософія, бо руські мислителі стали частіше фігурувати у творах самих європейських філософів (досить активно у трактатах французьких екзистенціалістів та персоналістів). Перекладено на європейські мови спадщину Достоевського, Соловйова та ін. Багато філософів, літераторів вишколювалося в західних університетах, посідали докторські ступені. Таким чином будувалася «некласична» метафізика, де часто присутнє есеїстичне філософське мислення, де мало спільного з канонічною християнською традицією і впізнаються зразки загальноєвропейського мислительного процесу. Тут Абсолютом може виступати сама людина і, де парадоксальним чином людина перевищує Бога завдяки творчій свободі.

¹⁰⁶⁵ Н. Бердяєв. *Філософія свободи*, с. 133-134

Тож у теодицеї зустрічається досвідна її форма, про що красномовно говорив ще Ф. Достоевський устами старця Зосіми:

“Доказать тут нельзя ничего. Убедиться же можно. – Как? – Чем? – Опытом деятельной любви. Постарайтесь любить наших ближних деятельно и неустанно. По мере того как будете преуспевать в любви, будете убеждаться в бытии Бога и в бессмертии нашем. Если же дойдете до полного самоотвержения в любви к ближнему, тогда уже несомненно уверуете, и никакие сомнения даже и не возмогут войти в душу Вашу. Это испытано, это точно”¹⁰⁶⁶.

Тут ми не зупинятимемося на обґрунтуваннях, що були запропоновані філософами В. Соловйовим, о. Флоренським та ін., а спробуємо поглянути на зміст теодицейно-антроподицейної парадигми тільки одного філософа – Семена Франка, оскільки його філософська система є послідовна і виразлива.

Семен Людвигович Франк (1877-1950), за визначенням історика філософії В. Зеньковського – найвидатніший руський філософ і зірка першої величини світової філософії ХХ століття¹⁰⁶⁷. Він народився у Москві. Походив із правдивої юдейської сім'ї. Ще юнаком Франк захоплювався марксизмом, бо прагнув брати участь в удосконаленні людського суспільства, та швидко в ньому розчарувався. Він був професором Саратовського (1917-21) і Московського (з 1921) університетів, та в 1922 році висланий з радянської Росії. До 1937 року Франк проживав у Німеччині, від 1937 по 45 роки – у Франції, а від 1945 року в Англії. Визнаний як філософ, так і психолог. Він помер поблизу Лондона.

Персоналістичну, у протиставленні до імперсоналізму, моністичну метафізику Франка можна вважати завершенням системи *всеєдинства* В. Соловйова¹⁰⁶⁸, і розглядати її як приналежність до *гностико-містичної* лінії

¹⁰⁶⁶ Ф. Достоевський. *Братья Карамазовы*. Розмова старця Зосіми з Хохлаковою.

¹⁰⁶⁷ В. Зеньковський. *История русской философии*, т. 2, ч. 2, Ленинград 1991, с. 158, 177.

¹⁰⁶⁸ Система яка йде ще від Достоевського; взаємодія сукупності духовних “атомів”, які володіють внутрішньою силою і уявленням (свідомістю) і які взаємодіють одне з одним в рамках духовного “організму” – Софії. Щоправда, метафізична система С. Франка дуже відрізняється від системи В. Соловйова своїм різким відхиленням від побудов раціонально-

розвитку європейського світогляду. Тут зауважується поєднання онтологічного монізму із екзистенційним дуалізмом, уявлення про неподоланне протиріччя між Богом-творцем і світом, переконання в неспроможності усунути зло і, водночас, сутнісне розуміння зла, а також розуміння людини як центрального персонажа світової “драми”.

Франк недолюблює “отвлеченные начала” Соловйова, його раціональні побудови і намагався боротися з ними. Він будував моністичну метафізику і розходився з дуалістичною метафізикою Бердяєва (дуалізму Бога і Ніщоти, духа і світу). Сам Бердяєв визначав систему пізнання Франка як *пантеїстичний монізм парменідівського типу*.

Філософ Франк намагається збудувати нову метафізику, шляхом повернення до нової віталістичної *персоналістичної* онтології. За своїми поглядами він дуже близький до філософа Гайдегера, оскільки висуває в центр філософії проблему буття і намагається обґрунтувати пізнання, обминувши гносеологічне відношення суб’єкта і об’єкта, та наблизившись до онтичного єдинства самого буття, через причетність людини до абсолютного буття. Проте Франк не зміг залишитися послідовним у своєму сорокалітньому дослідженні цієї проблематики заради збереження, як він сам це визнав, – віри.

Поняття особи займає центральне місце в період його ранньої творчості. Завдяки їй він пробує пояснити проблеми суспільства, культури, світобудови, набуваючи ґрунтовний онтологічний статус. Тож особа виступає як та, що безконечно розвивається в самій своїй сутності, і цей розвиток є єдиною абсолютною цінністю.

Глибина буття безпосередньо відкривається людині з *середини* в міру досягнення нею єдинства особи. Франк запозичив цю ідею з образу *надлюдини* у філософії Ніцше, де вона виступає як торжество духовної природи

логічного типу. Вона відрізняється і визначенням Абсолюту як всеєдинства. Для Соловйова Абсолют і світ – це дві предметні сфери, які протистоять одна одній. Тим не менше Франка називають «найглибшим і найраціональнішим філософом в історії руського мислення» (И. Евлампиев. *История русской метафизики в XIX-XX веках*, т. 1. СПб., 2000, с. 338).

людини¹⁰⁶⁹, на основі *боротьби і творчості*. Боротьба означатиме і боротьбу зі злом, всупереч “непротивленню злу” у Льва Толстого.

Тобто, на думку Франка, існують *відносні* цінності (примари) і *абсолютні* (саме творче начало в людині) та ті умови, які гарантують розкріпачення цього творчого начала в людині і, які потребуватимуть заміни, коли вони припинять виконувати свою функцію. Дивно, але до відносних цінностей Франк зараховує такі, як істину, справедливість, красу, які виражають саму суть людської особи. Відомо, що Ніцше спростовував абсолютні цінності (проголосивши “смерть Бога”), тож людині призначено самій заповнювати порожню нішу. Однак тут Франк розходиться з Ніцше, вважаючи, що людина має зберегти абсолютні цінності, коріння яких у *вічному житті* Бога. Як відомо, поділ на абсолютні і відносні цінності проводив Макс Шелер, позицію котрого в аксіології було розглянуто вище.

Франк недолюблює абстрактне, відречене і однобоке вираження абсолютних цінностей. Він знаходить підставу для нігілізму і радикального скептицизму. Адекватно виразити абсолютні цінності намагається релігія, але там – догматизм, який, на його думку, викривляє правдиву суть релігії. Франк займає критичну позицію по відношенню до догматичного християнства і до Церкви¹⁰⁷⁰, і наполягає на значенні *іраціонально-містичної інтуїції і чуття* (безпосереднє переживання Шляйєрмахера¹⁰⁷¹) у релігійній сфері.

Для обґрунтування буття особи варто визнати глибоку єдність кожної особи з Абсолютом і абсолютними цінностями, оскільки вони беруть в ньому участь. Релігійна правда розкривається в житті об’єкта, в живому злитті з ним.

¹⁰⁶⁹ С. Франк. *Фр. Ніцше и этика «любви к дальнему»* // С. Франк. *Сочинения*, Москва 1990, с. 56.

¹⁰⁷⁰ И. Евлампиев, *там само*, т. 1, СПб. 2000, с. 343.

¹⁰⁷¹ Франк перекладав твори Шляйєрмахера російською, які вийшли друком у 1911 році, і написав до них вступну статтю. У Шляйєрмахера Франк знаходить усвідомлення чуття як універсальний прошарок життя, де ще немає відокремлення особи від оточуючого буття і, як корінь усієї свідомості загалом, як процес розкриття душі у збагненні її таємничого зв’язку із Всесвітом. Франк продовжує думку Чаадаєва, про те, що в релігії найголовнішим є внутрішнє переживання причетності людини до божественної сили, а не формальна приналежність до матеріальних форм Церкви. Тоді коли сфера переживання не визнає розподіл на суб’єкт і об’єкт.

Франк наполягає на глибоко-особистому відношенні кожної людини до Абсолюту, бо саме через неповторну індивідуальність кожного вона пов'язується з безконечним і істинним буттям і точніше за все його відображає¹⁰⁷². Ось як він про це говорить: “Об’явлення не було колись, воно продовжується безперервно, і ми зобов’язані слухатися Бога більше, ніж людське передання [...] А з другого боку, ми не повинні забувати, що *всі*, навіть найкращі і наймудріші наші думки все ж залишаються суб’єктивними і однобічними і що у традиційній церковній вірі – плід колективного сприйняття Об’явлення багатьма віруючими душами, в тому числі геніальними, – не дивлячись на всі суперечності, *більше* мудрості та істини, ніж в наших уривчастих і слабких думках”¹⁰⁷³.

На думку філософа, життя душі в її цілості є ірраціональним. Логічна свідомість є лише невеличкою частинкою алогічної свідомості, світлим жмутком на фоні інстинктивного душевного життя.

Франк відчув на собі численні впливи таких філософів як Ніцше, Шляйєрмахер, Бергсон (*статичне і динамічне* пояснення єдинства). Мав на нього вплив і німецький філософ Вільям Штерн (*Особа і річ*, 1906 р.), що зауважується у статті Франка під однойменною назвою (1908 р.). Ключовою думкою є те, що особа протиставиться речі. Різниця між персоналізмом та імперсоналізмом полягатиме в тому, кого обирається в якості універсальної основи всього суцього.

Єдність особи міститься не в її складнику, а в її *функціонуванні*. Особа може бути також частиною вищої особи і містити у своєму складі велике число нижчих осіб¹⁰⁷⁴. У концепції Франка неможливо вести мову про окремо існуюче ціле (Бога, Абсолют), ані про самостійно існуючий, роздріблений емпіричний світ. Ціле – це лише своєрідний спосіб “функціонування” кожної

¹⁰⁷² С. Франк. *Личность и мировоззрение Фр. Шлейермахера* // Ф. Шлейермахер. *Речи о религии. Монологи*, СПб., 1994, с. 27.

¹⁰⁷³ С. Франк. *О невозможности философии (Письмо к другу)* // С. Франк. *Русское мировоззрение*, СПб., 1996, с. 94-95.

¹⁰⁷⁴ *Там само*, с. 196.

окремої особи, воно не може мислитися як існуюче “поза” особою¹⁰⁷⁵. Так само і з річчю, яка не може існувати як щось самостійне. Межі цілого і часткового – це лише логічно завершені поняття в чисто ідеальному значенні, до яких не можна прийти емпіричним шляхом.

Як же ж визначає особу Франк? Особа – це не лише *зберігаюча* цілісність, це ціле, яке *розвивається*, це центр творчої активності, який скерований на власне вдосконалення. Іманентними властивостями сушого слід визнати *творчість* і *творчий розвиток*, а вищим рівнем творчої активності є свідомість. Натомість, несвідоме – це все те, що досягло досконалої міцності і непохитності. Вся історія – це живий процес розвитку особи, на взір творчої енергії у Бергсона.

Єдність особи з Абсолютом здійснюється лише у формі ірраціонального акту містичної інтуїції і безпосереднього переживання, без жодної можливості раціонального вираження, яке Франк називає догматизмом.

Франк дошукується такої метафізичної парадигми, яка урівнювала би окрему особу і “всезагальний” Абсолют, а розвиток особи урівнювала би з розвитком Абсолюту. Тож на допомогу приходить Ніколай Кузанський з ідеєю Абсолюту як точки співпадіння всіх протилежностей.

Згодом Франк напише працю *Предмет знання*, своєрідну *Критику чистого розуму*. На його думку, в самому предметі вже міститься таємниче *x*. Своєрідне *Незбагненне*. Він розглядає *інтенціоналізм* Гуссерля і *інтуїтивізм* Н. Лосського, з проблемою *трансценденції* (присутності у свідомості самого реального предмета, який був би незалежним від неї). І в першій і в другій системі – в обох випадках розмежування відбувається в межах складу свідомості, тобто розрізняється дві сторони свідомості. Так, Гуссерль обмежується аналізом самої направленості на предмет, а у Лосського – предмет повністю поглинається свідомістю, за рахунок її розширення до розмірів цілого

¹⁰⁷⁵ И. Евлампиев, *там само*, с. 354.

буття. “Об’єкт знання є іманентний до процесу пізнання... Знання – це процес диференціювання дійсності шляхом порівняння”, вважав Лосський¹⁰⁷⁶.

Натомість, згідно з Франком, “перше, а тому безпосередньо очевидне – не свідомість, а понадчасове буття”¹⁰⁷⁷.

Франк використовує субстанцію Спінози за якою вбачає уявлення про абсолютне буття, як містичне знання для акту інтуїції, акту поєднання особи з буттям і “розпізнавання” своєї причетності до абсолютного буття. На це звернув увагу Євламπίєв, зауваживши: “Для Соловйова буття, реальність довкола нас – це мовби прозора вуаль, за якою ми здогадуємось про Абсолют, суще. Для Франка ж, кожний елемент предметного буття, кожна річ – це відкрите “вікно”, через яке ми бачимо світло, яке лине від Абсолюту. Або, точніше, кожен елемент буття – це джерело світла, Абсолют – саме світло, яке витікає з цих часткових і обмежених джерел і яке їх пов’язує. Акт інтуїції полягає у вмінні не лише бачити “джерела” світла, але відчутти всецілу пройнятість світу речей цим світлом”¹⁰⁷⁸.

Франк вимагає заглиблення в кожний елемент даного у світі заради вбачання в ньому Абсолюта, всієї повноти буття (у *трансцендентно-іманентному* акті живого знання)¹⁰⁷⁹. Містичну інтуїцію можна описати раціональним шляхом, бо це одна із сторін єдиного життя особи.

В чому ж новизна богопізнання Франка? У новому способі розкриття змісту містичної інтуїції, тобто здатності збагнення Абсолюту, який можна назвати пізнанням через “самозаперечення”, “самообмеження” розуму. Логічна думка володіє надлогічною, інтуїтивною основою. “Недосяжне досягається за посередництвом його недосягання” було сказано ще Н. Кузанським в його книзі *Простюк про мудрість*, а Франк візьме цей вислів за епіграф до своєї книги *Незбагненне*. Звідси й релігія не може замінитись філософією, бо в жодній системі не виражається адекватно вся повнота, а дається вона лише духовно-

¹⁰⁷⁶ Н. Лосский. *Обоснование интуитивизма* // Н. Лосский. *Избранное*, Москва 1991, с. 194-195.

¹⁰⁷⁷ С. Франк. *Предмет знания*, с. 155-156.

¹⁰⁷⁸ И. Евлампиев, *там само*, с. 375.

¹⁰⁷⁹ *Там само*, с. 375.

історичній інтуїції. Акт інтуїції – це і є буття особи в самому абсолютному бутті. Інтуїція – це безпосереднє пережиття розвитку в його власній реалізації, в його акті¹⁰⁸⁰, за допомогою якої можна саме так збагнути рух. Так, методом “самозаперечення” розуму приходиться до необхідності збагнути “глибину”, з якої виникає абстрактне знання надлогічного, чи металогічного єдинства, абсолютно первинного по відношенню до будь-якої визначеності.

Для Франка єдинство-тотожність світу і Абсолюту нерозривні. Це постулат. Абсолют перевищує межі будь-якого визначення. Це виняткова абсолютна безкінечність. Замало вжити поняття потенційної і актуальної безкінечності. Це лише часткові моменти в царині скінченного буття. Для Абсолюту існує лише “заперечливе” визначення, апофатичне. “Поняття потенційної безконечності містить в собі характеристику невинного поставання, переходу до іншого; а актуальна безкінечність виступає як *завершене* єдинство всього реального, як “повне” всеєдинство. Але завершеність, яка *протистоїть* поставанню і виключає його з себе, сама є обмеженою і не може претендувати на статус Абсолюту, абсолютного всеєдинства”¹⁰⁸¹. Актуальна безкінечність не може розглядатись в якості справжнього начала всього реального. Ним може бути лише абсолютна безкінечність. Абсолютне не є чистою нерухомістю. Це живе єдинство або єдине життя, динамічність і творчість. Про Абсолют міркується з топосу людини, з внутрішнього світу людського буття, з тієї царини, де проходить розкриття Абсолюту. Душевне життя людини присутнє як єдність цілого, адже для того, щоб дізнатись про характер якоїсь людини як цілість душевного налаштування, немає потреби знати життя цієї людини від колиски до могили¹⁰⁸². Конкретне володіє протяжністю, яка дана відразу, як єдинство. Душі приписується цілісність і розуміння всієї царини душевного життя як особливої, безкінечно багатой реальності, яка незалежна від предметного буття.

¹⁰⁸⁰ Там само. с. 380.

¹⁰⁸¹ Там само, с. 388.

¹⁰⁸² С. Франк. *Душа человека* // С. Франк. *Предмет знания. Душа человека*, с. 433.

Саме через розкриття буття суцього, яким є ми¹⁰⁸³, відкривається можливість сповнити новий підхід до онтології, в якій за відправну точку приймається те, що є вихідним у феноменальній структурі буття. Особа – це “присутність” буття, присутність суцього у бутті, явлення буття як феноменального поля.

Так буття служить відправною точкою і розкривається лише в царині душевного життя, а тому воно є вихідним і для онтології, бо саме тут відповідним чином розкривається смисл буття. Те, що ми звемо нашим “я”, є «живим внутрішнім буттям, як остання точка опори для суцього»¹⁰⁸⁴. Наша душа вища за простір і час, бо вона первинна по відношенню до них. Вона є *першою матерією*, з якої виникають більш складніші форми предметного світу. Її komponує сукупність пережиттів. Ця “перша матерія” несе в собі потенцію як самосвідомості, так і предметної свідомості.

У праці *Предмет знання* Франк описував предметне буття як “прояв” абсолютного буття в царині скінченного. Тут Франк не до кінця подолав класичну концепцію людини, оскільки вона в його баченні онтологічного всеєдинства визнається другорядною по відношенні до Абсолюту, який існує перед людиною, у логічному значенні (це апріоризм, який зустрічається і у Соловйова). Однак, оскільки Абсолют – це всеєдинство, то його існування забезпечується внутрішніми системами відношень, які його проймають і визначають існування Абсолюту як Абсолют¹⁰⁸⁵. Натомість у книзі *Душа людини* людське буття є “посередньою” сферою між Абсолютом і предметним буттям, і в ній розкривається буття як таке, тобто абсолютне буття. Все, що ми можемо говорити про буття, врешті виходить із феноменологічного аналізу душевного життя. Але, визнаючи реальність Абсолюту, Франк вважає його *ніби не цілком абсолютним*, а який лише *постає*, який ще не завершений, тобто, не

¹⁰⁸³ *Присутність, буття-ось-тут*, гайдегерівське *Dasein*, у Франка містить те саме значення, і взагалі багато думок цього німецького мислителя, часто без посилань на нього. Що, однак, не дає підстави говорити про неоригінальність Франка у цьому питанні, бо набагато раніше (на десять років від Гайдегера) у нього пояснюється підхід до цієї нової онтології.

¹⁰⁸⁴ С. Франк, *там само*, с. 493.

¹⁰⁸⁵ И. Евлампиев, *там само*, т. 2, с. 28.

статичний, що не узгоджується з тлумаченням Абсолюту у раціоналістичній традиції західної філософії.

Однак несподівано у творі *Смисл життя* Франк говорить про служіння душі вищому і абсолютному добру¹⁰⁸⁶. Про абсолютне начало, як вічне життя, абсолютне добро, цілковиту досконалість і вищу істину, співучасть у якому і робить життя людини осмисленим.

Душевне життя – це та точка, в якій відносна дійсність емпіричного змісту нашого життя закріплена в абсолютному бутті, і в цій точці саме буття стає внутрішнім буттям, буттям в собі і для себе, самопронятим буттям. Це не означатиме *обоження* людини, хоч тут і розуміється *богоподібність* людини¹⁰⁸⁷. Бо душевне життя є потенційною безкінечністю, *indefinitum* по відношенні до *infiniteum*. Проте, душевне життя сповіщає лише поверхнєве вираження абсолютного буття, хоч виражає його внутрішнє багатство, однак не цілісність.

Вище, формуюче начало “я”, духовної єдності можна співставити з началом любови у Достоевського. Тут сама свобода. Формоутворююча сила душі творить внутрішній фонд нашої особи. Це начало помічається як мить світла свідомості, яке відмінне від іманентного пережиття, так само “як у полум’ї” начало світла відмінне від самого процесу горіння чи внутрішнього жару¹⁰⁸⁸. Тут зауважується виразний платонізм, бо Абсолют містить в собі до будь-якого часового і скінченного втілення весь зміст предметного буття у всій його конкретності. Від кого ж виходить це світло знання: з душі чи з абсолютного буття? Франк вважає, що з абсолютного буття, бо у конкретному “я” міститься промінь світла, до якого прилучується, який світить в мені, проходить крізь мене, який не є моїм, не тотожний з моїм “я”: а “відмінна в кожній душевній істоті лише співучасть в цьому світлі”¹⁰⁸⁹, у надчасовому єдинстві буття.

¹⁰⁸⁶ С. Франк. *Смысл жизни* // С. Франк *Духовные основы общества*, Москва 1992, с. 160.

¹⁰⁸⁷ С. Франк. *Душа человека*, с. 506-507.

¹⁰⁸⁸ Там само, с. 561-562.

¹⁰⁸⁹ Там само, с. 563.

Тобто, потенційно в нас є весь безкінечний зміст абсолютного буття. “Душа – це те, що вона знає і споглядає”¹⁰⁹⁰. “Вона є те, що їй відкривається за її власними межами”¹⁰⁹¹. Для нас головне не просто знати про свою причетність до Бога, а реально відчувати цю причетність, щоб радикально змінити своє відношення до життя і змінити саме життя. Смысла життя треба добиватися через подолання зла, заради втілення абсолютного добра, бо смысл життя *заданий*, а не даний раз і назавжди. “Пошук смысла життя завжди є боротьбою за смысл проти нісенітності”¹⁰⁹².

Таким чином, у Франка зустрічається як строго моністична концепція абсолютного реалізму, а з другого боку – персоналізм, який орієнтується на вираження неповторності кожної особи. Творцем і співучасником смысла історії є конкретно-значима особа та кожне покоління. Франк визнає соборне єдинство конкретним як і окрему особу. І саме тому слід кожному із нас любити оте соборне ціле (сім’ю, церкву, людство) так само, як ми любимо окрему особу. Тут тотожні ціле і частини, «ми» і «я».

«Незбагненне». Відомо, що Франк вносив чимало змін у свою метафізику. І ось наступна. У книзі *Незбагненне* він підкреслює радикальну відмінність внутрішнього і зовнішнього вимірів реальності, які у своєму єдинстві і узгодженості не належать людській душі. Досягається ця приналежність лише шляхом трансцендування до незбагненої сфери Божества.

Термін *Незбагненне* Франк вживає на окреслення Абсолюту, який означає неможливість розумного, раціонального його «освоєння», хоч до нього людина причетна і якого їй немає потреби «досягати». Як відомо, у Кузанського Абсолют розумівся як “недосяжне, яке досягається за посередництвом його недосяжності”, тож Франк переймає концепцію німецького містика. Саме буття – «невідоме», «неусвідомлене», «незнане», як всеобіймаюче єдинство, як темний океан, “який не лише ззовні оточує все пізнане, але з лона якого пізнане

¹⁰⁹⁰ Там само, с. 571.

¹⁰⁹¹ С. Франк. *Непостижимое*, с. 392.

¹⁰⁹² Там само, с. 197.

здіймається, наче “острів”, і в глибинах якого воно вкорінене”¹⁰⁹³. А тому питання про Абсолют – це питання про буття як таке, завдяки якому будь-яке суще, будь-який скінченний предмет чи явище *існують*.

Існує два типи *незбагненого*: 1) *ще не пізнане*, але досягне пізнанню в принципі і 2) *незбагненне саме по собі*, як та глибина буття, яка не може бути даною за жодних умов у формі раціонального, кінцевого знання. Якщо буття було б *абсолютно* незбагненим, то ми про нього нічого б не сказали. Тож Франк вживає для позначення збагнення буття самого по собі, яке виходить за межі раціональності, але яке пов’язане з раціональним пізнанням і виводиться із його структури назви – *трансраціональне* (спочатку у Франка воно звалось *інтуїтивне*, *надраціональне*), *металогічне* та *трансдефінітивне*. Воно перевищує будь-які можливі форми судження і визначення, розуміється як “незнання” – як *ведающее, умудренное неведение*, яке є спогляданням, пережиттям (містичною) інтуїцією, і в ньому відкривається причетність нашого мислення до самого буття.

Наше мислення утворює ті умови, в яких має здійснювати свої акти інтуїція; розсудок наче передає естафету інтуїції в процесі осягання буття як такого¹⁰⁹⁴. Акт інтуїції може бути висновком певного пізнавального процесу, який здійснює мислення, а не безпосереднім джерелом і підставою всіх можливих актів усвідомлення¹⁰⁹⁵. “Відмовляючись від послідовного проведення феноменологічного методу і підмінюючи його методом трансраціонального мислення, він робить свою концепцію непослідовною і внутрішньо суперечливою”¹⁰⁹⁶. Буття є “щось більше і інше, ніж все мислиме: воно є чимось більшим і іншим, ніж все те, що воно наче в готовому, завершеному вигляді вже є”¹⁰⁹⁷. А тому цю реальність буття можна лише пережити, бо вона недосяжна будь-якому поняттю і спогляданню.

¹⁰⁹³ Там само, с. 211.

¹⁰⁹⁴ И. Евлампиев, там само, с. 69.

¹⁰⁹⁵ Там само.

¹⁰⁹⁶ Там само.

¹⁰⁹⁷ С. Франк, там само, с. 243.

Ось як Франку вдається сформулювати важливі для життя людини поняття свободи, любові, ніщоти, тривоги, і пов'язати їх у системі всеєдинства.

Свобода Абсолюту показується на рівні двох скінчених форм, які протистоять одна одній. *Первинна* свобода – якій характерна непередбачувальність, притаманна безпосередньому самобуттю як стихії душевного життя. Взята ізольовано ця свобода не виражає всієї повноти смисла творчої свободи Абсолюту. Не будучи подоланою і обмеженою, вона веде людину до несвободи, заперечуючи себе. Тільки після подолання безумовності первинної свободи та її підпорядкування другій, організуючій стороні безпосереднього самобуття – “самості” – виникає її перетворення у справжню *істинну* свободу людини, яка і дає адекватне вираження творчої могутності Абсолюту¹⁰⁹⁸. Між цими двома свободами – нерозривна єдність.

Любов – це це не лише почуття та емоції. Це актуалізоване, завершене трансцендування до “ти” як справжньої, я-подібної, по собі і для себе суцільної реальності, відкриття і вбачання “ти” як реальності і отримання в ньому онтологічної опорної точки *для мене*¹⁰⁹⁹. Саме вона реалізує справжню мету трансцендування “ззовні”, у ній здійснюється розширення реальності “я”.

Парадокс духовного буття в тому, що його конкретний зміст неможливо зафіксувати незалежно від змісту предметного буття і внутрішнього буття людської душі. Звідси, в духовному бутті ми спостерігаємо найглибше і безпосереднє об'явлення незбагненого як такого, абсолютного буття, далі від якого немає просто більше куди йти у філософському аналізі. Це було обґрунтовано в книзі Франка *Душа людини. У Незбагненому* автор відмовляється від такого висновку і покладає духовне буття лише черговим, але не останнім рівнем реальності. Він вважає, що за ним ми здатні спостерегти ще глибший рівень, який таки допускає якийсь опис. Франк будує ряд “формотворень”, які складають рівень цілості внутрішнього світу людини.

¹⁰⁹⁸ І. Евлампієв, *там само*, с. 73-74.

¹⁰⁹⁹ С. Франк, *там само*, с. 374-375.

Так, нижчий рівень складає “самість”, яку можна ототожнити з “ентелехією” організовуючої сили з *Душі людини*. Найважливішими рівнями організації стають “я” і особа, які принципово відрізняються одне від одного і визначаються у різних співвідношеннях: “я” у співвідношенні “я-ти”, тобто у сфері буття “ми”, а особа у співвідношенні “самості” і духовного буття.

Особа сприймається як втілена антиномія, остаточно-крайня форма вираження останньої глибини незабгненності Абсолюту. У феномені особи (людської) Абсолют реалізує свою незабгненну суцільність в найбільш адекватній формі, яка тільки може бути можлива для “явленого”, кінцевого буття.

Особа – це свого роду “іманентне трансцендування” до буття. Франк покладає головною прикметою особи її творчу здатність, яка відображає і виражає безкінечну творчу силу самого буття.

Парадокс монодуалістичного характеру особи показується тоді, коли виникає розлад трансраціонального співвідношення її автономності і гетерономності. Спробувавши раз закритись в собі, людина втрачає свою особисту самотність і свободу. Для того, щоб поєднати сферу предметного буття зі сферою безпосереднього самотності необхідний ще вищий принцип – це і є *містична Святиця*, цариця Божества, яка здійснюється не лише над окремими сферами буття, але і над буттям як таким. Фактично – це повторення принципу еманції Плотина. Божество (“першооснова”) – *не належить* до буття, воно *вище* буття.

Франк вносить плутанину в систему понять і принципів своєї філософії, протиставляючи “першооснову” всім можливим формам буття – навіть безумовному (абсолютному) буттю. Він ніде точно не визначає, що слід розуміти під “буттям”. В нього – нетрадиційне розуміння абсолютного буття – розуміння його як основи всього конкретного і кінцевого, як “джерела”, з якого виникають всі елементи скінченного буття і яке завжди знаходиться “за межею” всього конкретного і скінченного, що показується нам у свідомості. У зв’язку з цим неможливо зрозуміти, що має на увазі Франк, коли твердить, що

“першооснова”, Святиня носить “надбуттєвий” характер, обґрунтовує навіть безумовне (абсолютне) буття.

Та все ж, Франк не може обійтись без духовного буття, вказуючи, що “першооснова” криється в “глибині” духовного буття як його *підстава*, як завершена правда, яка цінна і істинна в собі самій і обґрунтовує і себе, і все що походить з неї. Це найпервинніша та абсолютно первинна реальність. У ній немає ніякої сліпої необхідності або фактичності – нічого, що неправомірно і просто нагально нав’язувалось би нам і вимагало б нашого визнання.

На думку Євлампієва (С. 100-101), у Франка, все ж Бог – це абсолютне і незбагненне буття. Але безглуздо твердити, що Божество є вище від буття і носить “надбуттєвий” характер. Все що ми можемо говорити про “першооснову”, пов’язане з аналізом духовного буття, яке обґрунтовує всі елементи скінченного буття і є трансцендентним виміром скінченного буття, актом трансценденції від нього до Абсолюту.

Проте у Франка Богопізнання знаходить опертя не тільки в філософії, а й у поетичній творчості. Прикладом може послужити його стаття “Містика Райнера Марії Рільке”¹¹⁰⁰, яку Франк написав за 13 років перед *Незбагненим*. Так само як Гайдегер, як і Гвардіні, він зауважив у Рільке чітке вираження універсального прошарку переживань, які лежать в основі будь-якої форми релігійності. Вже сама поезія Рільке – це молитва і сповідь містичного стану духа, де дарується божественне Одкровення.

Так, поміж Богом і світом Франк поміщає ще якийсь особливий “світ ідей”, або “реальність”. Реальність у її абсолютності, як вічне і всеохоплююче єдинство, з якого вперше виникає і походить “світове буття”, що немовби розташовується між “еманацією” і “творенням” Божества. Вона є *божественне* у світовому бутті і водночас вічно первинне начало світового Буття в самому Божестві. В цьому й полягає таємниче, безумовно незбагненне і разом з тим явлене у своїй незбагненності єство “переходу” від Бога до світу. Невидимий Бог зодягається в якусь “плоть”, в якості “іншого”, ніж він сам.

¹¹⁰⁰ С. Франк. *Містика Райнера Марии Рильке* // «Путь», 1926, №12.

Проблема зла. Саме “тріщини у Всеєдинстві”, що приводять до протистоянь окремих його елементів, є джерелом і причиною зла. Тут Франк повторює Соловйова. Натомість Бердяєв вважав, що не прийнявши ніщоту, не можна вирозуміло пояснити проблему зла. Франк усвідомлював, що раціональним шляхом зло не пояснити, а от, трансраціональним – що служить ключем для будь-яких загадок і таємниць буття, це під силу зробити. Слід визнати в структурі реальності певну ірраціональність, яка не підвладна раціональному началові і не зводиться до нього, а це буде витокom «тріщин» у всеєдинстві та служитиме причиною зла. Згідно з Франком, досвід темних сторін буття так само очевидний як і світлих.

Ось як Франк пояснює причину виникнення зла: “в останній глибині відбувається щось цілком незбагненне і його не пояснити, бо воно не впливає з жодного підґрунтя”¹¹⁰¹. Філософ прагне до послідовного монізму і до заперечення онтологічного значення ірраціонального начала (темряви). Тож Абсолют (буття як таке, абсолютне буття) у філософії Франка пізнається інтуїтивно. Інтуїція розуміється не як акт свідомості, а як *бутнісне відношення*, що лежить в основі самої свідомості, бо вона є основою людської особи. Справжня основа буття людини – це той глибинний прошарок, який ми зємо духовним життям ¹¹⁰². Чим це не августинізм?

Франк фактично вводить два Абсолюта¹¹⁰³ (так як і Соловйов): перший – вічний, надбуттєвий і повністю добрий (Бог), а другий – той, що постає, що володіє реальним буттям, що породжує світ, і який несе в собі джерело зла

¹¹⁰¹ С. Франк. *Непостижимое*, с. 536.

¹¹⁰² С. Франк. *Реальность и человек*. – С. 42.

¹¹⁰³ О. Лосев зауважив у Армстронга застереження щодо цієї невідповідності. Пор. А. Лосев. *История античной эстетики*, т. VIII, кн. 1, с. 84: “Один із найсерйозніших і глибоких істориків філософії, цілком справедливо застерігає дослідників від ототожнення понять людської і божественної особи, коли, наприклад, пише, що якщо розуміти особу Бога, нехай вищу і верховну, так само, як особу людини, як однорідне людській особі явище, то наші відношення з Богом перетворюються на відношення двох осіб всередині єдиного тотального і речевого світу. А тоді, отже, поміщений у цей світ Бог буде вже не трансцендентним єдиним, а, радше, третьою іпостассю неоплатонівської тріади Плотина, тобто Світовою Душею [...], а це було б і прямим спрощенням історії людської думки [...]; той самий Августин недвозначно застерігав від того, щоб проводити пряму аналогію між особами Бога і людини (*De Trinitate I 1*)”. Пор. А. Armstrong. *Form, Individual and Person in Plotinus* – «Dionysius», 1977, N, 1, с. 67.

(“реальність”, по Франку). Реальність слід розуміти не як статичне буття, а як динамічне, як творче начало, як “життя”. Реальність, яка творить себе самого, це ніщо інше, як творчість¹¹⁰⁴. А це, що має бути ціллю творчості, вже наперед присутнє у всій актуальності (Логічний розвиток Абсолютної Ідеї у Гегеля). Ціль співпадає із її творцем, кінець із началом¹¹⁰⁵. Творчість людини – це відтворення вже напередіснуючих у надемпіричній царині зразків. “Це, чого нам ще бракує – це в готовій повноті присутнє в реальності”¹¹⁰⁶. Реальність – це трансраціональна єдність актуальності і потенційності, яку Франк вживає для пояснення причин виникнення зла і гріха у світі (за Соловйовим). Зло виникає тоді, коли сама людина розриває зв’язок з першим Абсолютом, тобто Богом. Тож Бог відкривається тільки у складі нероздільної єдності «Бог і я». Єдиним, але цілком правдивим “доказом буття Бога” є буття самої людської особи... яка трансцендує себе саму... Метафізичний досвід Бога є, врешті, сприйняттям абсолютної глибинної основи самого людського духа – основи, яка за своєю абсолютністю трансцендентна до емпіричного єства людини”¹¹⁰⁷.

Таким чином, після окреслення всієї метафізичної будови системи С. Франка, напрошується висновок: це антроподицейна модель мислення на основі обґрунтування теодицеї.

5.22. Доказ буття надсутнього Суцього у Івана Четверікова

Християнським теїзмом сповнена творчість професора психології Київської духовної академії Івана Піменовича Четверікова (1875-1969). Академічній філософії Київської духовної школи автор цієї монографії присвятив окремий розділ у виданні «Історія української релігійної філософії». Виступивши на початку ХХ ст. з магістерською роботою «Про Бога як особове суще» І. Четверіков в ряді своїх праць обґрунтовував філософське вчення про абсолютне буття як надсутнісне Сущє з точки зору психології та антропоцентризму.

¹¹⁰⁴ Там само, с. 147.

¹¹⁰⁵ Там само, с. 148.

¹¹⁰⁶ Там само, с. 149.

¹¹⁰⁷ Там само, с. 186, 192, 195.

Ідеальна особа – моральний ідеал Ісус Христос – орієнтир для становлення творчої особистості. Бог – не вигадка людини, а показується їй через особові риси Суцього¹¹⁰⁸. Він – особовий Бог, свідченням чого є потреба людини у вищому ідеалі, почуття любови до Бога та моральні вимоги з Його боку до людини. Особовими рисами Божого «Я» є свобода і творчість, воля та любов, які вивів Четверіков упродовж критичного аналізу європейських філософських систем. Вибір з боку людини означає відсутність для неї необхідності¹¹⁰⁹. Водночас людське «Я» внутрішнє і незбагненне, самотність сутність з осердям особистих рис служило Четверікову доказом реальності людського буття. Безумовно, тут вбачаються елементи всеєдинства які всебічно відстоював ще В. Соловйов. Тілесність особи як і її душа та духовність не протиставляються одне одному, а творять одне онтологічне ціле¹¹¹⁰. Відчуття Бога народжується в людині як впевненість завдяки приналежності до світу свободи творчості і самореалізації, результатом чого стає самоусвідомлення «повноти» особового життя¹¹¹¹. Абсолютне суще подібне до людини і водночас досконале, є ідеалом для людського життя.

5.23. “Gott als Gottesbeweis” Йозефа Зайферта

Професор Йозеф Зайферт (J. Seifert, нар. 1945 р.) – представник австрійської філософії, член Папської академії, засновник *Інтернаціональної філософської академії* у Князівстві Ліхтенштайн. Через розташування поміж

¹¹⁰⁸ І. П. Четверіков. *О Боге как личном существе*. Магістерська дисертація. Київ 1903, с. 170. Див.: П. В. Сизинцев. *Религиозно-философский аспект учения профессора психологии Киевской духовной Академии И. П. Четверикова о личности*. // Современное педагогическое образование. 6, 2018, с. 243-246.; П. В. Сизинцев. *Учение профессора Киевской Духовной Академии И. П. Четверикова о личности в контексте русской теистической мысли и идей умозрительной психологии XIX века*. Дисертація на соискание ученой степени кандидата богословия. Сергиев Посад, 2019. – 171 с.

¹¹⁰⁹ П. В. Сизинцев. *Учение профессора Киевской Духовной Академии И. П. Четверикова о личности в контексте русской теистической мысли и идей умозрительной психологии XIX века*. Дисертація на соискание ученой степени кандидата богословия. Сергиев Посад, 2019, с. 65.

¹¹¹⁰ П. В. Сизинцев. *Религиозно-философские основания учения И. П. Четверикова о личных свойствах Бога и личности человека*. // Современное педагогическое образование. 4, 2018, с. 177.

¹¹¹¹ Там само.

німецькомовним та італійським середовищем, своїми виданнями він відомий у колах як міланської школи, так і в колах поважних класичних німецьких університетів.

Про автора довідуємось, зокрема, із вступної статті Рокко Бутільйоне до *Буття і Особа* (с. 10-75 та 621 стор. самого тексту). Зайферт відчув на собі глибокий вплив діяльності папи Івана Павла II. Він був одним із перших його коментаторів у англійській мові, і окрім того тісно співпрацював у Інтернаціональній Академії Філософії спершу у Далласі в Техасі, а згодом у Ліхтенштайні із Тадеушем Штіценом. Відчув помітний вплив і Дітріха фон Гільдебранда: метафізики досвіду і любови.

Отож спершу кілька слів про теодицею Зайферта в контексті його праці «Буття і особа». Тут спробуємо відтворити основний підхід Зайферта до розуміння проблеми онтологічного аргумента, взявши за основу розмисли Р. Бутільйоне, автора передмови до книги Зайферта.

В *першій частині* трактату *Буття і Особа* він показує, що феноменологія Гуссерля, звісно, за певної реформи феноменологічного методу, не виступає недругом причиновому поясненню, а просто протиставиться редукціонізму, тобто тому типу пояснення, який нездатний дати справдження специфічності феномена, який показується у свідомості, а твердить, що певна річ є нічим іншим, як іншою річчю. Можливість сходження від ефекта до причини, яка поєднана із даністю реального буття, дозволяє сповіщати метафізичне знання виходячи від принципів феноменології. Яким чином? Адже Зайферт неминуче спіткнувся із проблемою переходу від *помисленого буття* до *реального*. Бо обраний шлях неодмінно має, знову ж таки, привести до централізованого утвердження Декартівського *cogito*. Справді, у *cogito* безперечно дається не просто абстрактна сутність, а – *реальне буття*. З одного боку, пошук Декарта, без сумніву, посідає тут риси феноменологічного напрямку тому, що він переймається проблемою, як уникнути будь-якої певности, що не відкривається сама від себе будучи безсумнівною у свідомості. А з другого боку, приводить

нас до безсумнівного утвердження не ідеального буття, а – реального. З таким твердженням засвідчується існування реального буття загалом.

Друга частина книги присвячена проблемі трансценденталій і чистих досконалостей, які виступають властивими формами буття і ключами для вираження буття як буття. Особливо автор зосереджує свою увагу на характеристиці трансценденталії *істини*. На відміну від Войтили, Зайферт бере за термін посилення власного метафізичного дослідження ту традицію, яка веде від Платона до Августина і до Ансельма, Бонавентури, Дунса Скота, більше ніж ту, що йде від Аристотеля до св. Томи Аквінського, маючи на це теоретичні підстави. Девіз його творчості: *diligere veritatem omnem et in omnibus*. А оскільки томізм постійно покликається на Тому, предмет тривалої медитації і дискусій, то все ж в деяких визначальних точках перевага щодо іншої традиції класичного мислення є зрозумілою і недвозначною. Особливо, коли розглядається метафізика буття як такого, то ця традиція стає очевидною, будучи висвітлена крізь призму категорії *чистої досконалості*. Так чиста досконалість є такою досконалістю, яка може в несуперечний спосіб бути застосована як до скінченного буття, так і до нескінченного. Вона є такою, що завжди буде краще її посідати, ніж не посідати. У св. Томи також знаходиться теорія чистих досконалостей. Та вона не є так широко висвітлена, як у Дунса Скота. Що більше, св. Тома не займався вирішенням тих апорій, які існують або супроводжують цю теорію і тему відношень між скінченим та нескінченим. З другого боку, він значно чіткіше за Дунса Скота бачив безмежну відмінність між нескінченим буттям і світом. Тож Йозеф Зайферт намагається вирішити проблему в контексті самого томістичного мислення в ході дискусії про принцип *аналогії*. Так, коли ми підходимо до характеристики атрибута Божого Блага, то воно перевищує нашу здатність вираження і залишається неспівмірним із будь-яким скінченим *добром*. Що не стоїть на заваді в тому випадку, коли мова йде про “саму сутність” згідно з її “*ratio formalis*”. Коли б не так, то сама Томістична доктрина про аналогію була б не до помислення і, врешті-решт, приводила б до певної форми агностицизму.

Згодом Зайферт приходиться до нового формулювання субсистентного Буття і до буття *по перевазі*. Так, на його думку, Буття об'являє власну таїну і показує власне значення тоді, коли ми все більше віддаляємось від його чисто формального визначення, щоб зосередити увагу на тих його аспектах, які, так би мовити, представляють *найбільшу концентрацію буття*.

Третя частина трактату є новішою з точки зору змісту. Мова йде про субсистентне буття, про метафізику як узіологію, аїтіологію, аґатологію і головно, – як персонологію. Центральне місце метафізики займає особа. Вона – це початкове *дане*, яке покладається до досвіду і як таке воно не може бути заперечене. Це дане є центральним не лише в етиці, але й у вченні про буття. Буття особи – це, по-суті, чиста досконалість, і можна додати, – по перевазі. Тут зауважуються дуже схожі паралелі із руською онтософією Абсолюту, напр., у *модерній метафізиці* С. Франка, а тоді – Гайдегера з його часовістю світу як відправної точки і аналізу буття. Ось чому феномен *особи* у Зайферта потребує роз'яснення, щоб не звестися до ризику іманентизму або пантеїзму чи агностицизму. Тут максимальне скупчення елементу, який приводить нас до визначення метафізики Зайферта як *християнської метафізики* по перевазі. Формальне буття є реально помислене, виходячи від відкриття особи. Особа споглядає буття, яке розуміє як повноту. Зайферт волів би краще оперувати назвою “персоналістична метафізика” або “метафізика особи”, щоб підкреслити раціональний, а не фідеїстичний характер цього мислення як автентично філософський. Ця метафізика особи приводить до відкриття суб'єктивності та інтеріорності у бутті і робить з неї відправну точку для вираження самого буття. Адже тут не дається якогось вираження буття без того, щоб в певному значенні нехтувалося особою. *Методологічно* – саме так і є, тому що метод пізнання включає відштовхування від досвідного пережиття особи. Але так є і *контентивно*, тому що ця особливість, яка властива особі, становить привілейоване місце самокомунікативності буття.

З другого боку, особа не може розумітися інакше, коли не розглядати її як *реально існуючу*: тобто коли вона перестане бути омислена в реальному бутті, і

коли реальне буття світу не стверджуватиметься разом з нею. Відношення з буттям є першим, фундаментальним і конститутивним відношенням, в силу якого особа може розумітися теоретично, а бути стверджена – етично [напр., для того, щоб знати що таке добро, ми спершу маємо з ним знапізнатись в родинному колі]. Тут відчутна схожість із мисленням Е. Корета, про що ми вже згадували вище.

Варто також зауважити, що вираження феномену особи, як і її онтична центральність, в певному значенні ведуть поза сферу людської природи. Інтуїція особового буття не пов'язана тільки із ствердженням формального буття (хоч і в невирішальний спосіб), але пов'язана теж і з обґрунтуванням Божественного буття. Тут Зайферт прибігає до доказів Бога шляхом Ансельмівського і Декартівського доказів.

За точку прибуття пошуку в певному значенні береться відкриття неможливості стверджувати “скінченне суще”, не обумовлюючи у ствердженні людини, як підставової умови її існування, “нескінченного Буття”. Шлях, який веде до Бога, виходить від створінь цього світу, але у поясненні природи буття, яке зустрічаємо у особовому вимірі, містить відправну точку, яку не можна усунути. Цей доказ не протиставиться “шляхам” св. Томи, а лиш, як висновок, усвідомлюється внаслідок міркування в метафізичній площині.

Отож, як вже було зазначено у розділі, присвяченому доказу кентерберійського мислителя, оригінальність формулювання св. Ансельма полягає в тому, що в ньому про існування Бога не дізнається шляхом довгого сходження через феномени земної реальності, а завдяки простому пізнанню Божественної сутності.

Так само, як вже наголошував о. Мондін, під цією сутністю св. Бонавентура розумів *суще*, Дунс Скот – *нескінченність*, Декарт – *досконалість*, Спіноза – *субстанцію*, Ляйбніц – *можливість* а Розміні – *буття*. Відштовхуючись від сутності як Ідеї Бога, ці мислителі виводили Його реальність. Обираючи діаметрально протилежний маршрут, Буття Боже теж виявляється Його сутністю, і таке обґрунтування успішно наводив св. Тома Аквінський.

Книга “Бог як доказ Бога”. Монографія Зайферта “Бог як доказ Бога: Про нове феноменологічне обґрунтування онтологічного аргументу св. Ансельма”¹¹¹² поділена на шість частин.

У вступі до неї автор наголошує на потребі нового феноменологічного обґрунтування онтологічного аргумента св. Ансельма Кентерберійського. Оригінальність формулювання св. Ансельма полягає в тому, що в ньому про існування Бога дізнаємося завдяки пізнанню Божественної сутності, а не відштовхуючись від явищ, що їх відкриває земна дійсність.

Зайферт запитує: чи samozрозумілий світ є незбагнений Бог? Питання виникає закономірно, бо часто думається про, здавалось би, позірну недовіру до “онтологічного обґрунтування Божого буття”. Цей розділ включає міркування про роль відкриття Парменіда і вчення Макса Шелера про найперш очевидні факти, а також про корінь онтологічного аргумента у Платона і Аристотеля, про внесок св. Ансельма у філософію (Онтологічний аргумент і проблематика “простоти і комплексності”), про підготовку підґрунтя для побудови нового феноменологічного обґрунтування доказу Божого буття.

Перша частина книги присвячена суто онтологічному аргументові. Автор ставить питання: невже вкрай нелогічна суб’єктивність пізнання сутності явищ чи ж, натомість, може вищою є об’єктивність цього пізнання?

У двох підрозділах цієї частини розкривається сутність “онтологічного аргумента” в Ансельмівському формулюванні і чотири умови його вартости на основі трактату “Прослогіон”. Питання “*Id quo maius nihil cogitari possit?*” (“Чи не можна мислити щось більшого?”) стосується не тільки підозри в тому, що й Ансельм, задовго до філософії Канта, міг бути кантіанцем, як не стосується і лише визнання Ансельма класичним теїстом, а простягається в ряд поважних міркувань, викладених Зайфертом щодо ролі когитативного внеску у філософію

¹¹¹² J. Seifert. *Gott als Gottesbeweis. Eine phänomenologische Neubegründung des ontologischen Arguments*. (Philosophie und Realistische Phänomenologie. Studien der Internationalen Akademie für Philosophie im Fürstentum Liechtenstein, hg. der Reihe R. Buttiglione. J. Seifert, Bd. IV). Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg 1996. – 715 с.

кентерберійцем. Ансельм був апіористом у питанні визнання Божого буття, і це загальновідомий факт.

Другий розділ першої частини проливає світло на необхідність Богопізнання як точку виходу онтологічного аргумента. Тут криється можливість зауважити можливість помилок, а саме: *Metabasis eis allo genos* – тобто присутність у доказі неправомірного переступу від порядку поняття до порядку Буття, або ж – *Petitio principii* – замкнуте порочне коло. Тут здійснюється посилення на вирішення Ансельмівської тези Кантом: Бог буде зрозумілий як “повноцінне надумане самозрозуміле поняття”. Зайферт наважується вступити в діалог між Кантом і його прочитанням тези Ансельма і дати свою відповідь на спростування чотирьох помилок доказу Ансельма. Очевидно, також напрошується паралель між Ансельмівською обороною онтологічного аргументу і Ідеєю Гуссерля до неспсихологічного обґрунтування логіки і, звичайно, заторкується й відповідь св. Томи Аквінського на *Petitio principii*, зауважене в аргументі Ансельма, як і реакція на обґрунтування об’єктивної і очевидної сутності Бога (*per se notum primo modo*) у бл. Дунса Скота і Ляйбніца. Останній вніс певні важливі роз’яснення до онтологічного доказу Божого буття.

Третя частина праці охоплює низку цікавих роздумів над історичною перспективою онтологічного аргумента: слабкі і сильні сторони цієї класичної спроби обґрунтувати існування Бога. Ці питання стосуються до ідеї “досконалого острова”, на що вказував ще чернець Гавнілу, перший рецензент “Прослогіону”, що наважився захистити “нерозумного” з Псалма 13 (“Прорік нерозумний: Немає Бога”). У зв’язку з цим цікавим є посилення на формулювання св. Бонавентури: *Si Deus Deus est, Deus est*, - висловлене ним у *Questiones disputate de mysterio trinitatis* I, 1, 29. Цьому відомому формулюванню трактату “Про Пресв. Трійцю” Зайферт присвячує четвертий розділ третьої частини. Тут, знову ж таки, натрапляємо на три недостатні розв’язки з боку інтелекту, що можуть привести до сумніву в Божому існуванні, тобто до атеїзму або агностицизму. Тому-то св. Бонавентура

розглядає Ансельмівське обґрунтування з аналітичної точки зору. На його думку, до зазначених помилок слід віднести не так розважання над обґрунтуванням Божого буття, як розуміння осягнення самої Божої сутності, що формулюється Ансельмом наступним чином: “*Id quo maius nihil cogitari possit*”. Вдумаймося у міркування Зайферта про те, що правда аналітичного положення таки може визнаватись, незважаючи на три зауважених Бонавентурою помилки. Вона більше вказує на важність першого логічного принципу, структуру здатності судження про тотожність між суб’єктом і предикатом та здатність виводити поняття предикату через аналіз незаперечного значення поняття суб’єкту в аналітичному судженні. У нашому випадку через аналіз назви (поняття) “Бог” (с. 226). Адже Бог є носієм своєї власної назви, у даному випадку, поняття “Бог”: “*Deus... sibi soli est effabilis et nominabilis, non alio nomine, quam ipse sit, nec alio verbo, quam ipse sit*” (Bonaventura, I *Sent.* 1, art. unicus, d. XXII, *Opera omnia*, V, 391 a). Непризвичасному читачеві, звичайно ж, буде важко мандрувати меандрами роздумів Заферта, слідуючи за німецьким текстом, тому-то тут наважуємось детально розтлумачити сказане автором праці “Бог як доказ Бога”. Ймовірно, думка Бонавентури підштовхнула філософа до вибору саме цієї назви для книги.

Які ж це три інтелектуальні помилки, що можуть лягти в основу атеїстичної думки і викликати сумнів у Божому існуванні?

Зайферт констатує: 1) в кожне намагання віднайти копулу (вершок) судження про Божественну сутність, що розумілась би як Досконалість і Цілісна Повнота, включена, на цій самій підставі, й думка про те, що Бога може не існувати;

2) аналогічно стається й тоді, коли Ти впадаєш у другу помилку і звинувачуєш Бога у несправедливості, що впливає із якогось зауваженого факту несправедливості у світі і вже на цій одній підставі виводиться неправомірний висновок, який присуджується “предикату Божому” (*conferendi*);

3) коли не вдається твоєму розумінню про Бога відсторонитись від явно матеріального світу, коли твоє розуміння не в силі досягнути нематеріальної природи Бога, а тому й не вдається проаналізувати остаточну підставу речей (*resolvendi*) і проникнути в неї.

Отож Бонавентура усвідомлював той факт, що думка про помилково зрозумілу сутність Бога може приводити до заперечення існування Бога. Тут під помилкою розуміється не якесь означувальне слово (*Significatio*), а його зображення. Коли під *Significatum* розуміється точний Об'єкт або Природа, тобто те, що представляють собою речі (*id ipsum quod res est*), як це розуміється Ансельмом у “Прослогіоні” 4, то це абсолютно центральний пункт в аналізі думки про Бога, щоб могли, згідно з Ансельмом, *cogitare secundum rem* (с. 232).

Тоді-то Зайферт у п'ятому розділі, що входить до цієї частини, обговорює потребу у “феноменологічному реалізмі”, що була окреслена і розвинута Декартом. У Картезіанця теж можна натрапити на “порочне коло” – слабе місце в його аргументі про Ідею творення “вічних істин” Богом.

Питання, яке піднімається автором у третій частині, є наступне: чи онтологічний аргумент – це порожній звук у Богопізнанні, чи ж найвищий пункт розумового пізнання? Це положення про онтологічний аргумент переростає у чергове питання Зайферта: чи слід розглядати онтологічне обґрунтування як спробу раціонального Богопізнання, чи тільки як форму інтерпретації про мову релігії і релігійний досвід?

Адже існує небезпека зрозуміти Бога тільки як продукт розуму. Чи існує можливість відзмагати трансцендентальну ідею розуму “Бог” після спростування такої змоги Кантом? Сьогодні більше ніж зрозуміло, що людське розуміння є скінченне, що, у свою чергу, підриває можливість пізнання безконечної Божої сутності.

Кожна спроба Богопізнання, отож кожний доказ Божого буття, що відштовхується від світу, вже змушений опиратися на апіорне пізнання об'єктивної необхідності визнання Божої сутності. А такими є спроби побудови космологічного обґрунтування Божого існування, до якого була

прикута увага св. Томи Аквінського та Імануїла Канта. Зауважмо, що обидва філософи не сприймали формулювання онтологічного аргумента св. Ансельма. Тож Йозеф Зайферт проводить ревізію Томістичного спростування і нехтування Аквінатором обґрунтуванням Ансельма, як і заперечення Францом Brentano факту пізнавальності незаперечності Бога у творі *Vom Dasein Gottes* (“Про Боже буття”). Тоді виникає питання: а чи взагалі існує необхідність у пізнанні реального існування шляхом онтологічного чи космологічного обґрунтувань? Чи може сама людина видумати Бога? І чи здатна вона на це? Для філософа Зайферта це переломний момент у мисленні, бо виникає утвердження в необхідності Божої сутності, незбагненності Бога, що несе за собою народження внутрішньої Істини (*Deus absconditus*) у відомій для святоотцівської традиції апофатичній перспективі. Стає зрозуміло, що поняття “дошукуваного” Бога тепер включає більше “об’єктивної реальності”, ніж реальне суще, що існує у світі.

Як для творчого філософа, яким за рівнем є Зайферт, що обдарований геніальною інтуїцією філософського пошуку, закономірно напрошується діалог із атенською традицією, зокрема, Богопізнанням у Сократа, що виражене у відомому формулюванні: “Я знаю, що нічого не знаю” (*via negativa* або *negationis*). Зайферт усвідомлює нагальну потребу оборони віри в сучасності не тільки як ректор делегованої владою папи інституції, а й як чи не останній з Могікан класичного Богопізнання. Принаймні кращого сьогодні ми не зауважуємо по спробі оригінального текстологічного фактажу і патрологічної ерудиції в католицизмі загалом. Спроби історично-описового жанру, як це зустрічається у о. Б. Мондіна, не йдуть в ряд із самобутнім Богопізнанням Зайферта, а доробок протестантських мислителів, як на мою думку, є спробою повторити невдалі досліди філософів XIX ст., починаючи від Шляйєрмахера. Але нам не хотілося б тільки на основі однієї праці Зайферта вдаватися у компаративістику Богопізнавальної історіоризації, бо цей процес далеко не завершений як методологічно, так і дискурсивно.

Виглядає, що для Зайферта має велике значення метод Псевдо-Діонісія Ареопагіта, чиє Богомислення вплинуло як на східну, так і на західну філософську думку, але вирішально, – на побудову “апріористичного”, проте досвідного онтологічного аргумента Ансельма. Таке здивування вмотивоване контекстом наступної четвертої частини книги.

Щойно четверта частина праці автора під назвою “Потреба реального існування як атрибут *потреби в розумовій Божественній сутності*”, а це зaledь тільки середина філософського тексту Зайферта, дає змогу провести реальний логіко-метафізичний диспут між Кантом, Brentano щодо потреби в “реальному” існуванні Бога, а не в тільки помисленому, оскільки сам “онтологічний доказ” може служити на користь атеїстичного заперечення Божого існування. Тут слід бути уважними: Божа сутність може й не включати Божого існування, бо, як загально прийнято думати, існування є підґрунтям сутності, а не навпаки – сутність становить підґрунтя існування. Мова йде про так званий “есенціалізм” онтологічного обґрунтування. Але ж хто сказав, що Бог має мати сутність? Проте відомо, що Він має “існувати”, посідати реальне Буття (*Esse tantum*) і ґрунтуватися на Божественній сутності. Тут добре було б Зайферту уважніше простежити генеалогію цієї думки, що йде від Рішара Сен-Вікторського, філософа XI ст. Саме він відкрив принцип, яким послуговувалися згодом схоласти у пізнанні Божої сутності. Доказавши існування Бога, неминуче постає перед допитливим зором й Божа сутність – Боже буття. На жаль, у цій праці ні слова про Рішара і філософів Сен-Вікторської школи, що домагалися ще в ближчі часи до життя Ансельма дати відповідь на підняте у монографії онтологічне питання. Та чи знайшли? Схоластичний рух викликаний саме цією знахідкою – потребою у віднаходженні доказів існування Бога, що й розглядатимуться як відкриття Божої сутності. Саме в цьому полагав внесок у Богопізнання Рішара Сен-Вікторського.

Однак ця відсутність ще не означає, що у прочитанні Ансельмівського аргумента Зайферту ближча Кантівська традиція: сприйняття “існування” як реального предиката, що буде ймовірний шлях до агностицизму і атеїзму. Таке

враження може скластися, бо автор у четвертій частині детально розкриває зміст закидів Канта (і Альстона) щодо “екзистенції” як реального предиката (с. 450-462), щоправда визнаючи не так їхню слушність, як неправомірність (с. 463). Розкриваючи суть агностицизму Г'юма, Рассела і Фіндлі, Зайферт констатує необхідну потребу в Божому існуванні, яке можна пізнавати й апріорі (с. 494) застерігаючи, що зведення досконалості сутності до існування є неможливе в Бога.

У п'ятій частині Зайферт послідовно виходить на персоналістичне розуміння природного богослов'я і аксіологічний вимір персоналістичної метафізики у назві: “Безконечне особове і морально-досконале буття як духовне підґрунтя онтологічного Богопізнання”. Тут розглядаються суто метафізичні погляди довкола реальної відмінності між сутністю та існуванням у сприйнятті як певна недосконалість суцього. Зайферт традиційно дотримується думки про Боже буття, що є досконалістю в найвищій ступені Буття. Відповідає на закид Малколма: чи (необхідно щоб) існування було досконалістю (с. 543).

Шоста, завершальна частина, присвячена темі відношення між логікою і метафізикою у логічному обґрунтуванні.

На думку Зайферта, онтологічний аргумент не є модально-логічним обґрунтуванням, бо викликаний метафізичною, а не логічною необхідністю обґрунтувати Боже існування. Логічна побудова аргумента відіграє головну роль радше у доказі існування Божого буття, ніж у доказі Божественної сутності. Цінними є спостереження автора над структурою модальної логіки, феноменами онтологічної, епістемологічної та психологічної модальності, які він проводить у 12-ому розділі цієї частини. Як висновок, Зайферт, проробивши велику мислительну роботу, може констатувати, що “онтологічний аргумент” становить радше проблему для метафізиків, ніж для логіків, тим більше – для атеїстів.

На даний час праця Зайферта своєю комплексністю тем і ґрунтовним аналізом становить відправний пункт у дослідженні “онтологічного аргументу” для мислителів ХХІ ст.

Проте Й. Зайферт виступив з іще однією працею з ділянки філософського обґрунтування Божого буття. Видана у Бонні книга філософа “Пізнання досконалого. Розумові шляхи до Бога” (2010 р.)¹¹¹³ складається з дев’яти розділів і призначена для німецькомовного читача. Подамо назви цих розділів.

Перший розділ – “Криза доказів існування Бога. Підточення і суб’єктивація поняття “Бог” і атеїзм”. Другий – “Аргументи з загальних даних про скінченне суще (Докази з можливості істот)”. Третій – “Телеологічний доказ, що впливає з емпіричного досвіду конкретного природного порядку і абсурдність атеїстично-матеріалістичного пояснення самозародження розумового життя в природі на основі випадку або Біг-Бенгу”. Четвертий – “Про справжність і духову природу людської душі на основі персоналістичного причинно-телеологічного доказу Божого буття”. П’ятий – “Персоналістичний доказ Божого буття на основі морального порядку і “шостий шлях” Богопізнання, що впливає із феномену світу”. Шостий – “Доказ Божого буття з Любови” (с. 109-140). Сьомий – “Про поважні проблеми для розумового Богопізнання, особливо для телеологічного і персоналістичного аргументів: Теодицейне питання: – Як скінченна моральна досконалість і Боже Благо уживаються з існуванням численного зла”. Восьмий – “Здіймання від обмеженого недосконалого світу до досконалого Бога: – “Сьомий шлях” і пізнання чистої досконалості на основі усіх спроб філософського Богопізнання”. Дев’ятий – “Бог як доказ Бога: – Доказ на основі пізнання Божої сутності: Онтологічний аргумент з досконалості та для усіх інших передумов як “восьмий шлях” філософського Божого пізнання”.

¹¹¹³ J. Seifert. *Erkenntnis des Vollkommenen. Wege der Vernunft zu Gott*. Lepanto Verlag, Bonn 2010. – 233 с.

Висновки до п'ятого розділу

У п'ятому розділі «Традиційні спроби обґрунтування існування Божого буття у світлі історії сучасного мислення» на матеріалі текстів Анрі Бергсона, Вільгельма Дільтая, Моріса Блонделя, Едмунда Гуссерля, Макса Шелера та ін. розкрито теодицейні парадигми цих мислителів.

З'ясовано пізнавальну роль людського діяння в обґрунтуванні доказів Божого буття можна на основі висновків філософсько-богословського осмислення творчості М. Блонделя. Виявлено множину інтерпретацій філософської теології Едмунда Гуссерля у Анджела Алес Белло, Лее Хун Ло, Карлос Моруджао, Стефан Страссер та ін.

З'ясувано пізнавальну ролі аналогії в обґрунтуванні доказів Божого буття на основі висновків філософсько-богословського осмислення творчості Еріха Пшивари.

Показано, що на думку Макса Шелера, засновниками релігії мають бути святі особи, які живуть духом проповіді. В інакшому випадку Церква перестане бути спільнотою, яка живе і діє в душі Об'явленого Бога задля спасіння людей, бо перетвориться на школу, а в ній житиме дух теорії, навчання, а не реального життя. На перший план висувається філософія, світ понять, а не віри. Для Шелера, Бог є Богом святих осіб, Богом народу, а не вчених. Тож Шелер не сприймає такого підходу і виступає проти гнозизу.

Показано, що теодицея Мартіна Гайдегера – містична мовчанка про Бога покликана визволити Його з формулювань “Бога філософів” на користь досвіду спілкування з Богом в діалозі паритетних осіб, які “ось тут” і зустрічають Бога. Це та есхатологічна мовчанка, коли відсутній час, пов'язаний з очікуванням повернення Ісуса Христа, адже цей прихід апостол Павло вже назвав несподіваним¹¹¹⁴, а ми не маємо такого розуміння часу. Насправді тут справа не так про категорію часу, як про Христову Благу Новину, що ставала все більш невпізнаваною, бо зазнавала впливу інкультуративних процесів, пов'язаних з

¹¹¹⁴ 1 Сол. 5, 2-4: “Самі бо знаєте, що день Господній прийде, як злодій уночі”.

взаємопроникненням у світ християнства грецького мислення на самих початках. Це радше *parousia* – прихід Ісуса Христа, ніж його присутність. Це унеможливлення говорити про Бога як про “об’єкт” і про щось абстрактне. Тут Гайдегер підтримує релігійні роздуми К’еркегора, які вплинули і на поставання діалектичного богослов’я Карла Барта. Перевага понятійного мислення над позитивістичним і історичним богослов’ям – ось і все, що залишається в арсеналі віруючої людини в добу “смерти Бога”. Мислення як оцінювання (в час знецінення всіх цінностей в добу європейського нігілізму) тієї ситуації, коли забуто за буття. “Той, хто шукає Бога, вже Його знайшов”, – зауважувала Едит Штайн. І ці слова так пояснює Гайдегер, як пошук того, що відсутнє, а відсутнім є знання про те, чого немає на даний час. Цим відсутнім є “ось”, якого зараз немає.

Зауважено, що у світовій науковій літературі вагомими є дослідження філософсько-богословських поглядів Едити Штайн у таких науковців, як: М. Аквавівва, Ж. Барузі, Б. Бекманн, Ж. Беркман, А. Беяс, М. Лебех, Е. Макінтайр, М. Маскулак, Дж. Мослі, Ф. Обен, Дж. Пуліна, П. Волек, А. Яні. У вітчизняній – Ю. Шабанова. Особливу увагу зосереджують на феноменологічних пошуках авторки, називаючи її «ангелом Гуссерля». Однак часто дослідники порівнюють концепцію буття Штайн з томістичною, знаходячи чималі розходження з томізмом. Логічно постало завдання опрацювати раніше недосліджену тему – антропологічний доказ Едит Штайн, який вона формулює і обґрунтовує на сторінках своїх творів. Зосередивши увагу на теодицейних аспектах Богопізнання Штайн, у підрозділі порушуємо ці компаративістичні моменти, які допомагають краще зрозуміти позицію мислительки в даному питанні.

Проведено критичний аналіз доказів існування Бога в митр. Андрея Шептицького. У пастирських посланнях мислителя натрапляємо на низку раціональних доказів існування Бога, які автор висуває перед духовенством і паствою, стимулюючи особисту потребу обґрунтовувати Боже буття. Це типові космологічні докази існування Бога в обрамленні живих прикладів, зрозумілих

простому люду. Прагненням мисленника Шептицького було спонукати віднайти сліди Божої присутності у людській природі, тобто в природній прикметі людського розуму, в мудрості, задовго до часу, коли душа сповниться благодаттю віри і любов'ю до Бога.

Розглянуто модель внутрішнього чернецтва у богопізнанні Павла Євдокімова та містичне богослов'я Ганса Урса фон Бальтазара. На думку Бальтазара, не слід намагатися побачити у світі відправну точку для сходження до Істини, бо Вона повною мірою вже представлена в християнстві. Божа Любов є абсолютною, видимою і невидимою, виразна на Хресті. Мисленник розкриває глибинний зв'язок між Божою Любов'ю і людиною на основі фігури Ісуса Христа – поміж Нескінченною Свободою Бога і скінченною свободою людини. Христос, мов вулкан, виривається з надр історії, засвідчуючи правоту світопорядку, встановленого Богом. Навіть якщо людина його порушує і стає епігоном Прометея чи Фавста, теодрама продовжує розвиватися на особовому вимірі у прагненні поєднати і відновити розірвані ланки стосунків між Богом і людиною.

На основі праці В. Татаркевича «Про щастя» показано, що евідемонологічний аргумент в теодицеї добре узгоджується з п'ятим томістичним шляхом доказу існування Божого буття, телеологічним, позаяк метою людського життя стає щастя осягання Творця інтелектуальним зусиллям, адже щастя ближче до Істини від будь-якого іншого поняття. І коли дорога до щастя пролягає через філософію, тоді справді дивно, чому так мало справжніх філософів, здатних його шукати.

З-поміж багатьох мислителів томістичного напрямку розглянуто онтотеологічні концепції Антоніна-Далмеса Сертійянжа, Гаррігу Лягранжа, Регіса Жоліве, Аїме Фореса, П'єра Руссло, Жозефа Де Фінанса, Дезіре Жозефа Мерсьє, Жозефа Марешаля, Фернанда Ван Стенбергена, Луїса де Реймекера, Амато Масново, Софії Ванні Ровігі, Франческо Олджяті, Густаво Бонтадіні та ін. Здійснено критичний аналіз онтотеологічної концепції Е. Жильсона та його розуміння томізму як метафізики буття в ХХ ст. Філософська велич томізму,

властиво, й полягає у виробленні такої метафізики буття, якої ніколи не розроблялося в ході віків, тому що те, що подали Парменід і Гайдегер, не було двома метафізиками, а було двома сильними онтологіями. Насправді для того, щоб отримати автентичну метафізику буття, необхідно зберегти *реальну онтологічну відмінність* між сущими і буттям, як також зберегти й трансцендентність буття стосовно до сущих. Але саме цього не вистає у Парменіда та Гайдегера. У Парменіда не вистає тому, що в його онтології суще розчиняється в бутті, а в Гайдегера тому, що в його онтології буття розчиняється у сущому. Натомість св. Тома покладає буття у підвалину всього сущого, але покладає його як *esse ipsum subsistens*. Тобто суще не ототожнюється з буттям: його сутністю не є буття. Суще скінченне, перебуває у співучасті і є композитивне (складається з сутности і акту буття). Суще не може бути причиною власного акту буття, а отримує його від *esse ipsum subsistens*. Суще настільки віддалене від буття, наскільки відділене від безкінечної якісної відміни; але в той же час вся реальність сущого походить від буття. “У сущому, – засвідчує св. Тома, – найтаємничішим елементом є буття”.

Зауважено, що філософію буття Аквіната не можна назвати просто онтологією, як філософії Парменіда і Гайдегера, а є вона самобутньою метафізикою буття, яка ніколи не опрацьовувалась попередниками, навіть якщо вона й ніколи систематично ані не теоретизувалась, ані не розроблялась у всіх своїх деталях. Папа Павло VI¹¹¹⁵ публічно визнав цю заслугу відкриття за найвищим істориком середньовіччя, яким був Жільсон. У о. Корнеліо Фабро щодо цього судження є інша думка, бо до цього відкриття він прийшов самостійно, виступивши написанням власної праці “Метафізика участі св.

¹¹¹⁵ Paolo VI, *Lettera del S. Padre al Prof. Etienne Gilson* // L'Osservatore Romano 1-9-1975, с. 1: “Між різними представниками середньовічної філософії, ваша увага скерована на св. Тому. Ви спромоглися зробити очевидною оригінальність томізму показавши, як Ангельський Доктор – просвітлений християнським Об'явленням і, зокрема, догмою про сотворення та тією, що ви називаєте *метафізикою Виходу* – прийшов до геніального і справді іноваційного поняття акту буття, «*ipsum esse*». А тому його філософія міститься на цілковито іншому рівні, ніж у Аристотеля”.

Томи Аквінського” задовго до відкриття Жільсона. Однак це правда, що з Жільсоном “християнська філософія” набула глибокого визнання.

Розглянуто онтософську концепцію Ж. Марітена та його інтерпретацію метафізики буття. Показано, що для Марітена метафізика буття Аквіната визначалася як “екзистенційна метафізика”, тому що буття не має абстрактного поняття (воно найбідніше з усіх понять), а володіє конкретним, екзистенційним поняттям, оскільки відноситься до першого акту, який забезпечує будь-яку реальність. Марітен вважає, що цілісне поняття теж є поняттям та результатом інтуїції, яке отримане не через безпосереднє споглядання буття, а через міркування над загальним буттям. Через загальне поняття буття тоді *стає видимим* буття як таке.

Розглянуто вплив Жозефа Марешаля, автора п’ятитомного видання *Відправна точка метафізики* (1922-1926), на онтологію Карла Ранера. Через принцип доцільності, на думку Марешаля, можна прийти до Богопізнання, що розуміється як безумовна умова нашого пізнання. Коли на думку кард. Анрі де Любака, людині притаманне природне прагнення до вічного блаженства, так зване *desiderium naturale beatitudinis*, то у Ранера натрапляємо на гіпотезу про “надприродний екзистенціал”. Ранер зазнав впливу думки Марешаля, проте поглиблює свою позицію Гайдегєрівською екзистенціалістичною думкою, будучи представником Пуллахської школи (до неї входили Г. Зівєрт, Е. Корет, Й.-Б. Лотц, М. Мюллер, П. Овергає, Й. Де Фріз та ін.). Він усвідомлював, що сходження до Бога є не тільки можливе в умовах критики трансценденталізму, а й апіорно необхідне, бо без цього сходження людина не зможе зреалізувати себе у духовній площині. Богопізнання для людського розуму становить таїну, яка розкривається тільки в акті Божого Об’явлення. Така позиція дає змогу розкритися до Богопізнання анонімним віруючим, яких, в такому випадку, слід вважати прихованими теїстами. Такій людині достатньо визнати свою природну трансцендентність до таїнства і довіритись їй. Займав антропоцентриську позицію в цій теології, що тримається на філософських засадах. Зазначено, що у Ранера виразне “каріцентричне богослов’я”, тобто

пріоритет Божої ласки (*karis*) понад усе. Ранерівський логічний цикл складається з таких пунктів як: воплощення (ласка), сотворення, гріх, відкуплення. Таке проходження було типове для Дунса Скота. Натомість у Аквіната воплощення займало останню сходинку. Відштовхуючись від слів ап. Павла про *pneuma àgion* (Дух любови), богослов К. Ранер вважав, що Божа ласка є сотвореним даром, завдяки чому людина здатна здійнятись до Бога і отримувати несотворений дар – Його Самого.

Розкрито суть “аргументу від залежності” або космологічний доказ існування Божого буття у онтології Ф. Коплстона.

Розглянуто внесок у теодицею В. Граната, зокрема розділ його “Теодицеї”, що носить назву “Докази існування Бога з духового життя людини”. У ньому автор аналізує обґрунтування найвідоміших на ХХ ст. мисленників-інтуїціоністів, що спричинилися до побудови новітньої парадигми у природному богослов’ї – містично-персоналістичної. На нашу думку це найбільш перспективний розділ природного богослов’я о. Граната.

Отож, автор розділяє “Докази із закону розумового життя” і “Докази та постулати які оперті на прагненнях волі”. До першої групи він зараховує: ідеологічний доказ, “Шостий шлях” Жака Марітена, металогічний доказ Г. П. Скарлата, доказ Ж. Дефевра з міркувального характеру людської свідомості. До другої – доказ через прагнення щастя, постулат існування Бога у філософії Канта, доказ із моральних законів і голосу обов’язку. Натомість виділяє підрозділ “Метод інтуїції у проходженні людини до Бога”, куди поміщує сучасні погляди на інтуїційне пізнання Бога: інтуїціонізм кард. Ньюмена, феноменологічна інтуїція М. Шелера в методі “переконання про існування Бога”, містичний інтуїціонізм Бергсона і його доказ на існування Бога, прагматичний інтуїціонізм М. Блонделя як метод пізнання Бога, прагматично-моральна інтуїція Бога за Е. Ле Роем (E. Le Roy), метод інтуїційного шифру К. Ясперса, морально-емоційний інтуїціонізм, пропагований Карольом Адамом, метод інтуїційної редукції Г. Дюмері у показі існування Бога, цілісна інтуїція Бога за Ж. Гессеном і метод інтуїційного пізнання Бога, згідно з Анрі де

Любаком. На думку Граната “ідеологічний доказ часто формулюється мисленниками нечітко і тому деколи зближається з доказом “зі ступеневості досконалості”, або “з можливого характеру людського розуму”. Формально доказ опирається на властивостях наших понять (принаймні деяких), а також на повсюднім і обов’язковим характері логічних і математичних законів. Однак ця форма зустрічається з великими застереженнями і для цього треба радше оперти хід міркування на зобов’язуючих законах нашого розуму, який володіє природою можливого буття, а, окрім того, підлягає загальноприйнятим законам.

Висвітлено напрацювання в царині релігійної філософії К. Фабро, Б. Мондіна, Г. Кокса, філософів аналітичної школи, онтологів С. Франка та Й. Зайферта. Останній усвідомлює нагальну потребу оборони віри в сучасності не тільки як ректор делегованої владою папи інституції, а й як чи не останній з Могікан класичного Богопізнання. Принаймні кращого сьогодні ми не зауважуємо по спробі оригінального текстологічного фактажу і патрологічної ерудиції в католицизмі загалом. Спроби історично-описового жанру, як це зустрічається у о. Б. Мондіна, не йдуть в ряд із самобутнім Богопізнанням Зайферта, а доробок протестантських мислителів, як на мою думку, є спробою повторити невдалі досліди філософів XIX ст., починаючи від Шляйєрмахера. Здійснено критичний аналіз праці Зайферта онтологічного змісту: “Бог як доказ Бога” (1996).

РОЗДІЛ 6

БОЖЕСТВЕННА ОНОМАТОЛОГІЯ АБО АТРИБУТИ БОГА

Арабський мислитель Абу Хамід Мугамед Аль-Газалі (бл. 1059-1111), хоч знаний як найбільший мусульманський теолог та критик філософів, але й як засновник ортодоксального містицизму¹¹¹⁶, здійнявши критику на помилкові, на його думку, погляди Авіценни щодо Божих атрибутів, і сам вдався до плідного їхнього обґрунтування. Віддаючи велику увагу Богові, йому подобалось з'ясовувати значення теонімів і він зумів нарахувати 99 Божих Імен: Бог один, тому що Він неспричинений, простий (без композиції матерії та форми тощо), безтілесний, незмінний, творець всього, що існує, всезнаючий, всемогучий, “Всевишній, той що говорить, наказує, забороняє, обіцяє, погрожує вічним, субсистентним Словом, яке не подібне до слова сотворіння, яке не є народженим звуком від бриніння повітря чи ударів предметів, ні буквою, що утворюється від стиску уст, або від поруху язика. Коран, П'ятикнижжя, Євангелія, Псалми – це Його Книги, об'явлені Його апостолам”¹¹¹⁷. Авіценна ж вважав, що атрибути не становлять Божу сутність, а тільки перебувають з нею у акцидентальному відношенні. Звичайно, існує ціла наука про Божі Назви і їхнє відношення до Бога, адже ці назви “приписує” Богові як сама людина, так і Бог, назвавши Себе у Книзі Виходу “Я Той, Хто Є”. Вище ми мали змогу

¹¹¹⁶ Містично-релігійні погляди Аль-Газалі були близькими до позиції св. Бернарда Клервоського.

¹¹¹⁷ Al-Ghazali. *Scritti scelti*, tr. it. a cura di L. Vaglieri e R. Rubinacci, UTET, Torino 1970. – С. 154. Аль-Газалі був автором багатьох творів: *Maqasid al-falasifa* (“Об’єктиви, або намірення філософів”), *Tahâfut al-falasifa* (“Побиття філософами одне одного, або їх взаємне між собою спростування”), *Ilhya ulum ad-din* (“Воскресіння наук про віру”), *Al-Munqidh min addadal* (“Звільнення від помилок”). Перекладна Газаліана доволі бідна. Див. пер. на рос. фрагменти з чотирьохтомного твору твору Іхйя: Абу Хамид Ал-Газали. *Воскрешение наук о вере*. Избранные главы, пер. с арабс. В. Наумкина, «Наука» Москва 1980. Натомість на Заході є чимало солідних досліджень пера Буїжа, Жабре, Шегаді, Уотта, Вензінка та ін. Див. М. Bouyges. *Essai de chronologie des oeuvres d'Al-Ghazali*, Beirut 1959; F. Jabre. *La notion de certitude selon Ghazali*, Beirut 1958; M. Seale. *Muslim Theology*, London 1964; F. Shehadi. *Ghazali's Unique Unknowable God*, Leiden 1964; W. Watt. *Muslim Intellectual: a Study of Al-Ghazali*, Edinburgh 1963; A. Wensink. *La pensée de Ghazali*, Paris 1940.

досліджувати модель обґрунтування такого теоніму, як Світло у вченні Роберта Гроссетеста, який зумів побудувати “люмінативний” тип метафізики і завдяки їй обґрунтувати існування Бога-Творця. Тож у цьому розділі нашого трактату мова йтиме про Божі Імена й ономаатологічні підходи до їхнього обґрунтування з боку християнських мислителів.

6.1. Пізнання природи Бога

Спершу варто обґрунтувати можливість пізнання Божої природи з боку людини та її властивостей, адже зауважено мислителями, що Бога неможливо виразити через те, що Він невимовний. Що ж розуміється під словом невимовність або невиражальність?

Невиражальність Бога означає Його трансцендентність стосовно до сотвореного розуму, в якому не можна природними силами бачити Божу сутність. Так, у “*Сумі проти поган*” св. Тома Аквінський зауважує:

“Навіть, якщо дзеркало людського розуму представляє більш ближче Бога, ніж нижчих сотворінь, тобто не дивлячись на те, що пізнання Бога шляхом людського розуму не перевищує вид пізнання, яке відштовхується від чуттєвих речей, то насправді душа теж пізнає власну сутність виходячи від досвіду чуттєвої природи (...) Отож, йдучи цим шляхом неможливо пізнати Бога у більш величний спосіб стосовно до цього пізнання, яке виходить від наслідку, щоб здійснитись до причини цього наслідку”.¹¹¹⁸

Мотивом, згідно з яким, не можемо пізнати Божу сутність, служить структура людського інтелекту, який має власне походження у чуттєвості. Проте людський розум може в досконалий спосіб пізнавати тільки ті речі, які складаються з матерії та форми, маючи своє власне буття у тілесній матерії.

Натомість “Субсистентне Буття є співприродне з Божественним Умом”, бо не може бути, щоб мислячу людину створило немисляче суще.

¹¹¹⁸ SCG., III, 47.

Будь-яка річ є пізнавальною, тому що вона є у дії, адже пізнавальність суцього ґрунтується на його дієвості. Саме тому Бог, Нескінченна та Чиста Дія, є нескінченно пізнавальний, навіть для себе самого.

Щоб споглянути Божественну сутність необхідно, щоб сотворений розум був просвітлений сяйвом Слави. Так, Йоан Богослов запевняє:

“Та знаємо, що коли виявиться, ми будемо до Нього подібні, бо ми побачимо Його, як є”.¹¹¹⁹

Але це ще не означає, що блаженні у славі бачитимуть саму суть Бога. Вони справді Його споглядатимуть у досконалий спосіб, але згідно з рівнем інтенсивності світла Слави, адже сам їхній розум залишатиметься скінченим. Однак і саме світло Слави, яке даруватиме Бог, теж залишатиметься “скінченим”, адже й воно сотворене.¹¹²⁰ Як зауважив Ап. Павло, у майбутньому житті теж залишатимуться віра, надія та любов – досконалі середники для єднання з Богом¹¹²¹.

Про *пізнавальність* того, Ким є Бог слід сказати наступне. Справді, на думку Діонісія Ареопагіта в першому розділі *Містичного богослов'я* здається, що Бог у жодний спосіб не може бути пізнаний нами. Йоан Дамаскин теж не полегшує відповідь на це питання, оскільки, згідно з ним, ми нічого не в силі дізнатися про Божу сутність.¹¹²² Можуть допомогти у відповіді Ап. Павло (Рим. 1, 20), але й Пророк Єремія, який підбадьорює у знанні про Бога: “Хто хвалиться, хай хвалиться тим, що розуміє і знає мене, що я – Господь, який творю милість і суд, і справедливість на землі; мені бо це довподоби, – слово Господнє”¹¹²³, та св. Августин¹¹²⁴, який навчає, що неможливо любити щось, що не відоме. Оскільки нам дана заповідь любити Бога всім серцем, то звісно, що

¹¹¹⁹ 1 Йоан 3, 2.

¹¹²⁰ *STh.*, I, q. 12, a. 7: “Cum igitur lumen gloriae creatum, in quocumque intellectu creato receptum, non possit esse infinitum, impossibile est quod aliquis intellectus creatus Deum infinite cognoscat. Unde impossibile est quod Deum comprehendat.”

¹¹²¹ Пор. 1 Кор. 13, 9-13.

¹¹²² Й. Дамаскин. *De fide orthodoxa* I, 4, PG 94, 800B; *STh.* 1, 2, 2, a 2.

¹¹²³ Єр. 9, 23.

¹¹²⁴ S. Aurelii Augustini. *De Trinitate* 8, 4, 6, CCL 50, 274s; 13, 20, 26.

можемо Його пізнати, адже не дана нам неможлива до виконання Господня заповідь.

Людському розуму показується тільки існування Бога та Його абстрактні атрибути, такі як єдність, добро тощо. Деїстична думка помилялась у тому, що зводила Божество до простого Архітектора Всесвіту. Бог розумівся як неособовий та вважався витвором чистого абстрактного розуму.

Хоч, справді, як зауважував св. Тома у коментарі на трактат “Про Трійцю” Северина Боеція: “певна річ може пізнаватися у два способи: через власну форму, оскільки око здатне бачити камінь через рід каменю, або ж завдяки формі речі, яка подібна до неї. Бо причина пізнається по схожості до наслідку і людина може пізнавати форму через своє відображення”.¹¹²⁵

Неможливо пізнавати Бога через Його властиву форму жодним з можливих способів: інтуїцією самої суті Бога, чи міркуванням абстрактної форми над самою суттю Бога, чи ж завдяки ідеї, вкарбованій в людському розумі, а саме цим шляхом пішли мислителі Нового часу: Декарт, Мальбранш і Спіноза. Слід пригадати, що навіть, якщо ми дійсно знаємо більше те, чим Бог не є, ніж чим Він є, то вже з того факту пізнавальність Божественної сутності з боку людського розуму вже є чимось позитивним. Як зауважував Діонісій Ареопагіт, кожне пізнання завжди ґрунтується на попередньому ствердженні.

Проте чимало мислителів у Богопізнанні зайняли агностичну позицію. Ось приклад:

Як вже зазначалось, для Плотина Бог є надто трансцендентний і Йому ми не в силах надати жодного предикату, оскільки Він здійснюється над будь-яким визначенням. Хоча й Плотин надавав Єдиному різноманітних характеристик, таких як несотворене або ж сотворене Єдине, Добро та ін., все ж вони не мають позитивного значення.

“Ймовірно, Ім’я “Єдиний” містить тільки заперечення множинності. А тому й пітагорейці символічно позначували Його найменням Аполлона, тим, що

¹¹²⁵ S. Th., *In Boethium de Trinitate*, q. 1, a. 2. Див.: Tommaso d’Aquino. *Forza e debolezza del pensiero. Commento al De Trinitate di Boezio*. Introduzione, traduzione, note e apparati di Guido Mazzotta. Rubbettino Editore, Soveria Mannelli-Messina 1996, c. 23.

заперечує множинність. Якщо ж Єдине – ім'я і те, що ним явлене – береться як ствердження, то Воно буде ще менш зрозуміле, ніж, коли б взагалі не мало якоїсь назви. Це ім'я вимовляється для того, щоб той, хто шукає, починаючи від цього імени, що означає найпростіше, врешті почав заперечувати і його..."¹¹²⁶.

Так само й Маймонід (1135-1204) вважав, що Богові не можна надати жодного атрибуту, відкинувши антропоморфне пояснення Біблії. На його думку, про Бога не можна ствердити нічого позитивного: "З чистої двозначності можна Йому надати слова Знання, Могутності та Волі, але це тільки назви й не більше."¹¹²⁷ Назви, які Йому надаються із Св. Книг, такі як "Справедливий" чи "Милосердний", походять від Його дій, але "Він тільки сприймає те, чим Він є". Перед Богом краще мовчати, згідно із словами псалмопівця: "Для Тебе Мовчанка є прославою" (Пс. 65, 2, за мазоретянським текстом). В українському перекладі: "Тобі належить хвала, Боже, на Сіоні." (пропущено слово "спокійна", "тиха"). Слово "Живий" означає, що Бог не залишений життя, "Вічний" – що Він не має причини свого існування, немає собі схожих, а тому говоримо, що Він Один. Для людини це значення цілком незбагненне, і нагадує назву Ягве (яка включає ідею необхідного існування). Отож, на думку Маймоніда, жодне створіння не може збагнути, що означає ця назва".

У Ніколая Кузанського Бог розуміється як співпадіння протилежностей у абсолютно нескінченному бутті. Так, напр., співпадіння максимуму та мінімуму, сотворення та сотвореного, всього і ніщо. Проте таке співпадіння не може розумітися людським розумом, а, щоб пізнати, слід мати певну

¹¹²⁶ Див.: *Еннеади*, V, 5, 6. Не дивлячись на агностичну позицію, у Плотина душа може бачити Першого Бога після очищення, і досягти екстазу. До такої ж думки приходить Діонісій Ареопагіт у "Містичному богослов'ї" (I, 1). Розгляд проблематики єдиного Бога або генотеїзму викликав жваву дискусію християн з язичниками і зазвичай сходиться до питання Апулея з Мадаври: – Як треба розуміти вищого Бога? («Платон і його вчення», I 5, 190-191: «Бог є дух, один, на думку Платона, – він отець і творець всесвіту, він благий і дарує блаженство, він все має, і сам усьому подає...»). Див.: К. Морескини. *Історія патристическої філософії*. Пер. с ит. Л. П. Горбуновой. Москва, Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина 2011, с. 30. Для язичників «одинокість» християнського Бога була ознакою Його слабкості, бо Бог юдеїв став рабом римського війська (там само, с. 33).

¹¹²⁷ Moseh ben Majmon. *Moreh nebhukhim*, 1190.

пропорційність щодо предмету пізнання. Оскільки ж Бог, нескінченне Буття, то Його не дано збагнути розумом, бо між скінченим і Нескінченим ніколи не може бути жодної пропорції.¹¹²⁸ Тож не дивно, що й Г. Сковорода усвідомлював слабкість оноματοлогічних понять: “Чи ти не чув, що найвища істота не має ніяких належних їй імен?”, – звучить думка у творі “Розмова п’ятьох мандрівників” (ПЗТ., т. 1, с. 328). Тим не менше висуває невластиві Богові імена, такі як: “Природа”, “Блаженна Натура”, “Сый”, “Любов” як Єдинство, усвідомлюючи, що є велике коло Божих Імен, таких як: “Той, хто є”, “Буття речей”, “Вічність”, “Доля”, “Необхідність”, “Дух”, “Господь”, “Отець”, “Ум”, “Істина”, але й “Світло”, “Радість”, “Життя”, “Воскресіння”, “Путь”, “Обіцянка”, “Рай”, “Насолода”, “Мир” та ін¹¹²⁹.

Існує ще один вид Богопізнання, який зветься аналогічним, оскільки характер нашого пізнання Бога є саме таким. Тут варто пригадати томістичне порівняння: Щодо Бога є *схожість у несхожості, і несхожість у схожості*, адже немає подібності до Бога. Хоч св. Тома вважав, що правильніше говорити, що створіння є схоже до Бога, ніж навпаки, проте, все ж є більше неподібності з Ним. Слід прийти до висновку: наше пізнання Бога є реальне, хоч і обмежене. Воно характеризується трояким аналогічним способом: ствердженням, запереченням та возвеличенням Божої досконалості. Проте слід уникнути двох помилок: *антропоморфізму* – позицію, що надає Богові властивості людини (як робили це юдейські вчителі, пояснюючи Біблію буквально, та деякі середньовічні мислителі) та *агностицизму* – який відмовляв Богові у назві чи позитивному понятті, напр., буття, добро тощо (згадана теза Маймоніда).

Вчення про аналогію, яку подав св. Тома Аквінський та його коментатори дозволяє зберегти Божественну трансцендентність та здатність Ума. Так, ми в

¹¹²⁸ Див. *De visione Dei*.

¹¹²⁹ Див.: Г. Сковорода. “Разговор пяти путников”, с. 340; “Начальная дверь ко християнскому добронравію”, с. 145-146. Щодо назви Бога “Натура”, слід зауважити, що Сковорода усвідомлював невідповідність її подачі, з відтінком ідолопоклонства. Тож у творі “Розмова п’ятьох мандрівників” вкладає в уста одному із співрозмовників Ермолаю таке пояснення: “В Библии Бог именуется: огнем, водою, ветром, железом, камнем и протчими безчисленными именами. Для чего ж его не назвать (натура) натурою”. ПЗТ, с. 329.

силі надати Богові позитивних видів досконалості, хоча й їхній Божественний спосіб залишається для нас невідомим, і нам дано говорити про Нього тільки у апофатичний спосіб.

Св. Тома протиставляється Маймонідові, як і Псевдо-Діонісій зберігаючи розуміння Божественної трансцендентності. Він вводить ґрунтовну відмінність між двома позиціями, згідно того, що розглядає розум під тим, що криється за назвою досконалостей та способом цих досконалостей.

Самі досконалості, такі як добро і життя можуть бути стверджені Богові в силу аналогії. Вони належать Йому субстанційно (*S. Th.*, I, 13, 2) та есенційно (*S. Th.*, I, 13, 6). Таким чином за людським розумом закріплена певна пізнавальна здатність. Проте найвищий спосіб видів Божої досконалості не є відомий сам по собі, а може бути досягнутий тільки шляхом причинності (*prima causa*), заперечення (*infinitus*) та емінентності (*summum bonum*), зберігаючи Божу трансцендентність.

Св. Тома, покликаючись на Діонісія Ареопагіта, зауважує: “Спосіб возвеличення (*supereminetiae*), згідно з яким досконалості знаходяться в Бозі, може набувати свого значення завдяки Іменам, які ми розуміємо тільки шляхом заперечення, коли, напр., говоримо, що Бог Вічний та Нескінченний, або ж в силу відношення, яке Бог утримує з усіма іншими речами, коли напр., називається Першопричиною чи Найвищим Добром. Оскільки ми не можемо збагнути те, чим є Бог (*quid est*), а тільки те, чим Він не є (*quid non est*), і такого відношення дотримуються з Ним всі інші речі, що впливає із зауваженого вище”.¹¹³⁰ Ми думаємо у сотвореному способі, тоді коли Бог – у несотвореному, величному (*S.Th.*, 13, 12 ad 1). Твердити, що Бог є вічний означає сказати, що Він не є в часі; нескінченний, – що не має обмежень. Саме це і є спосіб вираження Божих Імен шляхом заперечення (*per negationem*).

6.2. Духовні письменники у XIV ст. Письменники-містики

¹¹³⁰ SCG., I, 30.

Засновник Рейнської містичної школи домініканець Мейстер Екгарт (1260-1327), проповідник у Страсбургу і професор у Кьольні, вважав, що релігійний дух має живе розуміння Божої величі та величі душі, яка покликана до єдності з Богом. Парадоксальним чином, Екгарт посіяв у своїх численних проповідях та творах помилкові формулювання. Тим не менше, завдяки їм, духовне життя розвивалось своїм чином. Папа Іван XXII у буллі від 27 березня 1329 року зауважив 28 формулювань у творах цього мислителя, що підпадали під визнання їх єретичними:

“Бог не є ні добрий, ні кращий, ні найкращий. Коли я називаю Його добрим, то помиляюсь, помилково кажучи, бо це так, як назвати біле чорним.”

1131

Мейстер Екгарт сам виключив все те, що вважав помилковим у питаннях віри, і примирився з Церквою. Ця проблема з його осудженням, мабуть, ніколи не вирішиться. На оборону мислителя стали брати по ордену Йоаннес Таулер (1290-1361) та Гайнріх Сузо (1295-1365), учень Екгарта. Проте папа лиш підкреслив свободу Бога у сотворенні світу.

Отож, шляхом Діонісія Ареопагіта та Екгарта послідували німецькі ченці-домініканці. На думку Сузо, Бог є “ніщо всіх речей, про які можна думати і які лиш можуть бути названі”.¹¹³² Його можна було б назвати “Вічним Ніщо”.¹¹³³

¹¹³¹ Папська Булла. *In agro dominico*, Ann. 1329, D.-S. 528 // *Enchiridion Symbolorum*, ed. XXXIV, Herder: Barcinone 1967. – С. 294: “Quod Deus non est bonus neque melior neque optimus; ita male dico, quandocumque voco Deum bonum, ac si ego album vocarem nigrum.” Sermo “*Quasi stella matutinata*” (DW 1, 220, 4-5; Pfeiffer 269, 18-20). У буллі приводяться перші двадцять шість формулювань: (1) “На питання “Чому Бог не створив світ раніше?” він відповів, що Бог не міг створити його раніше, тому що неможливо діяти раніше, ніж бути. А тому, як тільки Бог почав бути, Він створив світ.”

(2) “Також можна погодитись, що світ існував од віку (*ab aeterno*)”.

(3) “Також, водночас і в той самий раз, коли Бог почав бути, коли Він породив Сина Свого, Бога співвічного і у всьому рівного Йому Самому, Він створив і світ.” [...]

(26) “Все створіння є чисте небуття (*purum nihil*). Я не кажу, що створене суще є якась незначна частка чи щось, а що воно – чисте небуття.”

І ще два: (1) “В душі є щось несотворене і несотворенне. Якщо б душа володіла такою природою, то вона була б несотвореною і несотворенною. Це щось – розум”; та вищенаведене у нашому тексті. **Твори:** Майстер Екхарт. *Трактати. Проповеди*. Изд. подгот. М. Ю. Реутин. «Наука» Москва 2010. – 438 с.

¹¹³² Suso. “*Книга Істини*”, с. V, с. 239.

¹¹³³ Там само, с. I, с. 219.

Та все ж правда, що Він є Умом, радістю, задоволенням і найреальнішим буттям.

До тієї ж духовної традиції належить бл. Йоан ван Рюйсбрук (Joannis Ruusbrochii, Ruysbroeck, 1293-1381, *Doctor exstaticus*, “Екстатичний”¹¹³⁴), “дивовижний” канонік августиніанець та пріор монастиря Грюенендаль (Groenendael), фламандський містик і автор багатьох творів (до нас дійшло тільки 12 творів). Він теж твердив, що законно надавати назви Богові, хоч водночас Він залишається “Вічним неназваним”. Недаремно Рюйсбрука величали “новим Діонісієм”¹¹³⁵. Моріс Метерлінк присвятив йому окрему книгу.¹¹³⁶

Яким чином, на думку Рюйсбрука, досягається єднання з Богом? Шляхом трьох щаблів: *уподібнення, інтроверсії та поєднання*. Завдячуючи Пресвятій Трійці, в душі людини, яка просвітлена Троїчним Богом, розкриваються розум, пам’ять та воля, але вже у переображеному вигляді. Тоді починається шлях повернення до своєї справжньої сутності, так само по трьох щаблях: *діяльне* чеснотливе життя, *внутрішнє* – шляхом наслідування Христа, та *споглядальне* – Богоспількування. Цей шлях зветься інтровертним. В ньому людина, яка любить

¹¹³⁴ Різничитання імені: Ян ван Рюйсбрук, або Йоан Рюйсбрук (Johannes Ruusbroec [Rusbrochius], Рейсбрук. Канонізований як блаженний 1 грудня 1908 р. (день почитання – 2 грудня). Ідеолог руху *devotio moderna* (“нового благочестя”), що вплинув на написання книги “*Imitatio Christi*” (“Наслідування Христа”) Томою Кемпійським (Томас Гемеркен, “Молоточок”, бл. 1379/80-1471). Правда сам Тома не приймав теоретизування схолястів, кепкуючи з них: “*Quid curae nobis de generibus et speciebus*” (“Навіщо нам оці роди та види?”). Він слушно вважав, що каятись за свої гріхи краще, ніж знати дефініцію покаяння. Серед творів Рюйсбрука, частково написаних на фламандській мові, а частково на латині, слід виділити: “*Die Chierheit der gheesteliker Brulocht*”- “*De ornatu spiritualium nuptiarum*”, (бл. 1335) [“Одяг духовного шлюбу”] (Рейсбрук Удивительный. *Одеяние духовного брака*, СПб. 1910 // *Антология средневековой мысли*, т. 2, с. 491-511), “*Van den Rike der Ghelieven*” – “*Regnum Dei amantium*” [“Царство Божих любих”], “*Boecksken der verklaringhe*” [“Книга про вищу істину”]. До інших творів належать: “*Speculum aeternae salutis*” (“Свічадо вічного спасіння”), “*De vera contemplatione*” (“Про правдиве споглядання”), “*De septem gradibus amoris*” (Про сім щаблів любови), “*Vanden seven stolen*” – “*De septem custodiis*” (Про сім сторожів), “*Vanden vier becoringhen*” – “*De quatuor subtilibus tentationibus*” (“Про чотири вишукані спокуси”), “*De fide et iudicio*” (“Про віру та суд”); а також “Тлумачення Ковчегу Завіту”, “Послання” та ін.

¹¹³⁵ Так назвав Рюйсбрука нідерландський чернець-споглядальник Дені Картузіанець (1402-1469), автор 44 томів книг, якого, у свою чергу, називають “останнім схоластом” аскетично-містичного періоду Середньовіччя. Він переклав усі твори Рюйсбрука на латину.

¹¹³⁶ М. Maeterlinck. *L'ornement des noces spirituelles de Ruysbroeck l' Admirable*, Bruxelles 1908.

Бога, завдяки одній тільки любові до Нього здатна здійснитись і впокоритись перед Ним душею і тілом. На цьому щаблі триває глибоке духовне зосередження на самому собі. Бог торкає самий центр душі, і настільки її зворушує та захоплює, що вона творить глибинну обіцянку Богові жити тільки містичним досвідом. Щойно тоді, на останньому щаблі сходження до Бога, душа втрачає прив'язаність до земного світу, насолоджуючись життям в Богові та Його Любов'ю.¹¹³⁷ Можна сказати, що в душі відмирає суть її особового досвіду, всіх земних потреб і дрібних “фантомів” любові, адже вона починає жити у світлі Божества, де підвалиною любові є тільки Бог Пресв. Трійця. Вона сповнюється співом невимовної радості і щастя від відчуття участі в житті Пресв. Трійці.

Велика роль відводиться участі серця, яке є джерелом життя, внутрішнім зосередженням всієї людини. Коли серце відчуває внутрішній мир та спокій, тоді-то й настає єднання плоті й душі, зовнішніх і внутрішніх сил у єдності любові (гл. 9, “*Одяг духовного шлюбу*”): “Сердечність є відчуття полум'я любові, яке дух Бога розпалює і здіймає в людині, яка й не здогадується, ні звідки воно приходить, ні що з нею сталося”¹¹³⁸. Від любові серця зроджується й благоговіння, яке покликає людину на служіння Богові. Це благоговіння має приймати всю людину у всіх її вчинках і прокладає шлях до блаженного життя. Ісус Христос виступає нареченим для душі, яка Його полюбила.

Ведучи мову про діяльну любов містика, привертає увагу той факт, що містичне життя не є відособлене від цілого досвіду людини, не є якимось вишуканим і екзотичним проявом відсторонення від усього, що не Бог. Навпаки, обираючи прикладом духовного життя любов Трьох Божих Осіб у Їхньому таїнстві, яка проливається на все створіння, правдивий містик повинен світити любов'ю від своєї доброти і милосердя, засвідчуючи вічну живучість правдивої релігійності у досвіді. Іншими словами, не може бути правдивого

¹¹³⁷ Пор.: Д. Дорофеев. “*Передмова до життя і творчості Й. Рейсбрука*” // *Антологія середньовікової мисли*, т. 2, с. 489-490.

¹¹³⁸ Й. Рюйсбрук. *Одяг духовного шлюбу*, гл. 10.

містика без служіння людям, бо такий містицизм буде позбавлений головного джерела своєї життєдіяльності – Любові, яка постраждала за людський рід.

Зрозуміло, що містичний досвід, яким слідує душа до Бога, практично невиражальний методом і термінологією як схоластичної теології, так і філософсько-вишуканими сентенціями, оскільки важко знайти відповідне поняття, яке б зуміло хоч трохи наблизитись до передачі мови любові душі до Бога. Це саме той випадок, коли разом з Ф. Тютчевим можна визнати: “Как сердцу высказать себя?...мысль изреченная есть ложь!”

Тож, ще інші містики вважали, що Бог “може бути любленим, але не помисленим”.¹¹³⁹

Про досвід св. Йоана від Хреста ми вже згадували вище. Він називав Бога “темною ніччю для душі у земному житті”.¹¹⁴⁰

Всечесна Марія Орсоліна від Воплочення (1599-1672) так оповідає про досвід свого пережиття з Богом: “Мій дух сповнився новим світлом від сутінкового і засліплюючого Божого буття, так би мовити, від величності Його Маєстату. Те буття, коли Він спершу показувався виразним ствердженням, дух Його вже більше не міг бачити таким, а тільки у запереченні. Всі Його досконалости, які здатні Його виражати – все це не те. Слід усунути всі слова та назви і задовільнитись словами: Бог! Бог! Бог!”

Отож, досвід містиків схиляється до заперечувального пізнання Бога. Але все ж, чи може бути задовільним і стверджувальне? Томістичний досвід рекомендує шлях аналогії, проте наголошує на непізнавальності Божественного способу Його видів досконалости.

6.3. Вчення про Божі атрибути у св. Томи Аквінського

Бог є, а тому Він володіє трансцендентальними властивостями буття. Від них походить перша група атрибутів: “Єдність”, “Істина”, “Благо”.

¹¹³⁹ Англійський анонім XIV ст.

¹¹⁴⁰ “Сходження на гору Кармель”, I, 1, с. II.

Бог не має обмежень ні простором, ні часом, а тому можна вивести другу групу: “Нескінченність”, “Безмежність” і “Вічність”. Будучи, на перший погляд, заперечувальними, ця група атрибутів теж виражає повноту Божого буття, Його присутність у будь-якому бутті, і, водночас, присутність у Собі Самому.

Врешті, можна додати й три позитивних терміни: Бог є “Ум” (“Мудрість”, “Дух”), “Воля”, “Всемогутність”. Ці атрибути стосуються таїнственного Божого буття, яке розгортає свою активність поза Ним Самим. Ці Імена свідчать про творення світу, що його Бог спрямовує до Себе Самого своєю Любов’ю.

Св. Тома Аквінський розглядає саме ці дев’ять Божих атрибутів, згідно з своїм апостеріорним методом, акцентуючи увагу на філософії Буття.

Отож, виходячи від атрибутів частинного буття можна прийти до відкриття атрибутів Першобуття, тобто Бога. За класифікацією іншого християнського мислителя о. Луїджі Больйола¹¹⁴¹, атрибути Бога, обґрунтування яких

¹¹⁴¹ Дон Луїджі Больйола (1910), салесянин, підручниками якого користуються, зокрема, у Словаччині, переклавши його *Філософію, Онтологію*, т. 1 (Рим 1974), - с. 240; *Теодицею*, т. 2 (Рим 1974), - с. 203; *Логіку і Естетику*, т. 3 (1976), - с. 175; *Антропологію*, т. 4 (Рим 1974), - с. 237; *Етику*, т. 5 (Рим 1980), - с. 319; *Космологію*, т. 6 (Рим 1981), - с. 319. В англійській мові відомі його два томи курсу *філософської антропології* (Shillong (Sacred Heart Theological College) 1984). Він від 1961 по 1985 рік обіймав катедру загальної метафізики Урбаніани, був професором теодицеї у Латеранському папському університеті і в Урбаніані; від 1968 по 1971 рік – професор історії модерної та сучасної філософії. Викладені чіткою мовою його *Метафізика і раціональна теологія*. Брав участь у II Ватиканському соборі. Засновник журналу “Філософія і життя”. Окрім того співпрацював у численних наукових журналах, географія яких вражаюча. Від 1974 по 1977 рік – ректор Урбаніани. Безпосередньо вивчав сучасну філософію у мандрівках до зарубіжних країн. Запрошений до читання лекцій у багатьох католицьких інститутах. Від 1980 року – головний секретар папської академії св. Томи з Аквіну. На цій посаді активно працював над організацією VIII інтернаціонального томістичного конгресу, який відбувся 8-13 вересня 1980 року, і від якого було опубліковано вісім велетенських томів діянь. Між його численними роботами виділяються: *Антична філософія. Розвідка реконструкції* (1956), 333 стор. (теж видана в есп.); *Проблема християнської філософії* (1959), 292 стор. (теж є переклад на есп.); *Правда людини* (1969), 312 стор.; *Правда Бога* (1969), 335 стор.; *Філософська антропологія*, у 2-ох томах (1977), 434 і 451 стор.; *Метафізика і раціональна теологія* (1983), 342 стор., (переклад на англ. 1986 року); *Християнська філософія, історія, структура* (1986), 214 стор. Він підготував чудовий посібник по вивченню спадщини св. Томи (Рим 1967). Називав його автентичним героєм інтелектуальної праці. Щодо доказів існування Бога див.: Vogliolo L., *L'inquietudine psicologica nelle prove tomiste dell'esistenza di Dio* // *Analecta Gregoriana, Romae* 67 (1954), с. 329-341.

проводить св. Тома, можна розділити на три групи: *онтологічні*, *особові* та *сотворительні*, оскільки Господь Бог виступає як Творець¹¹⁴².

6.4. Особові атрибути Бога

Як відомо, онтологія суцього досягає свого шпиля у людській особі.

Бог – це Любов. У Сьорена К'єркегора не виникало жодних сумнівів з приводу існування Бога, хоч і, згідно з його філософським методом, доволі іронічних¹¹⁴³. Йому він дорікав: “Чому Ти не спитав моєї згоди, перш ніж покликати мене на світ? Одного разу ж підняв важливе: “Чи Бог – любов?”¹¹⁴⁴ Приводів для цього мислитель знаходив чимало, саме з екзистенційної позиції своєї думки. Адже, для прикладу, ставлячи перед собою питання існування причин і підстав свого заміжжя, дівчині, яка легко їх собі встановила, слід визнати, що вона більше не любить свого обранця¹¹⁴⁵. А мислитель бажав зберігати любов на все життя до своєї нареченої Регіни Ольсен, з якою розлучився. Та спробуймо застосувати це формулювання К'єркегора до теодицеї любові. Чи не виявиться так, що з висунуттям питання щодо Божої екзистенції, підважиться й сама любов до Нього?

На початку дисертації ми з'ясовували етимологію слова “любов”, яке дотичне до сутнісного теоніму, у розділі “*Етимологія слова Бог*”. Отож, суттю Бога є Любов, яка настільки охоплює все Його Буття, що неможливо собі навіть уявити “роздільного” Бога. Як відомо, моттом до своєї глибокодумної книги “Стовп і утвердження Істини” о. Флоренський обрав саме такий доцільний епіграф: *Finis amoris, ut duo unum fiat* – “Межа любови – нехай двоє будуть одним”. Граф Лев Толстой навіть дав таке визначення: “Любов – це Бог, розділений тілами”. Тут, щоправда, мова йде про нероздільність зв'язку між

¹¹⁴² Див. L. Vogliolo. *Metafisica e teologia razionale*, PUU Roma 1983.

¹¹⁴³ Див.: С. Кьєркегор. *Заключительное ненаучное послесловие к “Философским крохам”*, пер. Н. Исаева, С. Исаев, СПб. 2005, с. 62: “Стосовно до вічної істини...вісімнадцять століть мають не більше доказової сили, ніж один день”. Християнство філософ вважав за парадокс.

¹¹⁴⁴ S. Kierkegaard. *Discorsi edificanti in diverso spirito*, 3: *Il Vangelo delle sofferenze*, IV. Цит. за Канталамесса Р., *там само*, с. 12.

¹¹⁴⁵ С. Кьєркегор, *там само*, с. 244.

близькими одне одному людьми. Зрештою, ще Платон саме так і пояснював любов (Ерос) у творі “Бенкет”. Бог все створив з любови. Дія Божої любови виражена у всьому сотвореному суцшому. Так, всесвіт завдячує своє існування дії Божої любови, оскільки він онтологічно залежний від Бога. Тому-то все створіння лине до Нескінченного Блага, спонукане цією дією. Воно хвалить Бога і любить Його, хоч є обмежене мірою отриманого добра. Натомість по відношенню до потреб людини, на які Він зважає, Божа любов розуміється ще й як дія Божого милосердя.

У книзі пророка Йони Бог так доводить, чому Він є Любов: “Тобі жаль тикви, дарма що ти не поравсь коло неї й не зростив її, – що за одну ніч виросла і за одну ніч пропала. А мені б то не жаль було Ніневії, великого міста, в якому живе більше ста двадцяти тисяч душ, що не вміють розрізнити правиці від лівиці, – й худоби безліч?” (4, 10-11). Бог турбується навіть про тих, хто свідомо відступив від Його Царства. Суттю Любови є прощення і вміння прощати. Він отримав це право тоді, коли будучи невинно підданий тортурам, за все людство зносив наруги і терпіння. Жертва Христова – невинна Жертва, яка цілковито оправдує Бога за те, що Він, як Творець всього видимого і невидимого не скинув відповідальности за створення всесвіту на чужі плечі, а сам взяв усю ношу і несе її доти, доки не з’являться ці його однодумці, хто на свої плечі зможе взяти тягар гріха і знести його разом з Богом Ісусом Христом. Його вивели за Божий виноградник, за стіни Єрусалима і вбили, так, як вбивали пророків, патріархів, Божих слуг-виноградарів. Він загинув, буквально, на окраїні людства, поза його межами, як про це в символічний спосіб свідчить історія Христових страстей: за мурами міста, на Голготі, у повній згоді з Божою на те волею. Саме від цих людей залежатиме, яке остаточне слово скаже Спаситель, адже Він сам навчає Любови. Без Його науки жодне наше повчання не матиме успіху. Любов має торкнутися всіх без винятку, бо не буде сповнене відчуття Любови, коли твій ближній її не прийняв. Може ця думка звучати парадоксально, але дар прощення ще треба заслужити. Можна припустити, що тому й триває так довго світ, що любов не охопила всі сфери і закутки світу:

розвиваються драми й трагедії, але остаточно можемо констатувати, якщо не відсутність, то чималу нестачу любови між людьми.

У симфонії любови не може бути переможених і переможців, ні з боку Бога, ні з боку скривдженої людини, над якою б тріумфувала караюча десниця Божа. Божа Мати, яка тулиться до Сина, здіймаючого цю десницю на фресці “Страшного Суду” Мікелянджело, є вираженням того, що чиниться щось несправедливе. Начебто і треба так робити Христові, і водночас, – вона благає жалю і прощення з його боку.

Любов – добровільна властивість Божої особи, сама її сутність. Добра воля Божа проявляється в дарчій дії сотворення, і водночас у даруванні свободи духовному єству: без чого – дар любови був би однобічним і відкинутим тим, хто його не бажає прийняти саме у такий, пропонуючий спосіб. Не сприйнятий цілеспрямовано, адже свобода є невимушеною і не змушує нікого. Тільки відкритістю і милосердям можна привернути до себе увагу і влитись у невичерпні джерела любови, які наповнені Божою Ласкою. Створивши родину “братів і сестер” в Ісусі Христі, за яку Єдинородний Син пролив свою кров, Бог виразно підкреслив, що людина є для Нього не тільки найдорожчою цінністю, а й найближчою по серцю і по духу.

Ось підтвердження цій думці у Святому Письмі: Ос. 11, 1-4: “Коли Ізраїль був дитятком, я полюбив його...”; Йо. 16, 27: “Отець Вас любить!”; 1 Йо. 4, 10: “Любов полягає не в тому, що ми полюбили Бога, а що Він полюбив нас”; Рм. 5, 1-5: “Надія ж не засоромить, бо любов Бога була вилита в серця наші Святим Духом, що нам даний”. Рм. 8, 35-39: “Хто нас відлучить від любови Христа?” Може звучати парадоксально ще одна думка Святого Письма, про те, що Бог, навіть шляхом покарання” виливає на людей свою Любов. Євр. 12, 7: Бог “кого любить, того карає”.

Так, можна повторити за Бергсоном: “Божественна любов не є чимось, що виходить від Бога – вона і є сам Бог”.¹¹⁴⁶ Любов є євангельським іменем Бога, є

¹¹⁴⁶ А. Бергсон. *Два джерела моралі та релігії*. Пор. Ж. Маритен. *От Бергсона к Фоме Аквинскому. Очерки метафизики и этики*, Москва 2006, с. 63.

Його правдивим Ім'ям. Адже в Бозі любити і існувати – це одне й те п. о. Але любов потребує ще розуму, щоб це збагнути. Оскільки любов є першим актом волі, то сам філософський ум може і повинен визнати її в Бозі, про що вже йшла мова вище. Бог любить необхідно і любить будь-яке суще яке творить, оскільки, даруючи життя, Він волисть добра, яке воно буде нести, і п.. Тома зауважує: “*Amor Dei est infundus et creans bonitatem in rebus*”¹¹⁴⁷.

Все ж створіння, яке не наділене розумом теж є предметом Божої любови, оскільки Він підпорядковує їх добру розумного сущого¹¹⁴⁸. Бог покликає їх до надприродного спілкування із Його власним Життям.

Тож папа Бенедикт XVI, в енцикліці “*Deus Caritas Est*” (25 січня 2006 р.) зауважив: “Чиста й щедра любов найкраще свідчить про Бога, в Якого ми віримо, і Який дає нам силу любити”.

Повертаючись до питання данського філософа: “Чи Бог є Любов?”, слід зауважити, що це питання ставив і Г. Сковорода, зайнявши виразну позицію у творі “Розмова п'ятьох мандрівників”. Як відомо, філософ надавав Богові одне з імен “Натура”, підкреслюючи: “Она для всякаго диханія добра, не для некоторых выборных из одного точію человеческого рода; она рачителнейшим своим промыслом все то изготовила, без чего не может совершиться последняго червяка щастіє, а естли чего недостает, то, конечно, лишнаго. Очей не имеет крот, но что ж ему? Птицы не знают корабелнаго строенія – не надобно, а кому надобно – знает. Лилія не знает фабрик, // она и без них красна”. Справді, багато людей “обділені” Божою природою, коли не всі мають подостатком всього, що тільки не є у світі, таку думку висовує один із співрозмовників (Ермолай). То що, Бог є не милосердний? – запитує інший (Григорій). І ось до якого висновку приходять герої твору: “Щастіє нещастливими не делает... Божіє милосердіє, конечно бы, осыпало тебя изобилієм, если б оно было тебе // надобное”¹¹⁴⁹. Коли задуматися над тим, скільки людей згубили свою душу через несправедні бажання, до яких тільки

¹¹⁴⁷ *STh.*, I, q. 20, a. 2.

¹¹⁴⁸ Там само, ad 3.

¹¹⁴⁹ Г. Сковорода. *ПЗТ*, с. 330-331.

гріхів не схиялося надмірне здоров'я, “цілі держави пропали через це”, то Любов можна назвати правдивим щастям. “Любовь и единство – есть то же”. Співвідність між Богом і щастям, на думку Сквороди, відкриває Бога у цілком новому світлі – у бутті, яке дбає за все створіння у любови до нього. Але це вже знову ж таки онтологічний вимір, що повертає нас до “філософії буття” Книги Виходу.

Закон Любови – основне мірило між особового відношення на якому тримається не тільки світо устрій а й Тайна Пресв. Трійці. Ще у Старому Завіті Бог освятив Закон любов'ю і висвітлив його суть: “Любитимеш Господа, Бога твого, всім серцем твоїм і всією душею твоєю, і всією силою твоєю. Оці слова, що їх я заповідаю тобі сьогодні, мусять бути в твоєму серці”¹¹⁵⁰. Немає такого єства, щоб не слідувало за цим законом і не підлягало йому. Навіть найпарадоксальніші витвори людини виконують функцію зв'язкового між елементами, розкиданими у просторі і часі, у бутті і в думці. Від ромашки, яка повертає голівку в напрямку тепла і світла, до зброї масового знищення, що творить вогненні смерчі в атмосфері – все підлягає цьому невмирущому закону. Від біохімічних модифікацій елементів клітин до загадкових плетив генома, що зустрічаються вперше і востаннє – допитливому оку дає знати про себе закон Любови. Від хвилястих і витончених контурів плоті до блиску грайливої думки простягається дія цього непохитного закону. Він читається в генетичному коді живого створіння і в мотивації та обумовленні моральної дії. Поза цим законом немає життя, і немає нічого, щоб не корилося його царській силі. Все, що приходить на світ і все, що його покидає – прихід і відхід – сповнені благодаттю Любови, пояснити яку можна тільки люблячи Бога правдивою любов'ю. Найпрекрасніші на землі речі створені з любов'ю і хистом. Найкрасивіше таїнство життя підноситься від бездонних глибин до безкрайнього неба, обійняти які неможливо навіть найгеніальнішим духом. Тільки любов проходить найтовстіші стіни матерії і виходить на волю у царство духа, зберігши при цьому нев'янучі скарби: віру, надію та любов.

¹¹⁵⁰ Втор. 6, 5-6.

Любов зійшла на хрест і освятила його своєю суттю, яку вже ніколи не відлучити від хреста. Найнедоленіше створіння зноситься у свій повний ріст – бо будує його любов. З неї все починається і з нею ніщо не закінчується.

Тим, хто зберігає його у своєму серці трапляється радісна нагода зустрітися з Ісусом Христом, що відкриває своє лице в іншій людині. Немає нічого випадкового в житті, бо й воно є плодом любові. І непримітна нить взаємин між пересічним, що торкнула твоє серце, якого бачиш тільки мить, це вістка про Божу любов і таємну владу над нами. Нікому не дано ступити в святая святих нашого єства, тільки цій любові. Бог є Любов і входить по праву у місце, сповнене любови, а ним є душа яка любить, відгукуючись на Його поклик. Немає душі, якої б не знав Бог. Покликаючи її до життя любов'ю, вона зростає тільки завдяки їй одній. Оскільки любов Божа проймає все суще, то й воно покликане до любови Бога. В п.'я цієї Любови людині слід любити іншу, тож любов'ю твориться густа нить реальних п. особових відносин¹¹⁵¹. Любов вічно Нова і на її повчм звертає увагу Спаситель: “Нову заповідь даю вам, щоб ви любили один одного! Як я був полюбив вас, так любіте і ви один одного! З того усі спізнають, що мої ви учні, коли любов взаємну будете мати.” (Йо. 13, 34-35). Тож змагання до любови, згідно з апостолом Павлом (1 Кор. 14, 1), триває.

Бог – це Слово. Тарас Шевченко усвідомлював, що дар отриманий від Бога у всій його повноті може бути тільки Слово: “А на сторожі їх поставлю Слово”. Мабуть, це те найближче кожній людині Боже ім'я, яке вона сама в силі вимовити, хоча б як Ісусову молитву: “Господи Ісусе Христе, Сину Божий, помилуй нас” – у довершений спосіб, а будь-яке слово взагалі – як те надзвичайне диво, що відрізняє кожну людину від всього існуючого у природі.

Про Слово, звичайно не у філологічному плані, філософи почали міркувати віддавна, і це те, що відокремило їх у окремий вид людської діяльності – у

¹¹⁵¹ Лев. 19, 18: “Любитимеш ближнього твого, як самого себе: я – Господь”. Любов Бога і ближнього – дві головні опори, на яких тримається Закон і до кого зводиться суть вчення пророків. Ісус Христос своїм словом підтвердив цю найбільшу заповідь у Законі (Мт. 22, 37-40).

мовне філософське середовище. Завдячуючи Гераклітові, а від нього цілій низці філософів, серед яких варто виділити Філона Олександрійського, ми приходимо до стіп Слова Євангелиста Йоана: “І Слово було Бог”.

Про проблему Логоса в Геракліта ми вже вели мову тож тут тільки вкажемо на основні концепції, представлені у Геракліта та порівняємо їх з думкою Євангелія від Йоана. Італійський мислитель о. Д. Компоста запропонував порівняльну таблицю, яка дає змогу чітко зауважити відмінні риси Логосу в одного і іншого. Приводимо її тут у повному варіанті¹¹⁵²:

Геракліт св. Іван

Логос показується в людині Правдиве світло, яке просвічує

всяку людину яка приходить

на цей світ.

Світ походить через цей логос. Через Логос сотворені всі речі.

Логос є законом, справедливістю, Логос є Бог, Слово Отця.

мудрістю і долею.

Люди логос не розуміють *Et mundus eum non cognovit.*

(фр. 1), тому що кожний займає (І світ Його не спізнав).

особисту позицію (фр. 2).

Невиразний пантеїзм: Сотворення і трансценденція:

Безособовий логос. Логос, друга особа

Пресв. Трійці.

Натомість, цікаво порівняти Логос у розумінні Філона Олександрійського та Нового Завіту. Серед чималої кількості наукової літератури про античне розуміння Логосу, виділяється давнє ґрунтовне дослідження князя С. Трубецкого, соратника В. Соловйова. Тож ми не маємо потреби детально висвітлювати тут історію ідеї Логоса в давньогрецькій філософії, коли можна звернутися до твору цього історика мислення¹¹⁵³. Нас цікавить Слово як Боже

¹¹⁵² D. Composta. *Storia della filosofia antica*, PUU Roma 1985, с. 66.

¹¹⁵³ Див.: С. Трубецкой. *Учение о Логосе в его истории // Сочинения*, «Мысль» Москва 1994, с. 43-480. Це докторська дисертація автора, захищена в 1900 році на історико-філологічному

ім'я, а Воно найповніше представлене у Євангелії від Йоана Богослова та посланнях Апостола Павла. У Апостола і Євангелиста Йоана зустрічаються три назви Бога: як Слово, як Любов, і як Світло.

Отож, окрім бачення Бога мов у свічаді, мови про віру Авраама та молоко вчення, про боротьбу між тілесною та розумною душею, Філон чимало уваги приділив міркуванню про Логос трансцендентного Бога. У нього Він: антиобраз небесної манни, хмарного та вогняного стовпів, висіченого каменя, а також – посередник, народжений перед віками, небесний чоловік. Так, це алегорія, але така, що далеко не нагадує сприйняття Логосу в Апостола Павла, який почав говорити новозавітніми категоріями, і практично вже перестав вживати поняття давньогрецької філософії.¹¹⁵⁴

Бог – це найвищий Ум. Людський розум – це виключно активна присутність, із виключенням будь-якої пасивності. Це абсолютна “ясність”, яка виключає будь-яке затьмарення, будь-яку нечіткість і недосконалість.

Розум є настільки більше досконалий, наскільки більше він у досконалий спосіб досягає буття. Різні рівні Ума виводяться від різної досконалости з якою розум здатний досягати реальності. Бог, найчистіший дух, а тому Він є й найдосконалішим Умом, оскільки Він посідає буття в найдосконаліший спосіб, без тіні недосконалости. Акт розуміння – це найвища форма активності, а оскільки діяння співмірне з досконалістю діяча, то божественне розуміння є найдосконалішим.

Будь-який атрибут Бога є також атрибутом Його Ума.

Бог як Ум у св. Григорія Богослова. Ще у Плотина платонівська діалектика розумілась як прагнення душі людини скинути окупи світу матерії та її образів, щоб у світлі Божественного Ума злинути до споглядання умовидних Ідей.¹¹⁵⁵ Чимало спільного знаходять християнські мислителі між

факультеті Московського університету. Книга була вперше опублікована після смерті мислителя в 1906 році, у складі четвертого тому його *Зібрання творів* (1906-1912).

¹¹⁵⁴ Див.: Ф. Фаррар. *Жизнь и труды св. Апостола Павла*, пер. с англ. А. Лопухина, вид. Тузова 1887, (репринт: «Богдана» Киев 1994), с. 822-827.

¹¹⁵⁵ Пор.: Э. Жильсон. *Бог и философия // Избранное: Христианская философия*, РОССПЭН Москва 2004, с. 611. Артур Гіларі Армстронг зауважував, що “в процесі сходження порядок

просвітленням душі сьйвом Бога (Єв. від Йоана так і говорить: “Справжнє то було світло – те, що просвітлює кожну людину”¹¹⁵⁶) та шляхом до Нього. Так, спільну мову з Плотиним та Проклом могли знайти св. Августин і св. Григорій Богослов.

Бог знає Самого себе, самою Пресв. Трійцею, говорить св. Григорій Богослов, називаючи Бога Розумом (Умом, $\langle \Xi \rightarrow \langle \rangle$).¹¹⁵⁷ Але й для нас відкритий шлях до пізнання Бога. В майбутньому “ми пізнаємо стільки, скільки самі пізнані” завдяки розуму та слову, які є богоподібними і божественними в нас. Хоч розум розглядається як елемент природи, але він є тим, що царює і в людині, яка є образом Безсмертного Бога і в Богові, який є розумної природи.¹¹⁵⁸ “Він є нескінченне буття і чистий, абсолютний Ум, яких нам у земному житті не дано збагнути, та все ж наше буття та розум співвідні з Богом, оскільки подоба є співвідна з першообразом. Це Богопізнання може відбутися тільки тоді, коли наш розум зможе усамітнитись в собі самому, в чистоті власної природи, відректись від всього чуттєвосприйнятливою.¹¹⁵⁹ У розумінні святителя Бог не є Абсолют, тобто Він не перевищує своє абсолютне буття, істину та життя, та не є просто відв’язаний, відокремлений, звільнений і відречений (те, що розуміється під дієсловом *absolvo*). Бог не виходить просто за межі всього існуючого, не є просто принципом, який був характерний для Його розуміння в античності, а є невимовний (*ἄρρητος*), непізнаваний (*ἄγνωστος*), безіменний (*ἄκατονόμαστος*), надсловесний (*ἄφραστος*) Суций *Φεός*

духовного життя, Божественний Ум, є ми самі на вищому щаблі. Це той рівень, на якому ми досягаємо повноти нашої самореалізації [...] Слідуючі покоління теологів застосовували до Бога чимало з того, що Плотин говорить про Божественний Ум. Але залишається правдою, що в *Еннеадах* саме Єдине, а не Божественний Ум найбільш ближче відповідає тому, що ми розуміємо під “Богом”. Звичайно, не тільки Божественний Ум, але й душа є “богами” у грецькому значенні, і для Плотина наш власний розум – є бог у нас.” А. Армстронг. *Истоки христианского богословия. Введение в античную философию*, пер. с англ. В. Самойлова, СПб. 2006, с. 207. Пор.: Плотин. “О прекрасном” (I 6, 9): “О световом восхождении ума”, пер. А. Лосева // А. Лосев. *ИАЭ*, т. 6, «Искусство» Москва 1980, с. 442-443.

¹¹⁵⁶ Йо. 1, 9.

¹¹⁵⁷ Св. Григорій Богослов. *Слово 28, О богословии второе // Собрание творений*, т. 1, с. 393.

¹¹⁵⁸ *Id.*, *Слово 1, Про начала, там само*, т. 2, с. 20.

¹¹⁵⁹ Див.: С. Месяц. *Трансформация античного понимания Абсолюта в христианском богословии IV века // «Космос и душа». Учение о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы)*, ред. П. Гайденко, В. Петров, Москва 2005, с. 851.

Об'явлений Бог – Пресв. Трійця, трансцендентна до світу, у Отців Церкви не сприймалась як логічний Абсолют неоплатоніків, оскільки там існувала чітка субординація між іпостасями Єдиного, Ума та Душі, наділених різними природами. У християнстві просто відпала будь-яка необхідність у понятті Абсолюту, оскільки Особи Пресв. Трійці є рівної між собою Божої природи. Отож, хоч і запозичене від неоплатонівської традиції, зокрема від Плотина, ключове слово Ум (*νοῦν*), проте воно наповнюється новим змістом. На заваді до прямого Богопізнання стоїть теперішній гріховний стан людини. Самій людині власноруч не дано звільнитись від своєї теперішньої природи, схильної до гріха, тож, на відміну від оптимізму Плотина, який вважав, що ще в земному житті душа здатна поєднатися з Божественним Умом, св. Григорій надіється на бачення Бога “лицем в лице” тільки в Небесному Царстві.

Про Божу Мудрість у митр. Андрея Шептицького. Неможливо висловити Божу природу мовою усіма відомих нам атрибутів, чи це б подавав їх Аль-Газалі, чи св. Тома Аквінський. Так, по новому трактує тему Божих прикмет митр. Андрей Шептицький.

Український мисленник є автором унікального твору “Божа Мудрість” (1932), написаного в Підлютому як настанову духовенству, щоб допомогти “перебороти незвичайно тяжкі труднощі теперішньої хвилі – а побороти по християнськи з оружжям Божої мудрости й Христової молитви”¹¹⁶⁰.

З-поміж багатьох відтінків семантичного антропологічного значення Мудрости як такої (*prudentia*), Під Божою Мудрістю митр. Андрей розуміє Боже Слово, що сталося Тілом – Ісуса Христа (Ів. 1)¹¹⁶¹. Тут мудрість духа сприймається як життя, як світло, яке просвічує розум, бо дає змогу пізнавати істину “якимсь вищим і повнішим способом, ніж сам розум це може зробити”¹¹⁶². Безперечно, це Софія, яку не зможуть перемогти вороги праведників (Лука 21, 15) і це Св. Дух (Лука 13, 12).

¹¹⁶⁰ А. Шептицький. Вступне слово до твору “Божа мудрість” // Твори (аскетично-моральні), Рим 1978, с. 3.

¹¹⁶¹ Там само, с. 21.

¹¹⁶² Там само, с. 23-24.

Митр. Андрей навчає прохати про дар мудрости у молитві, якою “доторкаємо Бога”, бо в ній “маємо ключ до всіх скарбів неба і певний непомильний спосіб їх набути – а можна й сказати, до всіх скарбів цього світу, очевидно сприймованого по християнськи”¹¹⁶³:

“Говорячи про Божі чи богословські чесноти: віру, надію й любов, богослови питають – чому називаємо їх божими й відповідають, бо вони доторкають Бога, *atingunt Deum*, досягають Бога. Бог є їх предметом, матеріальним і формальним; є предметом актів цих чеснот, бо на питання, в що віримо, відповідаємо: в Бога; на що надіємося – відповідаємо: на Бога; кого любимо – відповідаємо: Бога; а є предметом формальним, бо на питання про мотив-товчок актів цих чеснот – чому віримо, надіємося, любимо – знову відповідаємо: для Бога”¹¹⁶⁴.

Святий Бог присутній в людині, що пізнає його розумом і люблячим серцем так само, як “пізнаний в розумі пізнаючого й улюблений в серці люблячого”¹¹⁶⁵.

Коментуючи строфи молитви “Отче наш”, митр. Андрей з гіркотою зауважує: “Що означає те слово святий, як Божа прикмета, досить трудно пояснити; богослови поміж Божими прикметами, про які дискутують, про цю прикмету прямо не згадують. Візьмим Суму св. Томи, знайдемо розправи про безконечність, всюдиприсутність і пр., а про святість не знайдемо. У сотворінь, ангелів чи людей, те слово означає все, що найблагородніше, найвище, найліпше в душі, все, що найбільше зближає до Бога, що найбільше робить подібним до Бога”¹¹⁶⁶.

Автор вбачає у Бозі широту безконечности: “ми неначе невдоволені матеріальними просторами землі і вселенної, вносимося й у духовні неба й небеса небес, щоби Божеству всюди честь віддати, де лише можемо шукати

¹¹⁶³ Там само, с. 63.

¹¹⁶⁴ Там само, с. 42.

¹¹⁶⁵ Там само, с. 42.

¹¹⁶⁶ Там само, с. 83.

Божества”¹¹⁶⁷. Бога людина прагне обійняти “актом пізнання і актом бажання, любови”, виявляючи цим мудрість перед Всевишнім.

Бог – це найвеличніша особа. Якщо Абсолют є особою, то Бог філософів цілком достеменно співпадає з християнським Богом. Всі ті, хто не спромоглися зрозуміти Бога як особу, у філософії не змогли пов’язати Бога філософії з християнським Богом.

Спінозівський принцип «*omnis determinatio est negatio*», кількісно – принцип правильний, але якісно, детермінація не є запереченням, а ствердженням по собі. Та сама досконалість яка присутня в наслідку, є у Причині, в силу самого поняття причини, що засвідчується досвідом.

Бог – це Довготерпіння¹¹⁶⁸. “Скільки часу Мені ще терпіти вас...” – так по-людськи наважився сказати Ісус Христос у Євангелії. Бог, від якого останнього слова залежать основи земного світу, довгоочікуваним промислом дарував світові Спасителя, засвідчує своє довготерпіння.

Бог довготерпеливий стосовно до всього сотвореного і особисто до кожної людини. Своєю силою він охоплює всю історію, ведучи творіння до досконалости, чому й існує часова тяглість історії. Бо ж необхідне очікування Богом відповідного часу для сповнення того, що Він Сам постановив згідно із Своїм задумом. Така послідовність подій у історії слідує строго встановленому принципу послідовності під оком довготерпеливої вічності.

Кожній речі відведений свій час, місце і передумови для її виникнення, тривання і підпорядкування задуму цілоти буття. Тож Боже довготерпіння виключає будь-який неспокій і поспіх. Воно супроводжується Божою Премудрістю і Любов’ю, яка ділиться собою з усім світом, щоб у ньому був правдивий глузд існування кожної речі у часі і просторі. Водночас всесильний Бог є милосердним і довготерпеливим саме тому, що бачачи злі вчинки людей, знаючи про зло і осуджуючи його, Він волисть побачити і там хоч крихту добра, щоб дати йому зрости і укріпитись Добром. Тож довготерпіння – це велике

¹¹⁶⁷ Там само, с. 119.

¹¹⁶⁸ Див.: Р. Гуардини. *О Боге живом*, пер. князя С. Оболенского, Брюссель 1995.

благо для розумних істот. З Ним пов'язане прощення і направлення на правдиву дорогу.

Але одна річ історія світу, а друга – та, що стосується до кожного особисто. Довготерпіння дозволяє творчий розвиток особи, навернення до Бога, реалізацію втрачених можливостей.

Сотеріологічні теоніми. Бог Спаситель. Як зауважив православний богослов Олександр Шмеман (1921-1983), “Христос усе “зробив”, і до Його діла неможливо нічого додати”¹¹⁶⁹. Це діло – спасіння, яке приходить від Господа Ісуса Христа. Це творення нового створіння (2 Кор. 5, 17). Суть спасіння полягає у Боговтіленні і освяченні людини, приведенні її до життя вічного. Це спасіння проймає не тільки душу, а й тіло, позаяк воно є храмом Духа Святого. Спасіння приходить на землю з небес і увінчується воскресінням у небі. Міриади душ отримали змогу жити вічно завдяки дії спасіння. Але сповнити це діло нікому не під силу, коли б не Божа Любов, яка стала видима у спасительній дії. Понад психофізичним життям людини здійснюється вищий вимір, в якому незанимає сутолока земної реальності, понад світом людського життя лине недоторкана неземна чиста і спасительна любов. Бог Господь. Перу Романо Гвардіні належить блискуча книга, яка так і називається “Господь” (*Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi*, 1937). Ісус Христос воскреслий творить сенс віри, бо “як Христос не воскрес, то марна віра наша... (тоді) ми – найнещасніші з усіх людей” (1 Кор. 15, 17-19). Автор намагається збагнути існування Господа на основі свідомого мислительного вибору Христа сучасником: “прийняти хрещення” і стати християнином. Такий самий шлях свідомо пройшов Христос.

В Ісусі Христі відкривається Сам Бог. Його життя і ставлення до нього свідчать про унікальність вибору, що відштовхувався від воскресіння. Поведінка Христа покликана збудити в людині віру і переконання у реальність воскресіння. Світ релігійного досвіду наповнює і перевищує вища реальність

¹¹⁶⁹ О. Шмеман. *Євхаристія. Таїнство Царства*, з рос. пер. Т. Різун, Свічадо: Львів 2007, с. 99.

ім'я якій – Господь¹¹⁷⁰. З Ним людина стає більше ніж людина. Суть людини набагато глибша ніж будь-яка метафізична оболонка її єства. Людина не замикається феноменом земного, навіть духовного життя, а сягає сфери незбагненого. Її призначення розкриється тільки з її воскресінням. Це велика тайна людського життя, але її не відкрити без Господа.

Бог Чоловіколюбець. Філантропія – любов до людей, це таке Боже Ім'я, яке найкраще виражає Його свободу в любови, нескутість і незалежність від людської провини (*felix culpa*). У Ісаака Сіріна знаходимо свідчення про те, що Бог воплотився б навіть тоді, коли перший Чоловік не згрішив¹¹⁷¹.

Бог перебуває в Любови до всього людства, що дає підстави розглядати Його Провидіння як творення спільноти Боголюдства. Ніякі обставини не можуть змусити Бога творити щось поза Його Волею.

Теонім “Чоловіколюбець” часто зустрічається у Богослужбових текстах православного Сходу, який покликається на авторитети св. Іринія (*Проти ересі та Epideixis*)¹¹⁷², св. Василя Великого¹¹⁷³ та св. Атанасія (*Про Богоявлення у плоті Слова, проти аріан*, гл. 54):

“Бог створив світ, щоб стати в ньому людиною і щоб людина в ньому стала Богом по благодаті та брала участь в умовах Божого життя [...] Бог, [порадившись з Божими Особами], вирішує поєднатись із людською істотою, щоб здійснити її обоження”¹¹⁷⁴.

¹¹⁷⁰ Див. Р. Гвардини. *Господь*, пер. с нем. В. Пирожковой, Брюссель 1995, с. 606-608.

¹¹⁷¹ Див.: Мар Ісаак Ніневійський. *Про релігійну досконалість*. Див. П. Евдокимов. *Православие*, с. 90. прим. 73.

¹¹⁷² PG. 7, 873.

¹¹⁷³ PG. 36, 560 A: “Людина – це створіння, яке отримало наказ стати Богом”. Св. Григорій Богослов. *Похвальне слово Василю Великому*, 43, 48; *Догматичні поеми*, X. Так само у Климента Олександрійського зустрічаються слова: “ви – боги, і сини бога Вишнього – усі ви”. PG. 8, 281 A. Ця думка повторюється у Псевдо-Діонісія Ареопагіта та Максима Ісповідника: Бог стає людиною, а людина обожнюється (2ΕΤΦ4Н; 2γ≅В≅.:0Φ4Н). PG. 91, 1113 BC; у св. Григорія Ніського. *Слова виголошені*, XXV. Звичайно, на це є й біблійні підстави. Так, у Кн. Буття говориться про сотворення на образ і подобу Божу, у Новому Завіті – про наслідування Христа. Див. теж 2 Петр 1, 4; Ді. 17, 26. Про “теозис” див. И. Попов. *Идея обожения в древне-Восточной Церкви // Вопросы философии и психологии*, № 97 (1909), с. 162-213.

¹¹⁷⁴ PG. 25, 192.

Боговтілення відбувається “нас ради” і “нашого ради спасіння”, тож тут слід прояснити в чому полягає особовий вимір воплощення.

Ще в Старому Завіті Бог покликає людину до народження і наказує “наповняти землю”. Він дарує людині свободу, образ Себе Самого, щоб людина “доростала” до Ісуса Христа. Людина – подоба Бога, Його людське обличчя і жива ікона. Тож Бога ніщо не змушувало сходити на землю, як тільки любов до людини – яка є зворотньою стороною Великої Любови Бога. Самій людині ближче небо, ніж вона сама собі (св. Григорій Ніський¹¹⁷⁵). Тож задум Бога сповниться в повноті тільки тоді, коли “Бог буде всім у всіх”, коли відбудеться загальне воскресіння (*апокатастазис*) і відновлення цілісної природи.

6.5. Провидіння і свобода: Контroversійність молінізму і баньєсіанства

Боже Провидіння і свобода людини тісно переплетені і стають справжньою філософською проблемою вже від самого початку здійснення філософського розмислу в античності, зокрема в Епікура (як проблема існування зла), досягнувши свого апогею в Ніцше (як проблема “Смерті Бога”). Німецький філософ устами Заратустри вказує на причину смерті Бога “Але він – мусів умерти: він дивився очима, що все бачили, – він бачив чоловічу глибину й пропасти, весь його сором і бридкість. Його спочуття не знало сорому: він залазив в мої найбрудніші заулки. Той прецікавий, пре-влазливий, над-спочутливий мусів умерти. Він бачив заодно мене! На такому свідку мусів я помститись – або сам не жити. Бог, що все бачив, що бачив і чоловіка; той бог мусів умерти! Чоловік не стерпить, щоб такий свідок жив”. Так мовив найпоганіший чоловік. А Заратустра підняв ся і збирав ся відійти: бо його морозило до самих печінок”¹¹⁷⁶. У творі «Радісна наука» Ніцше у відомому §125 провіщає цю смерть Бога вже устами божевільної людини.

У християнстві поняття Провидіння тісно пов’язане з поняттям особи. Коли слабне сприйняття особи, місце Провидіння переймає необхідність, фатум або

¹¹⁷⁵ *De hom. orif.*, PG. 44, 257 С.

¹¹⁷⁶ Ф. Ніцше. *Так мовив Заратустра. Книга для всіх і для нікого*. Ч. IV. Пер. Лесь Гринюк. Серія “Загальна Бібліотека”. Коломия, Галицька накладня Якова Оренштайна, [Б. р.] 1910, с. 5, с. 413.

випадок. І так само, коли слабне сприйняття поняття творіння, на місце Провидіння постає певна форма деміургічного провидіння.

Що ж таке Провидіння по суті? Для людини це питання стосується її сутності: хто про неї ще пам'ятає і опікується нею? Провидіння є свідченням Об'явлення. У Нагірній проповіді є пряма вказівка Ісусом Христом на те, що людина перебуває під Божою опікою (Мт. 6, 25-33). Але коли врешті-решт сповнюється ота загадкова опіка над людиною? Тоді, коли вона перш за все шукає Царства Божого і Його правди. Щойно тоді їй все додасться. Висуваючи цю умову Бог вимагає одної мети – щоб сповнилось Царство Боже, яке і є під Його Промислом. Щойно тоді відпадуть всі земні турботи і непорозуміння зі світом, над яким панує Боже Провидіння. Тож у дії Божого Провидіння можна самому пересвідчитись, і то неодноразово на досвіді, шукаючи Царства Божого. Воно всередині нас, в царстві духа, у виборі кожного з нас: на чийому боці нам стати і яку позицію зайняти. Дорога до Царства Божого починається з вибору, і сам Господь запрошує зробити цей вибір. Від вибору залежатиме щастя людини. Це не означає, що Бог неодмінно має відповідати на всі наші потреби згідно з нашою волею. Ці потреби можуть послужити як засобом на шляху до Царства Божого, за умови нашого добровільного вибору стати на цю дорогу до Нього, так і нещастям. Апостол Павло привідкриває краєчок просвітку до цієї глибинної тайни Провидіння Божого у Посланні до Рим. 8, 28-30: «Ми знаємо, що тим, які люблять Бога, – покликаним за його постановою, усе співдіє на добро. Бо яких він передбачив, тих наперед призначив, щоб були подібні до образу Сина його, щоб він був первородний між багатьма братами; яких же наперед призначив, тих і покликав; а яких покликав, тих оправдав; яких же оправдав, тих і прославив».

Боже провидіння – це творчість Його свободи і свободи самої людини, творчість двох воль. Таємна дія Провидіння не може залишатися до кінця тільки таємницею. У неї є відгадка у Царстві Божім, до якого й закликає Цар Господь – Бог Царства Любови. Не може бути царя без царства, як не може бути Бога без Любови. Кожна подія людського життя може бути прочитана як

наука Божого провидіння, як знаменні знаки звідти, з сяючого проміння Царства Божого. Але на те воно й Провидіння, щоб ним не надто й захоплюватись, а дбати про свої власні кроки у напрямку до Нього. Адже на цій дорозі більше падінь, ніж злетів, темряви, ніж прозрінь. Справжнє сяйво – там, по-той-бік життя і смерті, в кінці дороги.

Вже у середньовіччі зустрічаються два типові способи розуміння Провидіння, яке, в тому чи іншому керунку віддаляється від правди, якщо і невиразно, то принаймні неявно або імпліцитно. Але спершу про передісторію виникнення цих двох способів сприйняття Провидіння на основі зародження дуалістичної моделі світу.

Окрім творительного Провидіння деякі середньовічні філософи вважали, що Бог править нижчими істотами за посередництвом вищих. Очевидно, що це провидіння не могло б зватися творительним. Такий тип провидіння мав свою підставу у застарілому стані космографії свого часу. І гадки не маючи про те, що існують сили тяжіння і притягання вони схилилися до думки, що небесні тіла, за своєю природою, відмінною від земних тіл, керували б цими останніми. Механічні сили, які відомі нам сьогодні, їм заміняли ангели. Вважалося, що ангели (або чисті розуми) мали завдання рухати зірками. І коли ангели правили небесними тілами, незнищенними, то ці, у свою чергу, правили тілами земними.

Тож радше мова йшла про дуалізм провидіння. Під ним розумівся певний вид обожествлення природи. Платонівське поняття світу, як тіні, що сходить від Ідей, і вічний світ Аристотеля знаходилися саме на цьому природничому рівні. Християнське середньовіччя не схвалювало таку думку. Справді, її прибічниками стали тільки зплатонізовані араби (такі як Аверроес), юдей Мойсей Маймонід, у яких очевидно проглядається викривлення точного філософського поняття творення. У християнському платонізмі ця проблематика набуває рис контрверсійності. Першим типовим представником виступає Гійом Овернський (з Alvernia, пом. 1249), який не лише виключає будь-яке провидіння, яке було би делегованим і підпорядкованим а, практично,

зводить нанівець активність творіння, буквально сповідуючи okazіоналізм. Бог розуміється не як начало і підвалина реальності і дії сотворінь, а винятково як Діяч; тому активність сотворіння у всьому залишається поверхневою.

Св. Тома Аквінський, з почуттям високої теоретичної рівноваги виразно відкидає і одну і другу з цих супротивних концепцій. Це один із найбільш очевидних пунктів оригінального розгляду томістичного поняття творення. Той, хто уважно читає твори Аквіната, усвідомлює переобтяження космологічних теорій стародавніх мислителів. Якщо небесні тіла були суттєво відмінні від земних тіл, то не було іншого шляху, як уповноважувати розумні істоти керувати їхнім рухом.

Сильним та чітким томістичним поняттям сотворення, під яким розуміється виключно активність Бога, можна було відповісти на труднощі фізичного порядку, йдучи до цілком сприйнятливого нині вирішення. Із розвитком науки поняття «сотворення» стає чітко метафізичним поняттям, чітким і значно вищим за поняття фізичного рівня. Властиво через це на онтологічному рівні воно спроможне надавати науковим відкриттям таке філософське обґрунтування, яке поділяють усі люди.

В ході подальшої історії християнського мислення стався такий феномен: саме з довірою до поняття сотворення, понад будь-якими справжніми і властивими дуалізмом та okazіоналізмом, можна легко розрізнити двояку тенденцію: дуалістичну та okazіоналістичну.

З-поміж типових представників цієї двоякої тенденції можна виокремити молінізм (дуалістичну тенденцію) і баньєсіанство (оказіоналістичну тенденцію) – два протилежних рухи.

Контроверсія молінізму і баньєсіанства. У західній літературі доволі виразно інтерпретувалися історія, зміст і розвиток контроверсії молінізму і баньєсіанства. Українська філософсько-богословська думка обходить її осторонь і серйозних досліджень в цьому напрямку не зауважується. А дарма. Для теодицеї вона важлива і дає змогу співставити інколи різнополярні точки зору, що приводяться на користь творчих атрибутів Бога Творця. Ба навіть

донедавна ця контрверсія подавалась в якості підручничкового матеріалу в римському університеті Урбаніана, зокрема в о. Луїджі Больйоло¹¹⁷⁷. У підручниках з систематичної філософії о. Баттісти Мондіна, філософа і наступника Больйоло у викладанні онтології та метафізики, філософії релігії та теодицеї ця проблематика, на жаль, вже не висвітлюється. Тут варто підкреслити значення цих двох мислителів у популяризації томістичної філософської думки в ключі метафізики буття. Про римську школу філософії я вже писав у статті, присвяченій життю і творчості о. Б. Мондіна, де висвітлив філософський профіль о. Корнеліо Фабро і Луїджі Больйоло¹¹⁷⁸. З представників професорів Києво-Могилянської академії XVII ст., відзначився знанням філософських поглядів іспанських коментаторів Аквіната мислитель Стефан Яворський. Зокрема у творі «Змагання перипатетиків» Моліна згадується останнім¹¹⁷⁹.

Отож відомою у світі західної теології є так звана контрверсія «De auxiliis» («Congregatio de auxiliis gratiae», 1598 року призначена папою Климентом VIII для вирішення спору), яка до глибини проїняла богословів і філософів схоластичної епохи у XVII столітті щодо божественної *співучасті* у активності сотворіння, і яка була продовжена у питанні *співучасті* Божої ласки у вільній моральній активності людини.

Молінізм отримує назву від іспанського єзуїта Люїса Моліни (1536-1600). Богослов у Еворі та Мадриді став відомий завдяки своєму трактату про згоду вільної волі з дарами ласки і з божественним «наперед визначенням» («*Liberi arbitrii cum gratiae donis etc. concordia*»), який побачив світ у Лісабоні в 1588 році. Йшлося про узгодженість позицій Аквіната з положеннями єзуїтських теологів. Тож трактат спонукав до народження дебатів між захисниками позиції

¹¹⁷⁷ Bogliolo L., *Metafisica e Teologia razionale*. Roma, PUU, 1983, с. 288-295.

¹¹⁷⁸ Б. Завідняк. *Філософія оптимізму*. Про філософсько-богословську спадщину о. Баттісти Мондіна // Наукові записки Дрогобицької духовної семінарії. Випуск 3. Дрогобич, 2018, с. 39-77.

¹¹⁷⁹ С. Яворський. *Філософські твори*, Пер. з лат. І. С. Захари, т.1, К., 1992, с. 338. Другий том Філософських творів, який вийшов друком нещодавно, ще не став предметом глибших досліджень, хоч поверхневе ознайомлення з ним дає право говорити про виразну обізнаність Яворського з молінізмом у тематиці Божого провидіння.

Аквіната – домініканцями, і захисниками позиції Моліни – єзуїтами-моліністами. Згодом до суперечки долучаться янсеністи, які її продовжили.

З метою класифікації і дидактичного спрощення, можна наблизити позицію Моліни до позиції Дурандо, уподібнюючи молінізм до натуралізму Дурандо. Моліна жваво підкреслює активність сотворіння. А звідси і виразне використання попередньо критикованого слова *співучасть*.

Баньєсіанство отримує назву від прізвища домініканця Домінго де Баньєса (1528-1604), автора коментарів до томістичної *Суми Богословської*¹¹⁸⁰. ІКажучи простіше, позицію Баньєса можна наблизити до тієї, яку зайняв Гійом Овернський. Звідси й прийняття чіткого виразу: фізична предетермінація (*praedeterminatio physica*). Бог у фізичний спосіб предетермінує (наперед визначає) активність сотворіння, яке не може діяти інакше від того, як діє, під впливом предетермінуючої божественної активності.

Отож, варто уточнити позицію цих двох точок зору.

Молінізм. Історію, зміст і розвиток контрверсії молінізму детально досліджено у творах Іполіта Геро¹¹⁸¹, Йоанеса Рабенека¹¹⁸², Теодора Реньо¹¹⁸³, Герхарда Шнееманна¹¹⁸⁴, Фрідріха Штегмюллера¹¹⁸⁵ та інших. З російськомовних праць варто відзначити переклади з Моліни В. Л. Іванова¹¹⁸⁶.

¹¹⁸⁰ Bañes Dominici OP., *Scholastica Commentaria in Primam partem Angelici Doctoris D. Thomae*. Salmanticae: Apud S. Stephanum Ordinis Praedicatorum, 1585.

¹¹⁸¹ R. P. Gayraud. Hippolyte. *Providence et libre arbitre, selon saint Thomas d'Aquin. Thomisme et molinisme*. Seconde partie. Exposition du thomisme. (Toulouse, E. Privat, 1890). Forgotten Books 2018. – 504 p.

¹¹⁸² Johannes Rabeneck S.I., *De vita et scriptis Ludovici Molina* // Archivum Historicum Societatis Iesu. A. 19. 1950, c. 75–145.

¹¹⁸³ Théodore de Régnon. *Banné sianisme et Molinisme (Paris, 1890)*. Book on Demand Ltd., 2014. – 160 p.

¹¹⁸⁴ G. Schneemann. *Controversiarum de Divinae Gratiae liberique arbitrii concordia, initia et progressus enarravit Gerardus Schneeman*, S.J. Friburgi Brisgoviae: Sumptibus Herder 1881.

¹¹⁸⁵ F. Stegmüller. *Molinas Leben und Werk* // Neue Molinaschriften. Geschichte des Molinismus. Erster Band. Hrsg. v. Dr. Friedrich Stegmüller. Münster i. W.: Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung 1935, c. 1*–80*.

¹¹⁸⁶ В. Иванов. Луис де Молина, ОИ, и начала схоластической теологии Общества Иисуса. Предисловие к публикации перевода 52-й диспутации «Конкордии» // "EINA1: Проблемы философии и теологии". Схоластическая традиция и ренессансный гуманизм. Том 3 (1/2) 2014, с. 187-212; Молина Луис де, ОИ. Согласие свободного решения с дарами благодати, божественным предзнанием, провидением, предопределением и отвержением (1595). К некоторым разделам первой части Св. Фомы. К разделу 13 вопроса 14, части I «Суммы

Контроверсія молінізму зародилася з практичних мотивів, щодо проведення християнського життя і способу його розуміння. Молінізм визначається як антропологічний песимізм, а, як наслідок, фаталізм, що веде до заперечування у протестантських доктринах людських цінностей, які зруйновані первородним гріхом. Однак, протиставляючись до протестантизму і до янсенізму, молінізм містить ті аргументи, які дають змогу визнати його вагу і з пошаною ставитися до цієї теодицейної версії.

Для того, щоб врятувати людські цінності і свободу перед активністю Бога Творця і перед ласкою, моліністи виразили відношення між людиною і Богом через формулювання *синхронна співучасть* (одночасність). На їхню думку, це формулювання могло б краще порятувати як свободу людини, так і творительну присутність Творця. Під виразом *одночасна співучасть* розуміється співприсутність божественної активності з активністю сотворіння. Ось промовистий уривок тексту Моліні: «Бог може допускати гріхи, але не визначити їх і не спонукати або схилити до них.

Також і те, що річ, яка наділена здатністю вільно приймати рішення, якщо б була поміщена в певний порядок речей і обставин, зверне себе в одну або іншу сторону, суперечачи під час рішення, відбувається не з напередзнання Бога, а радше, навпаки, – це Богові відомо наперед тому, що сама річ, яка наділена здатністю вільного вибору, вільно наміряється вчинити саме це. Однак вільний вибір речі відбувається і не через те, що Бог бажає, щоб нею це було вчинене, а через те, що вона сама вільно бажає це вчинити. Звідси цілком зрозуміло випливає, що те знання, яким Бог – перш ніж Він постановив її створити – передбачить, що річ могла б вчинити в майбутньому, виходячи з гіпотези, що вона була б поміщена в такий порядок речей, залежить від того, що сама ця річ відповідно до своєї свободи вибору вчинить або одне, або інше, а не навпаки.

Теологии» Фомы Аквинского. Часть четвертая. О предназначении Бога. Перевод с лат., примечания В.Л. Иванов // "EINAI: Проблемы философии и теологии". Схоластическая традиция и ренессансный гуманизм. Том 3 (1/2) 2014, с. 213-260; Молина Луис де, ОИ., Фрагменты из диспутиаций 47, 49, 50 и 51 части IV «О предзнании Бога». Перевод с лат., примечания В.Л. Иванов // "EINAI: Проблемы философии и теологии". Схоластическая традиция и ренессансный гуманизм. Том 3 (1/2) 2014, с. 261-275.

Натомість знання, яким Бог без жодної гіпотези, тобто абсолютно знає, що ж реально відбудеться за посередництвом створеного вільного вибору, завжди є в Бозі вільним і залежить від вільного визначення Його волі. Саме ним Бог приймає рішення створити таку здатність до вільного вибору за тим чи іншим порядком речей»¹¹⁸⁷ (Тут переклад автора).

Однак, цілковитої синхронності дій важко собі уявити. Бо, з точки зору онтології, між Богом і творінням немає одночасності. Онтологічна одночасність передумовлює онтологічну рівність. І навпаки, зауважується *постеріорність* і *підпорядкованість* у бутті і у діянні сотворіння стосовно до Творця, як і трансцендентну першість творчої активності. Підмінити термін *одночасність* на *апостеріорність* сотворіння і на першість Творця, означало б необачно поміщувати Творця і сотворіння на той самий рівень. Однак Моліна і його епігони не мають на меті прийти до такого висновку.

Натомість, можна припустити, що божественна активність розвивається у часі, абсолютно в понад часовий спосіб. Таким чином, Бог не сприймається як той, що перебуває у часі, бо, в такому випадку, це його перебування ототожнювалося б із самою його активністю.

Коли ж передумовити одночасність божественного і створеного діянь, то в такому випадку Бог передбачує поведінку творіння завдяки так званому *посередньому знанню* (через *можливе*). Опісля передбачення незалежного діяння творіння, Бог «прирікає» людину до неба або до пекла, згідно з вибором свободної волі. Моліна прагне добитися точності і мислить категоріями логіки. Ось приклад:

«Диспутація 52. Чи є в Бозі знання майбутніх контингентних? Яким чином свобода рішення та контингенції речей узгоджуються з ним?

¹¹⁸⁷ Молина Луис де, ОИ. *Согласие свободного решения с дарами благодати, божественным предзнанием, провидением, предопределением и отвержением* (1595). К некоторым разделам первой части Св. Фомы. К разделу 13 вопроса 14, части I «Суммы Теологии» Фомы Аквинского. Часть четвертая. О предназначении Бога. Перевод с лат., примечания В.Л. Иванов // "EINAI: Проблемы философии и теологии". Схоластическая традиция и ренессансный гуманизм. Том 3 (1/2) 2014, с. 220.

3. По-друге. 4. Якщо якась умовна пропозиція є правдива, а її антецедент абсолютно необхідний, то її консеквент теж є абсолютно необхідним, бо інакше в правильному наслідку антецедент міг би бути правдивим, а консеквент хибним. А таке неприпустиме. Однак наступна умовна пропозиція правдива: «якщо Бог знав, що це збудеться в майбутньому, то це так і відбудеться», бо інакше знання Бога було б хибне, а її антецедент абсолютно необхідним: як тому, що він вічний, так і тому, що він позначає минуле, а по відношенню до минулого немає ніякої потенції до зміни. Виходить, її консеквент теж буде абсолютно необхідний, а тому ніяке майбутнє суще, яке наперед би знав Бог, не буде контингентним»¹¹⁸⁸ (Тут переклад автора).

Звісно, немає сенсу помножувати знання у Богові. Шляхом самотнього знання безпосереднього бачення, яке співпадає з самотнім актом божественного бачення, Бог як присутній споглядає все те, що буде вільно або необхідно здійснене у майбутньому. Він здатний бачити найпростішим чином без префіксів і без суфіксів *prae* і *post* минуле, теперішнє і майбутнє як одне ціле присутнє сьогодні. Будь-який майбутній акт і будь-яка майбутня подія перед Богом просто є. Всі слова, звернені до Бога, мали б відмінюватися у вічній присутності, яка й є самим Богом.

В такому випадку зрозуміло, що творча активність Бога передбачає свободу людини. Адже сотворююча активність кожної миті прагне народження і реалізації свободи людини. Бог виступає тим Началом від якого всяке вільне створіння отримує свободу. Він не може завадити вільній активності людини, не заперечуючи себе як Творець. Коли свобода за визначенням є незалежністю у діянні, то вона може співіснувати із цілковитою залежністю від творчої і основоположної активності (Бога).

Як наслідок: сотворююча активність (Бога) і вільна активність створіння не перебувають на тому самому щаблі. Необхідно передумовити існування трансцендентного рівня творчої активності, щоб уможливити існування сотвореної свободи. Прагнення покласти її на той самий щабель, означає

¹¹⁸⁸ Там само, с. 214.

спростувати і одну і другу. Таким чином, обґрунтовується відношення таїнства між Богом і людиною, уникаючи антропоморфного і раціонального підходів.

Баньєсіанство. Не меншою мірою ніж молінізм, баньєсіанство так само переслідує практичну мету. Воно прагне відштовхуватись від абсолютної першості і пріоритетності Бога, наголошуючи на цілковитій залежності всякого суцього, для реалізації подальшого духовного життя індивідів. Як і молінізм, ця контрверсія започаткувала теоретичний дискурс і викликала неабияку пошану в інтелектуальних колах.

Найхарактерніше формулювання баньєсіанства наступне: *фізична предетермінація*. Бог як перше абсолютне онтологічне Суцце, фізичним чином наперед визначає активність сотворіння. Вільно активні сотворіння діють в силу вибору, що дарований творячою активністю. Однак в такому випадку стає незрозуміло, як може існувати свобода людини. Виразом *фізична предетермінація* важко означити творячу активність.

Творительна дія Бога перевищує будь-який сотворений спосіб. Божественне *напередвизначення* (детермінація) не стосується визначаючої сили конкретного сотворіння стосовно іншого. Сотворене предетермінування перевищує всяку скінченну модель. Більше ніж детермінізоване, воно є основоположним самодетермінуванням. Воно існує на вищому щаблі.

Сотворена активність Бога не є ані *перед*, ані *після*; вона є *понад*, є *відмінна*, *трансцендентна*, *поза всяким першим і всяким після*, а отже, *поза всяким префіксом пре*. А тому й саме дієслово *напередвизначати* подане так, що воно ще нічого не виражає. Його можна віднести до Бога у теперішньому часі. Використання префіксу *пре* свідчить на користь антропоморфного раціоналізму. Коли ж невідомою залишається сама творительна дія Творця, його спосіб творення, невідворотність тощо, то виникає спокусливе прагнення пізнати, переступити завісу тайни творення.

Якщо створіння за визначенням є самотрансцендентним і вільним у виборі, то вираз *предетермінація* є невдалим. Для самовизначення людини Творець дарує все те, що є необхідним і сприяє вибору. Тоді творительна активність

служить первинною основою як свободи, так і будь-якої іншої екзистенційної досконалості сотворіннь.

Обсяг дисертації не дає змоги детальніше висвітлити проблематику зазначеної в темі контрверсії, тому обмежимося її критичною оцінкою, врахувавши уроки метафізики буття св. Томи Аквінського, як і підходи до критики контрверсії, які розробляв о. Л. Больйола¹¹⁸⁹.

Критерії оцінки контрверсій молінізму і баньєсіанства. Варто пригадати, що молінізм і баньєсіанство зародилися в епоху занепаду формалізму як різновиду раціоналізму, в якій проходили ці дебати. Тоді більше важило формулювання ніж його зміст, увага була зосереджена на формулі, більше зважалося на логічне поняття, ніж на онтологічну і реальну складову. Для тогочасного раціоналізму було характерне вроджене несприйняття всього містичного і таємничого, як і втеча від реальності.

Для схоластичного формалізму XVI і XVII віків майже не існує різниці між філософським формулюванням і чисто математичною формулою.

В раціоналізмі завжди висувається основна передумова: примат ідеї над реальністю у людському пізнанні. Це свідомий і теоретичний апріоризм у Канта, а несвідомий і замовчуваний у формалізмі. Примат апріорі, дедукції над індукцією, законів мислення над реальністю, гносеології та логіки над онтологією, розуму над реальністю, категорій над людським існуванням. Об'єктивні закони реальності втрачають свою силу перед суб'єктивними законами мислення.

На противагу раціоналізмові можна привести наступні аргументи на користь реалізму:

а) Перший певний факт, який виведений від безпосереднього і найпевнішого людського досвіду: є існуючі істоти, взаємно незалежні, які наділені власним існуванням (така певність співпадає із досвідом горизонтальної і ерархічної множини істот), власною активністю (як неорганічного, так і органічного характеру, як це зустрічається у всіх живих

¹¹⁸⁹ L. Bogliolo. *Metafisica e Teologia razionale*. Roma, PUU 1983, с. 291-295.

істот), власною свободою (як у всіх людей). Тут не ставиться питання: які були би субстанції у світі поза людиною? Достатньо, на наш погляд, що існують люди справді вільні і незалежні у діянні. Варто визнавати одночасно досвід і історію. Ніякий сумнів суб'єктивного, раціоналістичного і логічного походження не може спростувати це перше найпевніше дане. Це той випадок, коли можна сказати: *ab esse ad posse, valet illatio*: від буття до – *можти стати істотою*. Існують істоти з властивим існуванням, властивою активністю, властивою свободою, а отже, вони можуть існувати. Досвідний момент (апостеріорі) завжди домінує над апріорі, принаймні для людини. Людське пізнання починається від досвіду, воно є прямо формою досвіду, і від цього отримує всю свою цінність. Будь-яка думка, будь-який сумнів, будь-яке питання суб'єктивного походження має вартість, оскільки вони базуються на досвіді, обґрунтовуються і підлягають вираженню. Індуктивний момент є тією універсальною передумовою, яка служить правилом і нормою всього людського знання. Жодне чисто апріорне пізнання не може диктувати закони досвіду, а завжди навпаки. Всяка проблема знаходить своє вирішення у найбільш акуратному запитуванні досвіду. Будь-яке розумування апріорного характеру ніколи не зможе зашкодити достовірним фактам, які знаходять підтвердження у досвіді. Кожного разу, коли людське знання прагне залишитися на чисто апріорному рівні, не прислуховуючись до голосу фактів, йому загрожує абстракціонізм і апіоризм. Для того щоб оцінити ідеї треба відштовхуватись від достовірних фактів. Питання так званого *божественного сприяння* у сотвореній активності не вирішити, коли не повернути його до незаперечних даних досвіду, уточнюючи відношення того примату, який має у людському пізнанні примат апостеріорі над апріорі.

б) Другий певний факт: існування індивідів, навіть коли воно чітко активне і свобідне, виразно свідчить, як у бутті, так і в діянні про недостачі, а тому – про саму їхню залежність. Ми змушені до визнання такої залежності в силу атрибуту ідентичності. Це залежність у бутті як цілковитій досконалості, а отже, це цілковита залежність, яка отримується від міркування над

безпосереднім досвідом. Жодний апріоризм не може спростувати цю констатацію; а тому ми змушені напружити зусилля для її пояснення. Всяке часткове суще не є буттям, а воно його отримує, бере в ньому участь і завдячує всі свої цінності від Буття по сутності.

в) Третій певний факт: аналіз скінченних істот індуктивним шляхом вимагає існування Найвищого і Абсолютного Буття, абсолютної повноти буття і Першопричини всіх речей. І цей висновок має індуктивну, абсолютно достовірну вартість; жодний дедуктивний аргумент не може його не враховувати чи спростувати.

г) Четвертий певний факт: аналіз досвіду вимагає існування Найвищого трансцендентного Буття до всіх партикулярних істот і причому вищого за наш скінченний спосіб пізнання. Ми не можемо пізнавати свою сутність такою, якою вона є сама по собі. Ми можемо лише визнати, що всі позитиви скінченних істот є у цьому Досконалому Бутті. Ми змушені заперечити те, що вони знаходилися би в Ньому в такий спосіб, як вони знаходяться у нас. Все те, що відноситься до Абсолюту або до відношення між Абсолютом і світом перевищує наш розум, і невіддільне будь-якому скінченному розумінню, що виражається мовою понять і суджень. Вся підстава таїнства полягає в перевищуючій багатстві повноти його буття і в неподоланній скінченності нашого ума. Ніяке обґрунтування апріорного і дедуктивного характеру не може заперечити найпевніший і найочевидніший факт божественної таїнственності: адже безкінечне є неспівмірне із скінченним. Визнання існування таємничого спростовує будь-який агностицизм, антропологічний песимізм, проблематизм і скептицизм. Це запаморочливе відкриття безмежного джерела знань служить стимулом для подальших і найглибших міркувань, закликом до переосмислення реальності.

Намагання відшукати пояснення як відбувається співіснування між божественною активністю і сотвореною активністю, між абсолютною свободою і свободою людини, в чому є потреба розуму, – певна провокація до посилення

своїх зусиль, щоб все глибше проникати у стан речей, а разом з тим визнавати обмеження нашого скінченного розуму.

Отож, контрверсію молінізму-баньєсіанства краще оцінювати, виходячи від найбільш фундаментальних передумов і від епохи, в якій вона мала місце. Забуття таких передумов може бути причиною заплутаних і безплідних дискусій.

Ще інша причина в цій контрверсії полягає у невідповідному застосуванні терміну *сотворення*, трансцендентній активності будь-якої дійсності і будь-якого нашого способу її пізнати.

Критерії оцінки моліністично-баньєсіанської контрверсії так само вартісні для характеристики будь-якого пантеїзму: різновиду раціоналізму. Усвідомлюючи трудність пояснити відношення між скінченим і безкінечним, простим визнанням людської скінченності усувається вищість такої причини і відношення до неї. Тож відбувається маніпуляція над реальністю, послуговуючись скінченим розумом.

Натомість аргументи св. Томи Аквінського є більш обачні і виважені:

«Дія першого Діяча є антеріорною і апостеріорною. Є антеріорною у явищі руху, тому що активність усіх партикулярних діячів базується на активності Першого Діяча, який, будучи підвалиною всіх його ефектів стає визначено специфічним в тому чи іншому існуючому, згідно з їхніми потребами... А є апостеріорною у скеруванні до мети...»¹¹⁹⁰

Немає трьох проблем: як можуть співіснувати фундаментальна незалежність Бога і обумовлена залежність сотворінь, абсолютна свобода Творця із свободою сотворіння. Залишається нерозкритою лише одна проблема: як ми здатні нашим розумом вичерпно дослідити відношення: Творець-творіння? Доки людина буде людиною, таке співіснування залишатиметься таємничим. Це філософське таїнство по перевазі, яке постулюється людським розумом.

¹¹⁹⁰ *III Sent.*, Dist. 23, q. 1, sol. 1, 16; Поп.: *De Pot.* q. 3, a. 7, ad 9, 17

Як висновок, проблематика молінізму і баньєсіанства потребує осмислення в ключі метафізики буття. Стимул до свободи закладений самим Творцем. Свобода дії не визначається наперед Творцем, бо він діє від вічності. Хоч ніщо не заважає Творцю бути в часі, разом із сотворінням. Христові слова «де вас двоє чи троє збереться, там я перебуватиму між вами» тому промовисте свідчення. Таке переосмислення потрібне, бо дає змогу відворити вагомі для філософсько-богословської культури тексти інтерпретаторів томістичної думки.

Висновки до шостого розділу

У шостому розділі дослідження під назвою «Божественна оноματοлогія або атрибути Бога» на матеріалі патристичних і дослідницьких джерел показано внесок мислителів-містиків та Аквіната в розкриття вчення про Божі імена. Серед особових імен розглянуто такі як: Любов, Слово, Ум. Серед сотеріологічних імен – Спаситель, Господь, Чоловіколюбець. Розглянуто проблематику Провидіння і свобода, зокрема, контрверсійність молінізму і баньєсіанства. Історію, зміст і розвиток контрверсії молінізму детально досліджено у творах Іполіта Геро, Йоанеса Рабенека, Теодора Реньо, Герхарда Шнееманна, Фрідріха Штегмюллера та інших. З російськомовних праць відзначено переклади з Моліни В. Л. Іванова. Контрверсія молінізму зародилася з практичних мотивів щодо проведення християнського життя і способу його розуміння. Молінізм визначається як антропологічний песимізм, а, як наслідок, фаталізм, що веде до заперечування у протестантських доктринах людських цінностей, які зруйновані первородним гріхом. Однак, протиставляючись до протестантизму і до янсенізму, молінізм містить ті аргументи, які дають змогу визнати його вагу і з пошаною ставитися до цієї теодицейної версії. Для того, щоб врятувати людські цінності й свободу перед активністю Бога Творця і перед ласкою, моліністи виразили відношення між людиною і Богом через формулювання *синхронна співучасть* (одночасність). На їхню думку, це формулювання могло б краще порятувати як свободу людини, так і творительну присутність Творця. Під виразом *одночасна*

співучасть розуміється співприсутність божественної активності з активністю сотворіння. Не меншою мірою ніж молінізм, баньєсіанство так само переслідує практичну мету. Воно прагне відштовхуватись від абсолютної першості й пріоритетності Бога, наголошуючи на цілковитій залежності всякого суцього, для реалізації подальшого духовного життя індивідів. Як і молінізм, ця контрверсія започаткувала теоретичний дискурс і викликала неабияку пошану в інтелектуальних колах. Найхарактерніше формулювання баньєсіанства наступне: *фізична предетермінація*. Бог як перше абсолютне онтологічне Сущє, фізичним чином наперед визначає активність сотворіння. Вільно активні сотворіння діють в силу вибору, що дарований творячою активністю. Однак в такому випадку стає незрозуміло, як може існувати свобода людини. Виразом *фізична предетермінація* важко означити творячу активність. Як висновок, проблематика молінізму і баньєсіанства потребує осмислення в ключі метафізики буття. Стимул до свободи закладений самим Творцем. Свобода дії не визначається наперед Творцем, бо він діє від вічності. Хоч ніщо не заважає Творцю бути в часі, разом із сотворінням. Христові слова «де вас двоє чи троє збереться, там я перебуватиму між вами» тому промовисте свідчення. Таке переосмислення потрібне, бо дає змогу відворити вагомі для філософсько-богословської культури тексти інтерпретаторів томістичної думки.

ВИСНОВКИ

У дисертаційному дослідженні вперше в Україні здійснено всебічний аналіз феномену природної теології, засвідченої святоотцівською та схоластичною думкою як спробою побудови містично-досвідної теодицеї у її класичному вираженні. Не спираючись на уподобання конкретної філософської школи, автор проводить реконструкцію філософії Бога у своїй гармонійній цілості творячи синтез теодицейної науки у багатоголоссі філософсько-богословських шкіл західної і східної християнської традицій та арабо-юдейської теодицейної ментальності. Дається критичний аналіз множині тлумачень теорій Божого Провидіння, відношення Бога до світу і людини, доказів існування Божого буття.

Релігійна філософія як феномен є багата на проблематики, які мають значення для класичної метафізики та сучасного релігійного феноменологічного мислення. Перш за все це проблеми існування Бога, теонімів, проблема існування зла, узгодження Божого існування з людською свободою тощо, зустрічаючи з боку мислителів неоднозначні оцінки. Богопізнавальні шляхи розроблялися як концептуальні моделі дотично до онтософських, космологічних, антропологічних, релігійних, гносеологічних, моральних уявлень. Звідси й народжуються спроби класифікації цих шляхів мислителями з метою опертися на надійні з них, якщо не займати агностичну позицію у богопізнанні. Поділ доказів на апріорні й апостеріорні, який прижився в теодицеї до сьогодні, помітно поширився, завдяки новим перспективним богопізнавальним шляхам, серед яких варто відзначити антропологічний. На потребу пошуку доказів вказують як самі мислителі від найдавніших часів до сучасності, так і дослідники, автори критично-аналітичних праць, чому й висвітлити зміст багатьох з них було поставлено за мету автором цього дослідження.

Проблематика божественної ономанології стає логічним продовженням пов'язаної з нею проблеми доказів існування Божого буття. Розкриття змісту особових, онтологічних, сотеріологічних атрибутів Бога дозволяє відкрити багатство особового виміру божества для людини, пролити світло на проблематику творення, свободи та існування зла.

Дисертація розкриває вчення мислителів про особового Бога як концепцію поглядів та висновків у їх взаємозв'язку та в логічному співставленні. На основі дослідження зроблені наступні головні висновки:

1. Вчення античних мислителів про Боже існування становить зародковий етап, не завершеної систему взаємопов'язаних розмислів та логічних висновків, які не дозволяють обґрунтувати особу божества в дохристиянську епоху через відсутність належного поняття «особа». Вчення Філона Олександрійського дало змогу порушити дві основні проблеми: доказів існування Божого буття та його імен. На матеріалі окремих фрагментів з творів давньогрецьких мислителів, які присвячували роздуми про природу божества досліджено як античну філософсько-релігійну парадигму, так і онтологічні атрибути божества у ній. Означені зібрані фрагменти Дільса-Кранца С Луріє та ін. дозволяють реконструювати теодицейні погляди розглянутих тут філософів. Бачиться, що божественна природа часто уподібнена до вогню, приймаючи логосоцентричні прикмети. Вона не наражена на зміну або терпіння, однак розуміється античними мислителями як Провидіння, Душа світу, Необхідність, Єдине, Благо, Начало, Деміург, Логос – тими теонімами, яким знаходять відповідники ранні християнські мислителі.

Етимологічні аспекти розгляду поняття божества дозволяють наблизитися до суті проблематики – не маючи відношення до космосу як творення. Істориками античної парадигми прийнято вважати, що природі божества не притаманні особові прикмети, позаяк воно не вступає у відношення зі світом, не маючи в цьому жодної потреби. Таку позицію зайняв, зокрема, О. Лосєв. Однак як в Аристотеля, так і в Клеанфа італійські знавці античної філософії (Д. Реале, Р. Радіче) раптом вбачають особові риси, що змушує задуматися над

прижитими правилами розпізнавання меж між античною і середньовічною парадигмами, маркером чого слугувала відсутність поняття особи в дохристиянську епоху. На нашу думку, тут мова не йде про християнське розуміння тріадичності божества як відношення між особами, а лише про особові аспекти божества, яке силою своєї мудрості звернене до того, що гідне найвищої уваги – на себе.

2. Наступний висновок стосується доказової основи божества в античній парадигмі під яким не завжди розуміється таємниче невидиме (Платон) а й сама матерія (стоїки). Цей доказ матиме палких прихильників від Філона Олександрійського до послідовників містичного богослов'я. Цікаво, що сформульовані докази ранніх стоїків (Хрзіпп) про неспроможність будь-кого іншого аніж божества виступити творцем світу, практично незмінними перейдуть у середньовічну парадигму через свідчення Ціцерона, Сенеки, св. Амврозія, Августина до П. Ломбардського. Тим-то й цінна антична парадигма, що формує уявлення про вищість цілого над частковим. «Фюзіс» служить містком до метафізики, тоді коли за аналогією у середньовічній парадигмі містком до відкриття Творця служитиме творіння (напр. у Аквіната).

Антропоморфність божества – притаманна офіційній релігії давніх греків – часто спростовується їхніми філософами (Ксенофонт), що служить свідченням нарощування раціональних доказів існування божества на користь побудови логічних аргументів щодо ідеї бога не як плоті (ранні стоїки) – а духа (Анаксагор).

Так само успішно надаються до порівняння концепти Логосу в Геракліта та Євангелиста Йоана. Маючи більше спільного ніж відмінного все ж Логос Геракліта не наражений на страждання.

У своїй структурі на основі тексту «Теогонія» Гесіода робиться висновок про головні божества в пантеоні античного богопізнання. Через народження поняття про Начало, іонійське Архе, шлях дослідження проходить проблематикою нумеративної символіки Піфагора, логосологією Геракліта, богопізнанням елеатів, в чий школі народжується чи не перша модель

природної теології Європи. Завдяки Парменідові постає перша і головна проблема західної метафізики: чому загалом є щось, а не ніщо. Проблематика онтософії, яка матиме місце в оригінальній концепції буття від Аквіната до Гайдегера. Тоді – крізь Емпедоклеву модель Сфайроса, «гомеомейрії» Анаксагора, з його відкриттям категорії Нусу, «атомістичне» божество Демокріта, що становить апогей до сократичного мислення в природній теології давньогрецьких філософів. Початок духовної революції Сократа ознаменований поверненням до людини, яка здатна відкривати «нескінченне» як Абсолют, прекрасне «невидиме», що ляже в основу апофатичного мислення Заходу. Ступеневість ієрархії буття, закладена Платоном, дає змогу говорити про проблематику духовних щаблів, які сходять до Абсолюту. Розкривається зміст вчення про божество в Аристотеля, на основі герменевтики книги «Лямбда» «Метафізики» Стагирита про Бога як Чиста Дія. Проблематика евдемонологічного доказу існування божества розкривається у вченні Епікура, а логософія отримує друге дихання в ранньому стоїцизмі.

Зауважено, що оригінальна думка про онтологічне пояснення існування Бога перейшла від Філона до схоластів, зокрема, св. Ансельма Кентерберійського. Згідно думки Ансельма, Бог в силу своєї сутності не може бути неіснуючим, а навіть не може бути й думки про Нього як про неіснуючого.

Дослідивши теодицейну думку Плотина, Першоначало як Бога розуміється ним не тільки як досконале, надчуттєве і надрозумове, а як невимовне і надсутнісне. Людині не дано мати якогось виду знань про Нього, не дано Його мислити. На його думку, Бога ми зустрічаємо у пошуку, який сповнює спрагнена душа, не вдовольняючись емпіричним пізнанням і мовою понять. Розрізняючи апофатичний і катафатичний види Богопізнання, душа схиляється на бік апофатики. Адже розум ніде не знаходить для себе ствердної відповіді, хіба що за межами пізнання, по той бік думки і світу буття. Але є ще один доказ того, що розум здатний виявляти сходження за свої межі тоді, коли він себе перевищує у екстазі і торкається Бога, сповнюючись позитивним видом знання про Нього. Бог, який розпізнається як маєстат і океан досконалости, є понад

будь-яким апофатичним чи катафатичним визначенням. Тоді Його годилося б назвати Єдиним у досконалості, Благом, якому суще може завдячувати своїм походженням. Але ж досконалість не знає меж, а добро в абсолюті не буде таким, коли не поділиться ним з кимось і не переступить свої межі.

Розглянувши богопізнавальні моделі Оригена, св. Василя Великого, Григорія Нісського та Григорія Богослова можна прийти до висновку, що вони проповідували “філософію” Ісуса Христа, давши приклад, якою має бути моральна філософія християн, філософія християнського життя, а особливо – філософія чернечого життя. Оріген – перший систематичний богослов, який задумувався над змістом богословської мови. Адже існує абсолютна невимовність Бога, а в силу онтологічної безодні, що розмежовує скінченне та нескінченне, – нездатність наших понять визначити Божественну природу. Стосовно до динамічних властивостей Бога відносно світу та людини, Оріген проголошує поміркований катафатичний погляд, залишаючись речником апофатизму у розумінні невимовності Божої сутності.

З дослідження питання про розуміння Бога в шанувальника апофатичного методу Ареопагітика – Аквіната випливає, що Св. Тома тільки намагався підкреслити те, що Бог, будучи носієм Свого Буття по сутності, не відбирає надії Його бачити і осягати очима блаженних у житті в небі, позаяк в земному житті людський розум пізнає Його за посередництвом рівнів досконалости істот. На його думку, недосяжність Бога розумом існує не тому, що щось у Ньому недосяжне спогляданню, а тому, що Він не може бути бачений настільки досконало, наскільки Його можна бачити гіпотетично. Бог – над усім, у глибинах і висотах свого Таїнства, у всьому і всюди один і той самий – недосяжний. І це не заслуга містиків, що такою є відкрита ними Божа Природа, а Всемогучий Бог у єднанні з Ним у любові, привідкриває Себе на містичному шляху осягнення Любові. Можна перефразувати це в унісон Томі Аквінському: Любов – це пізнання Бога. Проте це не просто пізнання свідомістю, коли у гріху можна й навмисно заглушити голос свідомости та совісти, наче підкреслюючи свої “апофатичні” уподобання, що не матимуть нічого спільного

з Богопізнанням. Це цілком інша свідомість – усвідомлення присутності ласки Божої.

Тож вчення мислителів патристичної доби становить кульмінаційний момент як розвитку релігійно-філософського поняття «особа», так і категорії «Абсолютна особа». Термінологія середньовічних мислителів від Августина до Боеція дозволила стати ключовою в описі поняття «особа». Подальший розвиток становить синтез ідей спадщини отців та християнської філософії теїзму. В особі св. Августина онтологія набула розквіту і до мислителів ХХ ст. від Е. Пшивари до Е. Штайн отримала плідне продовження «третьої навігації» – здійснення до Бога в любові («друга навігація» служила Платонові метафізичним методом).

3. Вчення схоластичних мислителів у природній теології ґрунтується або на апіоризмі або на апостеріоризмі. Обрання тим чи іншим мислителем облюбованого ним шляху доказу Божого буття утворює вагу доказу і його місце в теодицеї, як у випадку з онтологічним аргументом (Ансельма) або з п'ятьма космологічними шляхами (Аквіната).

4. В контексті аксіом Боеція вказано на вагомий опори метафізики буття Гійома Овернського, що матимуть продовження у домініканській схоластиці. Той віддавав перевагу філософії Св. Августина, його гносеологічним поглядам на теорію просвітлення розуму Богом. Але знання онтологічного доробку Аристотеля дало змогу розвинути метафізичне вчення про буття як найвищу досконалість і зосередити увагу на тонкощах метафізики буття в чотирьох ключових положеннях: 1) буття розглядається як найбільша досконалість, як первинний атрибут Бога, а тому як метафізичне складове його сутності (“*Ens per se necesse esse*”, “*Ens per essentiam*”); 2) реальна відмінність у створіннях між сутністю і буттям; 3) участь суцього в існуючому бутті; 4) аналогія присудження буття (теза взята з *Метафізики* Аристотеля). Розглянуто доказову специфіку трактату «Про Трійцю» Г. Овернського в контексті доказів існування Божого буття.

4. Філософські вчення схоластів у природній теології часто суперечливі у своїй основі. Так, згідно з Вільямом Оккамом, про природу Бога ми не маємо відповідних понять, а тільки – загальні (спільні для створіння і Бога). Ці поняття нічого не можуть сказати про Божу сутність і володіють тільки номінативною, а не реальною цінністю. Проте вони можуть служити натяком на Боже існування вказуючи на те, що Він є, хоч і не презентують Його. Коли і може бути щось спільне між Богом і творінням, то цим спільним виявиться загальне поняття. Натомість у реальності між ними немає нічого подібного. Таке трактування унівокативного поняття дозволяє оправдати раціональний тип Богопізнання. Згідно з логікою Оккама, найдосконалішою властивістю Бога є Його воля, оскільки у Бозі не існує жодних обмежень, то Він не обмежений змінювати свої рішення. Так, Оккам виділяє у Бозі дві сили: абсолютну і підпорядковану. Згідно з абсолютною силою, Бог робить те, що волить, а згідно з підпорядковуючою силою – робить те, що найбільш потрібне сотворінню.

5. У підрозділі, присвяченому домініканському природному богослов'ю, з'ясовано, що взаємопливи аристотелізму в богопізнанні Творця домініканцями очевидні: 1). Причинність, яку ми знаходимо в явищах, схиляє нас погодитися з тим, що світ як ціле повинен мати свою причину. Ця причина не може бути укладена в світі, світ не може сам створити себе, значить повинна існувати загальна діюча причина, яка є першопричиною. Це і є Бог. 2). Інший аргумент, взятий у св. Августина, говорить про те, що, розглядаючи мінливе і непостійне, ми повинні дійти до Першого незмінного, котре як незмінне повинне бути нематеріальним. Це і є Бог. Альберт Великий пригадав космологічний аргумент доказу існування Бога, яким нехтувало багато філософів попередніх поколінь. На противагу до поглядів крайніх агностиків, які стверджують, що Бог – поза межами нашого людського пізнання, св. Альберт вважає, що ми можемо осягнути Бога розумом, хоч і не повністю. Розум не може охопити повноти Божества. Але в його силі пізнати ряд ознак (прикмет) Бога як позитивних, так і негативних.

6. Доведено, що св. Тома у наведенні доказів показує себе як справжній філософ, прискіпливий критик, як той, що намагається відштовхуватись від правдивих вихідних точок, а не уявних – апостеріорних. Співставлено позиції двох мислителів аналітичної філософії щодо критики томістичних шляхів: Пітера Гіча і Ентоні Кенні. На думку першого, неправда, що не можна проходити до безконечності, що розглядалась як ключовий принцип у п'яти шляхах. З точки зору логіки, можуть бути терміни, які здатні проходити до безконечності. Натомість для Аристотеля – ні. В акті не може існувати жодної безконечності. Всесвіт є скінченний. Сьогодні математика припускає безконечне – число, а тому якщо воно можливе, то слід припустити ряд безконечний, тому-то доказ св. Томи недійсний. Вже Ляйбніц зробить крок вперед у цьому напрямку, припускаючи ряд, що простягається у безконечність, базуючись на істині фактів (проте, на думку Ляйбніца, це ще не дає право говорити про достатню остаточну підставу існування такого безконечного ряду). Однак Гіч вважає, що Тома розглядає безконечний ряд і не має на увазі рушії, що пов'язані між собою, а розглядає весь Всесвіт. Бо такий ряд може бути цілком безконечним. Тобто розглядає Першодвигун не як перший ряд, а розглядає рух у своїй цілості. Другий філософ переймає критику Гіча щодо можливості проходження до безконечності. Щодо третього шляху, то Кенні не є задоволений припущенням Томи щодо неможливості виводу чогось, чого не було. Факт, що кожна річ може не бути, ще не означає, що нема такого моменту, коли жодної речі не існує. Щось є завжди, щось є будь-де. Тож Кенні вважає незаконним перехід від фрази “всяка річ може не бути в якийсь момент” до фрази “є момент, коли ніякої речі немає”. У “Метафізиці” Аристотель зауважив: “Був час, коли нас не було, і прийде час, коли нас більше не буде”, а тому ми випадкові істоти – контингентні. Але доказу необхідного буття не було в Аристотеля. Щодо четвертого шляху, то св. Тома розглядає буття і застосовує принцип синонімії речей до буття, що сьогодні відомий як унівокативність – однозначність. Тут логічна помилка теж зауважується Гічем і Кенні. Причина певного наслідку є наслідком вищого порядку. Причина буття усього ще не

означає бути причиною. Тож зауваження Гіча і Кенні сьогодні корисно співставляти з твердженнями св. Томи, загострюючи зір на формулюваннях, які можуть сприйматися двозначно.

7. Можна відзначити, що тільки комплекс доказів дозволяє задовільно підійти до розгляду правди про існування Бога, як вважав, зокрема, Франциск Суарес. На досконалості Бога він будує логічний ряд Божих Імен: Нескінченний, Найпростіший, Невимовний, Незмінний, Премудрий, Найщасливіший, Всемогутній та ін. Згідно з тією самою аналогією, по якій він вибудовував довгий ряд категорійних характеристик скінченного суцього завдяки своєму аналітично-описовому методу. Саме такий метод значно послаблює філософію Суареса, оскільки мало нагадує строге філософське міркування, а торкається феноменології буття і суцього.

8. Вчення філософів Нового часу в природній теології розвивається апіорним шляхом. Цьому свідчення системи Декарта, Мальбранша, Спінози, Гегеля, Розміні. Агностична позиція Канта має виразно гносеологічний характер, вказуючи на слабкі сторони теодицеї. Позиція Розміні, будучи антикантівською, утверджує нові ідеали в теософії на основі однойменної праці Роверетанця та його версії «Теодицеї». Так само й Ляйбніц обрав шлях онтологічного аргумента, хоч у його творах є й апостеріорні, або ж космологічні, обґрунтування, що накладаються один на одного для підсилення доказової основи в “Монадології”. Космологічні шляхи Ляйбніц зводить до трьох томістичних, бо рідко користується телеологічним доказом та зовсім не покладається на четвертий томістичний шлях. Що характерно, так це комплексне вживання аргументів німецьким філософом, а не осібно, як це зауважується в доказах св. Томи Аквінського. Підхід Ляйбніца обумовлений тим, що філософи часів “другої схоластики” саме так і чинили, і цей почерк наочно розпізнається в українських мислителів рівня С. Яворського. Натомість св. Тома послуговується окремими шляхами, коли кожний з них дає змогу прийти до завершення дороги. Ляйбніц є автором доказу існування Бога на основі відкритого ним принципу достатньої підстави: “немає нічого без

підстави”. Його докази подібні до обґрунтувань Альберта Великого та св. Томи Аквінського. Принцип достатньої підстави дозволяє мислителю відстоювати позиції природного богослов'я, оскільки радше є світ, ніж його нема. І хоч цей світ не приховує зло, все ж він походить від Бога, а тому є найкращим з можливих світів.

9. Теодіцею Ф. В. Й. Шеллінга можна назвати оправданням особового Бога становлення світу, коли розглянути негативну і позитивну модель його філософії. Деталі його дуалістичної методології урівноважуються і зливаються у вільному розсудковому мисленні за класичною схемою Аристотеля: спершу логіка, потім онтологія. У Шеллінга шлях від сутності (*Was*) до існування (*Dass*) (*philosophia ascendens, знизу вгору*) – це шлях *негативного мислення*, а дорога від існування до сутності (*philosophia descendens, згори до низу*) – дорога *позитивної філософії*. Остання – це властиво дорога доказу існування Бога. Філософ розглядає Бога як реальну, а не можливу Загальну Сутність і Силу (Міць); реальну, а не можливу Загальну Причину і Абсолютний Дух. У негативній теології діють закони логічного мислення. Воно необхідне, іманентне, акреаціоністичне і нагадує спосіб мислення Спінози, *sub specie aeternitatis*: класичний приклад трикутника Спінози (так само, як від сутності трикутника походить сума кутів, то так само від сутності Бога походить світ внаслідок необхідної еманациї). Позитивна, вона же реально-історична, філософія – апріорна, але й негативна – теж апріорна. Проте позитивна філософія не обирає за відправну точку досвід, а тільки приходить до нього, стаючи апостеріорною наукою. Натомість досвід Бога триває завжди і про нього свідчить саме позитивна філософія. Остання доводить походження світу дією свободної волі Бога. Насправді і позитивне, і негативне богослов'я є дзеркальним відображенням одне одного. Постать Шеллінга варто сприймати як зв'язкову фігуру в історії філософії, оскільки він намагався пов'язати об'єктивізм і абсолютний детермінізм Спінози із суб'єктивізмом та ідеалізмом свободи Фіхте.

10. З огляду на недостатньо розроблену у вітчизняній філософській науці теодицейну методологію, запропоновано герменевтичний підхід, покладаючись на внесок у світову філософську традицію італійського мислителя Антоніо Розміні-Сербаті. Докази Розміні поділено на онтологічні і антропологічні. У творі “Філософська система” Розміні пропонує наступні чотири докази Божого буття: 1) той, що відштовхується від сутності суцього, інтуїцію кого ми маємо, бо ця сутність вічна і необхідна; 2) від ідеальної форми, яка є вічним об’єктом; 3) від реальної форми, яка є випадкового характеру; 4) від моральної форми, яка є вічним і абсолютним законом. Ці докази основані на гідності, цінності, вищості буття у його проявах та формах. Показано, що Розміні не поділяє Кантівського дуалістичного поділу між природним і моральним законами, оскільки у Біблії ці закони такого поділу не знають, хоч вони і діють у відмінний спосіб.

11. На думку Розміні, висловлену у Теософії”, цих форм має бути тільки три – не більше і не менше (ідеальна, моральна і реальна). Примат морального буття над іншими його видами очевидний. Це, фактично, Теодицея буття, згідно з Розміні. Таким чином, Антоніо Розміні була дана ще одна відповідь на користь того факту, чому Бог реально втілювався в Ісусі Христі для історичного суцього, яким є людина. Означені нами теодицейні зауваги Розміні і дослідників його творчості могли б йти в унісон із формулюванням Гегеля про сенс історії у світлі принципу раціональності реального, що можуть розглядатися як правдива і властива “теодицея”. Це був час її секуляризації та історизації, коли Гегель писав сторінки своїх *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Проте коли у німецького філософа теодицея розчинилась у “філософії історії”, то у Розміні постала “теологія історії” і теодицея буття. Таким чином Роверетанець розійшовся не тільки з Кантівським, а й з Гегелівським напрямом. Тому-то німецька класична філософія його присутність у світі мислення проігнорувала.

12. Вчення мислителів ХХ ст. та сучасних у теодицейній проблематиці характерне тяжінням до герменевтичного прочитання вартості доказів і їх

строого критичного аналізу, звідки критика доказів філософами аналітичної школи.

13. Філософію буття Аквіната не можна назвати просто онтологією, як філософії Парменіда і Гайдегера, а є вона самотньою метафізикою буття, яка ніколи не опрацьовувалась попередниками, навіть якщо вона й ніколи систематично ані не теоретизувалась, ані не розроблялась у всіх своїх деталях.

14. Докази існування Абсолюту в міжособовому спілкуванні, як, зокрема, у вченні Штайн, свідчать про містичний характер, що не нівелює класичних онтологічних постулатів, до яких ще від часів Аристотеля зараховується акцидент відношення. Саме воно стає предметом її філософсько-богословського пошуку Бога, відношення, що уможлиблює єднання душі з ним, існуючи наперед до всякого раціонального пояснення. Докази томістичного характеру так звані космологічні і телеологічні шляхи Штайн не обґрунтовує так виразно, як вдається до обґрунтування доказів антропологічної групи. В неї вони: а) релігійні, бо впливають з особистого досвіду Бога, пережитого серцем, б) містичні, бо потребують єднання в любові, в) психологічні, бо переживаються розумною душею. Як результат пошуку Істини впродовж цілого життя мислительки, вони піднімали престиж філософської думки, засвідчивши інтенціональний пошук Бога людиною ХХ ст., стаючи дороговказом духовної боротьби за правду майбутнім поколінням.

15. Феномен релігійної філософії як природної теології опирається на діалектичне чергування доказів існування Абсолюту, які мають як сильні, так і слабкі сторони у філософії теїстів. У своїй цілості ці докази цілком задовільні, щоб пояснити силою розуму існування Божого буття, коли емпіричне пізнання перед розумовим безсиле і неспроможне осягати Абсолют як предмет. Логічно опиратися на достовірні положення, правдивість яких здатний підтвердити розум на шляху Богопізнання, а не лише опираючись на віру або припущення чи опінії. Раціонально досліджувати істину про існування Абсолюту – не тільки першочергове завдання філософії, а й моральний обов'язок. Вже апріорне існування Бога в розумі дає змогу виводити варіанти онтологічного аргументу.

Тоді коли хоч апостеріорні варіанти опираються на ідею крихкості створіння та його обмеження, знання про це поняття «обмеження» знову ж таки продиктоване нечіткою ідеєю про визнання існування Необмеженого Суцього. Його існування виводиться від умовного до безумовного. Навіть в агностичній позиції філософії Канта визнається той факт, що неможливо підтвердити неіснування ідеї Абсолюту. Тож і строго логічні докази раціонального характеру, не кажучи про слабкість емпіричного пізнання зовнішнього світу, бліднуть перед віднаходженням варіантів надчуттєвого Богопізнання у внутрішньому світі людини, у її містично-духовному досвіді, усвідомлюючи з боку людини Його дію і прояви. Дослідження феномену релігійної філософії на основі критичного аналізу як сильних так і слабших теодіцейних позицій мислителів дає змогу прийти до висновку, що вона опосередковано задовольняє епістемологічні та гносеологічні вимоги знання про надчуттєве Суцце, яке основоположне і не виводиться з інших істин.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

**I. Першоджерела:
твори мислителів античної і патристичної доби**

Видання Аристотеля:

Aristotele. *Metafisica*. Vol.I-III. Testo greco con traduzione a fronte. A cura di Giovanni Reale. vol. II. Milano 1998. – 706 с.

Видання св. Августина:

MPL. 16 томів (32-47).

Augustinus (S.). *Confess. De beata vita* // P. Migne. *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*. Т. 32. Paris 1844-1855.

Augustinus (S.). *De doctrina Christiana, De vera religione* (гл. I-VII, XXVIII-XXXIX) // P. Migne. *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*. Т. 34.

S. Aurelii Augustini. *De civitate Dei*.

S. Aurelii Augustini. *De ordine*.

S. Aurelii Augustini. *De Trinitate*. P. Migne. Т. 42.

Nuova Biblioteca Agostiniana (NBA), вид. Città Nuova, Roma i Bibliothèque Augustinienne.

Agostino. *Amore Assoluto e «terza navigazione»*. *Commento alla Prima Lettera di Giovanni (dieci discorsi). Commento al Vangelo di Giovanni (secondo discorso)*, trad. di G. Reale (testo latino a fronte), Rusconi Milano 1994.

Видання Емпедокла:

C. Gallavotti. *Empedocle. Poema Fisico e Lustrale*, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano 1975.

E. Bignone. *Empedocle. Studio critico, Traduzione e commento delle testimonianze e frammenti*, Torino 1916 (репринт: L'Erma di Bretschneider, Roma 1963).

J. Bollack. *Empédocle*, vol. II-III, Paris 1969.

Видання Ареопагітика:

Migne PG 3, Paris 1875, 119-1120 (репринт вид. Anversa, 1634, B. Cordier).

Sancti Dionysii Areopagitae de Mystica theologia ad Timotheum // MPG. 3: S. Dionysii Areopagitae. *Opera omnia, quae exstant, et commentarii quibus illustrantur*, studio et opera Balthasar Corderii, Tomus prior, Parisiis 1889, col. 997-1048.

Migne PG 4, 29-432; 527-576.

Corpus Dionysiacum. I. Pseudo-Dionysius Areopagita. *De divinis nominibus* / ред. Beate Regina Suchla. («Patristische Texte und Studien», 33). – Berlin-New York: Verlag Walter de Gruyter 1990. – 267 p.

Corpus Dionysiacum. II. Pseudo-Dionysius Areopagita. *De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae* / ред. Günter Heil und Adolf Martin Ritter. («Patristische Texte und Studien», 36). – Berlin-New York: Verlag Walter de Gruyter, 1991 – 318 p.

Ps. Dionigi l'Areopagita. *Gerarchia Celeste, Teologia Mistica, Lettere*. Trad., introd. e note a cura di Salvatore Lilla, Roma (Città Nuova) 1986 (Collana di Testi Patristici, 56).

Dionigi Areopagita. *Tutte le opere. Gerarchia Celeste, Gerarchia Ecclesiastica, Nomi Divini, Teologia Mistica, Lettere*. Trad. di Piero Scazzoso, Intr., pref., parafrasi, note e indici di Enzo Bellini, Milano (Rusconi) 1997 (3 вид., 1 вид. 1981).

Ps. Dionigi l'Areopagita. *Gerarchia Ecclesiastica*, a cura di S. Lilla, Roma 2002 (СТР 166).

Видання досократиків:

H. Diels. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 2 Bd., Berlin 1922 (4 вид.)

H. Diels-W. Kranz. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Griechisch und Deutsch, 3 voll., Weidmann, Berlin 1951-1952.

Epicurea, ed. H. Usener, Lipsiae 1887 (перевид. Roma 1963; Stuttgart 1966).

J. Bollack. *Empédocle*, vol. II-III, Paris 1969.

Parmenide. *Sulla Natura. Frammenti e Testimonianze*, Testo greco a fronte, Prefaz., introd., trad., note e parole chiave di G. Reale, Rusconi Milano 1998. – 183 с.

G. Kirk. *The Cosmic Fragments*, Cambridge Univ. Press 1954.

F. Marcovich. *Heraclitus, Greek text with a Short Commentary*, Merida, Venezuela 1967.

U. Wilamowitz-Moellendorff. *Die Katharmoi des Empedokles // Kleine Schriften*, vol. I, Berlin 1935, с. 473-521.

Видання Іринія Ліонського:

Irenaei ep. Lugdunensi (S.). *Adversus haereses // MPG 7*.

Видання Філона Олександрійського:

Philonis Alexandrini opera quae supersunt, L. Cohn, P. Wendland, S. Reiter. voll. 1-6. Berolini 1896-1915.

Philo on ten volumes (and two supplementary volumes, 1953), with an english Translation by F. H. Colson and G. H. Whitaker, London-Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1929-1962.

Filone d'Alessandria, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, Milano 1994, (зокрема: *De specialibus legibus*).

Filone d'Alessandria. *La vita contemplativa*, Genova 1992.

Filone d'Alessandria. *La vita di Mosè*, trad. di P. Graffigna (testo greco a fronte), Rusconi Milano 1999.

Filone di Alessandria. *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*. Testo greco a fronte [A cura di Roberto Radice, con la collaborazione di Clara Kraus Reggiani e Claudio Mazzarelli. Monografia introduttiva di G. Reale e R. Radice. Presentazione di G. Reale]. Milano: Bompiani, 2011, [2]. – 1946 p. – (Il pensiero occidentale).

Видання стоїків:

Stoicorum veterum fragmenta, (SVF), in 3 Bd., hg. von H. von Arnim, Leipzig 1905; Vol. I. *Zeno et Zenonis discipuli*, Lipsiae 1905; vol. II. *Chrysippi fragmenta logica et physica*, Lipsiae 1903; vol. III. *Chrysippi fragmenta moralia. Fragmenta successorum Chrysippi*, Lipsiae 1903.

Stoici Antichi, a cura di M. Isnardi Parente, vol. I-II, UTET Torino 1989.

Stoici antichi. Tutti i frammenti raccolti da Hans von Arnim. Intr., trad., note e appar. a cura di R. Radice. Testo greco a fronte, Rusconi Milano 1998. – 1666 с.; Zeller-Mondolfo. *Eraclito. Frammenti e imitazioni*, Firenze 1982.

Видання Оригена:

PG. 11-17.

GCS, 12 voll., Berlin 1899-1959.

Видання Плотина:

Plotino. *Enneadi*, a cura di G. Faggini. Testo greco a fronte, Rusconi: Milano 1999 (5 вид).

Видання Прокла:

Procli Commentarium in Platonis Parmenidum // Procli Opera Inedita, ed. Victor Cousin, Paris 1864, с. 617-1258.

Видання Максима Ісповідника:

PG. 90-91.

Видання Василя Великого:

PG 32.

Видання Йоанна Скота Еріугени:

De divisione naturae // PL 122.

Видання св. Григорія Палами:

PG 150.

Видання Гійома з Сен-Тьєррі:

Opera // PL 180 (1855).

Epistola aurea (sine lib. III) // PL 184, 307-354.

De contemplando Deo, De natura et dignitate divini amoris, Meditativae orationes. Ed. M. M. Davy. Paris: Vrin 1934.

Видання Ісаака від Стелли:

PL 194-195.

II. Твори мислителів античної і патристичної доби у перекладах

1. Августин (Св.), *Сповідь*. Пер. з лат. Ю. Мушак. (4 вид.). Київ 2008. – 319 с.
2. Алексеев Г., *Энергия и энтропия*, Москва 1978.
3. Ансельм Кентерберийский, *Сочинения*, Москва 1995.
4. Ансельм Кентерберийський. *Монологіон. Прослогіон*. Перекл. з латинської мови Р. Паранько. Вступна стаття і коментарі А. Баумейстер. Львів, УКУ 2012.
5. *Античная лирика*, Москва 1968.
6. Арістотель. *Нікомахова етика / Αριστοτέλους. Ηθικα Νικομαχεια*. переклад з давньогрецької, коментарі В.Ставнюк. К.: Аквілон-Плюс 2002.
7. Арістотель. *Собрание сочинений в 4-х т., т.1., Метафизика*. Москва 1976.
8. Аристофан. *Комедии*, т. 1, Academia Москва 1934.
9. Аристофан. *Комедии*, в двух томах, т. II, Москва 1954.

10. “Аскетичні твори св. Отця нашого Василя Великого” пер. митр. А. Шептицького (Серія праць БНТ, IV-V том Праць Гр. кат. Богословської Академії, Львів, 1929.
11. Боецій С., *Розрада від Філософії*, “Основи” Київ 2002.
12. Боецій С. *Теологічні трактати*. Пер. з лат. Ростислав Паранько. Вступна стаття Б. Завідняк, Р. Паранько – Львів: Вид. УКУ, 2007. – 160 с.
13. Бонавентура (Св.). *Путеводитель души к Богу*. Москва 1993.
14. Бонавентура. *Путівник мислі до Бога*. Про приведення мистецтв до богослов'я. Пер. з латини Ірина Піговська. Львів, УКУ 2014.
15. Гесіод. *Походження богів. Роботи і дні. Щит Геракла*. Пер. з давньогр. А. Содомори, Львів, Априорі 2010.
16. Гомер. *Іліада*, пер. Б. Тена, Київ 1978.
17. *Грецька філософія до Платона. Хрестоматія*. Уклад Д. Чижевський. “Січ”: Прага 1926; 3-є вид. 1929.
18. Григорій Богослов (Св.). *Собрание творений в двух томах*, т. 1 (Свято-Троїцкая Сергієва Лавра 1902), репринт: Москва 1994.
19. Григорій Палама (Св.). *Триады в защиту священно безмолвствующих*, пер. В. Вениаминова, Канон+:Москва 2003.
20. Дамаскин И., *Творениях преподобного Иоанна Дамаскина (Источникзнания)*. Москва 2002.
21. Данте Алигьери. *Малые произведения*, ред. И. Голенищев-Кутузов, «Наука» Москва 1968.
22. Данте Аліг'єрі. *Божественна комедія: Рай*. Пер. з італ. Євгена Дроб'язко. Київ, «Дніпро» 1976. – 680 с.
23. Данте Аліг'єрі. *Божественна комедія: Рай*. Пер. з італ. Максим Стріха. Львів: «Астролябія» 2015. – 368 с.
24. *Демокрит в фрагментах и свидетельствах древности*, под ред. Г. К. Баммеля, ОГИЗ, Москва 1935.
25. *Демокрит*. Тексты. Перевод. Исследования. Ред. С. Я. Лурье. «Наука» Ленинград 1970.
26. Дионисий Ареопагит. *О Божественных именах // Мистическое богословие*, пер. о. Л. Лутковского, Киев 1991.
27. *Досократики: доэлеатовский и элеатовский периоды*, пер. А. Маковельского, «Харвест» Минск 1999.
28. *Древнерусские Ареопагитики*. ред. А. И. Макаров, В. В. Мильков, А. А. Смирнова. / *Памятники древнерусской мысли: исследования и тексты*. Вып. III (1), Кругъ: Москва 2002.
29. Дунс Скот (Бл.). *Трактат о первоначале*, Москва 2001.
30. Дунс Скот (Бл.). *Избранное*, Москва 2001.
31. Иринея Лионский (Св.). *Против ересей*. Доказательство апостольской проповеди. Пер. протоиерея П. Преображенского, Н. И. Сагарды. Санкт-Петербург, Издат. О. Абышко 2008. – 672 с. (Серия “Библиотека христианской мысли”, 73).

32. Климент Александрийский. *Строматы*. Т. 2 (Книги 4–5). Пер. с древнегр. Е. В. Афонасина. Санкт-Петербург. Издательство Олега Абышко 2003. – 336 с.
33. Ксенофонт, *Сократические сочинения*, пер. с древнегр. С. И. Соболевского, «Academia» 1935; репринт: АО «Комплект» Санкт-Петербург 1993².
34. *Материалисты древней Греции*, собр. текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура, ред. М. Дынника, Москва 1955.
35. Ориген. *О началах* (за вид. Казанської Духовної Академії, 1892 р.), *Против Цельса*, пер. Л. Писарева (Казань, 1912) «Библиополис» Санкт-Петербург 2008.
36. Платон, *Тімей* // Сочинения в 3 томах. Т. 3 (1), Москва 1971. (*Закони, Філеб*. Платонівська теологія: пор. *Евтифрон, Теетет, Федон, Аклівіад II, Федр*).
37. Платон. *Діалоги*. Пер. з давньогр. Й. Кобів, У. Головач, Д. Коваль, Т. Лучук, Ю. Мушак. Київ, Основи 1999. – 395 с. [2].
38. Платон. *Бенкет*, Львів, УКУ 2005.
39. Плотин. *Эннеады*. пер. с древнегр. Т. Г. Сидаша, Р. В. Светлова. Санкт-Петербург 2005.
40. *Поэзия вагантів*, пер. М. Борецького та А. Содомори, Серія “Ad fontes” – “До джерел”, “Світ”: Львів 2007.
41. Прокл. *Платоновская теология*, пер. с древнегр. и ред. Л. Лукомского, Санкт-Петербург 2001.
42. Прокл. *Комментарий к “Пармениду” Платона*, пер. и ред. Л. Лукомского, Санкт-Петербург 2006.
43. Сенека Л. А. *Моральні листи до Луцілія*, Пер. А. Содомори. Львів, Апріорі 2017.
44. *Сочинения. Толкования Максима Исповедника* [білінгва], пер. Г. Прохорова, Алетейя; Изд. Олега Абышко: Санкт-Петербург 2002.
45. *Творения блаженного Августина Епископа Иппонийского*. Ч. 1-8. Киев 1901-1915.
46. Тіт Лукрецій Кар. *Про природу речей*, пер. А. Содомори, Київ 1988.
47. Филон Александрийский. *Толкования Ветхого Завета*, пер. А. Вдовиченко, М.Г. Витковских та ін., Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина: Москва 2000.
48. *Фрагменты ранних греческих философов*, ред. И. Рожанского, т.1, Москва 1989.
49. *Фрагменты ранних стоиков*, т. I, *Зенон и его ученики*, «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина, Москва 1998.
50. *Фрагменты ранних стоиков*, т. II, ч. 1. *Логические и физические фрагменты*, «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина, Москва 1999.
51. *Фрагменты ранних стоиков*, т. II, ч. 2. *Хрисипп из Сол*. Физические фрагменты. Фрг. 522-1216, пер. А. Столярова, «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина, Москва 2002.

52. Хуан де ла Крус (Св.). *Восхождение на гору Кармель*, пер. Л. Винаровой, Москва 2004.
53. Цицерон Марк Туллій. *Про закони. Про державу. Про природу богів*. Пер. з лат. Володимира Литвинова. Априорі, Львів 2020.
54. Filon Aleksandryjski. *Pisma*, т. 1: *O stworzeniu świata, Alegorie praw, O dekalogu, O snotach* / перекл., вступ і комент. L. Joachimowicz. Warszawa 1986; т. 2: *O gigantach, O niezmienności Boga, O rolnictwie, O uprawie roślin, O pijaństwie, O trzeźwości* / перекл. з гр. і комент. S. Kalinkowski. Kraków 1994.

III. Дослідницька література

1. Аверинцев С. *Золото в системе символов ранневизантийской культуры // Византия. Южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа*. Москва 1973. – С. 32-52.
2. Аксенов-Меерсон М. *Созерцание Троицы Святой... Парадигма Любви в русской философии троичности*, пер. с англ. Милы Назыровой, Елены Ванеян и автора. Киев: Дух и Литера 2007.
3. Альвіра Т., Клявель Л., Мелендо Т. *Метафізика*, пер. Б.Завідняка, Львів 2002.
4. Андроник (Трубачев). *Теодицея и антроподицея в творчестве свящ. Павла Флоренского*. Томск 1998.
5. Армстронг А. *Истоки христианского богословия: Введение в античную философию*. Санкт-Петербург 2006.
6. Аршанбо П. *Философия действия*. (Морис Блондель и аббат Лабертоньер) / *Путь*, 4, 1926. 121–126.
7. Багно В. Е. *Трубадур Христа // Рамон Льюль. Книга о Любящем и Возлюбленном*. (серия «Литературные памятники»), Санкт-Петербург: Наука 2003.
8. Базилевич А. М. *Введення у твори митрополита Андрея Шептицького*. Торонто 1965.
9. Бальтазар Х. У. *Созерцательная молитва*. Пер. с нем. В. Карцовника. Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы 2004. – 236 с.
10. Баумейстер А. *Апофатизм у мисленні Св. Томи Аквінського*. Філософська думка. Sententiae. Історико-філософський спецвипуск. 1, 2010. 5-19.
11. Баумейстер А. *Тома Аквінський: вступ до мислення. Бог, буття і пізнання*. Дух і літера: Київ 2012. – 408 с.
12. Баумейстер А. *Біля джерел мислення і буття. Вибрані філософські етюди*. Дух і літера: Київ 2012. – 480 с.
13. Бейль П. *Исторический и критический словарь в двух томах*, пер. с фр., ред. В. М. Богуславского. Москва: Мысль 1968.
14. Бергсон А. *Два источника морали и религии*, Москва 1994.
15. Бердяев Н. *Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы*. Берлин 1924.

16. Бердяев Н. *Опыт эсхатологической метафизики* // Бердяев Н., «Царство духа и царство кесаря», Москва 1994. – С. 163-286.
17. Бинцаровский Д. *История современного богословия: чему она может научить нас?* Минск 2016. – 512 с.
18. Блондель М. *Действие* (Введение). Логос. Paris-Bruxelles. 7, 1970. 7-21.
19. Булгаков С. *Pro et contra. Личность и творчество Булгакова в оценке русских мыслителей и исследователей*. Т. 1. Сост. И. И. Евлампиев. Серия «Русский путь». Санкт-Петербург: РХГИ 2003.
20. Булгаков С. *Невеста Агнца*. Москва: Издательство Общедоступного Православного университета 2006.
21. Булгаков С. *Свет Невечерний*. Созерцания и умозрения. Санкт-Петербург: Издательство Олега Абышко 2008.
22. Валансен О. А. *Блонделианский реализм* // Логос. 7. Paris-Bruxelles 1970.
23. Валь Ж. *Несчастное сознание в философии Гегеля*, пер. с фр. В. Быстрова. Санкт-Петербург: Владимир Даль 2006.
24. Виц Б. В. *Демокрит*. Москва: Мысль 1979.
25. Войтила К. (Иоанн Павел II). *Сочинения*, т. I-II. (Трактат «Личность и поступок»), *Пьесы*, *Статьи о театре*, пер. Е. Твердислова. Москва: Изд. францисканцев 2003. – 608 с.
26. Гагинский А. М. *Онтологическая проблематика в греческой патристике III-IV вв.* Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. Москва 2012. – 207 с.
27. Газали ал Абу Хамид. *Воскрешение наук о вере* (Избранные главы), пер. с араб. В. Наумкина. Москва: Памятники письменности Востока 1980.
28. Галл Я. М. *К истории создания “Происхождения видов”* // Ч. Дарвин. *Происхождение видов путем естественного отбора или Сохранение благоприятных рас в борьбе за жизнь*, пер. К. А. Тимирязева та ін., Санкт-Петербург, «Наука» 1991.
29. Гвардини Р. *“Божественная комедия” Данте: Её основные религиозные и философские идеи*. Пер. с нем. А. В. Перцева. Санкт-Петербург, «Владимир Даль» 2020. – 498 с.
30. Гегель Г. В. Ф. *Философия религии в двух томах*. Пер. с нем. М. Левиной (т. 1), П. Гайденко, М. Левиной, А. Михайлова (т. 2), Москва, “Мысль” 1976-1977. (*Философия религии*, т. 2 (*Лекції про докази існування Бога*)). Москва 1977. – С. 337-495).
31. Герье Н. *Блаженный Августин*, Москва 2003.
32. Голенищев-Кутузов И. *Средневековая латинская литература Италии*. «Наука»: Москва 1972.
33. Гомперц Т. *Греческие мыслители*, Санкт-Петербург 1913.
34. Горский В. С. *Философские идеи в культуре Киевской Руси XI-начала XII в.* «Наукова думка»: Киев 1988.
35. Горський В. *Історія української філософії*. Навчальний посібник. 4-те доповнене видання. Київ, “Наукова думка” 2001.

36. Гренц С. Олсон С., Р., *Богословие и богословы XX века*. Пер. с англ. О. Розенберг. Коллоквиум: Черкасы 2011.
37. Гулиан К. *Метод и система Гегеля*, пер. с рум., т. 1, Москва 1962.
38. Гурко Е. *Божественная ономотология. Именование Бога в имяславии, символизме и деконструкции*, Экономпресс: Минск 2006.
39. Гонсалес А. *Теодицея*. Ч.1. Пер. Б.Завідняка. Львів УКУ 2007.
40. Декарт Р. *Метафізичні роздуми*, Київ 2000.
41. Диллон Д. *Средние платоники*. 80 г. до н.э. – 220 г. н.э. Пер. с англ. Е. В. Афонасина. Изд. О. Абышко: СПб.: Алетейя, 2002. – 448 с. (Серия “Мировое наследие”).
42. Дунс Скот Иоанн (Блаженный). *Трактат о Первоначале*, пер. А. Апполонова, Изд. Францисканцев, Москва 2001.
43. Дунс Скот Иоанн (Блаженный). *Избранное*, ред. Г. Майорова, Москва 2001 (Див.: ч. 2: *Раціональне богослов'я*, пер. І. Лупандіна, І. Мамсурова, Г. Майорова, с. 160-273).
44. Евдокимов П. *Православие*, [“L’orthodoxie”. *Théophanie*], пер. з фр. С. Гриб, Библийско-Богословский Институт св. Апостола Андрея: Москва 2002.
45. Евлампиев И. *История русской метафизики в XIX-XX веках*, Русская философия в поисках Абсолюта, 2 томи, Санкт-Петербург 2000.
46. Епифанович С. *Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие*, Киев 1915.
47. Епифанович С. *Преподобный Максим Исповедник, его жизнь и творения*. ред. Ю. П. Черноморец, Д. С. Бирюков. 2 т., Санкт-Петербург-Киев-Краснодар 2013.
48. *Європейський словник філософій. Лексикон неперекладностей*. Пер. з фр. Т. 1. Ред. Барбари Кассен. Київ, Дух і літер 2011. – 576 с.
49. *Європейський словник філософій. Лексикон неперекладностей*. Пер. з фр. Т. 2. Ред. Барбари Кассен. Київ, Дух і літер 2011. – 488 с.
50. Эрн В. Ф. *Розмини и его теория знания. Исследование по истории итальянской философии XIX столетия*, Москва 1914. – 296 с.
51. Желнов М. *Критика гносеологии современного неотомизма*, МГУ, Москва 1971.
52. Жильсон Э. *Избранное: Христианская философия*, М., 2004. (Бог и философия. – С. 583-654).
53. Жильсон Э. *Избранное: Том 1. Томизм*. Введение в философию св. Фомы Аквинского, пер. Г. Вдовиной. Москва- Санкт-Петербург 1999. (Ч. 1. Бог. – С. 49-194: П'ять томістичних шляхів).
54. Жильсон Э. *Философия в средние века*, Москва 2004.
55. Жичинский Ю. *Бог и творение. Очерк теории эволюции*. Пер. с пол. О. Хмелевская. Москва, ББИ 2014. – XXII+120 с.
56. Жицінський Ю (Архiep.), *Бог постмодерністів*, УКУ, Львів 2004.
57. Завідняк Б. *Філософія оптимізму. Про філософсько-богословську спадщину о. Баттісти Мондіна* // Наукові записки Дрогобицької духовної семінарії. Випуск 3. Дрогобич, 2018, с. 39-77.

58. Завідняк Б. *Історія української релігійної філософії*. Львів, Місіонер 2020.
59. Зайцев Е. *Учение В. Лосского о теозисе*. Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея: Москва 2007.
60. Замалеев А. Ф. *Философская мысль в средневековой Руси*. Под ред. М. Г. Макарова. «Наука»: Ленинград 1987.
61. Зандер Л. А. *Бог и мир*. Мирозерцание о. С. Булгакова, Т.2, Париж 1948.
62. Захара І. С. *Борьба идей в философской мысли на Украине на рубеже XVII – нач. XVIII в.*, Киев 1978.
63. Зеньковский В. *Основы христианской философии*, Москва 1996.
64. Иванов В. *Луис де Молина, ОИ, и начала схоластической теологии Общества Иисуса. Предисловие к публикации перевода 52-й диспутации «Конкордии» // "EINAI: Проблемы философии и теологии". Схоластическая традиция и ренессансный гуманизм. Том 3 (1/2) 2014, с. 187-212.*
65. Ігнатенко А. *В поисках счастья. Общественно-политические воззрения арабо-исламских философов средневековья*, «Мысль» Москва 1989.
66. Ільїн І. *Філософія Гегеля як учиння о конкретності Бога и человека, т.1, Учиння о Боге*, Москва 2002. – 448 с.
67. Інваген П. ван. *Нарис про свободу волі*. Пер. з англ. О. Панич. Київ, Дух і літера 2016. – 344 с.
68. Іщак А. *Св. Августин і Схід // “Богословія” т. ІХ, кн. 1-4, Львів 1931, с. 49-63.*
69. Йосиф Сліпий (Коберницький). Твори патріярха і кардинала Йосифа Сліпого (Коберницького). *Нарис історії середньовічної (схолястичної) філософії*”, УКУ Рим 1991.
70. Кант І. *Релігія в пределах только разума*, пер. с нем. Н. М. Соколова, Изд. В. Яковенко, Санкт-Петербург 1908.
71. Кант І. *Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога (1763)*, пер. с нем. Б. Фохта // Сочинения, т. 2, Москва 1940.
72. Кант І. *Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога. У Соч. в шести томах. Т.1.* Москва 1964, с. 391-508.
73. Кант І. *О неудаче всех философских попыток теодицеи*, пер. с нем. Т. В. Васильевой // И. Кант. *Трактаты и письма*. Ред. А. Гулыга, «Наука», Москва 1980, с. 60-77.
74. Кант І. *Критика Чистого Розуму*, Пер. з нім. І. Бурковського, Київ 2000.
75. Кант І. *Критика Практичного Розуму*, Київ 2004.
76. Канталамесса Р. *“Для Господа живемо”*. Духовні роздуми на основі послання апостола Павла до Римлян, пер. з іт. П. Смука, “Свічадо”: Львів 2008.
77. Карсавин Л. *Монашество в средние века*, Москва 1992.
78. Касперавичюс М. *Христианская символика света // Социально-философские аспекты критики религии*, Ленинград 1984.

79. Кассирер Э. *Философия символических форм*. Том 3. Феноменология познания. Пер. с нем. С. А. Ромашко. Москва- Санкт-Петербург, Университетская книга 2002. – 398 с.
80. Касымжанов Ф. Х. *Абу-Наср аль-Фараби*, «Мысль» Москва 1982.
81. *Катехизм Католицької Церкви*, Львів 2002.
82. Кауфман И. *Порядок бытия и мышления в системе Спинозы*. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. СПб., 2000. – 198 с.
83. Качуровський І. *Основи аналізу мовних форм (стилістика): Фігури і тропи*. Мюнхен-Київ 1995.
84. Кессиди Ф. Х. *Гераклит*, «Мысль» Москва 1982.
85. Коллинз Ф. *Доказательство Бога: Аргументы ученого*, пер. с англ. М. Суханова, Альпина нон-фикшн: Москва 2009².
86. Коников И. *Материализм Спинозы*, «Наука» Москва 1971.
87. Корет Э. *Основы метафизики*, Пер. В.Терлецького, Киев 1998.(Про буття Бога. – С. 196-224.
88. Корсунский И. *Судьбы идеи о Боге в истории религиозно-философского мирозерцания древней Греции*, Харьков 1890.
89. Костельник Г. *Справжнє джерело атеїзму*, Львів 1935.
90. Кремона К. *Августин из Гиппона*, Москва 1995.
91. Кьеркегор Сёрен. *Или-или. Фрагмент из жизни. Издано Виктором Еремита: в 2 ч.* / пер. с дат., вступ. ст., коммент., примеч. Н. Исаевой и С. Исаева. – СПб.: Издательство Русской Христианской Гуманитарной Академии: Амфора. ТИД Амфора 2011.
92. Киприан (Керн). (Архим.). *Ангелы, иночество, человечество (К вопросу об ученом монашестве)* // «Богословский Сборник», Вып. II. Саут Канаан, 1955.
93. Кирьянов Д. В. *Томистская философия XX века*. Алетейя, Санкт-Петербург 2009.
94. Кожев А. Введение в чтение Гегеля, Лекции по Феноменологии духа, читавшиеся с 1933 по 1939 г. в Высшей практической школе, пер. с фр. А. Погоняйло, «Наука» Санкт-Петербург 2003.
95. Колетт Сират. *История средневековой еврейской философии*. Перевод с англ. Т. Баскаковой. Гешарим: Иерусалим 5763, «Мосты культуры»: Москва, 2003. – 712 с.
96. Кондзьолка В. *Нариси історії античної філософії*. Львівський університет ім. І. Франка. Львів 1993.
97. Конрад М., (о.). *Нарис історії стародавньої філософії*. 2-е вид. УКУ: Рим 1974.
98. Корсунский И. *Судьбы идеи о Боге в истории религиозно-философского мирозерцания древней Греции*, Харьков 1890.
99. Костельник Г. *“Пісня Богіві”*. Вічна драма чоловіка, Львів 1922.
100. Кудрявцев-Платонов В. *Философия религии*. Москва 2008. – 576 с.
101. Лаба В. *Патрологія*. 2-ге вид. УКУ Рим 1974.

102. Лазарев В. *Религия в свете разума и в «Свете невечернем»* // Иммануил Кант: Наследие и проект, ред. В. Степина, Н. Мотрошиловой, «Канон+» Москва, 2007.
103. Лакс М. *Метафізика: сучасний вступний курс*. Пер. з англ. М. Симчич, Є. Поляков. Київ, Дух і літера 2016. – 578 с.
104. Лакутюр Ж. *Єзуїти*. у 2-х томах. Т. 2. Пер. з фр. Ірина Дух. Львів, “Свічадо” 2014.
105. Левицкий С. А., Классические доказательства Бытия Божия и современная философия // С. А. Левицкий. Трагедия свободы, Москва 1995. – С. 369-387.
106. Лимэн О. *Введение в классическую исламскую философию*, пер. с англ. Г. Северской, «Весь мир» Москва 2007.
107. Линицкий П. Учение Платона о Божестве, Киев 1876.
108. Лопатин Л. *По поводу сочинения В. Ф. Эрн «Розмини и его теория знания. Исследования по истории итальянской философии XIX столетия»* // В. Ф. Эрн: Pro et contra. Личность и творчество Владимира Эрн в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. Сост., вступ. Статья, коммент. А. А. Ермичева. РХГА: Санкт-Петербург 2006, с. 538-551.
109. Лосев А. *История античной эстетики*, т. 1, Ранняя классика, Москва. 1963.
110. Лосев А. *История античной эстетики*. Ранний эллинизм. т. 5. Москва, Искусство 1979. – 815 с.
111. Лосев А. *История античной эстетики*. Поздний эллинизм. т. 6. Москва, Искусство 1980. – 766 с.
112. Лосев А. *История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития*. Т. VIII, Кн. 1. Москва: Искусство 1992.
113. Лосев А. *Очерки античного символизма и мифологии*. Москва, «Мысль» 1993.
114. Лосев А. *Имя*, Санкт-Петербург 1997.
115. Лосский В. *Очерк мистического богословия Восточной Церкви* (1944), пер. с фр. // «Богословские труды». Сборник восьмой, посвященный Владимиру Лосскому. – Москва, Издание Московской Патриархии 1972. – 237 с.
116. Лосский В. *Боговидение*, Москва 2003.
117. Лосский Н. *Бог и мировое зло* (Основы теодицеи). Москва 1994.
118. Лурье С. Я. *Демокрит*, ЖЗЛ, Москва 1937.
119. Льюль Рамон. Книга о Любящем и Возлюбленном. Пер. и предисл. В. Е. Багно. Санкт-Петербург 1997.
120. Ляйбниц Г. Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла // *Собрание сочинений в 4-х томах*. Т. 4. Москва 1989. – С. 49-413.
121. Ляйбниц Г. *Собрание сочинений в 4-х томах*. т.1, (Монадологія), Москва 1982.
122. Ляйбниц Г. *Собрание сочинений в 4-х томах*. т. 2, (Нові розвідки про людський інтелект). Москва 1983.

123. Ляхович Д. *Теодицея або природне пізнання Бога*, Ів.-Франківськ 1994.
124. Маймонид (Рабби Моше бен Маймон (Рамбам)). *Путеводитель растерянных*, Мосты культуры/Гешарим, Москва 2003.
125. Майоров Г. *Формирование средневековой философии (латинская патристика)*, «Мысль» Москва 1979.
126. Маковельский А. *Древнегреческие атомисты*, Баку 1946.
127. Маритен Ж. *Знание и мудрость*, Москва 1999.
128. Маритен Ж. *Избранное: Величие и нищета метафизики*, Москва 2004.
129. Мальбранш Н. *Про пошук істини*, у 2-ох томах, Київ 2001.
130. Маритен Ж. *Величие и нищета метафизики*, Москва 2004.
131. Мейендорф И. *Введение в святоотеческое богословие*. Фонд «Христианская жизнь»: Клин 2001.
132. Месяц С. *Трансформация античного понимания Абсолюта в христианском богословии IV века // «Космос и душа». Учение о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы)*, ред. П. Гайденко, В. Петров, Москва 2005.
133. Молина Луис де, ОИ. *Согласие свободного решения с дарами благодати, божественным предзнанием, провидением, предопределением и отвержением* (1595). К некоторым разделам первой части Св. Фомы. К разделу 13 вопроса 14, части I «Суммы Теологии» Фомы Аквинского. Часть четвертая. О предназначении Бога. Перевод с лат., примечания В.Л. Иванов // "EINA1: Проблемы философии и теологии". Схоластическая традиция и ренессансный гуманизм. Том 3 (1/2) 2014, с. 213-260.
134. Молина Луис де, ОИ. *Фрагменты из диспутиаций 47, 49, 50 и 51 части IV «О предзнании Бога»*. Перевод с лат., примечания В.Л. Иванов // "EINA1: Проблемы философии и теологии". Схоластическая традиция и ренессансный гуманизм. Том 3 (1/2) 2014, с. 261-275.
135. Мондін Б. *Онтологія і метафізика*. Підручники систематичної філософії, т. 3. Пер. з італ. Б. Завідняк. Місіонер: Жовква 2010.
136. Мондін Б. *Філософія релігії і теодицея*. Підручники систематичної філософії, т. 4. Пер. з італ. Б. Завідняк. Місіонер: Жовква 2012.
137. Морескини К. *История патристической философии*. Пер. с ит. Л. П. Горбуновой. Москва, Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина 2011. – 864 с.
138. Моррис Томас. *Наша идея Бога. Введение в философское богословие*. Пер. с англ. А. Васильев. Изд. ББИ, Москва 2011.
139. Муратова К. *Мастера французской готики*. Москва 1988.
140. Муретов М. *Учение о Логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова в связи с предшествовавшим историческим развитием идеи Логоса в греческой философии и иудейской теософии*. Вып. 1, *Очерк исторического развития идеи Логоса до Филона и Иоанна*. Москва 1881. – 96 с; Вып. 2, *Логос в сочинениях Филона и Иоанна*, М., 1885. – С. 97-276.

141. Тома Кемпійський. *“Наслідування Христа”*. Чотири книги Томи Гемеркена Кемпійського, пер. д-р Йосиф Боцян, кн. I, 3, Львів 1930.
142. Несмелов В. *Догматическая система св. Григория Нисскаго*, Казань 1887. (Репр. Санкт-Петербург 2000).
143. Ніцше Ф. *Так мовив Заратустра*. Книга для всіх і для нікого. Ч. IV. Пер. Лесь Гринюк. Серія “Загальна Бібліотека”. Коломия, Галицька накладня Якова Оренштайна, [Б. р.] 1910.
144. Ніцше Ф. *Так казав Заратустра*. Пер. з нім. Анатолій Онишко. Основи-«Дніпро», Київ 1993.
145. Овсянников М. *Философия Гегеля*, Москва 1959.
146. Оккам Уильям. *Избранное*, пер. с лат. А. Апполонова и М. Гарнцева под общ. ред. А. Апполонова, (Bibliotheca Scholastica; Вып. 3) «Едиториал» УРСС Москва 2002.
147. Олексюк В. *Основи реалістичної (аристотелівсько-томістичної) філософії*, Чікаго-Мюнхен 1981.
148. *Памятники средневековой латинской литературы X-XII веков*, ред. М. Грабарь-Пассек и М. Гаспаров, «Наука» Москва 1972.
149. Паскаль Б. *Мысли*, Москва 1994.
150. Паскаль Б. *Думки*. Пер. з фр. А. Перепадя та О. Хома. Київ, Дух і літера 2009.
151. Паскаль Б. *Думки про релігію*. Пер. з рос. Місіонар: Львів 1995.
152. Петрарка Ф. *О средствах против превратностей судьбы*. Пер. с лат. Л. М. Лукьяновой. Саратов. «Волга» 2016. – 616 с.
153. Пикок А. *Богословие в век науки. Модели бытия и становления в богословии и науке*. Пер. с англ. Л. Ковтун (гл. 1-10), О. Кандырина (гл. 11-16). Библейско-богословский институт св. апостола Андрея. Москва 2004.
154. Плантинга А. *Аналитический теист*. Антология Алвина Плантинги. Сост. Дж. Ф. Сеннег. Пер. с англ. К. В. Карпова. Нач. ред. В. К. Шокин. Ин-т философии РАН. Москва: Языки славянской культуры 2014. – 568 с.
155. Попов И. В. “Труды по патрологии”. *Личность и учение блаженного Августина*, т. II, Сергиев Посад 2005.
156. *Проблема зла и теодицея. Материалы международной конференции 6-9 июня 2005 года*. Под ред. В. К. Шохина. Москва 2006. – 239 с.
157. Пэттисон Дж. *Размышления о Боге в век технологий*. Пер. с англ. А. Лукьянов, Г. Ястребов. (Серия «Богословие и наука»). Изд. ББИ, Москва 2011.
158. Рацінгер Й. (папа Венедикт XVI). *Вступ до християнства. Лекції про Апостольський символ віри*, пер. О. Конкевича, “Місіонер” Львів 2008.
159. Реале Д., Антісері Д. *Западна філософія от истоков до наших дней*, т. 4, пер. с итал. С. Мальцевой, «Петрополис» Санкт-Петербург 1997.
160. Ренан Э. *Аверроэс и аверроизм // Э. Ренан. Собр. соч.*, т. VIII-IX, Киев 1902.
161. Ригведа. *Мандалы*. Москва 1989.
162. Рист Дж. *Плотин: путь к реальности / Пер. с англ. Е. Афонасина, И. Берестова, «Изд. О. Абышко» Санкт-Петербург 2005.*

163. Роберт Гроссетест. *О свете, или О начале форм*, пер. А. М. Шишкова // Знание и традиция в истории мировой философии, Москва 2001, с. 160-195.
164. Робинсон Д. *Быть честным перед Богом*. Пер. с англ. Н. Балашова. Москва, Высшая школа 1993.
165. Робинсон Л. *Метафизика Спинозы*, Санкт-Петербург 1913.
166. Рожанский И. Д. *Анаксагор. У истоков античной науки*, «Наука» Москва 1972;
167. Рожанский И. Д. *Анаксагор*, «Мысль» Москва 1983.
168. *Русская религиозная антропология*. Т. 2. Сост. Н. К. Гаврюшин. Москва 1997.
169. Саврей В. *Александрийская школа в истории философско-богословской мысли*, «КомКнига», Москва 2006.
170. Сагадеев А. В. *Ибн-Рушд (Аверроэс)*, «Мысль» Москва 1973.
171. Саййид Муджтаба Мусави Лари. *Бог и его атрибуты. Лекции по мусульманской догматике*, пер. с англ. Алик Эфендиев, Баку 1994.
172. Семушкин А. В. *Эмпедокл*, «Мысль» Москва 1985.
173. Сидоров А. *Логика и диалектика Иоанна Филопона* // Историко-философский ежегодник. «Наука»: Москва 1989, с. 179-194.
174. Сизинцев П. В. *Религиозно-философский аспект учения профессора психологии Киевской духовной Академии И. П. Четверикова о личности* // Современное педагогическое образование. 6, 2018, с. 243-246.
175. Сизинцев П. В. *Учение профессора Киевской Духовной Академии И. П. Четверикова о личности в контексте русской теистической мысли и идей умозрительной психологии XIX века*. Диссертация на соискание ученой степени кандидата богословия. Сергиев Посад, 2019. – 171 с.
176. Ситников А. *Философия Плотина и традиция христианской патристики*, Санкт-Петербург 2001.
177. Сковорода Г. *Повне зібрання творів у двох томах*, за ред. С. М. Перевертун, “Наукова думка” Київ 1973.
178. Сковорода Г. *Твори у двох томах*, пер. із староукр. М. Кашуби, В. Шевчука. Передм. О. Мишанича. Український науковий інститут Гарвардського університету. Інститут літератури ім. Т. Г. Шевченка Національної Академії наук України. АТ «Обереги»: Київ 1994.
179. Сковорода Г. *Повна академічна збірка творів* / За ред. проф. Леоніда Ушкалова. – Харків; Едмонтон; Торонто: Майдан; Видавництво Канадського Інституту Українських Студій 2011. – 1400 с.
180. Смирнов А. *Три решения проблемы трансцендентности и имманентности божественной сущности в философии Ибн Араби* // Рационалистическая традиция и современность. Ближний и Средний Восток, Москва 1990.
181. Соневицький М. *Історія грецької літератури*, т. 1: Рання доба, Рим 1970.
182. Спиноза Б. *Трактат об усовершенствовании разума и о пути, которым лучше всего направляться к истинному познанию вещей* / пер. с лат.

Я. М. Боровского // Спиноза Б., *Избранные произведения в двух томах*, ред. В. Соколова, т. 1. Москва 1957. – С. 317-358.

183. Соколов Б. *Булгаков. Энциклопедия*, Эксмо: Москва 2005.

184. Соловьев В. *Понятие о боге Спинозы* // «Вопросы философии и психологии», 1897, кн. 3/38 (репр.: “Понятие о Боге (В защиту философии Спинозы). 1897” // Собр. соч. В. С. Соловьева, под ред. С. Соловьева и Э. Радлова, т. IX (1897-1900), СПб., – Брюссель 1966. – С. 3-29).

185. Степанова А. *Физика стоиков. Доминирующие принципы онтокосмологической концепции*, Санкт-Петербург 2005.

186. Столярков А. *Стоя и стоицизм*, Москва 1995.

187. Стратий Я. М. *Концепція Бога у філософії Г. С. Сковороди та її зв'язок з попереднім розвитком української думки* // Сковорода Григорій: Дослідження. Розвідки. Матеріали. Збірник наукових праць. Київ, «Наукова думка», 1992. – С. 79-90.

188. Струговщиков Е. *Тейяр де Шарден и православное богословие*, Москва, Fazenda, «Дом надежды» 2004.

189. Суинберн Р. *Существование Бога*. Пер. с англ. М. О. Кедровой. Москва, Языки славянской культуры 2014. – 464 с.

190. Суини М. *Лекции по средневековой философии*. Выпуск I. Средневековая христианская философия Запада. Авторизованный перевод с англ. А. Лявданского. Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, Москва 2001.

191. Талиаферро Ч. *Доказательство и вера. Философия и религия с XVII века до наших дней*. Пер. с англ. С.С. Пименова, Т.В. Малевич. Москва 2014.

192. Татаркевич В. *О счастье и совершенстве человека*, пер. Л. Коноваловой, Прогресс: Москва 1981, – 368 с.

193. Тейлор Ч. *Секулярна доба*. Пер. з англ. О. Панич. Дух і літера, Київ 2013. – 664 с.

194. Тейлор Ч. *Секулярна доба*. Книга друга. Пер. з англ. О. Панич. Дух і літера, Київ 2018. – 616 с.

195. Тома з Аквіну (Св.). *Сума теології*. Частина I, Питання 1-43. пер. з лат. П. Содомора. Сполом, Львів 2011.

196. Трахтенберг О. В. *Очерки по истории западноевропейской средневековой философии*, Москва 1957.

197. Тренчени-Вальдапфель. *Гомер и Гесиод*, автор. Пер. с венгер. Под ред. В. И. Авдиева, Москва 1956.

198. Трубецкой Е. “*Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке*”: ч. 1. Мирозерцание Блаженного Августина. Санкт-Петербург 2004.

199. Трубецкой С. *Курс истории древней философии*, Москва 1915.

200. Трубецкой С. *Метафизика древней Греции*, Москва 2004.

201. Уколова В. «*Последний римлянин*» *Бозций*. «Наука» Москва 1987.

202. Федорика Д., *Філософія дару*. Збірник есеїв. Перекл. з англ. О. Панич. Львів, Вид. українського католицького університету 2017. – 248 с.

203. Федченков С. *Святой Ириней Лионский. Его жизнь и литературная деятельность*, Сергиев Посад 1917 (Санкт-Петербург 2008).

204. Фокин А. Р. *Доказательства бытия Божия в античной философии и христианском богословии* // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета: Богословие. Философия. № 1(15), 2006. – С. 30-51.
205. Фома Аквинский (Св.). *Сумма Теологии*, Ч. 1, Київ-Москва 2002.
206. Фома Аквинский (Св.). *Сумма против язычников*, Кн. 1, Москва 2000.
207. Фома Аквинский (Св.). *Сумма против язычников*. т. 1-2 (видання отців домініканців (білінгва)). Москва 2002.
208. Франк С. *Учение Спинозы об атрибутах* // «Вопросы философии и психологии», 1912, кн. IV (114); В. В. Соколов. *Спиноза*, «Мысль» Москва 1973.
209. Фестюжьер А.-Ж. *Личная религия греков*, пер. с англ. С. В. Пахомова, «Алетейя» Санкт-Петербург 2000. – 253 с.
210. Фестюжьер А.-Ж. *Созерцание и созерцательная жизнь по Платону*, «Восточная литература», «Слово о сущем», т. 57, «Наука» Санкт-Петербург 2009. – 497 с.
211. *Філософська думка в Україні*. Біобібліографічний словник. Ред.-упорядник М. Л. Ткачук. Київ 2002.
212. Фишер Н. *Философское вопрошание о Боге*. Пер. с нем. Г. Вдовина. Христианская Россия: Москва 2004.
213. Флоренский П. (Свящ.). *Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антропологии)*, «Мысль» Москва 2004.
214. Фокин А. Р. *Доказательства бытия Божия в античной философии и христианском богословии* // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета: Богословие. Философия. № 1(15), 2006. – С. 30-51.
215. Фокин А. Р. *Христианский платонизм Мария Викторина*. Москва 2007.
216. Форлендер К. *История происхождения и общая характеристика книги Канта “Религия в пределах только разума”* // Иммануил Кант. *Религия в пределах только разума*, пер. с нем. Н. М. Соколова, Изд. В. Яковенко Санкт-Петербург 1908, с. I-LXII.
217. Франк С. *Сочинения, Непостижимое: Онтологическое введение в философию религии*, ч. III: *Абсолютно непостижимое: «Святыня» или «Божество»*, Москва 1990. – С. 415-559.
218. Харт Дэвид. *Красота бесконечного. Эстетика христианской истины*. Библейско-богословский институт св. апостола Андрея. Москва 2010.
219. Ходасевич В. *Державин*, Москва 1988.
220. Хонигман Э. *Петр Ивер и сочинения Псевдо-Дионисия Ареопагита*, Тбилиси 1955.
221. Хюбшер А. *Мыслители нашего времени. Справочник по философии Запада XX века*, пер. с нем. И. А. Саца, ред. А. Ф. Лосева, Москва 1994.
222. Целлер Э. *История античной философии*, Москва 1996.

223. Четвериков И. П. *О Боге как личном существе*. Магистерская диссертация. Киев 1903. – 347 с.
224. Четвериков И. П., *Учение о личном Боге с этической ценности* // Труды Киевской Духовной Академии. 1905. 5, с. 147-158.
225. Чижевський Д. *Філософські твори у чотирьох томах*, т. 1, *Філософія Григорія С. Сковороди*, Київ 2005. – С. 248-261.
226. Чижевський Д. *Грецька філософія до Платона*. *Хрестоматія*. “Січ”: Прага 1926; 3 вид. 1929.
227. Чижевський Д., *Лекції з історії античної філософії*. Прага 1927.
228. Чорноморець Ю. *Проблема авторства Ареопагітик* // *Практична філософія* - №2, 2008, с. 201-210.
229. Чорноморець Ю. *Візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопагіта до Геннадія Схоларія*, Дух і Літера, Київ 2010.
230. Шакир-Заде А. С. *Этикур*, «Изд. соц.-эконом. л-ры», Москва 1963.
231. Шарден П. Тейяр де. *Феномен человека: сборник очерков и эссе*, Сост. В. Ю. Кузнецов, (серія “Philosophy”) Москва, Изд. АСТ 2002.
232. Шелер М. *Избранные произведения*. Москва, «Гнозис» 1994.
233. Шептицький А. (Митр.). *Твори (аскетично-моральні)*, Рим 1978.
234. Шептицький А. (Митр.). *Пастирські послання*. Т. 1. 1899-1914. *Фундація “Андрей”*. Вид. відділ Львів, “Артос” 2007.
235. Шептицький А. (Митр.). *Пастирські послання*. Т. 3. 1939-1944. Львів, “Артос” 2010.
236. Шишков А. *Средневековая интеллектуальная культура*, Изд. Савин С. А., Москва 2003.
237. Шишков А. *Метафізика света в средневековой европейской культуре* // «Вопросы философии» 5, 2000, с. 88-98.
238. Шохин В. К. *Философская теология: канон и вариативность*. Санкт-Петербург, Нестор-История 2018. – 496 с.
239. Шпідлік Т. *Духовність християнського сходу*. ЛБА Львів 1999.
240. Штайн Э. *Наука Креста. Исследование о святом Хуане де ла Крузе*. Пер. с нем. Н. Бакши, *Общедоступный Православный Университет*, основанный протоиереем Александром Менем, *Институт философии, теологии и истории св. Фомы*, Москва 2008. – 288 с.
241. Штайн Едит. *Вступ до філософії (Впровадження: Значення і структура твору «Вступ до філософії» Едит Штайн. Клавдія Маріель Вульф)*. Переклад з нім. Ілони Терзової. Жовква, Місіонер 2011.
242. Штайн Едит. *Будова людської особи. Лекція з філософської антропології. Вступ до філософії (Вступ і нове опрацювання Беате Бекман-Цьолер)*. Переклад з нім. Ілони Терзової. Жовква, Місіонер 2011.
243. Штайн Е. *Що таке людина? Богословська антропологія*. (Опрацювання і вступ Беате Бекман-Цьолер). Переклад з нім. Олега Конкевича. *Зібрання творів Едит Штайн*. Жовква: Місіонер 2014. – 232 с.
244. Эммануил Светлов (А. Мень). *Дионис, Логос, Судьба*. Греческая религия и философия от эпохи колонизации до Александра, Брюссель 1972.

245. Юм Д. *Сочинения в 2 т.* (Пер. с англ. С. И. Церетели и др.). 2-е изд., дополн. и испр. Т. 2. Москва, Мысль 1996. – 799 с.
246. Юркевич П. *Доказательства бытия Божия* (Критико-философские отрывки) // ТКДА, № 3-5, 1861.
247. Юркевич П. *Вибране.* Пер. з рос. В. Недашківського, упор. А. Тихолаза, Київ 1993.
248. Юркевич П. *Философские произведения.* Москва 1990. – 672 с.
249. Юркевич П. *З рукописної спадщини,* пер. укр. М. Ткачук. Київ 1999.
250. Яворський С. *Філософські твори у трьох томах,* т. 1, пер. з лат., упорядк., І. С. Захари, Київ 1992.
251. Яворський С. *Філософські твори у трьох томах,* т. 2. *Натурфілософські праці.* Ред. В. П. Мельник, М. В. Кашуба, І. С. Захара. Львів. ЛНУ ім. І. Франка 2018. [Вийшло друком тільки два томи].
252. *Actes du Symposium sur les cinq voies de la Summe Theologique, Quinque sunt viae,* Rolduc 1979.
253. Acquaviva M. *Edith Stein. Dal senso dell'essere al fondamento eterno dell'essere finito,* Armando Ed. Roma 2002.
254. Adam A. *Guillaume de Saint-Thierry, sa vie et ses oeuvres.* Bourgen-Bresse 1923.
255. Adams G. P. *The mystical Element in Hegel's early theological Writings,* Berkeley 1911.
256. Alain de Lille. *Opera omnia* // PL 210 (1855). *Elucidatio in Cantica Cantorum* (“Пояснення на Пісню Пісень”).
257. Ales Bello A. *Husserl sul problema di Dio,* Roma 1985.
258. Alonso M. *Teologia de Averroes,* Madrid-Granada 1947.
259. *Anselmi (S.) cantuariensis archiepiscopi opera omnia,* in 6 Bd., hg. F. S. Schmitt, Edimbourg 1946-1961.
260. *Atti del Symposium Heracliteum 1981,* a cura di Livio Rossetti, vol. I-II, Università di Chieti 1984.
261. Arberry A. J. *Revelation and reason in Islam,* London 1957.
262. Arnou René. *Il desiderio di Dio nella filosofia di Plotino,* trad. di Alessandro Trotta con collab. di Carlo Ghielmetti, Vita e Pensiero: Milano 1997. – 274 с.
263. Asveld R. *La pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et aliénation,* Louvain 1953. Averroes. *Tahafut al-Tahafut (The incoherence of the incoherence),* trans. by S. Van den Bergh, vol. I-II, Oxford 1954.
264. Averroes. *Commentary on Plato's "Republic",* ed. by E. I. Rosenthal, Cambridge 1956.
265. Averroes. *Die Epitome der Metaphysik,* übers. von S. Van den Bergh, Leiden 1970.
266. Baruzi J. *Saint Jean de la Croix et le probleme de l'experience mystique,* Paris 1931.
267. Bausola A. *La filosofia della Rivelazione al vertice speculativo del pensiero di Schelling.* Saggio introduttivo // F. W. J. Schelling. *Filosofia della Rivelazione.* Milano, Rusconi 1997.

268. Balthasar, Hans Urs von. *Erich Przywaras Philosophie der Analogie*. Pullach 1933.
269. Bañes Dominici OP. *Scholastica Commentaria in Primam partem Angelici Doctoris D. Thomae*. Salmanticae: Apud S. Stephanum Ordinis Praedicatorum 1585.
270. Bart K. *Fides quaerens intellectum, Anselms Beweis der Existenz Gottes, y «Zusammenhang eines theologischen Programms»*, München 1931. (або: Darmstadt 1968).
271. Bayle Pierre. *Historisches und kritisches Wörterbuch*. Eine Auswahl., Übersetzt und herausgegeben von Günter und Lothar Kreimendahl. (Titel “Rorarius”), Hamburg 2003. – С. 280-343.
272. Beckmann B. *Phänomenologie des religiösen Erlebnisses. Religionsphilosophische Überlegungen im Anschluss an Adolf Reinach und Edith Stein*. Würzburg, Königshausen & Neumann Publ., 2003. – 332 c.
273. Beierwaltes W. *Unità e differenza come cammino del pensiero // AA.VV., L'Uno e i Molti*, за ред. V. Melchiorre. Vita e Pensiero: Milano 1990.
274. Bernard (Clairvaux). *De praeparatione animi ad contemplationem liber dictus Benjamin minor*, 5 // MPL 196, c. 4.
275. Bernard (Clairvaux). *Benjamin Maior II*, 6 // MPL. 196, c. 84.
276. Berti E., *Aristotele: Dalla dialettica alla Filosofia Prima*, CEDAM: Padova 1977.
277. *Religionsphilosophische Überlegungen im Anschluss an Adolf Reinach und Edith Stein*. Würzburg, Königshausen & Neumann Publ., 2003. – 332 s.
278. Bergson H. *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris 1934.
279. Bettoni E. S. *Bonaventura da Bagnoregio. Gli aspetti filosofici del suo pensiero*, Milano 1973.
280. Biasutti F. *Assolutezza e soggettività. L'idea di religione in Hegel*, Trento 1979.
281. Biedermann G. *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, Urania-Verlag: Leipzig-Jena-Berlin (року не вказано).
282. Blondel M. *L'être et les êtres, essai d'ontologie concrète et intégrale*, Paris 1935.
283. Blondel M. *L'azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi*. Trad. dal franc. di Sergio Sorrentino. Ed. San Paolo: Milano 1997².
284. Boezio S. *La consolazione della filosofia. Gli opuscoli teologici*. Rusconi: Milano 1979.
285. Bogliolo L. *Metafisica e teologia razionale*, PUU Roma 1983.
286. Bonaventurae (Sancti). *De mysterio Trinitatis // Opera omnia*. t. V., Text de Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae 1891.
287. Bonaventurae (Sancti). *Opera omnia*, studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, t. I-X, Ad Claras Aquas 1882-1910.
288. Bonetti A. *La concezione dialettica della realtà di Eraclito // “Rivista di filosofia Neoscolastica”*, LI, 1959, c. 289-310.
289. Borelli F. *L'argomento ontologico nei grandi pensatori*, Napoli, Conte 1953. – 270 c.

290. Bouyer L. *La spiritualità cistercense*. Milano 1994.
291. Brentano F. *Vom Dasein Gottes*, Leipzig 1929.
292. Brooke O. *The Trinitarian Aspect of the Ascent of the Soul to God in the Theology of William of Saint Thierry* // «Recherches de théologie ancienne et médiévale», № 26, Louvain 1959.
293. Brummer R. *Bibliographia lulliana: Ramon Llull-Schriftum 1870-1973*, Hildesheim 1976.
294. Carbonara-Naddei. *Spermata, Nous, Chremata nella dottrina di Anassagora*, Napoli 1969.
295. Cardona C. *Metafísica de la opción intelectual*, Madrid 1972.
296. Cardona C. *Metafísica del bien común*, Madrid 1966.
297. Casparotto P. M. *La amistad cristiana según Aelredo de Rievaulx*. Mexico 1987.
298. Cassirer E. *Kants Leben und Lehre*, Hamburg 2001.
299. Chadwick H. *Boethius: The consolation of music, logic, theology and philosophy*. Oxford 1981.
300. Chappelle A. *Hegel et la religion*, 3 voll., Paris 1964-67.
301. Chenu M.-D. *La Théologie au XII siècle*. Vrin, Paris 1966.
302. Chun Lo L. *Die Gottesauffassung in Husserls Phänomenologie*. Frankfurt am Main 2008.
303. Chun Lo L. *Teleologia świata i idea Boga. Znaczenie Boga w fenomenologii Husserla*, z niemieckiego tłum. Jakub Duraj // *Przegląd Filozoficzny*. Nowa Seria. Polska akademia nauk. Warszawa 2009.
304. Classen C. J. *Anaximandros // Real-Enz.*, Suppl. 12 (1970), coll. 30-69.
305. Clavel L. *El nombre propio de Dios*, Mamplona 1980.
306. Cleobury F. M. *A return to natural theology*, London 1967.
307. Cleve F. *The Philosophy of Anaxagoras. An Attempt at Reconstruction*, New York 1949.
308. Colette Sirat. *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*. Maison des Sciences de l'Homme and Cambridge University Press, 1985.
309. Collins J. *God in Modern Philosophy*, Westport 1978.
310. Collins F. S. *The Language of God: A Scientist Presents Evidence for Belief*. Free Press: New York-London-Toronto-Sydney.
311. Colomer E. *Situatiyn de Ramon Llull*. Panorama bibliografico, Pensamiento: 26 (1970), c 434-451.
312. Colomer E. *De la edad media al renacimiento*. R. Lull-N. De Cusa-J. Pico della Mirandola. Barcelona, Spain: Herder Editorial 1975. – 280 c..
313. Colomer E. *El pensament ecumunic de Ramon Llull*. Estudis Universitaris Catalans. Barcelona, Spain: 25 (1983), c. 61-80.
314. Coreth E. *Metaphysik*, Innsbruck-Wien-München 1961.
315. Coreth E. *Gott im philosophischen Denken*, W. Kohlhammer GmbH Stuttgart-Berlin-Köln 2001.
316. Coreth E. *Dio nel pensiero filosofico*, ed. ital. Di Silvano Zucal, Ed. Queriniana Brescia 2004.

317. Corte M. De. *La vision philosophique d'Heraclit* // "Laval théologique et philosophique", XVI, 1960, c. 189-236.
318. Corvino F. *Bonaventura da Bagnoregio francscano e pensatore*, Bari 1980.
319. Craig W. L. *The cosmological argument from Plato to Leibniz*, London 1980.
320. Cruz Hernandez M. *Le pensamiento de Ramyn Llull*. Madrid, Spain 1977. – 451 c.
321. Curran Ch. *The «Third Way»: An Existencial Reconstruction // The existence of God*, Amer. Cat. Phil. Ass., 46 (1972).
322. Cusinato G. *Katharsis. La morte dell'ego e il divino come apertura al mondo nella prospettiva di Max Scheler*, (con una Prefazione di Manfred Frings), Napoli 1999.
323. Cusinato G. *Scheler. Il Dio in divenire*, Padova 2002.
324. D'Anna V. *Max Scheler*, Roma 2006.
325. D'Anna V., *Il Dio in tensione. Uomo e mondo della vita nella metafisica di Max Scheler*, Milano 2011.
326. Daniélou J. *The Philosophy of Philo. The Significance of Professor Harry A. Wolfson's New Study* // ThS, IX (1948), c. 578-589.
327. Daniélou J. *Philon et Grégoire de Nysse // Philon d'Alexandrie. Colloques Nationaux du Centre National de la Recherche Scientifique*, Paris 1967.
328. Dante A. *La Divina Commedia*, Firenze 1912.
329. Dante A. *Le opere di Dante*, Firenze 1921.
330. Davy M. M. *Guillaume de Saint-Thierry, un traité De la vie solitaire*, 2 vol., Paris: Vrin 1914.
331. Déchanet J.-M. *Aux sources de la spiritualité de Guillaume de St.-Thierry*. Bruges-Paris 1942.
332. Déchanet J.-M. *Guillaume de St.-Thierry. Oeuvres choisies*. Paris 1944.
333. Déchanet J.-M. *Amor ipse intellectus est: La doctrine de l'amour intellection chez Guillaume de St.-Thierry* // «Revue du Moyen Âge latin», № 1, 1945.
334. *De Deo in philosophia S. Thomae et in hodierna philosophia (Acta VI Congressus Thomistici Internationalis)*, 2 voll., Doctor Communis VIII (1965), Officium libri Catholici, Romae 1965.
335. Defever J. *L'idée de Dieu et existence de Dieu* // „Revue philosophique de Louvain“, 55 (1957). – C. 5-57.
336. Del Noce A. *Il problema dell'ateismo*, Bologna 1965.
337. De Lubac H. *Sur le chemins de Dieu*, Paris, Aubier 1956.
338. Descoqs P. S.J., *Praelectiones theologiae naturalis*, 2 томи. Paris, Beauchesne 1932.
339. Deselaers M. *Bog a zlo. Refleksja antropologiczno-teologiczna*, Krakow 1997.
340. Donat J. *Theodicea* (ed. 5 et 6), Innsbruch 1929.
341. Dudley John. *Gott und "theoria" bei Aristoteles. Die metaphysische Grundlage der Nikomachischen Ethik*, Frankfurt a.M.-Bern, Peter Lang 1982.

342. Dudley John. *Dio e contemplazione in Aristotele. Il fondamento metafisico dell' «Etica Nicomachea»*. Introd., trad., di G. Reale. Vita e Pensiero, Milano 1999. – 221 c.
343. Elders L. *Filozofia Boga*, pr. z ang. M. Kiliszek, T. Kuczyński. Warszawa 1992.
344. Evdokimov P. *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, Lyon, Mappuis, 1967. – 158 c.
345. Eucken R. *Wielcy myśliciele i ich poglądy na życie. Zagadnienia życia w rozwoju dziejowym od Platona do naszych czasów / przełożył dr. Adam Zieleńczyk. T. II. Czasy nowożytne*, Lwów-Poznań 1925.
346. Evdokimov P. *L'aspect apophatique de l'argument de saint Anselme // Spicilegium Beccense, t. I, Bec-Paris 1959, c. 233-258.*
347. Faber E.-M. *Deus semper maior. Erich Przywaras Theologie der Exerzitien // GuL 66 (1993), c. 208-227.*
348. Fabro C. *Dio. Introduzione al problema teologico*, Roma 1953.
349. Fabro C. *L'uomo e il rischio di Dio*, Roma 1967.
350. Fabro C. *Introduzione all'ateismo moderno*, 2 вид., Roma 1969.
351. Fabro C. *Partecipazione e causalità*, Torino 1963.
352. Fabro C. *Sviluppo, significato e valore della «IV via» // Doctor Communis, n. 1-2, 1954, c. 71-109.*
353. Fackenheim E. L. *The religious Dimension of Hegel's Thought*, Boston 1967.
354. Farandos G. D. *Kosmos und Logos nach Philon von Alexandria* ("Elementa. Schriften zur Philosophie und ihrer Problemgeschichte" IV), Rodopi 1976.
355. Ferretti G. *Max Scheler, Filosofia della religione*, Milano 1972.
356. Fragheboud A. *L'influence de S. Augustin sur le cistercien Isaac de l'Etoile // «Collectanea Ordinis cistercensium reformatorum», № 11, 1949, c. 1-17; 164-178.*
357. Fragheboud A. *Isaac de l'Etoile et l'Ecriture sainte // Там само. № 19, 1957, c. 133-155.*
358. Gayraud R. P. Hippolyte. *Providence et libre arbitre, selon saint Thomas d'Aquin. Thomisme et molinisme. Seconde partie. Exposition du thomisme.* (Toulouse, E. Privat, 1890). Forgotten Books 2018. – 504 c.
359. García López J. *El conocimiento de Dios en Descartes*, Pamplona 1976; *Nuestra sabiduría racional de Dios*, Madrid 1950.
360. Garcias Palou S. *Ramyn Llull y el Islam*. Palma de Mallorca, Spain 1981 – 487 c.
361. Garrigou-Lagrange, O.P. *Dieu, son existence et sa nature*, Paris, Beauchesne, 6^a вид., 1933. – 798 c.
362. Garrigou-Lagrange, O.P. *De Deo Uno. Commentarium in primam partem S. Thomae*, Paris, Desclée 1938. – 582 c.
363. Gauthier L. *Ibn Ruchd (Averroès)*, Paris 1948.
364. Gazzaniga P. M., (Fr.) *Praelectiones de Deo*, т. 1, Vindobonae, 1775.
365. Geach P. *Providence and evil*, New York 1977.

366. Gershenson D.- Greenberg D. *Anaxagoras and the Birth of Physics*, Blaisdell, New York 1964.
367. Gertz B. *Glaubenswelt als Analogie. Die theologische Analogielehre Erich Przywaras und ihr Ort in der Auseinandersetzung um dei analogia fidei*, Düsseldorf 1969.
368. Gigon O. *Untersuchungen zu Heraclit*, Lipsia 1935.
369. Gigon O. *Der Ursprung der griechischen Philosophie, Von Hesiod bis Parmenides*, Basel 1945; 1968².
370. Gilberti Porretae. *Commentaria in librum de duabus naturis et una persona Christi*. PL. 64, Col. 1360-1368.
371. Gilson E. *The Spirit of Mediaeval Philosophy*. New York 1940. – 490 c.
372. Gilson É. *Dios y la filosofía*, Buenos Aires 1945.
373. Gilson É. *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, Paris 1949.
374. Gilson E. *Jean Duns Scotus. Introduction à ses positions fondamentales*, Librairie Philosophique J. Vrin: Paris 1952.
375. Gilson E. *La philosophie de Saint Bonaventure*, Paris 1953³.
376. Gilson É. *Trois leçons sur l'existence de Dieu // «Divinitas»* 1961.
377. Gilson É. *L'être et Dieu // «Revue Thomiste»* 1962.
378. Gilson É. *Elementi di filosofia cristiana*, Brescia 1964.
379. Gilson É. *Giovanni Duns Scoto. Introduzione alle sue posizioni fondamentali*. Ed. it. A cura di Costante Marabelli e Davide Riserbato. Jaca Book: Milano 2008. – 734 c.
380. Gilson É. *Lo spirito della filosofia medioevale*. Trad. di Fra Sartori Treves. Morcelliana: Brescia 2009. – 559 c. (7-е вид.).
381. Goglia R. (Suor). *La personalità di Dio in G. F. W. Hegel*. Tesi di laurea. LUMSA: Roma 1963.
382. Gomperz T. *Griechische Denker*, 6 Bd., Leipzig 1909.
383. González A. L. *Ser y participación*, Pamplona 1979.
384. González Alvarez A. *Tratado de metafísica*, t. II: Teología natural, Madrid 1968.
385. Gonzalez A. *Filosofia di Dio*, Firenze 1988.
386. Goethe J. *Werke in zehn Bänden*, B. 10, *Faust*. Weimar 1957.
387. Granat Wincenty, *Teodycea*. Istnienie Boga i jego natura, Poznan 1960.
388. Grayeff E. *Deutung und Darstellung der theoretischen Philosophie Kants*, Hamburg, 1951.
389. Grenz Stanley J. Roger E. Olson. *20th-Century Theology*. InterVarsity Press, P.O. Downess Grove, Illinois (USA) 1992.
390. Grison M. *Teodicea*. Teologia naturale, Brescia 1967.
391. Guardini R. *Religious Experience and Truth*, wyd. S. Hook, New York 1961.
392. Guardini R. *Libertà, grazia, destino*, Morcelliana, Firenze 1986.
393. Hadot P. *Porphyre et Victorinus*. т. I-II, Paris 1968.
394. Hadot P. *Marius Victorinus. Pecherches sur sa vie et ses œuvres*. Paris 1971.
395. Hallier A. *Un éducateur monastique: Aelred de Rievaulx*. Paris 1959.

396. Hart David Bentley. *The Beauty of the Infinite. The Aesthetics of Christian Truth*. William B. Eerdmans Publishing Company. Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K. 2003.
397. Hegel G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Bd.I, Berlin 1932.
398. Hegel G. W. F. *Werke in 20 Bänden mit Registerband – Bd. 16: Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*. Hg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a. M. 1969-1971.
399. Hegel G. W. F. *Werke in 20 Bänden mit Registerband - Bd. 17: Vorlesungen über die Philosophie der Religion II. Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*. Hg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a. M. 1969-1971.
400. Heidegger M. *Der Spruch des Anaximander // Holzwege*, Frankfurt am Main 1950.
401. Heidegger M. *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, a cura di A. Babolin, Roma-Bari 1974.
402. Heinemann I. *Philo als Vater der mittelalterlichen Philosophie? // ThZ*, VI (1950), c. 99-116.
403. Heinrich D. *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*, Tübingen 1960.
404. Hernández M. C. *La filosofía arabe*, Madrid 1963.
405. Hölscher U. *Anaximander und die Anfänge der Philosophie // «Hermes»*, 81 (1953), c. 257-277; 385-418.
406. Hourani G. F. *Averroes on good and evil // Studia Islamica*, XVI, 1962.
407. Hugues de Saint Victor. *Homiliae in Ecclesiastem I // PL* 175, 116-117.
408. Hume D. *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. R. H. Popkin, Indianapolis 1980.
409. Husserl E. *Ethisches Leben, Theologie - Wissenschaft (1924-1927)*, Ms. Trans. A V 21. Unveröffentlichte Manuskripte Husserls.
410. Husserl, E *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1950.
411. Husserl E. *Hau XV // Husserl, E. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Dritter Teil: 1929-1935*, ed. Kern Iso, Nijhoff, Den Haag 1973.
412. Husserl E. *Hau XXV // Husserl, E. Aufsätze und Vorträge: (1911-1921)*, ed. Sepp Hans Rainer, Nenon Thomas, Nijhoff, Dordrecht 1987.
413. Husserl E. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre: (1908-1914) // Gesamte werke, auf dem Grund des Nachlass veröffentlicht vom Husserl Archiv in Leuven: Dordrecht/Haag [Hau] XXVIII Band*, Kluwer, Dordrecht 1988.
414. Iammarrone L. (OFMConv), *Giovanni Duns Scoto metafisico e teologo. Le tematiche fondamentali della sua filosofia e teologia*. [1-ed 1999] 2-ed., Roma, Miscellanea Francescana 2003. – 857 c. [Collana «I maestri francescani» a cura della Pontificia Facoltà Teologica «S. Bonaventura»].
415. Ingarden R. *Studia z estetyki*, t. III, Warszawa 1970.
416. Inwagen P. van. *An essay on free will*. Oxford 1983. – 248 c.

417. Inwagen P. van. *God, Knowledge and Mystery: Essays in Philosophical Theology*, Cornell University Press 1995. – 336 c.
418. Inwagen P. van. *The Problem of Evil*, Oxford 2006. – 183 c.
419. Irrlitz G. *Kant-Handbuch. Leben und Werk*, Verlag J.B. Metzler: Stuttgart-Weimar 2002.
420. Jaeger W. *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, II, Berlin-Leipzig 1944.
421. Jaeger W. *La teologia dei primi pensatori greci*, tr. it., Firenze 1961.
422. Jaeger W. *The Theology of Early Greek Philosophers*, Oxford 1967.
423. Jaki S. L. *The road of science and the ways to God*, Chicago 1978.
424. James W. *Doświadczenie religijne*, tłum. J. Hempel, Warszawa 1958.
425. Jannière A. *La pensée d'Heraclit d'Ephèse*, Parigi 1959.
426. Johnston M. D. *The Spiritual Logic of Ramon Llull*. Oxford, England: Clarendon Press 1987, c. 352.
427. Kahn C. H. *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, New York-London 1960; 1964².
428. Kant I. *Kritik der reinen Vernunft*, [VI. Abschn. Von der unmöglichkeit des physikotheologischen Beweisen], Verlag von Felix Meiner in Hamburg 1956.
429. Kants sämtliche Werke, in 29 Bd., (Berlin 1902-1997). Bd. VI., «Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft», «Die Metaphysik der Sitten», Berlin 1968.
430. Kierkegaard S. *Gesammelte Werke*, Bd. II. Übers. von Emanuel Hirsch. Verlag: Düsseldorf, Eugen Diederichs 1956.
431. Kierkegaard S. *Gesammelte Werke*, Bd. X. Übers. von Emanuel Hirsch. Verlag: Düsseldorf/Köln: Eugen Diederichs 1967.
432. Kierkegaard S. *Gesammelte Werke*, Bd. XI-XII. Übers. von Emanuel Hirsch. Verlag: Düsseldorf, Eugen Diederichs, 1952.
433. Kierkegaard S. *Gesammelte Werke*, Bd. XVI, I. Übers. von Hans Martin Junghans. Verlag: Düsseldorf/Köln: Eugen Diederichs 1957.
434. Kierkegaard S. *Gesammelte Werke*, Bd. XVI, II. Verlag: Düsseldorf/Köln: Eugen Diederichs 1958.
435. Kierkegaard S. *Concluding Unscientific Postscript*, tr. S. Swenson and W. Lowrie, Princeton 1944.
436. Kierkegaard S. *Briciole di filosofia e postilla non scientifica*, vol. I. tr. C. Fabro, Bologna 1962.
437. Kierkegaard S. *Atti dell'amore (Kjerlighedens Gjerninger)*, перекл. з данської К. Фабро (Rusconi 1983; Bompiani 2007).
438. Klein F. N. *Die Lichtterminologie bei Philon von Alexandrien und in den hermetischen Schriften*. Untersuchungen zur Struktur der religiösen Sprache der hellenistischen Mystik, Leiden 1962.
439. Kolping A. *Anselms Beweis der Existenz Gottes*, Bonn 1939.
440. Kowalczyk S., (Ks.) *Argument z przygodności na istnienie Boga św. Tomasza z Akwinu. Uwagi analityczno-krytyczne // "Roczniki Filozoficzne", Tom XXI, Zeszyt 1 – 1973. – C. 29-46.*

441. Kowalczyk S. (Ks.) *Argument eudajmologiczny w tomistycznej filozofii Boga* // "Studia Philosophiae christianae", 13 (1977), n. 2. – C. 47-93.
442. Kowalczyk S. *Bog w myśli współczesnej*, Wrocław 1978.
443. Kowalczyk S. *Filosofia Boga*, KUL, Lublin 1972 (1995).
444. Kranz W. *Empedokles. Antike Gestalt und romantische Neuschöpfung*, Zürich 1949.
445. Kraszewski Z. *Sto dowodów na istnienie Boga*. T. 1, 2, Warszawa 1980.
446. Kueng H. *Incarrazione di Dio*, Brescia 1971.
447. Landgrebe L. *Phänomenologie und Metaphysik*, Hamburg 1949.
448. Lassalle F. *Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos*, 2 Bd., Berlin 1858 (репринт: Olms, Hildesheim-New York 1973).
449. Lanza D. *Anassagora. Testimonianze e frammenti*. Introduzione, traduzione e commento, La Nuova Italia, Firenze 1966.
450. Lauer Q. *Hegel's Concept of God*, Albany 1982.
451. Laurenti R. *Introduzione a Talete, Anassimandro, Anassimene*, Bari 1971.
452. *Leibnizens gesammelte Werke. Zweite folge Philosophie*, 1 Bd., herausg. von G.H. Pertz. Hannover 1846.
453. Leonardi C. *La controversia trinitaria nell'epoca e nell'opera di Boezio* // ACISB, Roma 1981, c.109-122.
454. Lilla S. *Dionigi l'Areopagita e il platonismo cristiano*. Letteratura Cristiana antica. Collana diretta da Claudio Moreschini e Enrico Norelli. Nuova serie 4. Morcelliana. Brescia 2005. – 272 c.
455. Link C. Hegel's Wort "Gott ist tot", Zürich 1974.
456. Liverziani F. *Esperienza del Sacro e filosofia*, Roma 1970.
457. Llano A. *Metafísica y lenguaje*, Pamplona 1984.
458. Llinares A. *Raymond Lulle philosophe de l'action*. Paris, France: Presses Universitaires de France 1963. – 510 c.
459. Lohr C. *Raimundus Lullus. Die Neue Logik. Logica nova*. Hamburg, German: Meiner Felix Verlag GmbH 1985. – 317 c.
460. Longpré É. *Lulle (Raymond)* // Dictionnaire de théologie catholique (TC), t. IX, col. 1072-1141. Paris 1926.
461. Lorizio G. *Eschaton e storia nel pensiero di Antonio Rosmini, Genesi e analisi della Teodicea in prospettiva teologica*. Gregorian University Press – Morcelliana, Roma-Brescia 1988.
462. Lorizio C. *Una teodicea cristocentrica nell'orizzonte della modernità*. Teologia e filosofia della storia nel pensiero di Antonio Rosmini // Lateranum, Mursia 63(1997)-№1. – C. 33-57.
463. Lotz J. *Kant und die Scholastik heute*, Pullach 1955.
464. Lotz J. B. *Zur Struktur der religiösen Erfahrung* // Interpretation der Welt. Festschrift für Romano Guardini, Würzburg 1965, c. 205-226.
465. Lüning P. *Der Mensch im Angesicht des Gekreuzigten. Untersuchungen zum Kreuzesverständnis von Erich Przywara, Karl Rahner, Jon Sobrino und Hans Urs von Balthasar*. (Münsterische Beiträge zur Theologie 65). Münster 2007.

466. Lüth J. *Die Struktur des Wirklichen im empedokleischen System. Über die Natur*, Meisenheim am Glan 1970.
467. Lüttich C. *Nacht als Locus theologicus. Theologie der Nacht und Nacht der Theologie bei Erich Przywara* // Stephan Lüttich: *Nacht-Erfahrung. Theologische Dimensionen einer Metapher*. Würzburg 2004, c. 242–299. (StSSTh 42).
468. Macchioro A. *Eraclito*, Bari 1962.
469. Malantschuk G. (Dr.). *Sören Kierkegaard und seine Bedeutung als Denker*, Dortmunder Vorträge. Heft 64 (1963).
470. Malcolm N. *Anselm's Ontological Argument* // "The Philosophical Review", 69 (1960). – C. 41-62.
471. Maréchal J. *Psicologia e mistica. Studi sulla psicologia dei mistici*. A cura di Domenico Bosco. Morcelliana: Brescia 2012. – 495 c.
472. Maritain J. *Dio e la permissione del male*, Brescia 1965.
473. Masnovo A. *La filosofia verso la religione*, VII вид., Milano 1977.
474. Mauro L. *Bonaventura da Bagnoregio. Dalla "Philosophia" alla "Contemplatio"*, Genova 1976.
475. Mazierski S. *Czas a wieczność* // "Roczniki Filozoficzne" Tom XXV, Zeszyt 3 –1977. – C. 71-84.
476. Mazzota G. Tommaso d'Aquino, *Forza e debolezza del pensiero. Commento al De Trinitate di Boezio*, / вступ, переклад, примітки і коментар Гвідо Маццота. Rubbettino Editore, Soveria Mannelli-Messina 1996.
477. Mechels E. *Analogie bei Erich Przywara und Karl Barth*. Das Verhältnis von Offenbarungstheologie und Metaphysik, Neukirchen-Vluyn 1974.
478. Mechthild von Magdeburg. *Das fliessende Licht der Gottheit*, hg. von Hans Neumann, Bd. 1: Text, Artemis, München 1990.
479. Melchiorre V. *Analoga ed analisi trascendentale*. Linee per una nuova lettura di Kant, Milano 1991.
480. Micaelli C. *Dio nel pensiero di Boezio*. D'Auria: Napoli 1995.
481. Millán Puelles A. *Léxico filosófico*, Madrid 1984.
482. Maritain J. *Approches de Dieu*, Paris 1953.
483. Martin G. *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftslehre*, Berlin 1969.
484. Micaelli C. *Studi sui trattati teologici di Boezio*. D'Auria: Napoli 1988.
485. Michalski K. *La gnoseologie de Dante*, Éd. R. Ingarden ed A. Usowicz, Kraków 1950.
486. Michalski K. *Histoire de la philosophie*, Studia do dziejów wydziału teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego, t. XI, Kraków 1999, c. 412-465 (*La gnoseologie de Dante*, § 3. *Le problème de l'extase*, c. 450-465).
487. Miles T. R. *Religious Experience*, London 1972.
488. Molina Ludovici SI. *Commentaria in Primam Divi Thomae partem. Conchae*: Ex officina Christiani Barnabae typographi, 1592.
489. Molina Ludovici. *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione Concordia*. Editionem criticam curavit Iohannes Rabeneck S.I. Oniae-Matriti: Soc. Edit. «Sapientia», 1953. – 611 c.

490. Molina Luis de. *Concordia del libre arbitrio con los dones de la gracia y con la presciencia, providencia, predestinación y reprobación divinas*. Traducción, introducción y notas de Juan Antonio Hevia Echevarría. Biblioteca Filosofía en Español. Oviedo: Fundación Gustavo Bueno, 2007.
491. Molteni P. *Al di là degli estremi: introduzione al pensiero di Erich Przywara*. Milano 1996.
492. Mondin B. Esistenza, natura, inconoscibilità e ineffabilità di Dio nel pensiero di Filone Alessandrino, SC, XCV (1967).
493. Mondin B. *Il problema del linguaggio teologico dalle origini ad oggi*, Brescia 1971.
494. Mondin B. Filone e Clemente, Saggio sulle origini della filosofia medievale, 2 ed., Roma 1984.
495. Mondin B. *Il pensiero di Sant'Agostino: filosofia, teologia, cultura*, Roma 1988.
496. Mondin B. *Dio: chi è?. Elementi di teologia filosofica*, Massimo, Milano 1990.
497. Mondin B. *Storia della Filosofia Medievale*, PUU, Roma 1991.
498. Mondin B. *Storia della teologia*. Vol. 2. Bologna, Italy: ESD 1996. – 552 c.
499. Mondin B. *Storia della metafisica*, у трьох томах, ESD Bologna 1998.
500. Mondin B. *Il problema di Dio, Manuale di filosofia sistematica*, vol. 4, ESD Bologna 1999, c. 97-259.
501. Mondin B. *Ontologia e metafisica, Manuale di filosofia sistematica*, vol. 3, ESD Bologna 1999, 383 c.
502. Mondin B. *Storia dell'Antropologia Filosofica*, у двох томах, ESD Bologna 2002.
503. Mondin B. *La Trinita. Mistero d'amore. Trattato di teologia trinitaria* (2-е вид.). ESD Bologna 2010. – 440 c.
504. Montini P. *S. Bonaventura*, Roma 1994.
505. Morris Thomas V. *Our Idea of God. An Introduction to Philosophical Theology*. University of Notre Dame Press, London 1991.
506. Morujão C. *Is There a Place for God after the Phenomenological Reduction? Husserl and Philosophical Theology* // Revista Portuguesa de Filosofia. T. 73, Fasc. 2, Filosofia e Experiência de Deus / Philosophy and Experience of God (2017), pp. 439-454.
507. Mura G. *Ermeneutica e verità*. Roma, Citta Nuova 1990. – 516 p.
508. Naab E. *Zur Begründung der analogia entis bei Erich Przywara. Eine Erörterung*, Regensburg 1987.
509. Nicolau M. *Mistica de Ramon Llull en el Libri "Del Amigo y del Amando"* // Estudios Lulianos. Palma de Mallorca, 71 (1984), c. 136-137.
510. Nieborak S. *"Homo analogia": zur philosoph.-theolog. Bedeutung d. "analogia entis" im Rahmen d. existenziellen Frage bei Erich Przywara S.J (1889-1972)*. - (Theologie im Übergang; 13). - Zugl.: Augsburg, Univ., Diss., 1993/94-Frankfurt am Main u.a. Lang 1994. – XVIII. – 633 c.

511. Norell T. *A Comprehension of Spinoza's God: Through the Dichotomy of Labels*. Lund University Sweden 2015.
512. Ocariz F. *Cuestiones de metafísica tomista en torno a la creación // «Divus Thomas»* 1974.
513. Ogiermann H. *Hegel's Gottesbeweise*, Roma 1949.
514. Osmański M. *Filona z Aleksandrii etyka upodabniania się do Boga*. Lublin 2007.
515. Owens J. «Cause of necessity» in Aquinas «Tertia via» // «Medieval Studies» 1971.
516. Padellaro de Angelis R. *L'influenza del pensiero neoplatonico sulla metafisica di S. Tommaso d'Aquino*. Abete, Roma 1981.
517. Paley W. *Natural theology*, London 1802.
518. Pangallo M. *Il Creatore del mondo. Breve trattato di teologia filosofica*, Casa ed. Leonardo da Vinci, S. Marinella, Roma 2004.
519. Pascher J. H. BASILIKH ODOS. *Der Königsweg zu Wiedergeburt und Vergottung bei Philon von Alexandria*, ("Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums" XVII), Paderborn 1931, New York 1971².
520. Pattison G. *Thinking About God in an Age of Technology*. Oxford University Press. 2005.
521. Peacocke A. *Theology for a Scientific Age: Being and Becoming – Natural, Divine, and Human*. SCM: Canterbury Press 1993.
522. Pelloux Luigi. *L'assoluto nella dottrina di Plotino*. Prefaz. di A. Bausola. Vita e Pensiero, Milano 1994. – 229 c.
523. Penzo G.-Rosino Gibellini (edd.). *Dio nella filosofia del Novecento*, Queriniana, Brescia 1993, 2004².
524. Pertini F. *L'idea di Dio in Hegel*, Roma 1976.
525. Petrarca F. *De vita solitaria // Petrarca F., Opere latine a cura di Antonietta Bufano*. Vol. I. Torino UTER 1977. – c. 262-380.
526. *Philo of Alexandria: an Annotated Bibliography 1937-86*, Supplements to *Vigiliae Christianae* 8, Leiden 1988 [with R. Radice]; 2nd edition, Leiden 1992.
527. Plantinga A. *God and other minds*, Ithaca 1975.
528. Plantinga A. *The ontological argument from St. Anselm to contemporary Philosophers*, New York 1965.
529. Platzeck W. *Raimund Lull*, t. I-II (Bibliotheca franciscana, 5-6), Düsseldorf 1962-1964.
530. Platzeck W. *Das Leben des seligen Raimund Lull* (Heilige der ungeteilten Christenheit), Düsseldorf 1964.
531. Platzeck W. *Miscellanea lulliana. Forschungen der letzten fünfzehn Jahre zum Leben und zu Deutung der Lehren Raimund Lulls*, „Antonianum“, № 45, 1970, c. 213-272.
532. Platzeck W. *Bibliographia lulliana*, "Estudios Lulianos", № 17, 1973, I-XI; R. Pring-Mill. *El microcosmo lullian*. Oxford, England: Dolphin Book Co. Ltd., 1962. – 173 c.
533. Pohlenz M. *La Stoa*. Storia di un movimento spirituale, in 2 voll. (Göttingen, 1959). Trad. ital. Ottone De Gregorio. Note e apparati di Beniamino

Proto.Firenze, La Nuova Italia, 1967. – vol. 1. – XXXIV, 579 c.; vol.2. – 451 c.; (repr. Milano: Bompiani, 2005. – 1074 c.).

534. Pouillon H. *Le premier traité des propriétés transcendentales. La "Summa de bono" du Chancelier Philippe // «Revue néoscholastique de philosophie», № 42 (1939), c. 40-77.*

535. Powicke F. M. *The life of Aireld de Rievaulx.* London 1950.

536. Przywara E. *Unsere Kirche. Neue religiöse Lieder*, zus. mit Josef Kreitmaier, 1915.

537. Przywara E. *LIEBE. Der christliche Wesensgrund.* Freiburg 1924. – 116 c.

538. Przywara E. *Karmel. Geistliche Lieder*, München 1932.

539. Przywara E. *Homo. Verse*, München 1933.

540. Przywara E. *Augustinus. Die Gestalt als Gefüge*, Leipzig 1934.

541. Przywara E. *Hymnus*, Paderborn 1936.

542. Przywara E. *Analogia entis. Metaphysik. Ur-Struktur und All-Rhythmus // Schriften*, Bd. 3, Johannes-Verlag: Einsiedeln 1962. – 527 c.

543. Przywara E. *Hymnen des Karmel.* Zürich, 1962.

544. Przywara E. *Deus semper maior. Theologie der Exerzitien*, 3 Bde., Freiburg im Breisgau 1938, (2)1964.

545. Przywara E. *L'uomo. Antropologia tipologica*, Milano 1968.

546. Przywara E. *Umiltà, pazienza e amore*, Brescia 1968.

547. Rabeneck Johannes S.I. *De vita et scriptis Ludovici Molina // Archivum Historicum Societatis Iesu.* A. 19. 1950, c. 75–145.

548. Rahner H. *Abendlandische Kirchenfreiheit*, Verlagsanstalt Benzinger&Co. Einsiedeln, Köln 1943.

549. Raner K. *Laudatio auf Erich Przywara // Id., Gnade als Freiheit*, Freiburg i. Br.-Basel-Wien 1968, c. 266-273.

550. Ratzinger J. *Was ist Gott?*, Freiburg i. B. 1972.

551. Reale G. Aristotele. *Introduzione a Aristotele.* Trattato sul cosmo per Alessandro. Napoli: Luigi Loffredo 1974. – P. I-XV.

552. Reale G. *Storia della filosofia antica*, vol. 1, Milano 1993.

553. Régnon Théodore de. *Banné sianisme et Molinisme (Paris, 1890).* Book on Demand Ltd., 2014. – 160 c..

554. Richardus de Sancto Victore. Venerabilis et eximij Doctoris Richardi de sancto victore Ordinis canonicorum regularium S. Aug. *De trinitate libri sex*, Nuremberge 1518 (Екз. зберігається у Мюнхені: Bayerische Staatsbibliothek (BSB). Копія книги відкрита для користувачів Системи Інтернет: Res/P.lat. 1693. VD16 R 2156).

555. Ricardus de Sancto Victore. *Patrologiae cursus completus. Series Latina / Ed.Migne J.-P; 1-221 vol. Vol. 196. – Paris, 1855. – Col. 1-1379.*

556. Richardus à San. Victore. *De Trinitate.* Les Sources chrétiennes 63. – Paris: Cerf 1959. – 530 p.

557. Riesenhuber K. *Existenzerfahrung und Religion*, Mainz 1968.

558. Rigobello A. *I limiti del trascendentale in Kant*, Milano 1963.

559. Rivetti Barbò F. *La via del divenire per provare l'esistenza di Dio // «Sapienza»*, XXXII, 2, 1979. – C. 396-419; *Dall'essere pregnantе all'Assoluto che dona // «Riv. Fil. Neoscol. »*, LXXI, 1979. – C. 3-48, 245-289.
560. Rober Grosseteste. *De Veritate // Die Philosophischen Werke des Rober Grosseteste*, hg. Dr. Ludwig Baur // *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Bd. IX, Münster 1912, c. 130-147.
561. Roberts L. *Wolfson's Monument to Philo // Is*, XL (1949), c. 199-213.
562. Robertus Grosseteste. *Metafisica della luce. Opuscoli filosofici e scientifici*, a cura di P. Rossi, Milano 1986.
563. Romano F. *Anassagora*, Padova 1965; 1974².
564. Rosmini A. *La perfezione cristiana. Pagine di ascetica*, a cura di M. F. Sclacca, Torino 1955.
565. Rosmini A. *Teodicea*, a cura di Umberto Muratore, vol. 22, Città nuova Editrice: Roma-Stresa 1977. – 704. c.
566. Rosmini A. *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, a cura di Alfeo Valle // *Opere edite et inedite di A. Rosmini*, vol. 56, Città Nuova Editrice: Roma-Stresa 1981.
567. Rosmini A. *Teosofia*. Introduzione, note e apparati di Samuele Francesco Tadini. Bompiani, "Il pensiero occidentale", Milano 2011. – 2944 c.
568. Rowe W. L. *The cosmological argument*, Princeton 1975.
569. Ruh K. *Geschichte der abendländischen Mystik*. Frauenmystik und franziskanische Mystik der Frühzeit. Bd. 2, Beck, München 1993.
570. Runia D. T. *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, doctoral dissertation Free University of Amsterdam, 2 vols., Amsterdam 1983.
571. Runia D. *Philo and the Church Fathers*. A Collection of Papers by David Runia, Leiden 1995.
572. Runia D. *Filone di Alessandria nella prima letteratura cristiana*, a cura di Roberto Radice, Vita e Pensiero: Milano 1999. – 508 c.
573. Sala-Molins L. *Lulle (Anthologie)*, Paris: Aubier Montaigne 1967. – 422 c.
574. Sala-Molins L. *La philosophie de l'amour chez Raymond Lulle*. Paris, France: Paris-La Haye 1974. – 563 c.
575. Sarri F. *Socrate e la genesi storica dell'idea occidentale di anima*, 2 voll., Roma 1975.
576. Scarlata G. *Dio e l'individuo*, Padova 1949.
577. Schelling. F. W. J. *Historisch-kritischen Ausgabe von Schellings Werken*. Im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften hg. von H.-M. Baumgartner, W. G. Jacobs und H. Krings usw., Bd. IV [1797-1798], Frommann-Holzboog, Stuttgart 1988.
578. Schelling. F. W. J. *Philosophie der Offenbarung*, 2 Bde. *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung*, Unveränderter reprographischer Nachdruck der aus dem handschriftlichen Nachlass herausgegebenen Ausgabe von 1858. (1. Nachdr. 1966). Darmstadt 1990.
579. Scheltens D. *Contingency and the proof for the existence of God // «International Philosophical Quarterly»* 1977.

580. Schneemann G. *Controversiarum de Divinae Gratiae liberique arbitrii concordia, initia et progressus enarravit Gerardus Schneeman*, S.J. Friburgi Brisgoviae: Sumptibus Herder 1881.
581. Schulz W. *El Dios de la metafísica moderna*, México 1961.
582. Schumacher T. *In-Über: Analogie als Grundbestimmung von Theologie; Reflexionen im Ausgang von Erich Przywara*. München 2003.
583. Schurr V. *Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte der «Skytischen Kontroversen»*. Schöningh: Paderborn 1935.
584. Scribano E. *L'esistenza di Dio. Storia della prova jntologica da Descartes a Kant*, Biblioteca di Cultura Moderna Laterza, Roma-Bari 1994.
585. Seifert J. *Kant und Brentano gegen Anselm und Descartes. Reflexionem über das Ontologische Argument // AA. VV., Theologia, Atene 1985. – C. 3-30.*
586. Seifert J. *Essere e persona*, Vita e Pensiero, Milano 1989.
587. Seifert J. *Gott als Gottesbeweis. Eine phänomenologische Neubegründung des ontologischen Arguments*. (Philosophie und Realistische Phänomenologie. Studien der Internationalen Akademie für Philosophie im Fürstentum Liechtenstein, hg. der Reihe R. Buttiglione – J. Seifert, Bd. IV). Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg 1996. – 715 c.
588. Seifert J. *Erkenntnis des Vollkommenen. Wege der Vernunft zu Gott*. Lepanto Verlag, Bonn 2010. – 233 c.
589. Siegert F. *Philon von Alexandrien: Über die Gottesbezeichnung «wohlütig verzehrendes Feuer» (De Deo): Rückübersetzung des Fragments aus dem Armenischen, deutsche Übersetzung und Kommentar, «Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament» 46*, Mohr-Siebeck: Tübingen 1987.
590. Smith J. E. *Doświadczenie i Bóg*, tłum. D. Petsch, Warszawa 1971. Snell B., *Die Nachrichten über die Lehren des Thales und die Anfänge der griechischen Philosophie und Literaturgeschichte // «Philologus»*, 96 (1944), c. 170-182.
591. *Socrate, Tutte le testimonianze da Aristofane e Senofonte ai Padri cristiani*, Laterza, Bari 1971.
592. Soehngen G. *Die Einheit der Theologie in Anselms Proslogion*, Bonn 1938. Spinoza Baruch de. *Ethices // Baruch de Spinoza. Opera*. Nach der von Carl Gebhardt besorgten Ausgabe von 1925. Bd. I-IV / neu bearbeitet von Wolfgang Bartuschat. Bd. II. Heidelberg, Carl Winter-Verlag 1925. Unveränderter Nachdruck: Heidelberg: Carl Winter-Verlag, 1972.
593. Splett J. *Die Trinitätslehre G. W. F. Hegels*, Freiburg-München 1963.
594. Stauffer R. *Ecology in the long manuscript of Darwin's origin of species and Linnaeus's Oeconomy of nature // Amer. Philos. Soc., Vol. 104, № 2, 1960, c. 235-241.*
595. Stein E. *Endliches und ewiges Sein, Versuch eines Aufstieges zum Sinn des Seins* (Edith Stein Werke, Bd. II), Louvain, Freiburg, 1950. – 497 c.
596. Stein E. *Byt skończony a byt wieczny*, przeł. Immakulata J. Adamska OCD, W drodze: Poznań 1995. – C. 450.
597. Stein E. *La ricerca della verità, dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, Roma 1993.

598. Stein E. *Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes vom Kreuz*. Freiburg, Herder Publ., 2004. – 266 s.
599. Steenberhen F. *Filozofia w wieku XIII*. Przełożył Edward Iwo Zieliński. KUL Lublin 2005. – 535 c.
600. *Studia z filozofii Boga. Strefy współczesnej wiedzy o Bogu*. Praca zbiorowa pod red. Bpa Bohdana Bejze. Akademia teologii Katolickiej: Warszawa 1977. – 496 c.
601. Stegmüller F. *Molinas Leben und Werk // Neue Molinaschriften. Geschichte des Molinismus. Erster Band*. Hrsg. v. Dr. Friedrich Stegmüller. Münster i. W.: Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung 1935, c. 1*–80*.
602. Sterling G. *Creatio temporalis, aeterna vel continua? // «Studia Philonica Annual» 4, 1992, c. 15-41.*
603. Stertenbrink R. *Ein Weg zum Denken. Die Analogia entis bei Erich Przywara*, Salzburg 1971.
604. *Storia della filosofia antica*, a cura di Pietro Rossi, Carlo A., Viano, L'Antichità, Editori Laterza 1993.
605. Strasser S. *Das Gottesproblem in der Spätphilosophie E. Husserl's // Philosophisches Jahrbuch (57), 1958.*
606. Suarez F. *Disputationes Metaphysicae*, (Disputazioni metafisiche), Milano 1996.
607. Swieżawski S. *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, PWN Warszawa-Wrocław 2000.
608. Taliaferro Ch. *Evidence and Faith: Philosophy and Religion since the Seventeenth Century*. Cambridge 2005. – 457 c.
609. Tatariewicz W. *Historia estetyki*, t. II (*Estetyka Średniowieczna*), Wrocław-Warszawa-Kraków 1962.
610. Tatariewicz W. *O szczęściu*, (Wydanie szóste), PWN Warszawa 1962.
611. Terán-Dutari J. *Christentum und Metaphysik*, Das Verhältnis beider nach der Analogielehre Erich Przywaras, München 1973.
612. Timpanaro Cardini M. *Eraclito*, Lanciano 1933.
613. Thomae Aquinatis (Divi). *Secunda Secundae. Partis Summae totius Theologiae D. Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici, Lugduni MDLXXXI*.
614. Thomae Aquinatis (Divi). *Summa contra Gentiles. Libri quatuor*. Romae, 1894. – 722 p.
615. Thomae Aquinatis (S.). *In duodecim Libros Metaphysicorum Aristotelis*, Marietti Taurini-Romae 1950. – C. 565-596.
616. Tomae Aquinatis (S.). *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, t. 3. Ed. M. F. Moos (P. Lethielleux, Parisiis, 1956) XIV, in 2 vol. – 1356 pp.
617. Tomae Aquinatis (S.). *Quaestiones disputatae*, t. 2: *Quaestiones disputatae de potentia*. Ed. P. M. Pession (10^a ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1965) p. 1-276.
618. Tommaso d'Aquino (san). *Il pensiero filosofico*. Antologia sistematica a cura di Giuseppe Defranza, Roma 1968.

619. Tomás de Aquino (S.). *Exposición del “De Trinitate” de Boecio*. Eunsa, Pamplona 1986.
620. Thomae de Aquino (S.). *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita, Tomus L, Super Boetium De Trinitate – Expositio libri Boetii De Ebdomadibus, Commissio Leonina – Cerf, Roma-Paris 1992.*
621. Tommaso d’Aquino. *Forza e debolezza del pensiero. Commento al De Trinitate di Boezio*. Introduzione, traduzione, note e apparati di Guido Mazzotta. – Soveria Mannelli-Messina Rubbettino Editore, 1996. – CC+223 p.
622. Thomae Aquinatis (S.). *Summa Theologiae*. Pars prima. Quaestiones 1-64. Под ред. Н. Лобковица и А. В. Апполонова. Москва, Изд. Савин С.А., 2006. – 817 с.
623. Tommaso d’Aquino (san). *Sulla verità*. Testo latino a fronte. Collana: Il pensiero occidentale. Milano, Bompiani 2005. – 2302 p.
624. Torrell J.-P. *Tommaso d’Aquino. Vita e opere di Tommaso d’Aquino*, trad. Giorgio M. Carbone, ESD Bologna 2006.
625. *The Existence of God*. Readings selected, Edited by John Hick (Prof. of Theology at the University of Birmingham, England), general ed. Paul Edwards, The Macmillan Company, London 1964 (New York 1969). – 306 с.
626. Tresmontant C. *Comme se pose aujourd’hui le problème de l’existence de Dieu*, Paris 1966.
627. Tschizewskij D. Skovoroda – Dichter, Denker, Mystiker. (Harvard Series in Ukrainian Studies. 18). München, 1974. – 233 s.
628. Tumminelli A. *Max Scheler sull’amore. Tra fenomenologia e Lebensphilosophie*, Napoli-Salerno, Orthotes, 2018.
629. Tyrrell Bernard S.J. *Bernard Lonergan’s philosophy of God*. University of Notre Dame Press, Indiana-Dublin-London 1974.
630. Ursileo E. *La theodicea di S. Boezio in rapporto al cristianesimo ed al neoplatonismo*, Napoli 1910.
631. Vancourt R. *La pensée religieuse de Hegel*, Paris 1965.
632. Vanni Rovighi S. *S. Anselmo e la filosofia del secolo XI*, Milano 1949.
633. Vanni Rovighi S. *San Bonaventura*, Milano 1974.
634. Vanni Rovighi S. *Elementi di Filosofia*, vol. II: Metafisica, VI вид., Brescia 1982.
635. Vanni Rovighi S. *Introduzione ad Anselmo d’Aosta*, Bari 1987.
636. Van Steenberghen F. *Dieu caché. Comme savon-nous que Dieu existe?*, II вид., Paris 1966.
637. Vasoli C. *Dio, uomo e natura in un dizionario teologico del XII secolo // Rivista critica di storia della filosofia*. Milano 1968, с. 371-390.
638. Venier V. *Il gesto della trascendenza. Un’interpretazione di Max Scheler*, Padova 2001.
639. Verdenius W. *Der Logosbegriff bei Heraclit und Parmenides // “Phronesis”*, 1966, с. 81-98.
640. Verdeyen P. Pennington B., *Saint-Thierry (études et biblio)*. Saint-Thierry 1979.
641. Vernaux R. *Leçons sur l’athéisme contemporain*, Paris 1964.

642. Walker J. *Thought and Faith in the Philosophy of Hegel*, Dordrecht 1991.
643. Watt W. W. *Muslim Intellectual: a Study of al-Ghazali*, University Press, Edinburg 1963.
644. Weischedel W. *Il Dio dei filosofi*, 3 voll., Il melangolo, Genova 1988-1994.
645. Wensinck A. J. *La pensée de Ghazzali*, Paris 1940.
646. Wiesemann K.-H. "*Zerspringender Akkord*": *das Zusammenspiel von Theologie und Mystik bei Karl Adam, Romano Guardini und Erich Przywara als theologische Fuge*, (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie; 26) Zugl.: Rom, Päpstliche Univ. Gregoriana, Diss., 1995. Würzburg: Echter 1999. – XI. – 431 c.
647. Wilmart A. *La série et la date des ouvrages de Guillaume de Saint-Thierry* // «Revue Mabillon», № 14, 1925, c. 157-167.
648. Winston D. *Philo of Alexandria: The Contemplative Life, the Giants and Selections*, New York 1981.
649. Wojtyła K. *Valutazioni sulla possibilità di costruire l'etica cristiana sulle basi del sistema di Max Scheler* // Wojtyła K., *Metafisica della persona*, Milano 2003, 263-450.
650. Wojtyła K. *Metafisica della persona*, a cura di Giovanni Reale e Tadeusz Styczeń, Bompiani: Milano 2005. – 1665 c.
651. Wolsza K. *Przyczynki do biografii Ericha Przywary (1889–1972)* // *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego* (2010), nr 30, 127-152.
652. Wolfson H. *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*: 2 vol. Cambridge: Mass., 1947 (1948², 1968). – 990 p.
653. Wolfson. H. *Negative Attributes in the Church Fathers and in the Gnostic Basilides* // *Harvard Theological Review*, 1957, c. 145-156.
654. Wolfson H. A. *The Philosophy of Spinoza, unfolding the latent processes of the reasoning*. Cambridge-Massachusetts-Harvard University Press 1934-1948. Pelikan Books: New York 1958.
655. Wszolek S. *Pytanie o Boga. Dowody istnienia Boga*, Tarnow 1995.
656. Wulf M. De. *Histoire de la philosophie médiévale*, вид. 6, t. II. Louvain 1936.
657. Zafiropulo J. *Anaxagore di Clazomène*, Paris 1948.
658. Zdybicka Z. J. *Problem doświadczenia religijnego* // *Roczniki Filozoficzne*, 25 (1977), z. 2, c. 5-24.
659. Zdybicka Z. J. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, TN KUL, Lublin 1993. Zechmeister M., *Gottes-Nacht. Erich Przywaras Weg Negativer Theologie*. (Religion-Geschichte-Gesellschaft; Zugl.: Wien, Univ., Habil.-Schr., 1996). Münster: Lit., 1997. – 340 c.
660. Zeitz J. V. *Spirituality and Analogia entis according to Przywara*, Washington D. C., 1982.
661. Zubiri X. *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid 1981.
662. Zucal S. *Cristo nella filosofia contemporanea*, 2 voll., San Paolo, Cinisello Balsamo, Milano 2000-2002.

