

СПАДКОВІСТЬ СПРИЙНЯТТЯ ТРАНСЦЕНДЕНТНОГО В КОНТЕКСТІ СХІДНОХРИСТІЯНСЬКОЇ БОГОСЛОВСЬКО-ЕСТЕТИЧНОЇ ТРАДИЦІЇ, ПЛАТОНІЗМУ ТА НЕОПЛАТОНІЗМУ

У роботі досліджуються окремі аспекти філософії Платона та неоплатоніків і окреслюються моменти їх поєднання з богословсько-естетичною традицією та духовними практиками східного християнства. Аналізуються ключові елементи цієї взаємодії.

Ключові слова: ісихазм, християнський містицизм, образ, ідея, християнська культура, східнохристиянське богослов'я.

Olexij Matytsyn. The Heredity of Perception of the Transcendent in the Context of Eastern Christian Theological-Esthetic Tradition, Platonism and Neoplatonism. *In this article the author discusses some aspects of the philosophy of Plato and Neo-Platonism, and the elements of their combination with theological and aesthetic traditions and spiritual practices of Eastern Christianity. Also the author analyzes the key elements of this interaction.*

Keywords: *Christian mystics, Christian Culture, Eastern Christian Theology, idea, icon.*

Християнська культура – це культура символізму, оскільки в ній символу, образу, мабуть, приділяється більше уваги, ніж культурі слова в його буквальному сенсі. Образ займає головне місце в цій культурі на її сакральньо-онтологічному рівні. Слово ж активно функціонує тільки в богословській сфері, тобто на шляхах збагнення і опису тварного світу, на нижчих ступенях богопізнання, а також у сфері організації індивідуально-соціального життя як ранніх християн, так і представників візантійської богословсько-естетичної традиції. І тут воно знову ж таки часто виступає не в своїй лінгво-семантичній функції, а в структурі складніших утворень – словесних образів і символів.

Проблема символу в східнохристиянській богословсько-естетичній традиції з необхідністю виникає з намагання, в першу чергу, візуально (та й на понятійно-категоріальному рівні також) осмислити трансцендентне божественне через його матеріальні прояви. Саме тому однією з основних проблем, яку християнство запозичує з філософії Античності та неоплатонізму, є проблема трансцендентного (Розум, Абсолют), його сприйняття та осмислення. Це сприйняття та осмислення ускладнюється тим, що Абсолют не володіє якимись якостями на рівні виявленого або непроявленого Всесвіту, але на рівні розуміння самого Абсолюту він може володіти лише такою якістю, як буття, тобто є за своєю природою трансцендентним (цьому стану цілком відповідає латинське *transcendens* — такий, що виходить за межі чуттєвого та раціонального пізнання). Відмітимо

також, що у ранньому християнстві, зокрема у Діонісія Ареопагіта, трансцендентне безпосередньо пов'язується з апофатичним богослов'ям.

Сама проблема сприйняття трансцендентного в східнохристиянській богословсько-естетичній традиції передбачає насамперед деякі підготовчі кроки. Ці кроки мають характер переходу суб'єкта сприйняття від одного стану до іншого. Цей перехід і уможлиблює власне сприйняття суб'єктом феномену трансцендентного. Вперше подібний перехід (його етапи) описує Платон у «Притчі про печеру». Одним з центральних понять «Притчі» є поняття «неприхованість» (грец. – *ἀλήθεια*). Західний переклад цього терміну – «істина». Слід відмітити, що зв'язок Платона з християнством взагалі є досить тісним та має багато паралелей та прикладів наслідування (можливо й не завжди прямого і усвідомленого). Наприклад, Бог християн – це нескінченна множинність якостей в єдиному. У Платона – це «... існуюче єдине чи не являє собою, таким чином, нескінченну множинність?» [6, с.370].

У ранньому християнстві саме поняття «істина» сприймається як втілення божественного Слова у Христі. Слід сказати, що «...істина для західного мислення з давніх пір позначає відповідність мисленнєвого уявлення і предмету: *adaequatio intellectus et rei*» [11, с.262]. Це усвідомлення «істини», як чуттєвого феномену, характерне і для ранньохристиянських авторів. Діонісій Ареопагіт зазначає у своєму посланні до ієрарха Тита: «Тому то й не вірять багато хто з нас словам про Божественні таїнства, бо ми сприймаємо їх тільки через прирощені до них доступні відчуттям символи» [3, с.829].

У своєму «*Corpus Areopagiticum*» в розділі «Про Божественні імена» Діонісій в рамках християнської богословсько-естетичної традиції, аналізує даний процес та поняття «прекрасне» (*καλόν*), «краса» (*κάλλος*) та «любов» (*ἀγάπη*). «Прекарасне» розглядається як таке, що долучається до «краси», а сама «краса» – як долучення до причини усього прекрасного [4, с.165]. Причиною ж усього є Бог. Діонісій зауважує, що Бог, являючись одночасно початком та кінцем усього, не маючи форми та краси (у людському розумінні), одночасно є найвищою формою та найвищою красою (у вищому сенсі), перебуваючи поза простором та часом, Бог сам є одночасно вічністю [там само, С.190-191].

Опис сутностей Бога у Діонісія фактично збігається за змістом з Платонівськими поняттям «істина» та поняттям «Єдине» у неоплатоніків. Тому у християнстві процес сходження людини до усвідомлення божественних істин нагадує шаблі переходу людини від тіні до світла у «Притчі про печеру». Саме подолання цих шаблів є процесом її духовного

розвитку на шляху до Істини. Різноманітність щаблів переходу спирається на різницю в кожному випадку міри, що задається *ἀληθές*, того роду істини, що панує на кожному з них.

На першому щаблі люди перебувають у «печері», у полоні своїх хибних уявлень. Опис цього місця у Платона виглядає так: «*δή...οἱ τοιοῦτοι οὐχ ἄν ἄλλο τί νομίζοιεν τὸ ἀληθές ἢ τὰς τῶν σχευαστῶν σχιάς* (та вже звісно, не що інше як тіні предметів, ці в'язні почали б шанувати тоді за неприховане)» [11, с.263].

Другий щабель символізує звільнення від пут хибних уявлень. В'язні, про яких говориться вище, вже деякою мірою вільні, але все ж таки залишаються в полоні «печери». Але їм вже відкрита можливість бачити самі речі, а не їх відблиски. Таким чином люди, що до того часу бачили лише тіні речей наближаються до суцього («*μᾶλλον τι ἐγγυτέρω τοῦ ὄντος*»). У сьйві вогню самі речі являють свою справжню подобу та не переховуються більше серед тіней. Але коли зір звільняється від полону тіней людина входить у площину, яка називається «більш неприховане» (*ἀληθέστερα*). Про цю людину доводиться також сказати, що вона почне бачити там (без усіляких додаткових зусиль) те, що бачила (тобто тіні) вважати за більш неприховане, ніж те, що тепер (іншими) їй вказане («*ἠγεῖσαι τα τότε δρώμενα ἀληθέστερα ἢ τα νῦν δεικνύμενα*»). Та все ж таки вогонь засліплює того, хто звільнився. Засліплення заважає йому бачити самий вогонь та речі, що у світлі вогню являють самих себе, свої образи.

До речі, образи речей Платон напряду пов'язує з їхньою скінченністю. За Платоном, те, що є нескінченим, є й без-образним (не потворним, а саме без образу). В контексті Платонівської концепції Єдиного ця думка звучить наступним чином: «Єдине не повинно мати частин і саме воно не повинно бути цілим. Не маючи частин, воно не може мати ні початку, ні кінця, ні середини, бо все це були б уже його частини. Початок, кінець і середина утворюють його частини. Початок і кінець утворюють межі кожної речі» [6, с.360].

Поняття «образ» тут тісно збігається (саме через термін без-образне) з поняттям краси у Плотина а, згодом, воно ж виводить нас і до аналогічних міркувань філософів Середньовіччя. Краса (маємо на увазі розуміння Платином краси чуттєвої) – це те, що оформлює, структурує неоформлену та без-образну матерію. Як зазначає П. Блонський, цитуючи Плотина: «Таким є чуттєво красиве: воно – образи та тіні, які ніби роблять вилазку в матерію, прикрашають її та захоплюють нас» [1, с.65]. Краса ніби «розливається» у впорядкованому ейдосом (*εἶδος* – вид, образ) матеріальному світі. «Ось краса

покладається на вже зведене [ейдосом] до єдності та віддає себе як частинам, так і цілому» [там само, с.229].

Оріген, як і Плотин, наголошує на тому, що процес творіння є одночасно процесом надання форми. Він, розглядаючи акт народження Сина Божого, одночасно формулює основні елементи так званої «естетики світла», яка згодом пошириться і стане одним із головних елементів східнохристиянської богословсько-естетичної традиції. Згідно із Орігеном, Син Божий народжується від Бога, «як сяйво народжується від світла» [9, с.502]; «Син є промінь, що прямо виходить із сонця ...» [там само, с.508].

Аналізуючи далі платонівський образ «печери», слід приділити окрему увагу естетиці світла в даній літературній пам'ятці як такій, що має значні паралелі з естетикою світла у середньовічному християнстві, бо «це уподібнення слід застосувати до всього, що було сказано раніше: сфера, охоплювана зором, подібна тюремній оселі, а світло від вогню уподібнюється в ній силі Сонця» [7, с.298].

Самі етапи становлення людського духу в контексті «Притчі про печеру» буквально пронизані цими світловими алегоріями: «Починати треба з найлегшого: спершу дивитися на тіні, потім – на відображення у воді людей і різних предметів, а вже потім – на самі речі; при цьому те, що на небі, і саме небо їй легше було б бачити не вдень, а вночі, тобто дивитися на зоряне світло і Місяць, а не на Сонце і його світло» [7, С.296-297]. Або ще: «І, нарешті, думаю я, ця людина була б у змозі дивитися вже на саме Сонце, яке перебуває в її власній сфері, і вбачати його властивості, не обмежуючись виглядом його оманливого відображення у воді або в інших, йому чужих середовищах» [7, с.297], бо «тоді вже вона зробить висновок, що від Сонця залежать і пори року, і перебіг років, і що воно відає всім у видимому просторі, і воно ж якимось чином є причина всього того, що ця людина та інші в'язні бачили раніше в печері» [7, с.297].

Протилежністю світлу Сонця є тінь. Зауважимо, що тінь є не лише антиподом Сонця, але й як те, що приховує (*ἀληθέστερα*), «більш неприховане». Людина, що звільнилась від своїх пут на цьому щаблі, все ж таки ще не отримує головного, а саме: свободи. Свободу вона здобуває лише на третьому щаблі. Тут вона ще й виходить за межі печери. Там, де денне світло, все відкрито людині, а речі виявлені не у штучному світлі полум'я печери.

Цей щабель визначає відношення людини того, що неприховане (*των νυν λεγομένων αληθών*). Це неприховане є *ἀληθέστερον*, ще більш неприховане, ніж штучно освітлені речі в печері у відношенні до їх тіней. Це

досягнуте неприховане є «найбільш неприховане», тобто *τα ἀληθέσιατα*. (Платон вживає вираз *το ἀληθέστατον* у схожому за змістом виразі *οἱ . . . εἰς το ἀληθέστατον ἀποβλέποντες* у книзі VII «Держави»). Це «найбільш неприховане» виявляє себе у тому, що є сущим в тому чи іншому випадку. Саме на цьому етапі, звільнена від пут людина може споглядати те, що являє себе у своєму власному вигляді і у цьому вигляді є неприхованим. Це і є свобода.

Треба зазначити, що терміни «найбільш неприховане» та «неприховане» присутні на різних щаблях, однак мислиться ця неприхованість лише в тому відношенні, в якому вона робить доступним те, що являє себе у своєму вигляді (*εἶδος*) і само-виявляється як ідея (*ιδέα*). Зауважимо, що *quidditas*, тобто істинне, – це, швидше, *essentia*, а не *existentia*. Те, що ставить ідея перед очима, і тим самим дозволяє їм бачити, є неприхованість того, в якості чого вона себе являє. Таким чином, неприхованість розуміється як те, що сприйняте у сприйнятті цієї ідеї, як у пізнанні (*γυγνώσκειν*) її пізнане (*γυγνώσκόμενον*). Для нас тут важливим є наголос на можливості раціонального сприйняття неприхованого, який має своє продовження вже в контексті середньовічної філософії.

Перехідною ланкою між філософією Платона та християнським містицизмом (в нашому випадку – це ісихазм) є неоплатонізм. Все багатство теоретичного апарату філософії Платона було з успіхом реалізоване та творчо переосмислене неоплатоніками. Проте, ми більш впевнено можемо говорити не про пряме запозичення східно-християнською богословсько-естетичною традицією, а про запозичення східним християнством окремих елементів платонізму через традицію неоплатонізму.

Одним із яскравих прикладів спільних рис у вищезгаданих традиціях є філософські сентенції неоплатоніка Порфирія. Кажучи про чесноти, Порфирій цілком в дусі філософії Платона ієрархізує їх. Порфирій виділяє три типи людей: громадянина, людину, яка споглядає (Порфирій таку людину називає «теоретиком») та людину (теоретик, що став досконалим), розум якої за виразом Порфирія: «очистився від тіла» [8, с.7]. Наступним етапом є виділення чотирьох типів чеснот: парадигматичні чесноти Розуму, що співзвучні його сутності, чесноти душі, що наповнюють розум спогляданням; чесноти людської душі, що очищується від нерозумних пристрастей тіла; чесноти душі, яка приборкуючи нерозумне, робить пристрасті помірними [8, с.10].

Чотирьом чеснотам відповідають чотири цілі: ціль політичних чеснот – приборкуючи пристрасть, діяти згідно природи; ціль очищувальних чеснот –

засвоївши міру, позбутися пристрастей; ціль споглядальних чеснот – настільки поєднати душу з розумом в діяльності, щоб забути про пристрасті; ціль парадигматичних чеснот знаходиться вже поза розумом – в його сутностях. Як пише Порфирій: «Нам слід особливо піклуватися про очищувальні чесноти, розуміючи, що ми можемо отримати їх ще у земному житті, завдяки чому зійти до більш вагомих чеснот. Нам слід, наскільки це можливо, оволодіти очищенням, що полягає у відстороненні від тіла та нерозумних пристрастних рухів» [8, с.11].

Вищевказані кроки дають можливість людині спробувати наблизитись розумом до Абсолюту. Згодом саме ця тенденція знаходить свій подальший розвиток у філософії Середньовіччя. Але, одразу ж слід зазначити, що мислителі Середньовіччя, будучи не тільки філософами, але й більшою мірою теологами, добре знайомими з християнською богословсько-естетичною традицією, зокрема з апофатичним богослов'ям, ніколи не стверджували, що засобами лише одного раціонального мислення можна досягнути всі таємниці божественного буття. Але вони були впевнені, що деякі важливі релігійні істини, наприклад, існування Бога, можуть не тільки бути взяті з Одкровення і духовного досвіду віри, але й стають очевидними при їх дослідженні за допомогою так би мовити «природного світла розуму».

Середньовічна богословська думка фактично ототожнює внутрішню «зовнішність» речі, що обумовлена реальним процесом її формування (творчим актом, що уможливорює буття речі), з тим концептуальним образом, який відображає лише готовий результат акту творіння. Акт творіння незбагнений, – з цим згодні всі представники філософської та богословсько-естетичної думки Середньовіччя. І все ж Бог бачить річ саме такою, якою вона постає і в раціональному пізнанні.

Середньовічна інтерпретація християнського догмату про творіння світу Богом стверджує, по-перше, що Бог творить буття речей як таке, що від початку наділене раціональною структурою, яка повністю збігається зі структурою понятійного образу речі, що виникає в людському розумі, і, по-друге, що саме володіння раціональною формою (структурою) уподібнює річ Богу, робить її причетною божественній досконалості.

Зауважмо, що раціональне сприйняття божественних істин – це далеко не єдиний вид сприйняття в контексті східно-християнської богословсько-естетичної традиції. Окремим видом сприйняття тут є ісихастська практика «умного делания» (рос.). Окремо слід сказати, що в ісихазмі ступені досягнення духовного просвітлення та досконалості мають чіткі паралелі зі ступенями досконалості у Платонівській «Притчі про печеру».

Окремо (в якості невеликого відступу) відмітимо спадковий характер не лише східно-християнської духовної традиції але й східно-християнського сакрального мистецтва. Його також важко уявити та зрозуміти без зв'язку з мистецтвом попередньої доби (доби еллінізму). Художні прийоми елліністичного мистецтва творчо осмислювались та перероблялись в контексті ранньохристиянського сакрального мистецтва, підпорядковуючись потребам нової культурної парадигми. Показово, що інколи цей зв'язок між мистецтвом еллінізму та ранньохристиянським мистецтвом виглядає настільки тісним, що мистецтво ранніх християн є лише копією, відлунням мистецтва доби еллінізму

Ця тенденція до запозичення відображається і в окремих аспектах богословсько-естетичної традиції ранніх християн. Наприклад, на думку Е.Панофського: якщо погляди св. Августина та його послідовників на мистецтво цілком відповідають поглядам неоплатоніків, то його філософські погляди (наприклад, щодо питання «сутності») сходять до філософських концепцій, розроблених у пізньоантичний період [5, с.37].

Повертаючись до спадкового характеру східно-християнської (ісихастської) духовної традиції, спробуємо проаналізувати її спільні з платонівським вченням риси. Згідно із вчення ісихастів, *Ἠσυχία* – це безмовність, зречення від турбот, зневажання тілесного. Безмовність може зашкодити непідготовленому розуму. Як пише Порфирій: «Кто охвачен страстями, а живет в пустыне, того утром искушают бесы тщеславия и пожеланий, а в полдень демоны лени, гнева и печали, вечером же смердящие тираны жалкого чрева» [10, с.213]. Тому у вченні ісихастів присутні щабелі розвитку (як фізичного, так і духовного) особистості, що в загальному схожі зі щаблями у Платонівській «Притчі про печеру». Як й у Платона, людині, яка пройшла усіма щаблями розвитку, речі відкриваються у всій їх повноті: «Преуспевшему в безмолвии ведома глубина тайн» [10, с.213]. Для отримання більш чіткої картини духовного та тілесного вдосконалення монаха-ісихаста слід докладніше зупинитись на щаблях, які він повинен пройти на шляху вдосконалення. Перш за все, це – відмова від усього мирського, безтурботність: «Как невозможно неучившемуся грамоте читать Писание, так и тому, кто не имеет оной незаботливости, не возможно молится неленносно и стяжать некрадомое сокровище сердца» [10, с.213]. Відповідно безтурботні повинні: на першому щаблі боротися з тілесними пристрастями; на другому – вдосконалювати спів псалмів; на третьому – постійно молитись; на четвертому – перебувати у безперервному спогляданні.

Шлях до духовної досконалості складається з чотирьох благодатей безмовності, а саме: чиста молитва, під час якої з'являється свята

(Божественна) енергія (св. Іоанн Дамаскін тлумачить Божественні енергії як рух (κίνησις), що підкреслює динамічність самого процесу проявлення Божественної енергії у світі); божественні сльози серця, які ведуть до просвітлення розуму; споглядання найвищих таїн, яке просвітлює серце; цілковита духовна досконалість [10, 214-215 с.].

Як і для людини з Платонівської «Притчі про печеру», для монаха-ісихаста повернення назад у світ звичайних людей є важким та складним процесом. Згідно із св. Никифором: «Когда же приобвыкнет, то уже не терпится скитаться вне, потому что царствие небесное находится внутри нас: его – то когда рассматриваем там и взыскуем чистою молитвою, то все внешнее делается мерзким и ненавистным» [2, с. 45]. В ісихазмі момент просвітлення теж нагадує акт просвітлення у Платонівській «Притчі». Як зазначає Симеон Новий Богослов: «Едва только ум найдет место сердечное, немедленно видит то, чего никогда не видал ...» [2, с. 44].

Отже, підсумовуючи, слід сказати, що, аналізуючи почергово шаблі сходження людини до досконалості у платонівській «Притчі про печеру», сентенції неоплатоніка Порфирія та ісихастських святих, ми спостерігаємо певну тяглість традиції, яка своїми окремими елементами пов'язує ці віддалені в часі та, на перший погляд, різні духовні та філософські напрямки. І саме в контексті даного аналізу ми можемо говорити про феномен спадковості у сприйнятті трансцендентного в східно-християнській богословсько-естетичній традиції, філософії неоплатоніків та платонізмі.

1. *Блонский П.П.* Философия Плотина / П.П. Блонский. – Москва.- 1918.- 368 с.; 2. *Величковский Паисий.* Об умной или внутренней молитве / Паисий Величковский. – Москва, 1902. – 48 с.; 3. *Дионисий Ареопагит.* Сочинения. Толкования Максима Исповедника / Ареопаит Дионисий. – Спб.: Алетейя; Издательство Олега Абышко, 2002. – 854 с. – (Серия: Византийская библиотека. Источники); 4. *Лосев А.Ф.* Избранные труды по имяславию и корпусу сочинений Дионисия Ареопагита / А.Ф. Лосев. – Санкт-Петербург. Университетская книга – СПб., 2009. – 224 с.; 5. *Панофски Э.* Idea: К истории понятия в теориях искусства от античности до классицизма / Э. Панофски; [пер. с нем. Ю.Н. Попова]. – Изд 2 – е, испр. – СПб.: Андрей Наследников, 2002. – 237 с.; 6. *Платон.* Собрание сочинений в 4 т. Т. 2 / Платон; [пер. с древнегреч.; Общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи; Авт. ст. в примеч. А.Ф. Лосев; Примеч. А.А. Тахо-Годи]. – М.: Мысль, 1993. – 528 с. – (Филос. наследие); 7. *Платон.* Собрание сочинений в 4 т. Т. 3 / Платон; [пер. с древнегреч.; Общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи; Авт. ст. в примеч. А.Ф. Лосев; Примеч. А.А. Тахо-Годи]. – М.: Мысль, 1994. – 654, [2] с. – (Филос. наследие); 8. *Порфирий.* Сочинения / Пер. с древнегреческого Т. Г. Сидаша – Спб.: Изд-во С. – Петерб. Ун-та, 2011. – 660 с.; 9. *Протоиерей Иоанн Мейендорф.* Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы / Мейендорф Иоанн. – Минск. Лучи Софии, 2001. – 336 с.; 10. *Успенский П.* Востокъ христiанскій. Афонъ. История Афона / П. Успенский. – Санктпетербургъ, 1892. Ч. III. – 1892. – 1086 с.; 11. *Хайдеггер М.* Учение Платона об Истине: [пер. с нем. Васильевой Т.В.] / М. Хайдеггер // Историко – философский ежегодник. - М.: Наука, 1986. – С. 255-275