

АНАЛІЗ РОСІЙСЬКИМИ МИСЛИТЕЛЯМИ КІН. ХІХ–ПОЧ. ХХ ст. ОНТОЛОГІЧНОГО РОЗУМІННЯ ДОБРА І ЗЛА В ПАТРИСТИЦІ

© Мазурик Марія, 2014

Торкаючись відмінності східно- та західнопатристичної думки, зазначається, що незважаючи на те, що східна патристика була більше представлена в російській філософській думці к. ХІХ – поч. ХХ ст. і навіть вважається основним її джерелом, західна патристика теж не була позбавлена уваги з боку російських мислителів, але ця увага обмежується проблемами, які стосуються виключно людського буття, таких як мораль, душа, вибір, але аж ніяк не онтології. Західноєвропейська філософія, яка виростає на ґрунті західної патристики, майже не використовує доробок патристики східної, що дає підстави стверджувати: ґрунт патристики в російській релігійній філософії був набагато глибшим, ніж у філософії західно-європейській.

Ключові слова: російська релігійна філософія, східна патристика, західна патристика, добро, зло, свобода, етика, онтологія, Св. Августин.

Mariya Mazuryk. Ontological Understanding of Good and Evil in Patristics analysed by Russian Philosophers of the Late 19th and Early 20th Centuries.

The topicality of the article is determined by the social, cultural and political situation prevailing not only in our country but all over the world in the late 20th - early 21st centuries. Taking into consideration the cultural and spiritual crisis, the tragedies in history and the 21st century realities such as murders, wars, terrorist attacks and natural disasters, the problem is getting extremely important requiring thorough research and seeking new ways of its solution. The legacy of the Russian religious philosophers of the late 19th and early 20th centuries emerging and developing under the influence of patristics (Eastern and Western) is of particular interest. Their viewpoints on the problem of good and evil can help modern humanity to follow the way of "light and kindness".

The author examines the differences between Eastern and Western patristics. Eastern patristics is more represented in Russian philosophy of the late 20th - early 21st centuries and it is even considered to be its major source. Studying Western patristics, Russian philosophers focus on the issues that concern only human existence (ethics, a person's soul and choice) but not ontology. Developing on the basis of Western patristics, Western European philosophy doesn't make use of the Eastern patristic heritage. This fact suggests that patristics is better investigated in Russian philosophy of religion than in Western European philosophy. Analyzing Russian ontologism and comparing it with Western philosophy, the author discloses that knowledge and consciousness, mind and rationality have indisputable importance for Western philosophy while in Russian philosophy the principle role belongs to existence. However, ontologism of Russian religious philosophy doesn't focus on existence itself but on existential dimensions of a person who is not opposed to it but, on the contrary, displays all essential characteristics of existence.

Trying to conduct extensive research of the problem of good and evil in Russian religious philosophy, the author examines patristic philosophy, particularly its Eastern theory, because in her opinion, it is a direct source of Russian philosophy of the late 20th - early 21st centuries. In spite of the fact that the majority of the representatives of Russian religious philosophy of this period treat Eastern Christianity more favorably, their attitude towards Western patristics is not the same.

Russian philosophy of religion inherits the aspiration for integrity from Eastern Christian traditions regarding it as the independent status of the world and people. Taking into account this aspiration, the author mentions the features of a typical religious spirit, including dreams about perfect existence that differs from the real, empirical world. Russian philosophers of religion borrow

the paradigms and theories of Eastern Christian patristics and adopt the language of culture and theoretical thinking and its conceptual apparatus from Western patristics.

Key words: Russian philosophy of religion, Eastern patristics, Western patristics, good, evil, freedom, ethics, ontology, Aurelius Augustine.

Актуальність теми. Актуальність теми зумовлена насамперед тією соціальною, культурною та політичною ситуацією, яка склалася не лише в нашій країні, але й в усьому світі наприкінці XX – на початку XXI ст. На тлі кризи культури та духовності, на тлі трагедій історії та реалій сучасного XXI століття, в якому вбивства, війни, терористичні акти та просто природні катаклізми вже нікого не дивують і навіть сприймаються як свого роду норма, ця проблема постає з небаченою досі гостротою, виявляючи при цьому нові грані, що потребують всебічного вивчення та пошуку шляхів її розв’язання. Особливо цікавою в цьому аспекті є спадщина російських релігійних філософів кін. XIX – поч. XX ст., яка виникає і формується під впливом патристики (східної та західної). Тому їхній погляд на вирішення проблеми добра і зла допоможе сучасному людству, яке опинилося на межі безодні, піднятися і продовжити свій шлях “світла і добра”.

Метою статті є розгляд східної і західної (в особі блаженного Августина) гілки патристики як підґрунтя онтологічного підходу до проблеми добра і зла в російській релігійній філософії кін. XIX – поч. XX ст.

Аналіз основних джерел. Проблема добра і зла, без сумніву, належить до етичної сфери реальності, але її корені відходять до глибини людського існування як цілого і, в кінцевому підсумку, до структури самого буття. Щоб зрозуміти цю проблему етично, необхідно розпочати перш за все з її онтологічного розгляду. Цікавою в цьому плані є книга протестантського теолога XX ст. Пауля Тілліха – “Мужність бути” – в якій автор здійснює християнський синтез, що містить автентичні вимоги сучасної думки. У своєму творі П. Тілліх розглядає природу етичних та онтологічних проблем, особливу увагу приділяючи саме проблемам етики з погляду онтології. П. Тілліх демонструє це на прикладі мужності, яку він розглядає з двох боків: етичного та онтологічного. Подібне розрізнення етичної та онтологічної проблематики і одночасно наполягання на їхній безсумнівній єдності, яке П. Тілліх проводить крізь усю свою працю, допомагає чітко визначити відмінність між етичною проблематикою добра і зла та онтологічним розумінням цієї проблеми. Автор неодноразово наголошує на їхній єдності, оскільки виключно етичне або лише онтологічне розуміння проблеми добра і зла було б неповним та невичерпним, оскільки лише в єдності етики та онтології (і не лише щодо проблеми добра і зла) можна створити істинну картину світу або принаймні наблизитися до цього.

Досліджуючи проблему добра і зла в етиці, варто звернутися до твору А. Макінтайра “Після чесноти”, в якому автор пропонує читачеві оригінальну концепцію історичного розвитку як самої добродійності, так і теоретичних уявлень про неї. А. Макінтайр розглядає ключові моменти основних сучасних етичних концепцій, аналізує стан моральності в сучасному світі, виявляючи причини того, чому сьогодні моральне життя, моральні поняття та цінності втрачають те значення, яке вони мали в попередні історичні епохи.

Не можна не згадати і твір В. Малахова “Етика”, в якій автор особливу увагу звертає на дослідження проблеми добра і зла, причому не лише в етичному зрізі. Хоча В. Малахов і починає дослідження проблеми добра і зла з етики, подаючи вичерпний перелік етичних концепцій добра та різноманітних видів зла, не забуває автор і про онтологічний бік проблеми, зосереджуючись на субстанціальних та несубстанціальних концепціях тлумачення природи добра і зла, які існували протягом тривалого розвитку етичної думки.

Прагнучи дослідити розвиток уявлень про добро і зло в російській релігійній філософії кін. XIX – поч. XX ст., можна звернутися до цілої низки праць на цю тематику. Це зокрема робота В. Ш. Сабірова “Два лики зла (Роздуми російських мислителів про добро і зло)”, в якій автор вважає, що проблему зла необхідно розуміти не лише як етичну, але і як онтологічно-філософську

проблему. Цікавою видається думка автора про те, що не варто однозначно стверджувати, що зло неодмінно повинне бути знищене, оскільки в своїх наслідках воно може виявитись благом і добром. В. Сабіров аналізує роздуми з цієї проблематики російських філософів кін. XIX – поч. XX ст.: М. Бердяєва, С. Франка, І. Львіна, Л. Шестова.

Цікавим також є твір С. Хоружого “Про старе та нове”, в якому автор досліджує цілісний феномен російської філософії. Розглядаючи конкретні явища, окремі тем, С. Хоружий прослідковує генезис, типологію і структуру російської філософської думки і формує деяку її концепцію – концепцію східно-християнського дискурсу в її російській долі.

Виклад основного матеріалу. Прагнучи детально дослідити проблему добра і зла в російській релігійній філософії, неможливо не звернутися до розгляду філософії патристики, особливо східної її версії, оскільки остання, на його думку, є безпосереднім джерелом російської філософії кін. XIX – поч. XX ст. Що ж до західної гілки патристики, варто зауважити, що незважаючи на те, що більшість представників російської релігійної філософії кін. XIX – поч. XX ст. “прихильніше” ставилися до східного християнства, відношення до західної патристики російських мислителів було далеко не однозначним. Зокрема, відкидаючи вчення такого представника латинського Заходу, як Тертуліан, російські філософи з неабияким інтересом звертаються до пошуків блаженного Августина, його життя та його боротьби. Але варто зазначити, що вплив західної гілки патристики обмежувався проблемами, які стосуються виключно людського буття, таких, наприклад, як мораль, душа, вибір, але аж ніяк не онтології.

Загалом термін “патристика” з’явився в XVII столітті і позначав собою сукупність вчень християнський авторів кін. I–VIII ст., так званих отців Церкви. У ширшому розумінні патристика трактується як “доктринальна форма побудови християнської культури, багатоплановий синтез релігійних цінностей християнства та еллінської літературно-філософської спадщини” [10, Т.1, с. 210].

Оскільки лише грецька та латинська мова виражали значні, в межах всієї патристики, відмінності менталітету, її поділ на грецьку та латинську збігається з поділом на східну та західну. Хоча остаточний розрив між східним та західним християнством відбувся лише в XI ст., почався він задовго до цього і, як правильно зауважує В. Лосський, різниця між східною та західною патристикою “була не стільки догматичною, скільки виступала як різниця між двома історичними світами, що рано чи пізно повинні були розділитись і піти різними шляхами, саме тому можна сказати, що догматична суперечка була лише приводом для того, щоб остаточно розірвати церковну єдність, якої фактично вже не було” [7, с. 117].

Торкаючись проблеми добра і зла, слід зазначити, що існування таких категорій “свідчить про буттєву вкоріненість людської свідомості” [9, с. 124, 125]. Мораль є певним способом людського буття, оскільки вона спрямовує людину до певного виду буття, більше того, вона нерідко (в тому, що стосується людини) впливає і на стан буття загалом. Тому не дивно, що категорії добра і зла виводять нас на проблему буття, проблему морального впорядкування світу. Крім цього, зумовленість онтологічних інтенцій комплексом світоглядних, соціокультурних проблем конкретної історичної епохи, на нашу думку, доповнюється розкриттям зворотної залежності цінностей та орієнтацій будь-якої історичної парадигми від вирішення проблеми буття.

Отже, розбіжність етики та онтології на ґрунті їхнього трактування добра і зла не відкидає можливості їхнього зближення, в якому є принаймні один беззаперечний “плюс”: сходження в одну точку моральності та онтології дає моралі таке підґрунтя, яке розкриває її істинне значення в житті кожного з нас, позбавляє можливості закріпити за мораллю статус відстороненого відношення до буття і до людини, дозволяє усвідомити її як свідчення істинності нашого буття. Так, проблеми моралі можна розглядати і як проблеми буття чи небуття. Це насамперед стосується проблеми добра і зла, які можна розуміти і онтологічно, бо лише виявлення небуттєвості і порожнечі зла здатне розкрити справжній сенс протилежності між ними.

Саме проблема онтологічного статусу добра і зла об’єднувала філософів східної та західної патристики і набувала для них форми болісного запитання: чи є зло за своєю суттю чимось негативним, тобто лише запереченням і руйнуванням добра чи воно позначає собою якусь

особливу, самодостатню реальність, субстанцію, яка корелятивно співвідноситься з добром, але має власні витoki в бутті? Так, дослідження і виявлення природи та сутності зла, як і пошук способів боротьби з ним стають центральною темою всього християнства, для якого ствердна відповідь на поставлене вище питання (визнання за злом права на самостійне буття) була неприйнятною, не допускалась навіть думка про існування будь-якого буття, яке було б вороже Богові.

Тому інтерпретація зла як не-сущого та не-субстанціального була співзвучна як західним, так і східним християнським мислителям. Наприклад, у блаженного Августина ми не раз зустрічаємо слова про те, що “зло є не що інше, як ... недостатність добра” [3, с. 294]. Саме через це А. Августин вважає, що такі безсумнівні “протилежності, як добро і зло, не лише можуть бути разом, але й зло ... окрім як в добрі існувати не може...” [3, с. 296]. Навіть більше: “там, де немає жодного добра, там не може бути і жодного зла” [3, с. 295, 296] – констатує блаженний Августин.

Подібну позицію (визнання несубстанціальності зла) на Сході ще в II ст. займає Климент Олександрійський, а згодом вона стає домінуючою в працях Афанасія Великого, Василя Великого і Григорія Нісського, щоб потім “виплисти” на поверхню і в російській релігійній філософії. Так, наприклад, в Діонісія Ареопагіта ми знаходимо наступне: “будь-яке буття виходить з прекрасного і благого ... і якщо все існує – із блага, то ніщо не походить від зла...” [4, с. 215]. Діонісій Ареопагіт навіть спробував внести в розуміння природи зла деякі елементи наївно-діалектичних уявлень, стверджуючи, що зло “лише бере участь” у добрі, коли зникнення одного постає як поява іншого. Зло, на думку Діонісія Ареопагіта, саме по собі не створює жодної сутності чи буття, воно лише спустошує все існуюче, адже “те, що існує, існує лише завдяки силі добра. Те, що зовсім позбавлене людської душі, є всього лише відсутністю, неповнотою блага. Немає зла і в природі, воно лише в тому, що не досягає своєї довершеності” [4, с. 226].

Не менш категорично висловлюється і Василій Великий: “зло не є живою сутністю, яка сама має душу” [12, с. 115]. Воно є станом душі, який є протилежний добру і виникає в недбалих через їхнє “відпадіння” від добра. “Зло – не суще і воно не має основи в божественній волі, – підхоплює “нитку” його роздумів Григорій Нісський, – тому воно не існує саме по собі, а через позбавлення добра. Зло – це лише назва для того, що поза думкою про добро. Але парадоксальним чином зло в самому небутті отримує своє буття” [12, с. 194]. Для свого існування зло, на думку Василя Великого, потребує опори, якою для нього стає створена субстанція. Так, зло парадоксальним чином в самому небутті знаходить підґрунтя для власного буття.

У своїй концепції зла А. Августин стає на бік неоплатоніків, визнаючи, що зло позбавлене будь-якої реальності. Як зазначає А. Макінтайра, “Августин блаженний слідує неоплатонічній традиції в розумінні всього зла як відсутності блага, але він вбачає зло в людській природі в готовності до зла людської волі...” [8, с. 238]. Говорячи про джерела зла у філософії блаженного Августина, варто зазначити, що їх в нього три. Першим джерелом зла є недостатнє прагнення людини до добра. Оскільки все існуюче створене Богом, то будь-яке буття є добром, а зла в субстанціальному сенсі не існує, тому “все, що існує, є добром” [2, с. 169]. Іншими словами, зло для блаженного Августина постає не у вигляді окремої субстанції, а як порушення, відступництво, відхід від добра, свого роду дефект. Про це він постійно говорить в своїй “Сповіді”: “зло є не що інше, як зменшення добра, яке доходить до повного його зникнення” [2, с. 169] і “зло є недостатністю добра” [2, с. 137]. Це спонукає Августина блаженного стверджувати про існування абсолютного добра, заперечуючи при цьому абсолютність зла.

Подібне трактування проблеми добра і зла ми знаходимо і в східних патристів. Зокрема, Діадорх Фотіокійський заспокоює нас, що “природа добра сильніша за звичку зла, – заспокоює нас Діадорх Фотіокійський, – бо добро є, а зла немає, або точніше, воно існує лише в момент свого здійснення” [12, с. 416]. З ним погоджується і Григорій Нісський, який теж визнає, що зло не настільки могутнє, щоб остаточно перемогти добру силу. Проте ніколи не треба забувати, що “поза вільним бажанням немає жодного самобутнього зла” [12, с. 188]. Коли добро відступає на один крок, воно тим самим дозволяє злу на крок ближче підійти до людини, на крок ближче підвести її до власної загибелі. Надто небезпечно для нас зупинитись, прямуючи дорогою добра, адже подібно до того, як кінець життя є початком смерті, так і зупинка на шляху добра стає початком руху до зла.

Г. Флоровський, аналізуючи вчення Григорія Нісського, зазначає, що останній допускає і певне самовичерпання сил зла: “мірою страждання є кількість зла, яка знаходиться в кожній людині” [12, с. 246]. Муки закінчуються, адже кількість зла не може бути нескінченною, йому не властива сила одкровення, яка рятує людську душу. Г. Флоровський переконаний, що насправді зла не існує, воно не є, а лише трапляється іноді в бутті, буває, адже “те, що не завжди було, те і не завжди буде” [12, с. 54].

У філософії Григорія Нісського Г. Флоровський знаходить і певний недолік, який, на його думку, пов’язаний з недооцінкою людської волі. В цьому Г. Флоровський бачить основну причину, за якою Г. Нісський не допускає стійкості зла: “людська воля не може встояти перед одкровенням Блага” [12, с. 256]. До цього Г. Флоровський додає ще й інтелектуальний мотив, адже “воля одночасно визначається і розумом” [12, с. 256], який не може віднайти стійкості в заблудженні, тому ясне бачення істини зла необхідно визначає волю до істини. “Так, – підводить підсумок Г. Флоровський, – Григорій (мається на увазі Г. Нісський) поєднує пафос свободи і мотив необхідності в понятті необхідного навернення свободи волі” [12, с. 256].

Аврелія Августина також неабияк хвилювала проблема свободи людини, що посуті вважається “каменем зіткнення” східної та західної патристики. А. Августин зокрема стверджує, що людина вільна у виборі не грішити, вільна не піддаватися спокусі; людина виявляється врятованою лише завдяки благодаті, але від її власного вибору залежить, прийняти гріх чи утриматись від нього, тим самим зберігши себе для Бога. Антропологія блаженного Августина передбачає озаріння душі божественним світлом, утворюючи те тематичне поле, в якому А. Августин оригінально трактує проблему взаємозв’язку віри і знання, авторитету і розуму.

Отже, концепція свободи Августина блаженного доповнюється концепцією божественного напередвизначення, що “є лише заготовкою благодаті, яка виступає наслідком цього напередвизначення” [1, с. 156]. Проте підстави подібного напередвизначення незбагненні: в справедливості вищих рішень можна тільки вірити. Тим самим А. Августин безповоротно утверджує примат віри над розумом: “ми не можемо знати всього, у що віримо” [1, с. 213]. “Повір, щоб зрозуміти” [1, с. 221] – таким є кредо пізньої творчості блаженного Августина.

На думку М. Бердяєва, “Августин блаженний був одним із перших, хто відійшов від грецького інтелектуалізму в розумінні зла та свободи. Але він перегнув палицю в протилежний бік. У нього є свобода до зла, але немає свободи до добра. Зло перемагається лише через благодать” [6, с. 486]. Саме від Августина блаженного бере свій початок діалектика свободи і благодаті, яка заповонила всю західнохристиянську думку.

На відміну від А. Августина, мислителі східного християнства вважали, що свобода належить нам, адже ми є особистостями, а воля, за якою ми діємо, є властивістю нашої людської природи. Для Максима Сповідника, наприклад, воля була “природною силою, яка прагне до того, що їй відповідає” [12, с. 559]. Він розрізняє цю “природну волю” як бажання добра, до якого прагне будь-яка розумна природа, від “волі вибираючої”, яка властива лише особистості. Природа хоче і діє, а особистість вибирає, вона приймає чи відкидає те, чого хоче природа. Але, на думку Максима Сповідника, ця “свобода вибору” сама вже є недосконалою, певним обмеженням істинної свободи, оскільки досконала природа не потребує вибору, бо вона знає добро природним чином; її свобода зумовлена цим знанням. Наша свобода вибору говорить про недосконалість гріховної природи людини, про втрату нею божественної подоби. Затемнена гріхом, не знаючи істинного добра, ця природа нерідко прагне до “протиприродного”, саме тому людська особистість завжди знаходиться у сходженні до добра – Максим Сповідник називає це “свободою волі”.

Подібна інтерпретація проблеми добра і зла мислителями патристики з часом знаходить для себе благодатний ґрунт на теренах російської релігійної філософії кін. XIX – поч. XX ст., яка продовжує доводити постулат про те, що зло не має і не може мати жодних онтологічних коренів. З цієї причини російські мислителі вважали, що злу не під силу “на рівних” змагатись з добром за першість як у світі, так і в самій людині.

Та, незважаючи на подібність східної та західної християнської думки, російська філософія к. XIX – поч. XX ст. є спадкоємницею саме східної традиції патристичної філософії. Можна (слідом за

С. Хоружим) говорити навіть про деяку концепцію російської філософії, а саме – “концепцію східнохристиянського дискурсу в його російській долі” [13, с. 7]. Російська релігійна думка і справді багато успадкувала від східної думки християнства, навіть її “кров містичною спадковістю була запліднена прихованими зернами споглядальних та вольових досягнень великих Отців і сподвижників Церкви” [14, с. 82].

На відміну від східної версії християнства, Захід (в обличчі Августина блаженного) поєднував інтелектуальну містику неоплатонізму з етичним елементом Євангелія. На Сході ж неоплатонічний інтелектуалізм еволюціонував відбувалася дещо по-іншому. Природа людини була обожена реальною присутністю Бога в образі Ісуса Христа. Тому християнська містика Сходу “набагато менше антропологічна, ніж християнська містика Заходу...” [5, с. 345]. Це проявляється перш за все в тому, що східна патристика менше уваги приділяє складному життєвому шляху людини, менше розкриває внутрішню людську боротьбу, оскільки набагато важливішою для неї постає божество Ісуса Христа. Зокрема Схід не приймає ідею Августина блаженного про те, що Бог пізнається через пізнання людської душі. Тому, “незважаючи на більший інтелектуалізм Заходу, її містика була більш емоційною, ніж містика християнського Сходу” [5, с. 345, 346]. З цієї причини на Сході практично відсутні сповіді, щоденники та автобіографії святих, які так любив християнський Захід.

Отже, можна констатувати, що східній патристиці була властива посиленна увага до теологічної проблематики та традиційна орієнтація на платонівську метафізику, тоді як латинський Захід, об'єднаний римською культурною традицією, проявляв посилену увагу до проблем індивіда та соціуму, тобто до антропології, етики і права. Проте ці загальні тенденції не виключають того, що увага до етико-антропологічної проблематики проявлялась і на Сході, а потяг до метафізики був властивий і західній патристиці.

Говорячи про російську спадковість східної традиції християнства, варто зауважити, що вона переймає від останньої прагнення до цілісності як належного стану світу та людини. В подібному об'єднанні буття, відновленні його цілісності полягає фундаментальне завдання всього людського буття, його призначення та сенс. У такому прагненні проступають риси типового релігійного настрою: мрії про досконалий образ буття, який відрізняється від реального, емпіричного світу.

Також філософською проблемою російської релігійної філософії к. XIX – поч. XX ст. є сама можливість повернення гріховного буття до первозданної всеєдності. Ця проблема ставилась і вирішувалась “як тема “виправдання тварі” і була успадкована філософією від думки святих отців” [13, с. 78]. В подібному співвідношенні Бога і світу, абсолютного і емпіричного проступала певна “вкоріненість” нашого світу в божественному, в існуванні певних коренів тварі в Богові, через які наше буття було причетне до Абсолютного. Сенс суцього якраз і розумівся російськими мислителями як причетність до Абсолютного, як вкоріненість в Богові. “Сенс – визначальна характеристика суцього і будь-яке явище слід розглядати перш за все в його смисловому вимірі, де розкривається його зв'язок з Абсолютним. Справа ж філософії – реально здійснювати цей розгляд явищ в смисловому вимірі” [13, с. 79].

Саме це можна вважати установкою чистого і послідовного онтологізму, яка повністю панує в російській релігійній філософській традиції. Мотив відновлення цілісності буття диктує і позиції натурфілософії російської думки. Ці позиції просякнуті антропоцентризмом грецької патристичної думки, яка вважала, що на людину покладена “космічна та теургічна місія” [13, с. 79]: діючи в світі, людина повинна зібрати і перетворити світ і все живе на єдине ціле, на всеєдність. На думку В. Петрушенка, “цінування буттєвої цілісності світу та людини, пов'язаної із абсолютним та трансцендентним” [11, с. 307], теж належить до числа найважливіших особливостей східної та російської філософської думки.

Це дає нам підстави говорити про антропоцентричне спрямування як східно-християнської, так і російської філософії, які на перший план виводили людину з її екзистенціальним зацікавленням, самопізнанням та моральним вибором. Взяти хоча б тезу Василя Великого: “людина – це тварь, покликана стати Богом” [див. 12, с. 126]. Самопізнання і справді допомагає людині залишити власні межі і наблизитись до Бога, який розуміється східними патристами та

російськими філософами к. XIX – поч. XX ст. “як трансцендентний відносно світу, проте світ міг існувати лише внаслідок його пронизаності божественною енергією, але остання набувала свого найповнішого виявлення саме в активності людини” [11, с. 304–305].

Висновки. До числа “запозичень” російської релігійної філософії к. XIX – поч. XX ст. можна віднести і парадигми та теорії східно-християнської патристики. Проте не варто забувати і про Захід, від якого російська філософія к. XIX – поч. XX ст. переймає мову культури і теоретичного мислення, її концептуальний апарат. Тому можна цілком погодитись із думкою С. Хоружого, що чудово висвітлює основну рису російської думки к. XIX – поч. XX ст., яка “виникла як поєднання східнохристиянського дискурсу і західної понятійно-ідейної мови...” [13, с. 145].

1. Августин Блаженний. *О граде Божьем* / Августин блаженный; [пер. с лат. Еремеев С.И.] // *История средневековой философии* [сост. Миненков Г.Я.]: Хрестоматия в 2 ч. – Ч. 1. (Патристика). – Минск: ЕГУ, 2002. – 504 с. 2. Августин А. (Святой). *Сповідь* / Августин А.; [пер. з лат. Ю.Мушак]. – К: Основа, 2000. – 368 с. 3. Августин А. *Энхиридион, или о вере, надежде и любви* / Аврелий А.; [пер. с лат., сост. и отв. ред. С.И. Еремеев]. – К: Уцимм-пресс, 1996. – 414 с. 4. *Антология мировой философии* : [В 4 т.; Т.1. – *Европейская философия от Эпохи античности по Эпоху Возрождения*] / [ред. Соколов В.В., Асмус В.Ф., Богатов С.О. и др.]. – М: Мысль, 1969. – 356 с. 5. Бердяев Н. *Дух и реальность* / Н. Бердяев // Бердяев Н. *Дух и реальность* / [сост. и вступ. ст. В.Н. Калюжного]. – М: Фолио, 2003. – С. 229–380. – (Philosophy). 6. Н. Бердяев *Опыт эсхатологической метафизики* / Н. Бердяев // Бердяев Н. *Дух и реальность* / [сост. и вступ. ст. В.Н. Калюжного]. – М: Фолио, 2003. – С. 381 – 448. – (Philosophy). 7. Лосский Вл. *Боговидение* / Лосский Вл. – М: Фолио, 2003. – 759 с. 8. Макинтайр А. *После добродетели: Исследования теории морали. Концепции* / А. Макинтайр; [пер. В.В. Целищев]. – М: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000. – 382 с. 9. Малахов В. *Этика: Курс лекций* : [Навч. посіб. для студ. вищ. закл. освіти] / В. Малахов. – К.: Либідь, 2000. – 382 с. 10. *Новая философская энциклопедия* : [В 4 т.] / [Научно-ред. совет: предс. В.С. Степин, заместители предс.: А.А. Гусейнов, Г.Ю. Семигин, уч. секр. А.П. Огурцов]. – М.: Мысль, 2000. – (Ин-т философии РАН, нац. общ.- научн. фонд).; 11. Петрушенко В.Л. *Філософія знання: онтологія, епістемологія, аксіологія* : [Монографія] / В.Л. Петрушенко. – Львів: Ахілл, 2005. – 320 с. 12. Флоровский Г.В. *Восточные отцы церкви* / Г.В. Флоровский. – М: Фолио, 2003. – 633[7]с. – (Philosophy). 13. Хоружий С.С. *О старом и новом* / С.С. Хоружий. – СПб: Алетейя, 2000. – 477 с. 14. Эрн В. *Сочинения* / Эрн В.; [вступ. ст. Ю. Шеррер]. – М: Правда, 1991. – 576 с.