

Природа і завдання богословського пізнання істини: східнохристиянський погляд

Обговорюючи проблему розуміння таких двох основоположних гуманітарних сфер, як богослов'я (теологія) і релігієзнавство (релігійні науки), доцільно поставити першорядне запитання: а в чому ж полягає природа, мета, завдання і значення богослов'я і релігієзнавства? Лише давши коректну відповідь на це питання, ми зможемо рухатися далі, детально зосереджуючись на важливих, але похідних від цього первинного питання проблемах. Такі питання, як методологічна специфіка богословських і релігієзнавчих досліджень, відмінності у підходах екзегетичного аналізу текстів, місце історико-критичного аналізу різних феноменів у богословській науці і релігієзнавстві тощо, є другорядними в порівнянні з проблемою адекватної оцінки природи богословського пізнання істини та її пізнання в контексті релігієзнавчих досліджень.

У наших роздумах зупинимося головним чином на першій частині поставленого питання, а саме: у чому полягає визначальна і специфічна у порівнянні з релігієзнавством критеріологія теології як релігійного феномену з перспективи східнохристиянської парадигми богослов'я. Мета і завдання релігієзнавства представлені в різних академічних підручниках, які вийшли друком в останнє десятиліття¹, хоч, на нашу думку, це лише перші спроби ідентифікації релігійних наук як у гуманітарній сфері світової та української освіти й науки,

¹ Детальніше про предмет, мету і завдання релігієзнавства див.: Академічне релігієзнавство. Підручник / За наук. ред. проф. А. Колодного. – К.: Світ Знань, 2000. – 862 с.; Релігієзнавство / під ред. В. І. Лубського. – К., 2000; Калінін Ю. А., Харьков-

так і в духовно-богословському контексті українського суспільства. Часто поняття і проблеми цих двох наукових напрямків трактуються хибно і безвідносно до радикальної різниці, яка існує між цими двома вимірами релігійного пізнання. У короткому аналізі природи богословського способу пошуку істини базуватимемося на думках найавторитетніших православних богословів ХХ століття², які представляють сучасний східнохристиянський підхід до розуміння природи, мети і завдань богослов'я, а також виражають класичну для візантійської парадигми богослов'я оцінку критеріїв ідентифікації істинної природи богослов'я на відміну від стереотипних, поверхових, непрофесійних, а деколи відверто полемічно налаштованих поглядів та оцінок поняття й проблеми богослов'я.

Богослов'я як процес *ad intra*

У святоотцівську епоху поняттю богослов'я надавали виключно аскетично-гносеологічного значення, яке відповідало живому сповіданню віри в Пресвяту Трійцю. Так, Атенагор (II ст.) використовує це поняття в значенні віри в Пресвяту Трійцю [11]. Оріген (III ст.), змальовуючи аскетичний шлях духовного сходження християнина до досконалості, подає три головні етапи пізнання Бога: 1) *praktike (praxis)* — духовне долання, боротьба з пристрастями задля досягнення неупередженості (*apatheia*) та любові; 2) *fisike theoria* — природне споглядання, пізнання тайн сотвореного світу, яке відкривається людині, котра очистилася від гріховних пристрастей; 3) *theologia* — богослов'я, пізнання Бога в Логосі [6, 37]. Таким чином, для Орігена теологія (богослов'я) є

іщенко Є. А. Релігієзнавство. — К., 2000; Черній Л. М. Релігієзнавство: Посібник / А.М.Черній. — К.: Академвидав, 2003. — 351 с.; Релігієзнавство / К. В. Кислюк, О. М. Кучер. — К.: Кондор, 2004. — 644 с.; Кондратик Л. Й. Українське релігієзнавство доби національного відродження: Монографія / НАН України, Відділення релігієзнавства, Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди / Л.Й Кондратик. — Луцьк: Надстир'я, 2004. — 311 с.; Яроцький П. Л. Релігієзнавство. Навчальний посібник для студентів ВНЗ / Київський університет туризму, економіки і права / П.Л.Яроцький. — Київ: Кондор, 2004. — 306 с.

² Головними представниками сучасного східного богослов'я, думки яких ми згадаємо, є К. Уер, С. Сахаров, Х. Яннарас, П. Євдокімов, В. Лоський, Г. Флоровський, С. Булгаков, С. Скутеріс, П. Дезей.

останнім етапом у сходженні до містичного богопізнання (*theognosia*), якому передують важка боротьба з гріховними пристрастями, мета якої — очищення і преображення людини. Богослов'я для Оригена є метою всього християнського подвигу життя за Євангелієм³. Євагрію Понтійському (IV ст.) належить класичне визначення, ким є богослов, яке по праву можна вважати загальноотцівським критерієм істинного богослов'я: «Якщо ти богослов, то будеш істинно молитись, а якщо ти істинно молишся, то ти богослов» (Слово про молитву, 61). У цій лаконічній тезі гармонійно поєднано три визначальні поняття, які творять одне нероздільне ціле шляху богопізнання: богослов—істина—молитва. Діадох Фотікійський зазначає, що богослов'я «подає душі найвеличніші з дарів [...], поєднуючи її з Богом в нероздільному сопричасті» [11]. Таким чином, богослов'я — це радше шлях, аніж метод; очищення, аніж аргументація; онтологічний діалог, аніж аналітичне мислення. Богословською лабораторією, згідно з отцівським розумінням богослов'я, є людське глибинне єство, а не ареопаг. Уже з цих декількох текстів видно різницю між так званим академічним підходом до богослов'я і «живим» богослов'ям, яке має кардинально інші передумови народження, розвитку й остаточного становлення⁴.

Первинне і найвідповідніше значення природи, мети і завдання богослов'я можемо збагнути лише тоді, коли розглядатимемо його як внутрішній динамічний процес, який відбувається у двох гармонійно взаємопов'язаних площинах. По-перше, у найглибших пластах осо-

³ Архимандрит П. Дезей, аналізуючи святоотцівський підхід до розуміння поняття «богослов'я», подає три його головних значення: 1) богослов'я (*theologia*) — це вчення про внутрішньотроїчне буття Пресвятої Трійці на відміну від ікономії (*oikonomia*), тобто спасительної дії Бога у світі; 2) богослов'я — це молитовне споглядання (*theoria*) і пізнання Бога; 3) богослов'я — це навчання предметам християнського віровчення з тією увагою, що це навчання як слово про Бога повинно базуватися на досвіді спілкування з Божим словом. Див.: [3, 300].

⁴ Проблема розрізнення між академічним і «живим», досвідним богослов'ям є центральною темою дискусії щодо розуміння богословського методу пізнання у західній і східній Церквах. Детальніше про це див.: Williams A. N. The logic of genre: theological method in East and West // *Theological Studies*. — 1999. — № 1.

бового буття людини як образу і подоби Божої (Бут. 1, 26-27)⁵. По-друге, у лоні Церкви, яка як Містичне Тіло Христове⁶ є середовищем, що породжує і розвиває богословську думку. Саме в церковному, боголюдському організмі, чи, як писав С. Булгаков, «божественному житті, що дароване творінню» [2, 10], духовно звершується внутрішній процес богословлення християнина. Кожна людина, яка через таїнства хрещення і миропомазання буттєво вводить-ся чи радше утаємничується в нову онтологічну реальність Церкви, вже є богословом, завдяки тому, що благодаттю Божою відновлюється життєвий і персональний зв'язок між новоохрещеною особою й особами Живого Бога Отця, Сина і Святого Духа. З цього моменту людина, стаючи живою клітиною Тіла Христового у Дусі Святому, відкривається до таємничого особового діалогу з Пресвятою Трійцею, а відтак стає вмістилищем богословлення. Саме благодать хрещення і миропомазання відкриває людині онтологічно-гносеологічний горизонт взаємин із божественною реальністю. Богословське пізнання залежить від цієї благодаті Духа Святого, який відкриває істину в духовних глибинах людини, котра «увійшла» в Церкву як середовище богоєднання, а отже, і богопізнання. Про Святого Духа як «внутрішнього вчителя», який оселяється в християнині, говорить євангеліст Йоан Богослов: «Ви ж маєте помазання від Святого й усе знаєте [...] Помазання, що ви від нього прийняли, у вас перебуває, і ви не потребуєте, щоб хтось навчав вас, бо його помазання вас про все навчає. Воно і правдиве, і необманне. Так, як воно вас навчило, перебувайте в ньому» (1 Йо. 2, 20-27). Отже, «правдиве і необманне» помазання Святого Духа є головним джере-

⁵ Всі біблійні цитати взято зі Святого Письма перекладу о.Івана Хоменка: Святе Письмо Старого і Нового Завіту. – Видавництво отців Василіян “Місіонер”, 2007.

⁶ С. Булгаков так пише про природу Церкви: «Церква є Тілом Христовим як причетність до божественного життя у Св. Трійці сущого Бога, життя у Христі, який перебуває в нерозлучній єдності зі всією Св. Трійцею, життя у Святому Дусі, який всиновлює нас Отцю [...] Тому раніше від усякого історичного розкриття і визначення вона повинна розумітися як певна божественна даність, що перебуває в собі, є тожньою собі як факт божественної волі, що зверхується у світі. [...] Церква за своєю суттю як боголюдська єдність належить до божественного світу, вона є у Бозі, а тому існує і в світі, і людській історії. [...] Сутністю Церкви є божественне життя, яке відкривається у творінні; обоження творіння силою боговплочення і П'ятдесятниці» [2, 6-7].

лом богословського пізнання істини для члена Тіла Христового, яким людина стає після хрещення і миропомазання. С. Сахаров зазначає, що богослов'я — це стан буття людини, котра динамічно причащається благодаті Божої. Стан є фактом буття, який означає особистий живий досвід участі в Божественному Бутті. Цей стан є поза концептуалізацією, його можна лише описати, засвідчити. Для С. Сахарова в цьому й полягає богословський реалізм. «Опис станів» стає важливим богословським посередником для вираження досвіду сприйняття божественної реальності. Цей досвід персоналізується у певній формі, він втілений у «духовних станах» (наче у капсулі, оболонці, «encapsulated») особового «стану» святого, християнина-богослова. Таке описове представлення є головним богословським принципом Нового Завіту і ранньої Церкви, де апостоли й отці представляли «факти буття», які вони пізнали в богоявленні. Таке «описове богослов'я» базується на досвідному, «живому» богослов'ї і може послуговуватися повним науково-методологічним інструментарієм [17, 37-39]⁷.

Від триєдиного Бога через Церкву християнин-богослов отримує досвід пізнання істини. Це діалогічний досвід, він є глибинним внутрішнім пережиттям, духовно-інтимною подією, про яку християнин може засвідчити в Церкві і проповідувати істину, яку Бог відкрив йому, також «поза» Церквою (*keryhma*). На цьому особовому й водночас церковному досвіді базується богопізнання християнина-богослова. Досвід (*peira*) є центральним критерієм богопізнання (*theognosia*) богослова⁸. Зупинимось на основоположних рисах, які характеризують джерело отримання онтологічного досвіду богословського пізнання.

Богослов'я і божественне Об'явлення

Богослов'я — це дар Пресвятої Трійці, яка особово відкривається людині в Об'явленні, даючи можливість увійти в живий діалог із Тим, хто таємничо й свобідно дає людині можливість загли-

⁷ Детальніше про розуміння С. Сахаровим богослов'я як молитви і стану людського духа див.: [9, 37-49].

⁸ Детальніше про східнохристиянське осмислення місця і значення досвіду (*peira*) у богопізнанні див.: [15, 16].

битись у саму Істину. Пізнання Бога, з одного боку, полягає у відкритості до прийняття дару теофанії, а з другого — в персонально-онтологічній відповіді на Божу пропозицію рівноправного, вільного і буттєвого діалогу (Див.: Йо. 1, 18). Якщо Бог «не має проблем» з відкритістю «до» і проникненням «в» пізнання людини, оскільки людина пізнана Богом (Гал. 4, 9), то для людини питання «міри» пізнання Бога як рівноправного суб'єкта діалогу завжди залишається проблемою онтологічної готовності прийняти благодать Бога, який, будучи нашим містичним співбесідником, водночас є головним джерелом богословської мудрості. К. Уер наголошує на тому, що «Істинний богослов — це завжди «навчений Богом» (*teodidaktos*) [11]. Бог у своїй безмежній любові, яка не може залишатися замкнутою на собі, «виходить» до людини, бажаючи поділитися з нею всім своїм буттям настільки, наскільки онтологічні рамки людини як створеної істоти здатні вмістити Божу істину. Тому богослов'я — це, в першу чергу, прийняття Бога, який, за словами Псевдо-Діонісія Ареопажита, виступає (*proodos*) [1, 58-61] зі своєї внутрішньотроїчної сутнісної «скованості» (Бог *in se*) назовні (Бог *ad extra*) до людини у своїй силі (*dinamis*), енергії (*energeia*) [1, 288-291], особово відкриваючись до участі в собі і пізнання себе. П. Євдокімов, виражаючи головну суть природи святоотцівського богослов'я, не заперечує існування також його раціонально-академічного виміру, але визначальним для цього є реальна буттєва участь у Бозі, який себе об'являє: «Богослов'я включає в себе доктринальний елемент, об'єктивне вчення Церкви, її катехизм, але у своїх глибинах, у своїх власне життєдайних соках воно звернене до слухання святих, живиться їхнім духоносним досвідом Слова. [...] Воно — слова Бога всередині «фаній», проявлень Бога. Божественна трансцендентність учить нас, що не можна йти до Бога інакше, ніж виходячи від Нього і вже перебуваючи в Ньому» [4, 75].

Богослов'я і Святе Передання

Відштовхуючись від розуміння християнина-богослова як людини досвіду і саме досвіду онтологічного пізнання Бога як суб'єкта діалогу, а не об'єкта раціонального вивчення, ми можемо говорити про значення

наукових досліджень богословських джерел, тобто текстів Святого Письма і Святого Передання Церкви. Щоб правильно зрозуміти актуальність й авторитетність цих давніх, а для постмодерної і секуляризованої епохи — «віджилих» текстів, які, на перший погляд, можуть зацікавити лише вузьке коло науковців, необхідно адекватно осмислити, чим є для християнина як органічної частини Тіла Христового Святе Передання Церкви, бо саме в контексті церковного Передання може адекватно інтерпретуватися Святе Письмо⁹.

Святе Передання — це не просто давні тести, які сакрально виражають «застиглі» й непорушні догмати та канони християнських віровчительних доктрин, а це, у першу чергу, динамічна реальність сопричастя Церкви у Святому Духові. Святоотцівські твори, формулювання рішень церковних соборів і літургійні тексти — це видима і словесна сторона Передання, якою виражається невидимий, благодатний і живий досвід церковного організму. В. Лоський наголошує на тому, що «передання — [... це] життя Духа Святого в Церкві, життя, яке відкриває кожному члену Тіла Христового здатність чути, приймати, пізнавати Істину у властивому їй світлі, а не в природному світлі людського розуму» [8, 67]¹⁰. Життя Церкви не полягає в зберіганні і проповідуванні якоїсь ідеї, ідеології чи раціональної

⁹ Про східнохристиянське розуміння взаємовідношення між Святим Переданням і Святим Письмом пише архімандрит Софроній Сахаров у своїй відомій книзі про життя і вчення старця Силуана. Святе Передання — це «неперервна дія Духа Святого в Церкві. Передання як вічне і незмінне перебування Духа Святого у Церкві є найглибшою основою її буття, і тому Передання охоплює собою все життя Церкви настільки, що й саме Святе Письмо є лише однією з його форм» [10, 81]. В. Лоський, наголошуючи на нероздільності Святого Письма і Передання, водночас показує відмінності між ними: «Якщо Письмо і все те, що може бути сказане написаними чи іншими символами, є різними способами вираження Істини, то Святе Передання — єдиний спосіб сприймати Істину» [8, 67].

¹⁰ Одним із критеріїв у підході до осмислення специфіки богословського пізнання істини повинна бути антропологічна оцінка головного пізнавального «інструменту» (organon) людини в богослов'ї і богопізнанні. Саме в цьому полягає важливе розрізнення, без якого глибоке осмислення природи й мети богослов'я є неможливим. Людська пізнавальна здатність не може зводитися до дискурсивного розуму, як це часто бувало, починаючи від епохи Ренесансу. Ще в середньовічному західному богослов'ї існувало чітке розрізнення між ratio (дискурсивним розумом) та

істини. Життя Церкви — це життя Містичного Тіла Христового, членами якого від моменту хрещення є кожний християнин. Це життя є природною для Церкви і органічною участю в житті Пресвятої Трійці. Тому досвід кожного члена Церкви — це пережиття глибокого спілкування з Христом у Святому Дусі. Найповніше це проявляється в таїнстві Церкви — Євхаристії, коли кров Христова наповнює вени, а спожите тіло Христове буде тілом причасника. Саме найглибший, живий, динамічний, безпосередній та реальний досвід поєднання людини і Бога в Церкві від першого століття й дотепер є підставою осмислення «живості» Передання Церкви, на відміну від так званого «статичного» розуміння, згідно з яким Передання — це сума нагромаджених протягом двох тисячоліть і передаваних від од-

intellectus (духовним розумінням-пізнанням). Подібне розрізнення між розумом (dianoia) і умом (nous) представляють і грецькі отці. Заперечувати пізнавальні здатності розуму в процесі богопізнання не є обскурантизмом, як це часто постулюють деякі апологети розуму, а радше — неадекватним використанням розуму для дослідження божественної реальності. Обскурантизмом якраз є використання розуму як «мірки» божественної реальності. Розум (лат. ratio, гр. dianoia) оперує засобами аналізу і синтезу. Тут дослідник отримує інформацію від зовнішніх щодо себе об'єктів, абстрагуючись від них і формулюючи певні загальні ідеї та концепції, використовуючи спекулятивні гіпотези (доха) й уяву (phantasia). Головним «інструментом» подачі істини тут слугує силлогізм (sillogismon). Наслідком використання розуму як пізнавальної інстанції щодо божественних таїнств є «скочування» до примітивних антропоморфізмів або до прямого заперечування християнських догм, які за своєю природою є алогічні (антиномічні). Яскравим прикладом може слугувати дискусія між Петром Абеляром і Бернардом Клервоським у XII столітті. Ум (лат. intellectus, гр. nous), навпаки, пізнає речі через їхні внутрішні логоси, божественні ідеї, вкладені у речі як їхнє глибоке смислове онтологічне ядро, або через участь у божественних енергіях, через які Бог усе сотворив і підтримує в бутті кожний елемент всесвіту. Ум як духовний інтелект діє через прямий досвід та інтуїцію, тобто онтологічну участь у тому, що (чи хто) пізнається, і сприйняття іншого буття як свого, а не через абстрактні понятійно-концептуальні конструкції та дискурсивно-логічне розумування. Знання отримується не від зовнішніх об'єктів, а через внутрішню єдність із самим Логосом, через благодать Святого Духа. Див.: [5. 196-198]. Отже, результати богопізнання залежать від гідності того, хто пізнає, від морально-духовної зрілості й цілісності особи богослова-подвижника. П. Євдокімов, посилаючись на Максима Ісповідника і Євагрія Понтійського, зазначає, що якщо «ум» спрямований на поєднання протилежностей і приводить до «єдності і тотожності через благодать», то «розум» — це дискурсивне мислення, яке базується на логічному принципі суперечності та формальної тотожності і звернене до множинного і, відповідно,

ного покоління християн до іншого богословських знань. Отже, за словами С. Булгакова, «передання не археологія, яка тінню минулого зв'язує теперішнє, а — духовна самоідентичність церковного життя» [2, 76]. Центром цієї самоідентичності є таїнственный досвід Церкви як одного, єдиного Христового організму в одній, єдиній Пресвятій Трійці, з одного боку, і глибинне, особове пережиття «органічної» єдності з Богом через Церкву кожного окремого члена цього організму, яким є кожний охрещений, з іншого боку. За словами Г. Флоровського, «живим носієм і хранителем Передання є вся Церква у її католицькій повноті; і необхідно перебувати чи жити в Церкві, в її повноті, щоб розуміти Передання, щоб володіти ним. Це значить, що носієм і зберігачем Передання є вся Церква — як католицьке тіло. Передання — це благодатний досвід чи самосвідомість Церкви» [12, 193-194]. Можна говорити про вертикальний і горизонтальний вимір Передання. Вертикальний характеризує Божий дар Церкві духу істини, який відкривається в Об'явленні і яким Церква динамічно живе та який вона ісповідує від часу П'ятдесятниці. Горизонтальний вимір — це свідчення Церкви у її проповіді (*kerigma*) про істину, яка їй відкривається в Божому Одкровенні. Таким чином, Передання як «плід і вираження досвіду» є передачею «практики досвідної участі у способі існування Церкви», тобто це «передача досвіду», «триваюче спілкування у єдиному і тому самому досвіді» [19, 82]. Х. Яннарас зазначає, що це є досвід участі в конкретних взаєминах, які творять «Тіло» Церкви [19, 82], взаєминах між людиною і Богом. Ці стосунки творять найглибший і живий діалог, який веде до повноти вічного життя, безкінечної динаміки богоуподібнення. Найкращою земною аналогією буттєвої глибинності, реальності і живості такого діалогу є багатогранність взаємостосунків матері та дитини, яка перебуває в її лоні.

Слова святого апостола Йоана Богослова про передання живого досвіду участі у Воплоченому Слові можуть бути збірним обра-

«віддаленого від Бога». Тому «ум перебуває в серці, думка — в голові». Саме тому, за П. Євдокимовим, православна віра «ніколи не визначається у термінах інтелектуальної згоди, але виходить із пережитого досвіду «сприйняття трансцендентного»» [4, 73]

зом свідчень досвіду святих подвижників і містиків Церкви Христової, які, зберігаючи Передання (Пор.: 1 Кор. 11, 2), засвідчили про це: «*Що було споконвіку, що ми чули, що ми 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 і чули, звістуємо і вам, щоб і ви мали спільність із нами. А наша спільність — з Отцем і з його Сином Ісусом Христом*» (1 Йо. 1, 1–3). А життя вічне й участь у його Джерелі — це не текстуальний раритет, що перебуває як цінна археологічна знахідка за «сімома замками», очікуючи чергового дослідника, який, вимірюючи «лінійкою» свого розуму те, що не можна виміряти, робить ще одні методологічні висновки. Найбільш адекватним пізнанням текстів християнської традиції є жива і життєдайна «пульсація» боголюдського діалогу, який відкривається у Святому Переданні. Зміст патристичних текстів, рішень вселенських соборів, молитовно-літургійних текстів є виразником різних вимірів єдиного і незалежного від часу Святого Передання Церкви, а не далекою і легендарною минувиною, духовною археологією, ідеалізованою старовиною, у якій описуються «золоті часи» аскетичних подвигів святих як щось неймовірне для сучасних християн. Тому В. Лоський наголошує на тому, що «Священне Передання — не лише видима і словесна передача вчень, правил, постанов Соборів, обрядів, але також невидиме і дієве спілкування благодаті і освячення» [8, 68]. Отже, тексти Святого Передання, які водночас є предметом академічного дослідження, — це словесне свідчення про містичне богоспілкування з живим Богом Отцем, Сином і Святим Духом, який завжди той самий і незмінний. Саме в цьому сенсі слід розуміти заклик апостола Павла: «*Тож стійте, брати, і тримайтеся передань, яких від нас навчилися чи то усно, а чи листовно*» (2 Сол. 2, 15). Триматись Передання — це рівнозначно заклику до християнина-богослова триматись істинного знання, якого безпосередньо навчає сама Божа мудрість у Слові Божому через Святе Передання в Церкві як Тілі Христовому. Виходячи з такого розуміння Передання, ми можемо правильно зро-

зуміти головні критерії адекватного пізнання в богослов'ї, серед яких антропологічний вимір посідає визначальне місце.

Антропологічний вимір богословського пізнання

У раціональному підході до богословського пізнання (т. зв. «академічне богослов'я») домінуючим гносеологічним «інструментом» залишається аналітично-дискурсивне мислення людини, яка, орудуючи різними сучасними «богословськими» методологіями, намагається синтезувати нову, «кращу» модель підходу до тієї чи іншої богословської проблеми. Богослов'я східної Церкви, в першу чергу, наголошує на внутрішній чистоті як головному і визначальному критерію особового і безпосереднього пізнання Божої природи. Пізнати Бога — це споглядати Його чистим серцем (Мт. 5, 8), а тому без очищення (*katarsis*) і переображення (*metamorphosis*) людини повноцінне боговбдання є нонсенсом. Головне тут не те, як богослов у своєму пошуку істини буде роздумувати і яким методом будуватиме аргументацію у своєму дослідженні, а як він буде змінювати себе і все своє життя, щоб стати здатним до прямого онтологічного богопізнання. Отже, для східнохристиянської богословської парадигми зусилля повинні бути спрявлені не на пошук богословського методу, а на пошук шляху очищення. Тому богословлення і духовне життя богослова творять єдине органічне ціле. «Блаженні чисті серцем, бо вони побачать Бога» (Мт. 5, 8). Хто споглядає Бога, той і пізнає істину безпосередньо від Того, хто є Істиною. Чистота — це уділ святих, а святий є зразком богослова. Церква Христова — свята і чиста, оскільки вона є Тілом Христовим. Християни-богослови як члени цього Містичного Тіла покликані максимально відповідати своєю свобідною волею на святість Бога, у якому вони від Хрещення перебувають. Осягнення цього можливе через співпрацю (*sinergia*) з благодаттю, силою, енергією Триособового Бога, який є самою Святістю. У цьому полягає весь реалістичний пафос етично-морального виміру уподібнення до Христа. Не мораль задля моралі, а мораль як гідність людини, котра об'єктивно є причасником Божественної природи (Пор.: 2 Пт. 1, 4; Еф. 2, 18) і суб'єктивно повинна

постійно потверджувати своєю святістю цей немислимий для створіння привілей свобідного і рівноправного партнерства з Особами Трійці. К. Уер, розглядаючи це питання, зазначає, що «богослов'я без особового сопричастя — це лише псевдо-богослов'я», і далі, цитуючи слова св. Діадоха Фотікійського, зазначає: «Немає нічого біднішого від ума, коли він береться без Бога філософувати про Бога» [11]. П. Євдокімов, роздумуючи над цим, наводить багато думок отців, які виражають одну й ту саму істину: правдиве і повноцінне богословське пізнання неможливе без безпосередньої участі в Тому, кого пізнаєш. У богослов'ї не йдеться про те, щоб більше пізнати «про» Бога, а, за словами Григорія Назіанського (Богослова), «мати Бога у собі» [4, 76] чи, за словами Євагрія Понтійського: «Той, хто не бачив Бога, не може говорити про Нього» [4, 76]. Благодать Божа робить богословом, оскільки важливим є не інформативно-методологічне пізнання Бога, а наповнення Ним, прийняття Його в себе і, відповідно, переображення в Нього — у Того, кого богослов пізнає [4, 78]. Отже, богослов перебуває в постійному русі до дедалі більш досконалого стану, і на це вказує Господь, закликаючи людину бути досконалою, як Отець небесний є досконалий (Пор.: Мт. 5, 48). Немає ніяких меж і кордонів цій божественній досконалості людини, яка прагне богопізнання. Якщо досконалість людини має бути такою самою, як досконалість самого Бога-Отця, то сама людина повинна стати такою, як Бог. Ця дорога веде до повноти звершення богопізнання — обоження¹¹ людини.

«Очищення» як визначальне поняття богословської кри-теріології неможливе без внутрішнього молитовного життя (свого

¹¹ Обоження — це головна ціль християнина, синонім поняття «спасіння». Обоження виражає повноту буттєвої особової участі людини в божественній природі. Можливість участі людини в божественному житті як головна ціль духовного життя християнина є глибоко святоотцівською богословською традицією. Обоження можливе лише для праведних, які духовно очистились і живуть цнотливим життям. Про це свідчить Євангеліє і шпироко проповідує святоотцівська традиція. Св. Іриней Ліонський пише: «Він [Ісус Христос] став Сином Людським для того, щоб людина стала Сином Божим» (Проти ересей 3, 10, 2). В іншому місці він ще чіткіше наголошує: «Слово Боже, внаслідок своєї безмірної любові, стало тим, чим є ми, щоб нас зробити тим, чим є Воно Само» (Іриней Ліонський. Проти ересей 5). Оріген також

роду постійного онтологічного зв'язку з джерелом богопізнання) і покаяння (*metanoia*) (радикальної переміни людини, зміни ума). Це досягається за допомогою вивіrenих досвідом багатьох поколінь християнських боговидців, аскетичних потуг, метою яких є скерувати всі сили людини до одного, а саме — до богопізнання (*theognosia*). Динаміка пізнання божественних істин у східнохристиянському богослов'ї наскрізь практична, можна навіть сказати експериментальна. Головною лабораторією тут виступає духовна область серця (*kardia*) і ума (*nous*) людини. Саме на цих духовних глибинах відбувається безпосереднє і первинне богопізнання. Натомість розум (*dianoia*) виконує функцію логічно-дискурсивного «оформлювача», допомагає описати досвід богопізнання, система-

показує глибинний зв'язок між Воплоченням Сина Божого і обоженням людини: «Божественна і людська природа з'єдналися, щоб через причастя з Божественним людське стало Божественним не лише у Христі, а й у всіх, що з вірою живуть життям, якого навчив нас Ісус та яке провадить до дружби і причастя з Богом» (Оріген. Проти Цельсія 3, 28). Іполит Римський, ніби звертаючись особисто до кожного християнина, глибоко підкреслює живий реалізм динаміки обоження: «ти, що живеш на землі і маєш знання про Царство Небесне, що будеш співбесідником Бога та співнаслідником Христа, не смієш більше перебувати у рабстві пожадань, пристрастей та недуг. Бо ти став богом. Всі страждання, які ти терпиш будучи людиною, Бог посилав тобі, тому що ти людина; коли ж слідуватимеш за Богом, Він дасть тобі ті блага, що по природі Йому належать, оскільки ти став обоженням, родившись до безсмертя» (Іполит Римський. Осудження всіх ересей та філософствування 10, 34). Детальніше про богослов'я обоження див.: Зайцев Е. Ученне о теозисе в исторической перспективе / Е. Зайцев. — М.: ББИ, 2007. — 296 с. — (Богословские исследования); Every G. Theosis in Later Byzantine Theology / G. Every // Eastern Church Review. — 1968-1969. — № 2. — P. 243-252; Mantzarides G. I. The Deification of Man / G.I. Mantzarides. — Crestwood: St. Vladimir's seminary press, 1984. — 137 p.; Nellas P. Deification in Christ. Orthodox Perspective on the Nature of the Human Person / Panayiotis Nellas. — Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1987. — 254 p. — (Contemporary greek theologians. — № 5); Russell N. The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition / Norman Russell. — Oxford: University Press, 2006. — 418 p.; Stavropoulos C. Partakers of Divine Nature / C. Stavropoulos. — Minneapolis: Light and Life Publishing Company, 1976. — 96 p.; Theosis. Deification in Christian Theology / Ed. by S. Finlan and V. Kharlamov. — Eugene, Ore: Pickwick Publications, 2006. — 185 p. — (Princeton theological monograph series); Williams A. N. The Ground of Union. Deification in Aquinas and Palamas / A.N. Williams. — Oxford: University Press, 1999. — 222 p.; Russell N. Theosis and Gregory Palamas: Continuity or Doctrinal Change? / Norman Russell // St. Vladimir Theological Quarterly. — 2006. — № 4. — P. 357-379; Russell N. «Partakers of the Divine Nature» (2 Peter 1:4) in the

тизуючи ті дані, які походять із глибинної “лабораторії” людського духовного нутра, де в тиші (*hesychia*) відбувається таїнственне спілкування з Богом.

Богослов'я немислиме без аскетичного зусилля (*askesis*), ціль якого — зберігання заповідей та очищення серця. Православне духовно-практичне життя (*orthopraxis*) органічно взаємопов'язане з православним ісповіданням віри (*orthodoxia*). Правило молитви і правило віри взаємно визначають одне одного. Ці два основоположних виміри богослов'я творять єдине ціле. Прославлення (*doxologia*) Бога в літургійно-молитовному житті кожного християнина є мовою богослов'я, а такі поняття, як *doxologia*, *orthodoxia*, *theologia*, фактично є синонімами [18], які виражають одну істину: без живої участі в Бозі-Слові не можна говорити про адекватне богословське пізнання. Таким чином, аномалією є ситуація, коли християнський дослідник, фахівець із біблійної екзегези чи екзегези патристичних джерел, досвідно дистанціюється від «живого» дослідження тексту Святого Письма чи Передання і відокремлює себе від реального й особового життя тим, про що свідчить досліджуваний ним текст. Власне, без доксологічного виміру богослов'я стає релігієзнавством. Суб'єкт містичного, особового і живого діалогу стає одним з об'єктів релігієзнавчого раціонального зацікавлення і займає один із багатьох «рівноправних» сегментів у широкому і багатоманітному спектрі релігійних пропозицій сучасного епохи. У цьому полягає головна різниця між богословським пізнанням істини і релігійними студіями.

Богослов'я і релігійні студії

Головною спільною рисою між богослов'ям і релігійними науками повинні бути серйозні, фахові контекстуально-текстуальні дослідження. Водночас, поряд із цим постає і фундаментальна відмінність, яка полягає в герменевтичних критеріях. Для науковця-богослова досліджуваний текст — це вираження Передання, де

Бог як головний Діяч не може бути лише об'єктом текстуального пізнання. Перш за все, Він повинен бути суб'єктом живого спілкування та участі у його житті. Тому на перше місце в процесі пізнання виходить морально-етичний вимір людини і її духовна зрілість. Натомість для науковця-релігієзнавця богословський текст може бути об'єктом виключно для академічного дослідження, що не вимагає духовно-моральної готовності особи науковця. Слабкістю релігієзнавства є неможливість онтологічно проникнути в таїнство богослов'я. Якщо богослов за своєю природою покликаний до буттєвого богопізнання таїнственої реальності Живого Бога, тобто до внутрішнього проникнення в істину (*ad intra*), то дослідник релігії, незважаючи на методологічний професіоналізм і наукову здатність глибоко проникати в аналіз оригінальних джерел, у дослідженні тексту залишається на рівні «інформативного» пізнання, де істина є об'єктом особистісно «відокремленого» пізнання, а не суб'єктом сопричастя. У цьому випадку істина залишається зовні (*ad extra*) від її шукача¹², а тому і не заторкується у своїй первинній глибині. Тому між богослов'ям і релігійними науками завжди залишатиметься гносеологічно-онтологічна «прірва», яку можна ідентифікувати за допомогою головного критерію: дослідник є (чи ні) учасником істини, яку науково пізнає. Якщо ні, то пізнання радикально обмежується виключно раціонально-методологічними рамками нашого обмеженого розуму. Якщо так, то рамки богопізнання¹³ розширюються і поглиблюються до безмежності тих пропозицій, які Бог відкриває в Об'явленні, а рівень пізнання залежить від онтологічної зрілості, чистоти і здатності людини до прийняття дару участі в істині, якою є Живий Бог. Перехід через цю «прірву» залежить лише від особи дослідника і шукача істини, а «мостом» є віра як особове і буттєве прийняття у своє життя того, що (чи хто) є істиною. І тут доречно навести дуже важливе зауваження В. Лоського, який, осмислюючи поняття «віри» як головної умови й основи богословської думки, пише: «Віра — не психологічний стан, не проста

¹² Детальніше про внутрішній і зовнішній вимір досвіду див.: [13, 187-135].

¹³ Про межі богословського пізнання див.: [14].

вірність: вона — онтологічний зв'язок (тобто буттєвий зв'язок) між людиною і Богом, зв'язок внутрішньо об'єктивний, до якого готується оглашений і який дається вірному хрещенням і миропомазанням. Це дар, який відновлює і оживляє глибинну природу людини» [7, 104].

Підсумовуючи ці короткі роздуми про східнохристиянський підхід до розуміння природи й мети богословського пізнання істини, поставимо запитання: як можна трактувати «взаємини» між богослов'ям і релігійними науками — як антагонізм, індиферентність чи відкриту наукову співпрацю? Розв'язок проблеми співвідношення між цими трьома вимірами пізнання істини можна висловити за допомогою моделі ієрархічної співпраці, де кожному належить своє особливе місце чи етап, до якого переходить (чи не переходить, перманентно залишаючись на тому самому рівні релігійного пізнання) шукач істини. Перший — це шлях, який веде від філософських інтелектуально-іманентних потуг шукача істини до глибокого раціонального проникнення в текстуальні свідчення подвижників і особистих учасників тайни істини у релігійній практиці. Завершення цього етапу характеризується тим, що шукач істини стоїть на межі переходу від науково-раціональної герменевтики і контекстуальної критики до потреби онтологічного проникнення в те, що науковець академічно досліджує. Тут може розпочатися (чи розпочинається) органічний і природний перехід від науково-методологічної «медитації» над богословськими текстами до бажання самому «увійти» в сакраментальну сферу живої й даруючої життя реальності Божественного Буття. Шукач істини особисто стає дієвою частиною тієї істини, яку пізнає. Немає жодного приниження початкових рівнів (філософського чи релігієзнавчого) порівняно з вищістю третього, подібно як дитячий чи юнацький вік не є нижчим щодо дорослого й зрілого. Всьому свій час і своє місце. Визначальними є прагнення й динамічна еволюція людини до глибшого, буттєвішого і безпосереднішого занурення в Джерело Істини, тобто перехід від об'єктивізації істини до особового онтологічного діалогу з Нею.

Список літератури

1. Арсенапит Дионисий. О Божественных Именах / Дионисий Арсенапит; [пер. с древнегреч. Г.М. Прохорова]. — СПб.: Глагол, 1994. — 370 с. — (Основания христианской культуры).
2. Булгаков С. Православие. Очерки учения православной церкви / С. Булгаков. — К.: Лыбидь, 1991. — 238 с.
3. Дезей П, архим. «Добротолюбие» и православная духовность / П. Дезей. — М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2006. — 382 с.
4. Евдокимов П. Православие / П. Евдокимов. — М.: Библийско-богословский институт св. Апостола Андрея, 2002. — 500 с.
5. Каллист Диоклийский. Паламитские Споры / Диоклийский Каллист // Альфа и Омега. — 2002. — № (34). — С. 190-212.
6. Лосский В. Боговидение / В. Лосский. — М.: Издательство Свято-Владимирского Братства, 1995. — 126 с.
7. Лосский В. Вера и богословие / В. Лосский // Вестник Русского западноевропейского патриаршего экзархата. — Париж. — 1979. — №01-104.
8. Лосский В.Н. Предание и предания / В.Н. Лосский // Журнал Московской Патриархии. — 1970. — №. — С. 61-76.
9. Сахаров С. Архимандрит. Рождение в Царство Непокоримое / Софроний Сахаров. — М.: Паломник, 2001. — 223 с.
10. Старец Силуан. Жизнь и поучения / Силуан. — М.: Международный Издательский Центр православной литературы, 1994. — 512 с.
11. Уер К. Что такое богословие? / К. Уер. - <http://www.krotov.info/history/20/kivova/ware11.html>.
12. Флоровский Г. Богословские отрывки / Г. Флоровский // Вестник. — Париж. — 1981-1982. — №5-108. — С. 193-194.
13. Хоружий С.С. К феноменологии аскезы / С.С. Хоружий. — М. Издательство гуманитарной литературы, 1998. — 352 с.
14. Хоружий С.С. Очерки синергийной антропологии / С.С. Хоружий. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. — 407 с. — (Bibliotheca Ignatiana: богословие, духовность, наука)
15. Allchin A. The Appeal to Experience in the Triads of St. Gregory Palamas / A. Allchin // Studia Patristica. — 1966. — №. — P. 323-328.

16. Miquel D.P. Grégoire Palamas, Docteur de l'Expérience / D.P. Miquel // *Irénikon*. – 1964. – №7. – С. 227-237.
17. Sakharov N.V. I Love therefore I am. The Theological Legacy of Archimandrite Sophrony / N.V Sakharov. – Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 2002. – 253 p.
18. Scouteris C. Doxology, the language of Orthodoxy / C.Scouteris. - http://www.orthodoxresearchinstitute.org/articles/dogmatics/scouteris_doxology.htm.
19. Yannaras C. The Challenge of Orthodox Traditionalism, in *Consilium Special* / C. Yannaras // *Fundamentalism as an Ecumenical Challenge* / [Ed. by H. Kung, J. Moltman]. – London: SCM Press, 1992. – P. 81-87.

Жуковський Віктор – ліцензований магістр богослов'я, докторант богословського факультету Фрібурзького університету (Швейцарія), викладач догматичного богослов'я філософсько-богословського факультету Українського католицького університету (Львів).

The nature and task of theological knowledge of truth: Eastern
Christian viewpoint
by Viktor Zhukovskyj

Summary

In this article the author, through the prism of contemporary Eastern Christian theological thought, examines the specific nature and purpose of the theological search for the truth. He emphasizes the inner, experiential nature of theological knowledge. The internal character of theologizing is presented in its two dimensions: the human person as the milieu of the deepest spiritual and ontological dialogue with God, and the divine-human reality of the Church, the Mystical Body of Christ. The author considers the main criteria for an adequate understanding of theological gnoseology. The main accent

is put on the significance of the «living» and experiential reality of Divine Revelation and Divine Tradition as the object of theological investigation and on the problems of the anthropological bases of theology. The author also considers the difference between the «method» of theological investigation and the method of scientific research on which religious studies are based.