

Санкт-Петербург, 1870. 7. *Ориген*. О началах. Соч. Оригена учителя Александрийского / В русск. пер. Н. Петрова. — Рига, 1936. 8. *Орнатский О.* Походження людини. — Київ, 1881. 9. *Пікашова Т.Д.* Шашкова Л. О. Основи історії науки і техніки. Навч. посібник. — Київ, 1997. 10. *Поль Жане*. Конечные причины и целесообразный порядок вещей в природе. Київ, 1878. 11. *Румянцев М.* Дарвинизм // Вера и разум. — 1895. — № 1. — С. 1 — 31. 12. *Татаркевич В.* Історія філософії: В 3 т. — Львів, 1997.

Надійшла до редакції 18.10.2007 р.

Анастасія Кузьменко

КУЗЬМЕНКО Анастасія Михайлівна — аспірантка кафедри філософії Донецького державного інституту штучного інтелекту. Сфера наукових інтересів — релігієзнавство, соціальна філософія.

ТРАНСФОРМАЦІЯ ХРИСТИЯНСЬКИХ УЯВЛЕНЬ ПРО ДУХ В ЄВРОПЕЙСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ XIV — XVII СТОЛІТЬ

Вирішальне значення для формування концептуального апарату нової філософії взагалі і філософських уявлень про дух зокрема, мала діяльність схоластів, яка раціоналізувала християнську думку. Проте їх, по суті, релігійно направлена думка ніколи не змогла б покинути християнське підґрунтя, якби не творча активність середньовічних містиків. Саме їм належить ініціатива формування нового «порядку» думки, що необхідним чином позначилася на задіяному концептуальному апараті.

Схоластична раціоналізація уявлень про Дух виразно виявляється в роботах менш ортодоксальних мислителів, які роблять акцент на силу (а не на точність) сказаного. Йдеться в першу чергу про християнських містиків. Зосереджуючись на безпосередньому спогляданні істини, містики намагаються подолати тиск прийнятих норм теоретизування. Тим самим вони абсолютизують раціональний інструментарій епохи і мимоволі експліцирують його. Наприклад, у «Проповідах і міркуваннях» Мейстера Екхарта ми, разом з ортодоксальним розумінням Духу як Особи Трійці, зустрічаємося і з філософсько-релігійним його «двійником».

Бог, який створив світ і людину, з погляду Мейстера Екхарта не є Абсолютом. Проте і творіння в його зовнішній оболонці не є все творіння: «Тепер слухайте: ось я хочу сказати щось, чого ще ніколи не говорив. Коли Бог створив небо, землю і всяку тварюку, Він ніяк не діяв. Йому ні з чим було діяти; і в Ньому не було дії. Тоді Він сказав: «Ми створимо Нашу подібність». Не мудро створювати. Це робиться коли і де завгодно. Коли я що-небудь роблю, то роблю це сам в собі і з себе самого і відтискаю там свій власний образ» [7, с.27]. І далі: «Отже, коли Бог робив людину, Він творив Своє творче, Своє вічносуще, властиву Йому справу. Вона була велика. Це була душа» [7, с.28]. Але душа відмінна від Бога так само, як Бог від Божества: «Своєю природою, еством і божеством Він в душі, та все ж Він не душа. Віддзеркалення душі належить Богу і Бог: вона ж тому не перестає бути тим, що вона є». «Слухайте, прошу вас, заради вічної правди і моєї душі. Я хочу сказати не сказане ніколи досі. Бог і божество не схожі, як небо і земля. Але, перш за все: внутрішня і зовнішня людина різні так, як небо і земля» [7, с.29].

Саме Божество, а не Бог є жаданий предмет містичного пошуку, який досягається (але не осягнув) тільки духом. Тільки «внутрішня людина» може возз'єднатися з Божеством, а значить і з будь-якою частиною творіння, оскільки в

духовному вимірюванні будь-які відмінності відсутні: «Але я знову повертаюся до внутрішньої і зовнішньої людини. Я бачу лілії в полі, і їх світле сяйво, і їх колір, і їх листя. Але їх запаху я не бачу. Чому? Тому що запах їх в мені. Як і те, що я говорю, в мені, і я вимовляю це з себе назовні. Моя зовнішня людина сприймає створення, як створення. Але моя внутрішня людина сприймає їх не як створення, а як дари Божії. Внутрішня ж моя людина приймає їх навіть не як дари Божії, але як одвічно своє! Бо навіть Бог стає і приходять» [7, с.29].

Те, що йдеться саме про духовну людину, видно з назви розділу «Проповідей» — «Про вихід духу і повернення його». Дух є єдністю Божества, яке (через зрозуміле в неоплатонічному дусі єдності) включає людський розум і субстанційну основу творіння. В Дусі все єдино і всі єдині: «Коли я був ще в основі, в глибині божества, в течії і в джерелі його, ніхто не питав мене, куди я прагну або що я роблю: там не було нікого, хто б міг мене запитати» [7, с.29].

Фактично до проповіді нової духовності зводиться пафос всього вчення Мейстера Екхарта. «Божество» ніби «розлило» в «просторах» розуму, буття і Бога: «Все, що в божестві, — єдино, і про те говорити не можна. Бог діє так чи інакше. Божество не діє. Немає для нього дії, і ніколи не озирнулося воно на це. Бог і божество розрізняються, як справа і неробота. Коли я повертаюся в Бога, я нічого не утворюю з себе; і гирло моє прекрасніше ніж мій витік. Бо ось я — єдиний, підношу всіх створінь з їх розуму в мій, щоб і вони стали в мені єдністю» [7, с.30]. «Божество» може розглядатися як протопоняття для виразу представлень Нового часу про Дух.

Навіть беручи до уваги, зауваження німецького містика про необхідність подолання і духовної любові до Бога швидше підтверджують, чим спростовують сказане. Не слід забувати, що таке переборення розглядається Мейстером Екхартом, як «обновлення духу».

Цікаві уявлення про співвідношення духовного вимірювання людини і Бога, з'єданого в Дусі, визначає

Іоанн Таулер: «Коли ми всіма силами затягуємо зовнішню людину у внутрішню і внутрішня цілком занурюється у свою найпотаємнішу серцевину і глибину душі, у сокровенність Божественного Я, ... тоді, якщо Бог повністю звернеться до людини в досконалій самовіддачі і добрості і знайде глибину його душі відкритої, тоді нахилиться до нього Божественна глибина і пролл'ється у відкриту йому і слухняну глибину душі, перетворюючи тварну зі всією повнотою її світла і захоплюючи її цим перетворенням в нетварність і Божественну глибину, так що Дух стає цілком єдиним з ним» [5].

Дещо випереджаючи свій час, Іоанн Таулер знаходить у понятті «дух» інструмент для філософського наближення трансцендентного Бога до людини. На користь містичного злиття з Богом, що і є головною метою Іоанна Таулера, він «виділяє» в людині деякий фундаментальний рівень, об'єднуючий його з Творцем: «Вона (людина), повинна знову і знову занурюватися в саму себе і в тиші і мовчанні, не відволікаючись на справи і образи, зберігати єдність в дусі, у якого, як Павло про це довше сказав, одна плоть і один дух, один Отець і один Бог — в перетворенні тварного духу, нетварним, після чого немає більше двох, а є лише один» [5].

Таким чином, дух у середньовічній містиці трактується як онтологічна основа людини і Бога, яка складає істинну основу не тільки творіння, але і всього існуючого. Звичайно, у схоластичному стилі мислення Дух розуміється над- і отже (з поправкою на містицизм) ірраціональним. Наприклад, у ще одного яскравого представника містичної традиції Іоанна Рейсбрука, ірраціоналізм визначається вельми виразно: «В єдності духу... ми знаходимося вище за працю і розум, але не без розуму. Бо просвітлений розум і, особливо, сила любові, випробовують цей дотик; і розум не може досягнути ні вигляду, ні роду цього дотику, ні що воно таке в собі; бо це — божественна дія, джерело і водоймище всієї благодаті і всіх дарів, і останнє посередництво між Богом і тварюкою» [4].

Та все ж містичний ірраціоналізм за визначенням не абсолютний. Сама спроба містичної інтерпретації християнства, саме написання духовних проповідей і закликів є спроба раціональної дії на свідомість віруючих. Йдеться про раціоналізацію християнства, що принесло в його центральні символи філософські елементи. Кажучи про Дух, як основу буття Бога і людини, середньовічні мислителі підміняли релігійне розуміння Творця і тварюки філософським. До речі, у Іоанна Рейсбрука є пасажі, які можуть проілюструвати і підтвердити такий погляд. Наприклад, уподібнивши спроби розуму спіткати «божественну ясність» іграм «кажана в блиску сонця», він помічає: «Проте дух завжди знову закликається і спонукається Богом і самим собою, досліджувати цей внутрішній дотик і пізнавати, що є Бог і цей дотик. І розум постійно знов питає себе, звідки це приходить, і завжди розвідує наново» [4].

Все частіше представники раціоналістичного крила богословської думки мають на увазі під Духом Бога взагалі, підкреслюючи причетність йому людського інтелекту. Цей Дух наповнює зсередини природу, вбираючи в себе античні уявлення про Світову Душу. Він виявляється в здібностях людського інтелекту до збагнення буття (Світовий Розум), але не тотожний ні природі, ні інтелекту. У своєму трактаті «Про вчене незнання» Микола Кузанський у дусі схоластичної філософії ставить у залежність від Духу Божественного низькі дуhi, проте вельми симптоматично розрізняє їх: «Дух цей розлитий по Всесвіту в цілому і по її окремих частинах і конкретний. Його називають природою. Природа є таким чином як би згорнута єдність всього, що виникає через рух. Як цей рух поступово з дотриманням порядку від уселенського загального конкретизується до приватного, можна розглянути на такому прикладі. Коли я говорю «Бог існує», цей вислів

вимовляється за допомогою якогось руху, причому в такому порядку, що спершу я вимовляю букви, потім склади, потім слова і, нарешті, весь вислів, хоча слух поступовості цього порядку не розрізняє. Так само і у Всесвіті рух ступенями сходиться від загального до приватного і там конкретизується в тимчасовому або природному порядку. Цей рух, або дух, виходить від божественного духу, який через нього рухає всім. Тобто як при мовленні якийсь дух виходить від мовця і окреслюється, ми сказали, в мову, так від Бога, який є духом, відбувається всякий рух. Істина свідчить: «Не ви говорите, але Дух Отця вашого говорить у вас». І те ж відносно всіх інших рухів і дій» [6, с.129].

При цьому людський розум є те об'єднуюче «середовище», в якому створений індивід возз'єднується з Творцем: «Інтелект у всіх людей потенційно всеосяжний і зростає з потенції в акт поступово, у міру цього зростання поменшуючись у своїй потенційності; навпаки, максимальний інтелект, існуючи в повну міру актуальності як гранична потенція всякої духовної природи, необхідно буде в такій же мірі інтелектом, в якій і Богом, а Бог є все у всьому» [6, с.155].

Не менше симптоматична і готовність Кузанця говорити про Дух не тільки як про одну з осіб Трійці, а як про Бога взагалі в його відношенні до світу («адже Бог є дух») [6, с.159]. З іншого боку, у Миколи Кузанського Бог (отже, і Дух) не може бути прирівняний ні до природи, ні до людського розуму: «Як всяка можливість перебуває в абсолютній можливості, вічному Богу, і всяка форма і акт — в абсолютній формі, Слові Отця і божественному Сині, так всякий зв'язуючий рух, всяка еднаюча відповідність і гармонія — в абсолютному зв'язку божественного Духу. У всього єдиний початок — Бог; у ньому — все, завдяки Йому все перебуває в троїчній єдності, все з великим і меншим уподібненням йому визначилося між

простим максимумом і мінімумом згідно своїм ступеням, де один ступінь — потенція, актуальність і еднаючий рух в інтелекті, в якому рух є розуміння, і інший ступінь — матерія, форма і зв'язок в тілесному, де рух є буття» [6, с.130].

Про це слід безумовно пам'ятати при переході до епохи Відродження. Хоча Миколу з Куз у різних відносинах можна розглядати як фігуру перехідну, він не є пантеїстом. Навпаки, практично вся філософія Ренесансу пантеїстична по духу і букві. Розчинений у Природі Бог наповнив її невластивим раніше внутрішнім світлом. Протягом найближчого часу Природа викликати все більше захоплення у всіх, хто направив на неї погляд і все більше притягував до себе ці погляди. Перевідкриття природи спричиняє за собою і перевідкриття людини — її місця у світі, її призначення. Розділення теології і філософії (теології і протонауки) примусило зосередити мислителів цього часу свою увагу на «природній частині» Божественного духу. Може йтися навіть про відоме вихолощення божественного змісту і «секуляризації уявлень» про Дух, принаймні в частині, доступній раціональному збагненню. Коли пізніше, у філософії Нового Часу уявлення про Дух включатиме уявлення про розумні принципи устрою природи і людського інтелекту, слід пам'ятати про концептуальні відкриття Ренесансу. З погляду якого Природа є Бог, а «Істинна людина не є людиною зовнішньою, але душа, передається з Божественним Духом» Парацельс.

Від переконання на дух, властивих Ренесансу залишається один крок до симптоматичної його суб'єктивізації у філософії Рене Декарта. Людина, як «елемент» Духу є саме тим елементом, буття якого може бути достовірно зафіксовано. В «Роздумі про першу філософію» Декарт приходиться до свого знаменитого обгрунтування буття Бога: «Мислення існує: адже одне лише воно не може бути мною відторгнуто. Я єсьмь,

я існую — це очевидно. Але скільки довго я існую? Стільки, скільки я мислю. Вельми можливо, якщо у мене припиниться всяка думка, я цю ж хвилину повністю піду в небуття. Отже, я допускаю лише те, що з потреби істинно. А саме, я лише мисляча річ, інакше кажучи, я — розум (*mens*), дух (*animus*), інтелект, розум (*ratio*); все це — терміни, значення яких раніше мені було невідоме. Отже, я річ істинна і справді суцзя; але яка ця річ? Я вже сказав: я — річ мисляча» [2, с.23]. З іншого боку — ми не є причиною нашого буття, якою може бути тільки Бог.

У приведеному міркуванні Декарта імпліцитно присутній і його Метод, і його метафізичне вчення про дві субстанції, духовної і протяжної, що поклав початок новітньоєвропейської філософії Духу.

Знаходячи субстанційну основу особового буття, Декарт протиставляє мислячу субстанцію субстанції протяжної: «я — субстанція, все ество, або природа, яка полягає в мисленні і яка для свого буття не потребує ні якого місця і не залежить ні від якої матеріальної речі. Таким чином, моє я, душа, яка робить мене тим, що я єсьмь, абсолютно відмінна від тіла і її легше пізнати, ніж тіло; і якби його навіть зовсім не було, вона не перестала б бути тим, що вона є» [3, с.269].

Проте самостійність цього мислячого буття все ж таки відносна. Дух, відповідно до всієї логіки розвитку християнської думки не може бути зведений виключно до мислення людини. І Декарт вносить корективи: всупереч субстанційному статусу мислення має причину і підставу — Бога. Цей факт засвідчується в рамках суб'єктивістського методу відповідного духу епохи: «Для того, щоб пізнати природу Бога, наскільки мені це доступно, мені залишалося тільки розглянути все, про що я маю уявлення, з погляду того, чи є володіння ними досконалістю чи ні, і я знайшов би упевненість в тому, що

все те, що носить ознаки недосконалості, в ньому відсутній, а все зроблене знаходиться в ньому. Але, чітко пізнавши, що розумна природа в мені відмінна від тілесної, і зрозумівши, що всяке з'єднання свідчить про залежність, а залежність очевидно є недоліком, я звідси зробив висновок, що складатися з двох природ не було б досконалістю для Бога і, отже, він не складається з них. А якщо у світі і є які-небудь тіла, які-небудь інтелігенції або інша природа, що не має всієї досконалості, то існування їх повинне залежати від його могутності, так що без нього вони не могли б проіснувати і однієї миті» [3, с.270-271].

Тим самим Рене Декарт фактично завершує трансформацію суто релігійного уявлення про Дух в суто філософський концепт, який при цьому асимілює релігійний зміст і додає йому нову евристичну силу.

Таким чином, результатом філософського переосмислення поняття духу в схоластиці став філософський концепт, що увібрав в себе онтологічні представлення грецької філософії (в першу чергу про Світову Душу, Розум і Єдине) і центральні положення християнського віровчення взагалі і пневматологічні уявлення зокрема. Можливо найбільшою мірою відзначені тенденції характерні для християнської середньовічної містики. В проповідях Мейстера Екхарта, Іоанна Таулера і Іоанна Ресбрука народжується уявлення про дух (пізніше розвинені Фіхте, Шеллінгом і Гегелем), згідно яких дух складає субстанціальний початок Бога, людини і світу, їх глибинний початок і істину.

В генетично пов'язаній з схоластичною традицією (до якої слід віднести і творчість містиків) філософії Ренесансу і Нового часу уявлення про дух підлягають подальшій раціональній обробці, яка перетворює релігійний початок на філософське єство. В Новій філософії дух вже прямо розглядається як

знеособлене єство, приховано несучу, проте, в собі атрибути християнського Бога — вічність, несотворенність, незмінність тощо.

Отже, слід визнати, що уявлення філософії Нового часу про дух (отже і про духовність, як приналежності до сфери духу) формуються навколо релігійного «сердечника», а їх структура прямо залежить від християнського віровчення.

Література

1. *Бурдые П.* Политическая онтология Хайдеггера. — М., 2003.
2. *Декарт Р.* Размышления о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом // Сочинения в двух томах — Т.2, М., 1994. — С.3 — 72.
3. *Декарт Р.* Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // Сочинения в двух томах. — Т.1, М., 1989. — С.250-296.
4. *Иоанн Рейсбрук.* Одевание духовного брака // nirakara.com.ua/ioann-resbook.htm.
5. *Иоанн Таулер.* Проповеди // nirakara.com.ua/ioann-tauler.htm.
6. *Николай Кузанский.* Об ученом незнании // Сочинения в двух томах — Т.1. М., 1979, С.47-184.
7. *Экхарт Мейстер.* Духовные проповеди и рассуждения. — М., 1991.

Надійшла до редакції 25.04.2007 р.