

---

*О.І. Сандига,*  
*кандидат філософських наук,*  
*доцент Донбаського державного технічного університету;*  
*С.Я. Клецова,*  
*доцент Донбаського державного технічного університету*

## **ЕКОЛОГІЧНА ІНТЕНЦІЯ ДВОХ ПАРАДИГМ В УКРАЇНСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ КІНЦЯ XVI – ПОЧАТКУ XVII СТ.**

Серед чинників поліпшення екологічної ситуації в світі превалюють такі, що стосуються, передусім, зміни світоглядних засад [7; 15]. Зважаючи на процес, так би мовити, рехристиянізації сучасної масової свідомості, який відбувається нині в Україні, нагальною стає потреба глибше усвідомити її екологічний вимір. В зв'язку з цим постає завдання осмислити екологічну парадигму у філософських основах православ'я, що закладена в уявленнях вітчизняних мислителів про ставлення до природи. Особливий інтерес викликає генеза традиції, яка започаткувала сучасне ставлення до природи. Існують певні підстави стверджувати, що становлення сучасної християнської екологічної парадигми у вітчизняній філософії припадає на період її розвитку в кінці XVI – на початку XVII ст. Саме тоді відбувався процес формування нового підходу до розуміння належного християнського ставлення до земного світу на протигагу тому, який базувався на усталеній традиції. Тогочасним релігійно-філософським вченням була властива суперечливість, яка зумовлювалася поєднанням концепцій, часто протилежних напрямів філософствування: з одного боку, традицій східної, візантійсько-слов'янської богословсько-філософської думки, а з іншого, – ідей ренесансно-гуманістичної та реформаційної релігійно-філософської течії. Вітчизняні дослідники визнають, що обґрунтування двох протилежних підходів до розуміння смислу життя – споглядального і дієвого – відіграло стрижневу роль, а головною тенденцією її розвитку постає злам традиційної парадигми витлумачення життєвих ідеалів й утвердження під впливом вітчизняних соціокультурних чинників та західноєвропейських ренесансних і реформаційних ідей нової парадигми. В цих дослідженнях вчення Івана Вишенського оцінюється як взірець апології споглядального ідеалу життя, а вчення Кирила-Транквіліона Ставровецького вважають за вияв дієвого підходу у тлумаченні життєвих цілей людини, отже, в них представлений найбільш рельєфний прояв й полеміки між двома екологічними парадигмами. На нашу думку, дані висновки досить аргументовані і видаються цілком переконливими. Втім, протиставлення концепцій І.Вишенського і К.Транквіліона-Ставровецького здається дещо надмірним. Отже, не спростовуючи в принципі оцінки співвідношення вчень Вишенського і Ставровецького, спробуємо довести доцільність певного її уточнення. Попри наявність значного доробку в дослідженні даного періоду розвитку вітчизняної філософії [2; 4; 8; 9; 10; 11; 12; 13; 14], спеціальному аналізу екологічного складника двох згаданих парадигм приділялося недостатньо уваги, звідси і випливає потреба виразніше акцентувати увагу на їх істотних елементах.

Середньовічно-християнське ставлення до природи було за своїм характером перехідним від античного її обоження до панування над нею, що властиве Новому часу. Для античної форми організації соціального досвіду було характерне приведення всіх сторін життя до природного влаштування світу, відповідно до принципу космоцентризму антична людина прагнула діяти за правилом: “живи згідно з природою, космосом”. Природа виступала як еталон гармонії і порядку, тому і життя, відповідне природі, вважалось мудрим. На зміну античності прийшло середньовіччя з його опорою на Біблію, воно принесло зовсім інше розуміння відносин людини і природи. Іудео-християнська

традиція звільнила природу від пандемонізму, залежності людини від стихійних природних сил і тим самим підготувала можливість приходу дослідного природознавства і техніки, оволодіння природою і підпорядкування її людині. За східно-візантійською патристичною традицією не тільки людина, а й уся природа просякнута присутністю Бога. Ціль життя християнської людини – обожнювати, перетворити на божественній основі тлінне у нетлінне. Східне християнство і, через його вплив, – вчення українських релігійних філософів кінця XVI – початку XVII ст. немовби розширювали християнську етику до масштабів християнської онтології. Основний смисл етики, а відтак і екологічної установки каппадокійців, у тому, що людина відповідальна за всю природу, рятуючи себе, вона рятує й усю природу. Ісихазм і неоплатонізм як провідні течії східнослов'янської релігійно-філософської традиції відігравали велику роль у структурі двох парадигм тогочасної української філософії. В ісихазмі розкривається внутрішній, духовний досвід осягнення Бога, що спирається на давню традицію морально-релігійного подвижництва й започатковану в ній практику “розумного” роблення, в ньому осмислюється аскетика і містика як шлях до богопізнання та обожнення людини [16]. Спільна для ісихазму та неоплатонізму інтенція зречення чуттєвого світу, самозаглиблення, аскези, долання плоті, інтровертивного звернення людини до глибин власної душі, самопізнання, містичного осягання вищої буттєвої природи походить від ідей платонівської філософії. На наш погляд, ісихазм і неоплатонізм зберігали на ґрунті української філософії певну самобутність, а їх полеміка дедалі загострювалася через посилення в ній ренесансно-гуманістичних впливів. Якщо для ісихазму через його надмірний аскетизм, превалювання спрямованості на світ небесний характерне, на перший погляд, переважно вороже ставлення до природи, земного світу, то для неоплатонізму, навпаки, – позитивне ставлення до природи як пройнятої Божеством. Але попри цю відмінність, екологічні інтенції обох течій подібні в деяких своїх рисах, адже ісихастське споглядання природи, так само як і неоплатоністське, естетичне милування нею, само по собі ще не створювали настанову на активне підкорення людиною природи. Проте, не можна ігнорувати наближеність екологічних ідей неоплатоністських вчень до іудео-християнської екологічної парадигми. Характер взаємозв'язку ісихазму і неоплатонізму в їх екологічному вимірі найліпше виявляється через аналіз вчень І.Вишенського та К.Транквіліона-Ставровецького як найяскравіших представників згаданих течій.

За І.Вишенським, метою життя є індивідуальне спасіння, безсмертя, єднання з Богом, теозис, шляхом її досягнення – процес релігійного оновлення особи, духовне піднесення людини до Бога, а головним засобом – духовна активність: моральне самовдосконалення. Механізм морально-релігійного перетворення людини являє собою систему двох взаємодіючих елементів, що становлять два способи діяльності особистості: духовний та практичний. Головна роль у даному механізмі належить внутрішній духовній діяльності особи, яка розгортається у двох взаємозумовлених аспектах: пізнавальному та моральному. Пізнавальна активність особистості має бути спрямованою на богопізнання, що має завершуватися містичним осяганням душі людини, яка за своєю духовною природою тотожна божеству. Фундаментальна засада пізнання божественної істини – відмова від світського пізнання: для богопізнання необхідно “загасити любов і пам'ять цього світу, неухильно спрямовувати мисельне око в майбутній вік, щиро бажаючи небесного царства” [1, 137]. Передумовою пізнання і сходження до Бога є моральна діяльність людини, її духовне самовдосконалення, адже тому, хто хоче “зрозуміти таїнство віри”, “спершу належить... очиститись, очистившись же, просвітитись, просвітившись же установитися” [1, 65]. Смисл самоочищення полягає у здійсненні переорієнтації волі і розуму людини зі світу земного на світ небесний. Іншим способом у механізмі морально-релігійного оновлення особи є специфічна практична діяльність – усамітнення, яке сприяє самозаглибленню та самозосередженню, аскетизм, подвижницька тілесна діяльність: “початок очищення – чернецтво, відречення від світу, втеча від світу і відлучення від людей: гора, печера, подвиг із пісництвом” [1, 218], слід відкинути “дім,

село, мастки, родацтво і мирських друзів” і привернути до себе істинні скарби, такі, як “конечна убогість” [1, 64], “пустельне виховання” [1, 62]. Вишенський обгрунтовує уявлення про Бога як альтернативу, а не вершину земного порядку. Сприймаючи ідеї ісихастів, він обстоює ідею відмови від усього мирського як єдино можливий шлях єднання людини з Богом. Неприйняття навколишньої дійсності, протест проти неї реалізується через акцентацію духовної сутності людини, через заклик до самопізнання, морального вдосконалення [2, 60]. Відношення між духом і тілом характеризуються антагоністичною протилежністю й взаємовиключеністю, що зумовлює їх непримиренну боротьбу [10, 29–31]. Споглядальна в цілому парадигма вчення про теозис як смисл життя людини зумовлює відповідну екологічну його інтенцію.

Розроблена Вишенським концепція християнського ставлення до природи характеризується неоднозначністю, суперечливістю. З одного боку, природі належить найнижчий статус у світобудові, через гріхопадіння людини природа як матеріальна тілесність набуває гріховності. Низький онтологічний статус природи доповнюється відповідними негативними оцінками: гносеологічною, етичною та естетичною. За таких обставин логічно має вигляд настанова на зречення земного світу для світу небесного: християнин “розсудить, як швидко вся краса світу цього від життя відходить” [1, 39], а “отак усе осмисливши й розсудивши в собі ту путь, візьме й відкине світ цей, а в ньому всю красу, різнобарв’я й принади і зненавидить славу, честь, а достойність цього світу обезчестить... в помислах своїх і, ніби з якоїсь темниці, вирине на світло свободи, щоб бачити бога і на життя вічне навчатися й мислити” [1, 40]. Мислитель різко протиставляє духовний світ земному світові, природі. З іншого боку, оскільки природа створена Богом, вона не може бути злом. Не природний світ сам по собі виступає носієм зла, а деформоване розуміння його ролі у житті людини [12, 68–69]. Вчення Вишенського формує спрямованість на поміркованість у сприйнятті природного світу, оскільки визнається – хоча й дуже незначною мірою – його позитивна цінність. Проте, мотив визнання відносної цінності природного світу майже зовсім губиться у безмежному океані пристрасних філіппік на його адресу, які постають лейтмотивом концепції полеміста. Через цю обставину інтерпретатори його концепції ставлення до природи іноді абсолютизують негативну оцінку природного світу, тим самим спрощуючи її смисл.

Неоплатонізм завдяки широкому спектрові концептуальних можливостей витлумачування відношення єдиної першосутності до похідного від неї світу містить у собі потенції нових тлумачень: від дуалістичного протиставлення творця і творіння, характерного для середньовіччя, до майже повного їх злиття у натуралістичному пантеїзмі, епохи Ренесансу. Ісихастська онтологія уможливує розуміння відношення між Богом і світом відповідно до уявлення про “присутність” Бога у світі і про потенційну можливість для світу стати досконалим, а не за моделлю традиційного християнського платонізму, що проводить прірву між божественною досконалістю і земною недосконалістю. Смисл цієї концепції полягає в розрізненні сутності Бога і його нестворених енергій, що пронизують світ; ця ідея дає змогу уникнути пантеїзму, що ототожнює Бога і світ, і водночас визнати потенційну божественність світу. Із цього випливають особливості ісихастської антропології: тільки людина здатна сприйняти божественні енергії для обожнення, вона має стати джерелом перетворення всього земного буття [3, 20–21]. Подібна концепція покладена в основу вчення І.Вишенського про теозис, однак, у ньому ще досить відчутний дуалізм Бога і світу. В інших вченнях, позначених впливом неоплатонізму, наявні елементи натуралістичного пантеїзму. Не відкидаючи до кінця християнський дуалізм у питанні співвідношення творця і творіння, деякі українські мислителі намагаються подолати його шляхом нової оцінки ролі людини у світі. Пантеїстична традиція неоплатонізму виразно проявляється у творчості К.Транквіліона-Ставровецького [11, 39].

К.Транквіліон-Ставровецький не задовольняється парадигмою трансцендентно спрямованого життя особи, а ретельно аналізує іншу, в основу якої покладена іманентна

земному світові інтенція людської діяльності. Саме цей аспект його вчення про смисл життя людини свідчить про відхід від традиційних християнських уявлень під впливом ренесансно-гуманістичних та реформаційних ідей. Відштовхуючись від давньоруських традицій та поєднуючи вчення античних філософів і християнських авторів, він дотримувався неоплатонівської орієнтації: розглядав Бога як творця, премудрого художника, всюдисуще світове начало [10, 259]. Смисл життя мислитель базує на принципі дії, згідно з якою мета життя особи полягає в її душевному та практичному оновленні, шлях до неї – це процес багатовимірного самовдосконалення особистості та оптимізація суспільного життя, а головні засоби – духовна та практична активність у межах земного світу. Взаємозв'язок духовного та практичного ставлення людини до світу становить механізм, що забезпечує реалізацію мети іманентно орієнтованого життя особи.

Мислитель розглядає духовну діяльність людини у трьох основних напрямках: пізнавальному, моральному та естетичному. Пізнавальна діяльність складається з двох процесів: пізнання земного світу як макрокосму та самопізнання людини як мікркосму. Пізнавальна діяльність здійснюється завдяки власним душевним здібностям особи, їх сукупність – це третя мудрість, з надбань якої складається філософія і світські науки. Хоча вищий щабель в ієрархії людських знань належить богослов'ю, проте саме за допомогою світських знань люди досягають успіху в усіх земних справах: “Царіє царствують и сил[ь]нии правду пишуть и закон политиц[ь]кій полагають” [6, 247]. У такий спосіб Транквіліон-Ставровецький висуває власну версію поширеної в добу Відродження гносеологічної концепції подвійної істини, одна з частин якої належить богослов'ю, а інша – філософії [8, 8–9]. Зміст моральної діяльності особи полягає, передусім, у подоланні егоїстичних бажань заради зміцнення альтруїстичних прагнень до спільного блага, у перемозі дієвого ставлення до природного та суспільного світу над споглядальним. К.Транквіліон-Ставровецький високо цінує моральні якості людини, віддаючи їм перевагу над чернечими чеснотами, він не схвалює ченців, котрі зреклись земного світу та громадської діяльності. На противагу середньовічному аскетизму він стверджує право людини насолоджуватися красою землі, радощами тілесних почуттів. Якщо Вишенський виступав з апологією бідності, то Ставровецький запровадив принцип користі як основи людської моральності, доводячи, що матеріальний статок, створений працею власних рук і розуму, не є злом: “Не художества укоряю, неже земледільства, неже воинства, неже села осуждаю, но нас самих” [11, 46]. Засуджуючи відмову від корисної праці та заперечення світських наук й освіти, він наголошував, що смисл життя полягає не в спасінні пустелею, говінні, а в земних справах, які базуються на здобутках реальних знань: “Возненавидим ліность и праздность проклятую!” [11, 47].

Естетична діяльність особи збагачується завдяки усуненню чернечих обмежень щодо тілесних почуттів, високої оцінки здатностей людини насолоджуватися красою всього сущого на землі: “Смак телесний” “вкусом [наслаждається] сладость покармув... виденієм же наслаждається красоти женьс[ь]кої и оздоби шат світлих... и слухом приймає смак зь гласов радостотворних, од пісней и музиков, и ноздрами засмакуєт вонность сладкую различных зелій” [5, 235].

В концепції іманентної інтенції життя людини дещо інакше, ніж у попередній, розуміється божественна сутність: акцентується увага на зовнішній дієвості Бога, на зовнішньому прояві божественної енергії. Ці онтологічні новації становлять підґрунтя нетрадиційного тлумачення природи та людини. Світ і природа перестають бути простим символом Бога, вони зливаються з ним, самі перетворюються на божество; природа створена Богом для людини з метою прославлення свого творця [10, 259–260]. Мислитель із захватом описує красу, розкоші, достаток видимого світу, надаючи природному світові яскравих позитивних етичних, естетичних та утилітарних характеристик у ренесансному дусі: “Світ сей відомий, так невимовної красоти, з великими сладкими роскошами и достатками зготован и сътворен богом”, світ “добр ест, поневаж сътворив его добротливий бог” [5, 234]. Радикальних змін зазнають регулятиви ставлення людини до земного світу:

місце негативної орієнтації у сприйнятті світу як сфери зла заступає оцінка світу як божественного дару, що є гідним великого шанування: “Весь видимий мир и красота его и сладость чоловіка діля сотворенна єст”, позаяк “постави бог чоловіка царем и властителем”, а тому “буди, чоловіче суєтний, вдячен таковой ласки и даров так великих божіих” [5, 234]. Із твердження про подібність людської сутності до дієвої божественної енергії випливає переконання в тому, що людина теж має бути діяльною у двох вимірах: внутрішньому, духовному, та зовнішньому, практичному. За традицією дотримуючись ідеї двонатурності людини та “воєван[н]я” душі й тіла, він наголошував саме на гармонії, єдності душі й тіла, оскільки без тіла людина не може жити, а душа без тіла не здатна виконувати своє призначення: тіло “єст милостивий приятель, поневаж боронить душу од пихи и справуєт кь доброму” [5, 238]. Поділом людського тіла на верхню частину (небо) і нижню (землю) він стверджував єдність мікрокосмосу і макрокосмосу, наближав людину до природи [5, 238], наділяючи її найвищою цінністю у світі [5, 208]. На відміну від Вишенського з його ісихастським тлумаченням людини, в якому принижувалося земне життя, Ставровецький, подібно до ренесансних гуманістів, обстоював самоствердження особистості в її суто земному вимірі, визнавав нагальність дієвого ставлення до природи [4, 90–93]. Він вибудовує новий ідеал життя людини, що містить не лише принцип споглядання, а й принцип дії, що орієнтує її на активну суспільно корисну діяльність, яка базується на розумі, на самопізнанні, на пізнанні земного світу та активній взаємодії з природою. На наш погляд, висновок про те, що “пройняте живим пантеїстичним духом, вчення Ставровецького заклало в українській філософській думці основи формування тривалої традиції, яка продовжилась у працях професорів Києво-Могилянської академії і знайшла цілковите втілення в творчості Г.Сковороди” [10, 262–263], стосується й започаткування основ традиційної тепер у вітчизняній християнській свідомості екологічної парадигми.

Отже, можна виділити головні риси екологічних інтенцій у вченнях про теозис згаданих мислителів. В екологічній парадигмі І. Вишенського містяться такі елементи: настанова на мінімальне практичне (технологічне та господарське) втручання в життя природи, яке випливає з проповіді переваг загальної бідності; переважно низька морально-етична оцінка природного світу, яка набуває певної позитивності винятково за рахунок визнання природи творінням Бога, жодним чином не через якісь її власні якості; засторога щодо високої естетичної цінності природи, позаяк її краса не має самостійного значення, а повинна сприйматися лише як бліда тінь божественної краси. Така екологічна інтенція є наслідком обстоювання позиції спрямованості життя християнина на потойбічний світ як на єдиний справжній та вічний, в світлі якого тьмяніють будь-які принади світу поцейбічного, минушого.

В екологічній парадигмі К.Транквіліона-Ставровецького маємо дещо інші складники: з помірковано позитивного ставлення до набуття земних, майнових благ як засобів достойного земного існування людей випливає орієнтація на помірковане технологічно-господарське навантаження на природу, більш інтенсивне, ніж те, що пропонувалося в екологічній парадигмі Вишенського. Залишаючись, насамперед, творінням Бога, природа все ж набуває відносно самостійного статусу, і в такій якості вона заслуговує на цілком позитивну морально-етичну оцінку, відречення від земного світу вже сприймається не як християнський подвиг, а як моральна хиба; природа значною мірою вже виступає як самостійна естетична цінність, відчутно підкреслюється краса земного світу, хоча остання і розуміється як втілення божественної краси. Загалом, в межах нової екологічної парадигми помітно зростає значення природи в людському існуванні відповідно до істотної зміни життєвої орієнтації християнина, зміщення акценту з потойбічної спрямованості його життя на поцейбічну.

Таким чином, ісихазм і неоплатонізм, попри їх істотну близькість, в контексті української філософії даного періоду визначали різні вектори її розвитку: ісихазм підживлював її традиціоналістську тенденцію, а неоплатонізм – модернізаціоналістську. В

останній тенденції, незважаючи на деяку амбівалентність щодо екологічної спрямованості (разом із інтенцією, яка визнає шановне, естетично-побоже ставлення до природи, вона містить і настанову на активно-дієве ставлення до навколишнього середовища), дедалі більш суттєвим стає наголос на активності людини щодо природного світу, а володіння і панування визнаються провідними типами відносин людини до природи. У наш час відбувається переосмислення виправданості такого ставлення людини до природи, і це актуалізує дослідження й застосування плідних моментів в екологічному доробку вітчизняної релігійно-філософської традиції.

## ЛІТЕРАТУРА

1. Вишенський Іван. Твори. – К., 1986.
2. Горський В.С. Історія української філософії. – К., 1997.
3. Евлампіев І.І. История русской философии. – М., 2002.
4. Історія філософії України. – К., 1994.
5. Транквіліон-Ставровецький Кирило. Зерцало богослов'ї // Пам'ятки братських шкіл на Україні (кінець XVI – початок XVII). – К., 1988.
6. Транквіліон-Ставровецький Кирило. Перло многоцінне // Пам'ятки братських шкіл на Україні (кінець XVI – початок XVII).
7. Кисельов М. Гуманістичні засади сучасної екології // Філософська думка. – 2000. – №3.
8. Нічик В.М., Крекотень В.І., Чепіга І.П. Передмова // Пам'ятки братських шкіл на Україні (кінець XVI – початок XVII).
9. Нічик В.М., Литвинов В.Д., Стратій Я.М. Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні (XVI – першої половини XVII ст.). – К., 1990.
10. Огородник І.В., Русин М.Ю. Українська філософія в іменах. – К., 1997.
11. Паславський І.В. З історії розвитку філософських ідей на Україні в кінці XVI – першій третині XVII ст. – К., 1984.
12. Пашук А.І. Іван Вишенський – мислитель і борець. – Львів, 1990.
13. Ульяновський В.І. Історія церкви та релігійної думки в Україні: У 3-х кн. Кн. 2. Середина XV – кінець XVI століття. – К., 1994.
14. Філософія Відродження на Україні. – К., 1990.
15. Хілько М. Екологічна криза у філософсько-етичному вимірі // Філософська думка. – 2000. – №3.
16. Хоружий С.С. Проблема особистості у православ'ї: містика ісихазму та метафізика всеєдності // Філософська і соціологічна думка. – 1992. – № 8.