

**ЄРОШЕНКО ТЕТЯНА,**

*пошукач, начальник відділу інформаційного забезпечення  
Інституту проблем штучного інтелекту МОН України та НАН України*

## **СПІВВІДНОШЕННЯ ГНОСЕОЛОГІЧНОГО ТА СОТЕРІОЛОГІЧНОГО В ХРИСТІАНСЬКОМУ ВЧЕННІ ПРО ІСТИНУ**

**Стаття присвячена генезі та сутності християнського вчення про істину, залежності його гносеологічного аспекту від сотеріологічного. Величезна увага, яку приділяють християнські теологи питанню істини, пояснюється тим, що партикулярна гносеологічна істина в християнській свідомості корелює з істиною онтологічною, яка вічно перебуває в божественній сутності, а в особі Христа втілилася та стала цілком доступною людям.**

**Ключові слова:** *християнство; істина; наука; цивілізація; собор; сотеріологія; гносеологія.*

**Постановка проблеми та стан її вивчення.** Християнська традиція загалом, так само як і її конкретні вияви, є важливою для європейської цивілізації, оскільки саме вона стала фундаментом для розбудови цієї цивілізації, її світогляду, цінностей, механізмів функціонування. Так, для адекватного розуміння способу мислення європейської людини, навіть такої, що не відносить себе до християнської церкви, необхідно розуміти історичний шлях європейської раціональності, що безумовно пов'язана з раціональністю середньовічного християнства. Якраз розуміння витоків європейської раціональності може дозволити в подальшому знайти шляхи до розв'язання тієї кризи, у якій вона сьогодні опинилася і в яку втягла всю західну спільноту. Середньовічна ж християнська раціональність розвивалася в напрямку, що зовсім не збігався з античною парадигмою раціональності, і причиною цього стало християнське розуміння істини, а відтак і механізму її досягнення.

Питання про онтологічний статус істини в християнстві перебуває на вістрі зацікавленості фахівців з історії християнської думки від самого початку дослідження останньої, і це корелює з тим фактом, що майже всі видатні християнські тексти, починаючи від Нового Заповіту, через твори Ігнатія, Іларія, Климента, Тертуліана, Афінагора, Оригена, Іринія, Августина, Афанасія та інших, а згодом через твори такої плеяди, як Боецій, Ансельм, Тома та інші завжди ставили питання про істину на перше місце. Існує значна зацікавленість серед філософів науки питаннями про спадкоємність сучасного розуму від середньовічного [Див., напр. 5; 9; 12; 14-16]. І все ж можна констатувати недостатність розвідок, у яких специфіка наукової раціональності виводилася б із християнського гносеологічного вчення про істину та способи її досягнення.

**Мета** статті - через розкриття вчення про онтологію та сотеріологію істини з'ясувати онтологічний статус істини в християнстві.

**Об'єкт** дослідження - християнське сотеріологічне та гносеологічне вчення про істину.

**Предмет** - ієрархічна підпорядкованість між християнською сотеріологією та гносеологією.

**Виклад основного матеріалу.** Джерело істини, межі та способи її осягнення та інші співзвучні питання є невід'ємною складовою християнства від самого початку

його існування й неодноразово зустрічаються в тексті Нового Заповіту. Зокрема, у Євангелії від Іоанна, яке нерідко називають богословським Євангелієм, на відміну від трьох синоптичних, Ісус сам називає себе Істиною (Ін. 14, 6); в інших місцях указано, що саме через нього Істина була дана людям (Ін. 1, 17; Ін. 17, 17-18; Ін. 18, 37-38). Питання про Істину актуальне для теології Нового Заповіту, оскільки під Істиною розуміється не лише достовірність, але й знання, що веде до спасіння душі (Ін. 8, 32), тоді як відмова від цього знання веде до загибелі та небуття (Ін. 8, 44). Абсолютним утіленням цього знання є Христос як Логос, повнота божественного одкровення (Ін. 1, 14), але так само носієм Істини є Святий Дух, про що також пише євангеліст Іоанн Богослов (Ін. 14, 17; 1 Ін. 5, 6).

Наявність повноти спасительної Істини в особі Святого Духа є дуже важливою, оскільки саме Дух надихає й об'єднує засновану Христом церкву в майбутніх поколіннях. Тут показовими також є біблійні вислови про те, що учні Христові мають владу на землі видавати рішення, які набувають чинності також і на небі (Мт. 16, 18-19; Мт. 18, 18). Апостол Павло йде далі й називає всю церкву "стовпом і ствердженням Істини" (1 Тим. 3, 15-16). Важливо, що в останньому тексті йдеться не про апостолів, а вже про єпископів та інших членів церковної ієрархії. Церковна спільнота, керована Святим Духом, покликана зберігати повноту Істини як у теоретичному, так і в практичному аспектах. До певної міри, від Ісуса Христа статус носія Істини отримує також Біблія, яку іноді називають "Христом, що записаний". Джерело Істини - Бог, і для того, щоб творіння могло отримати знання про цю спасительну Істину, необхідно одкровення, оскільки тварна істота не може осягнути інформацію про божественний предмет самостійно. У цьому контексті виникає богослов'я як наука тлумачення знання, що отримане з божественного джерела через одкровення. Саме вкоріненість у трансцендентному, надлюдському джерелі вважається тим, що відрізняє теологію від інших способів пізнання.

Про характер Істини як божественного одкровення до певної міри може свідчити й саме слово, обране авторами Нового Заповіту, а саме - *Αλήθεια* - слово, яке давньогрецькі та елліністичні автори тлумачили як відкриття того, що приховане, а саме - божественної, трансцендентної сутності. Так, Плотін нерідко викорис-

товує в енеадах слово *αλήθεια* в контексті спасіння душі, потойбічного існування у світі ейдосів [17, с. 56], що цілком відповідає платонічній традиції, яка постає з діалогу "Кратіл". Істина, якою є Христос, залишається сутнісно пов'язаною зі сферою трансцендентного, водночас проявляючи цю сферу в межах людського тварного буття, що відповідає християнському вченню про місію та природу Ісуса Христа. Утім, як зазначав М. Гайдеґґер, саме часи появи Римської імперії стали ключовим пунктом у зміні розуміння істини в античному світі, коли грецька *αλήθεια* була замінена римською *veritas*, тобто від одкровенного характеру перейшла до політичного, законодавчого й отримала значення "правильності", або "справедливості", замість "неприхованості" [11, с. 121-122]. Визнаючи відмінність грецького та римського способів розуміння істини, необхідно також додати, що християнське розуміння все ж відрізнялося від них обох. Справа в тому, що язичницька елліністична думка, латиномовна вона була чи грекомовна, вбачала в істині безособистісну природу, одкровення людській душі Буття чи Абсолюту, Абсолютного закону чи Долі через сутнісну приналежність людини Абсолютові, світу ейдосів. У свою чергу, християнське вчення виходило з особистісного характеру Бога, а оскільки Істина у вищому сенсі співпадає з буттям Бога, то одкровення Істини людині здійснюється ні шляхом пригадування, ні шляхом раціональної рефлексії, навіть узагалі не природним шляхом, а лише внаслідок здійснення божественної волі. Відповідно, Бог захотів відкрити Свою сутність людям, і через це Христос утілює та надає людській природі доступ до повноти Істини. Звідси необхідність практичної участі в житті Христової церкви, яка має повний доступ до Істини завдяки діяльності в ній Святого Духа. Втілення Істини в людській природі було неможливе для античного світу, навіть попри те, що уособлення Істини у вигляді богині існувало і в греків, і в римлян.

Розуміння Істини як спасительного одкровення було однією з визначальних рис гностичних учень перших століть християнської ери. Так, у тексті, що називається "Євангеліє Істини", є такий вислів: "Якщо хтось має знання [gnosis], він є нагорі. Якщо його кличуть, він чує та відповідає, він повертається до того, хто його кличе та йде до нього. І він знає, у який спосіб він покликаний. Маючи знання, він виконує волю того, хто його покликав, він хоче задовольнити його... Той, хто має знання в такий спосіб, знає, звідки він іде та куди збирається йти. Він знає це, як той, хто був п'яний, але повернувся від свого сп'яніння до себе" [16, с. 29]. Таку інтенцію проголошують й інші гностичні тексти, зокрема, "Євангеліє від Філіппа". Одкровенний характер істини, як зазначають дослідники, відрізняє гностичну релігійну філософію від неоплатонічної [2, с. 234]. Володіння спасительною Істиною гностики не поширювали на всіх християн, вважаючи лише обраних гідними отримати до неї доступ, і в цьому значно відрізнялися від більшості християнських груп, які все ж намагалися залучати до спасіння більш широке коло, хоча також розкривали всю істину й долучали до таїн лише після катехитичного періоду (т. зв. "оголошення").

Попри те, що значна частина гностичних груп зрештою розійшлася з християнською ортодоксією, шанобливе ставлення до Знання, Істини властиве також гностикам-християнам. Так, значну увагу Істині приділяв Климент Олександрійський, який вважає втіленням Істини Христа, а отже, "через слухняне, утім, довірливе співвіднесення себе з Істиною, тобто Логосом, Учителем

і Наставником нашим, людина з віруючої та знаючої стає досконалим гностиком та обожується" [5, с. 57]. Саме через осягнення Істини-одкровення можливе спасіння й проникнення людини до сфери трансцендентного, потаємного та абсолютного божественного буття. Від олександрійських учителів ототожнення Істини з божественною реальністю перейшло й до отців церкви, зокрема, про це свідчать твори Григорія Богослова [6, с. 643]. Отже, можна стверджувати, що проблематика Істини займала одне із центральних місць у ранній християнській думці саме через те, що в цьому дискурсі йшлося не про епістемологічне поняття відповідності думки об'єктивній реальності, а про досягнення людською душею абсолютної божественної реальності, спасіння та обоження.

Згодом розуміння Бога як Істини, яка відкриває людям шлях до спасіння, стало нормою християнського догматичного богослов'я як на Сході, так і на Заході. Уже деякі апологети перших століть, порівнюючи християнство з філософськими вченнями, стверджували, що істинність християнського вчення повніша за істинність філософських міркувань саме через одкровенний характер християнського знання. Тоді як Афінагор уважав християнство найповнішою істиною, а філософське вчення істиною лише до певної міри, більш радикальні мислителі, такі як Тертулліан чи Татіан, узагалі пропонували відмовитися від філософії, оскільки вся повнота істини перебуває в християнському вченні, і будь-хто з християн причетний до Бога, а отже, і до Істини більше, ніж навіть сам Платон. Характерно, що широкі християнські кола здебільшого прийняли помірковану позицію Афінагора чи Лустина, тоді як Тертулліан продовжив свої радикальні пошуки в середовищі фундаменталістів-монтаністів, а Татіан прийняв одну з версій гностицизму.

Західне християнство, починаючи з Іларія Пиктавійського, розвивало концепцію істини як невід'ємного атрибута буття, і в схоластиці Істина є однією з трансценденталій, тобто надкатегоріальних визначень, які є більш загальними за родові чи видові відмінності та дозволяють охопити весь обсяг об'єктів. Августин Аврелій розбудував платонічну концепцію істини в трактаті "Про істинну релігію", де пише, що єдиною істиною, так само як і єдиним буттям, є Бог - "єдина істина, єдине спасіння всіх, перша й найвища сутність, від якої має буття все, що існує" [1, с. 407]. Вища та незмінна Істина, втіленням якої є Ісус Христос, дає істинне існування всім речам, зокрема й людям. Відповідно, єдиною істинною релігією є християнство, яке дає людям доступ до Істини у вищому сенсі, тобто до споглядання Бога. У своїх працях Августин зупиняється окремо на критиці скептицизму та наголошує на тому, що в практичному сенсі філософ зобов'язаний шукати істину, оскільки тільки володіння нею наближує до спасіння, а відмова від пошуку істини також робить безперспективним пошук блага. У 36-му питанні трактату "Про істинну релігію" Августин подає християнську версію кореспондентської теорії істини, указуючи: "Для кого очевидне те, врешті-решт, що існує брехня, унаслідок якої визнається таке, чого немає, для того зрозуміло й те, що існує істина, яка демонструє те, що є" [1, с. 437]. Тобто істиною в епістемологічному сенсі Августин вважає корелят до об'єктивного існування речі, і це є наслідком того, що самі речі отримують своє буття від Істини у вищому сенсі, тобто від Бога, який єдиний має повноту і буття, й істини.

Учення про Істину було важливою частиною богословсько-філософської думки і на християнському

Сході. Наступник Климента на чолі олександрійської катехитичної школи Ориген у своїй христології також звертається до образу Христа як Істини [7, с. 85]. Хоча до певної міри в його текстах можна побачити субординаціонізм, насправді Ориген рухається в контексті євангельської традиції, яка стверджувала, що Христос показав людям Отця та є шляхом, істиною і життям. Питання про легітимність Христа як повноти істини було піддано сумніву в аріанстві, яке також розповсюдилося з Олександрії та стало однією з найбільших гетеродоксальних християнських течій. Якщо згадати, який сотеріологічний статус мала істина для ранніх християн, стає зрозуміло, чому такі заяви зіткнулися із шаленим опором і змусили навіть імператора втрутитися у вирішення суперечки.

Східні богослови доби патристики розвинули вчення про Істину як божественний атрибут, або ім'я. Зокрема, псевдо-Діонісій Ареопагіт присвячує Істині частину сьомої глави трактату "Про божественні імена" [3, с. 258-259]. До певної міри псевдо-Діонісія можна вважати неоплатонічним авторитетом, а не суто християнським, проте він значно вплинув на теологічні вчення не лише християнського Сходу, але й Заходу. Неоплатонічне сприйняття Істини як трансценденталії, що притаманна божественній сутності, мав і Максим Сповідник, який уважав Істину тим, що виявляє божественну сутність із сутнісної сторони, тоді як Благо виявляє божественну сутність зі сторони енергійної [15, с. 234]. Відповідно, для реалізації обоження людина має уподібнитися Богові як Істині через гносис, а також Богові як Благо через чесноти. Третя трансценденталія, яку ввів Максим Сповідник - Краса, що завершує процес обоження. Сам процес пізнання божественної Істини в Максима є містичним актом, коли людина в екстатичному стані отримує одкровенний гносис. Візантійські богослови з плином часу все більшу увагу приділяли містиці, зокрема, найбільш містичним називають учення Симеона Нового Богослова, який зводив пізнання істини до особистого досвіду зустрічі з Христом.

Візнання Христа повнотою спасительної Істини властиве також і для орієнтальних християнських авторів, які не перебували в дискурсі Вселенських соборів і нерідко були схильні більшою мірою до поезії, ніж до філософських побудов. Уже в ранніх сирийських текстах Бог, Христос або Дух Святий отожднюються з Істиною. Мар Ісаак (Ісаак Сирин, один із найвидатніших сирийських богословів, називає Христа повнотою істини у своєму 40-му Слові [4, с. 170]. У сирийській і коптській літературі чимало місця приділяється аскетичним практикам, зокрема, активності віруючого в наслідуванні істинної релігії, намаганні християнина бути гідним божественної істини.

Видатний статус Істини в сотеріологічному значенні змушував ранніх християн дуже уважно ставитися до проблематики істини й у гносеологічному сенсі. Зокрема, важливо було визначити, як ставитися до інформації, яка не має богоодкровенного походження, а досягнута внаслідок розумової діяльності людини. Від перших десятиліть поширення в елліністичному середовищі християнство зіткнулося з необхідністю визначити своє ставлення до язичницької філософії, й одразу з'явився цілий спектр думок: від повного неприйняття раціональних філософських висновків до визнання за ними такої ж цінності, яку мав давньоєврейський Закон. Яскравими представниками другого умовного напрямку були олександрійські вчителі, зокрема Климент. З одного боку, Климент Олександрійський ува-

жав повною Істиною тільки християнське знання, яке втілювалося в Слові - Христі, тоді як раціональні умоглядні побудови володіли, на його думку, тільки частковим знанням, частковою істиною [9, с. 336]. З іншого боку, Климент, який сам прийшов до християнства з філософії, вважає цей шлях цілком легітимним і пропонує іншим також засвоїти всі найкращі надбання різних філософських шкіл, перш ніж братися за християнську науку. Важливо зазначити, що навіть противники звернень до язичницького знання нерідко мали бездоганну класичну освіту та використовували в суперечках із філософами цілком раціоналістичну аргументацію, що нерідко приводило їх до відходу від магістральної богословської лінії церкви [12, с. 206]. Через це необхідно було віднайти суто церковний, легітимний із християнської точки зору спосіб встановлення істини, який би дозволяв вирішувати нові питання, що поставали перед церквою, без ризику відійти від спасительної Істини.

Безумовно, необхідно відмовитися від спрощеного розуміння методів, якими користувалася церковна спільнота задля встановлення істини. Так, радянський дослідник В. Соколов убачав відмінність середньовічної філософської думки від античної в тому, що вона, "на відміну від філософського осмислення, яке оперувало доведенням як головним засобом переконання, виходила з релігійно-міфологічних положень як незмінних істин. Такі "істини" зафіксовані в тому чи іншому "Священному писанні", міфологічна давність якого посилювала незмінність його авторитету. Разом із тим, ці положення потребували й певного виправдання перед обличчям розуму - звідси прагнення їх носіїв і пропагандистів залучити до їх осмислення ті чи інші філософські поняття. Ці інтелектуальні процеси й породили релігійну філософію" [10, с. 22]. Щодо такого погляду можна навести кілька зауважень. По-перше, як було вже сказано вище, численні релігійні діячі доби раннього християнства мали блискучу класичну освіту, орієнтувалися в основних філософських ученнях і дійсно мали на меті поєднати найкращі здобутки філософії з істинами одкровення, а не просто пояснити незрозумілі та незмінні "істини" перед обличчям розуму [14, с. 75]. Відомо також, що під час Першого вселенського собору суперечки велися навколо аристотелівських термінів *ἰσοουσία* ("єдиносущний") та *ὁμοουσία* ("подібносущний"). Учасники зібрання намагалися відповідати на питання про сутнісну тотожність чи подібність Бога Отця та Бога Сина, а не стільки пояснювали філософською термінологією вже взяті зі "Священного писання" характеристики (таких термінів у Біблії просто не вживається). До речі, бурхливі суперечки щодо однієї букви ще раз нагадують, наскільки була високою ціна питання про істину через спасительний характер останньої.

По-друге, погоджуючись із тим, що сакральний статус священних писань посилює статус незмінності положень, що в них зафіксовані, не можна все ж пояснити сакральний статус Нового Заповіту для раннього християнства міфологічною давністю. Насправді, існували певні критерії авторитетності сакрального тексту, прийняті в ранньохристиянській спільноті. Основним критерієм канонічності, а отже, і святості та істинності тексту, уважалася т. зв. "богодуховенність", тобто натхнення від Святого Духа до авторів тексту, проте до цього критерію додавалися інші, більш верифіковані, і одним із них було написання тексту за доби, яка наближалася до життя Христа (варто нагадати, що для ранніх християнських спільнот це була відстань десятиліть). Іншими критеріями авторитетності тексту були історична дос-

товірність авторства, поширеність у різних церковних спільнотах, відповідність основним доктринальним положенням християнської традиції, яка на той час тільки систематизувалася, а також підтвердження авторитету книги з боку видатних релігійних діячів та соборів. Саме до останнього пункту найчастіше й зводилася процедура церковного визнання. Інші критерії завжди залишають простір для похибки, і єдиним абсолютним критерієм істини залишається церковне визнання, або *approbatio ecclesiae*, і це виходить із самого вчення про церкву як спільноту, що володіє повнотою істини через постійну божественну присутність у ній.

Варто зазначити, що цей критерій у християнстві виходив на перше місце не тільки щодо сакральних текстів, а й під час визначення тієї чи іншої особи авторитетним проголошувачем істини (те, що потім стало відомо як звання "отців" чи вчителів церкви), і навіть під час формулювання основних догматів віри, найважливіші з яких також необхідно було вирішити за допомогою консенсусу репрезентативної кількості авторитетних представників церковної спільноти. Саме істинна Церква, яку очолює Христос і веде Святий Дух, є авторитетом, який може затвердити будь-яку істину, що стосується теоретичної чи практичної площини, і ця затверджена істина буде визнана не тільки на землі, а й на небі.

З іншого боку, після розширення християнської церкви за межі вузького кола учнів Христа процедура такого загальноцерковного консенсусу стала розмиватися, адже вірні були об'єднані в численні спільноти в різних кутках ойкумени і зв'язок між ними був достатньо проблематичним. Загальноприйнятою практикою стало зведення відповідного права до тих, хто мав особисте спілкування з апостолами чи їхніми учнями та перейняв від останніх символ віри, або, як називав це Іринеєм Ліонський, "правило істини" [14, с. 84-86], але на повноваження бути спадкоємцями права говорити від імені повноти Церкви та виступати носієм Святого Духа претендували дві категорії ієрархів, різниця між якими формується приблизно в II столітті. Першою категорією були пресвітери, які утворювали ради, або колегії, і спільно вирішували питання, що стояли перед громадою. Служіння єпископів спочатку, на думку багатьох дослідників, майже не відрізнялося від пресвітерського. Так, у "Дідахі" йдеться про єпископів та дияконів, яких має обирати сама спільнота вірних, і серед чеснот, якими мають володіти претенденти на єпископський (так само, як і на дияконський) статус, ми зустрічаємо гідність Господа (*ἀξίους τοῦ Κυρίου*) та істинність (*ἀληθείς*), а причиною такого високого рівня кліриків є те, що вони несуть служіння пророків та вчителів (Дід. 15, 1). Про вчителів (*διδασκάλων*) говорить також Климент Олександрійський, коли має на увазі християнських філософів, що мають нести повноту істини в церковній спільноті.

Проблема збереження одкровенної істини в недоторканному вигляді та передання її наступникам, а отже, і проблема інституції, що стала би спадкоємницею апостольських часів, на початку існування християнської спільноти стояла не надто гостро, у тому числі й через очікування найближчим часом кінця світу й другого пришествя Христа. У таких умовах цілком вистачило б на кожну громаду кількох людей, що особисто були знайомі з апостолами, вели з ними листування та мали власну харизму. Так, література I та початку II століть говорить про існування пророчого служіння в християнських громадах. Для вирішення побутових проблем,

а також для відправлення культу існували колегії пресвітерів та єпископів, дияконів тощо. Утім, коли церква почала поширюватися, а кінець світу віддалятися, постало нагальне питання про те, хто має виступати від імені повноти церкви, а отже, залишатися носієм істини. У II столітті в проповідях мужів апостольських, зокрема, Ігнатія Антіохійського та Климента Римського, роль єпископа значно підвищується, і саме єпископи починають претендувати на те, щоб нести апостольську спадкоємність на право зберігання істинного вчення. Як зазначає шведський богослов Б. Хегглунд, саме намагання вберегти єдине та істинне вчення церкви від різноманітних відхилень-ересей згуртувало церкви навколо єпископів [13, с. 13]. Між тим, монархічна модель управління церковною громадою ніколи так і не перемогла остаточно. З іншого боку, навіть монархічний авторитет єпископа як носія апостольської спадкоємності всередині його громади перетворювався на колегіальний авторитет, коли йшлося про загальноцерковний рівень.

Колегіальний пошук істини властивий християнству ще з апостольських часів і зумовлений самим фактом того, що всі найближчі учні Христа отримали рівноцінний апостольський статус та змогу проповідувати. Відповідно, у Діяннях апостолів згадуються збори, які відбувалися регулярно серед апостолів. Глава 15 Діян присвячена одному з таких соборів, на якому єрусалимські апостоли, разом із Павлом та Варнавою, вирішували питання необхідності виконання іудейського закону наверненими в християнство язичниками. Для вирішення розбіжностей керманічі громади - апостоли Павло та Варнава, а також деякі члени громади, поїхали з Антіохії до Єрусалима, де були заслухані в зібранні апостолів та пресвітерів єрусалимської церкви. Потім відбулося обговорення, винесення вердикту та повідомлення антіохійській громаді за допомогою листа, який передали представники єрусалимської громади. Обрання цих представників здійснювалося всією церквою (Діян. 15, 22), тоді як розгляд власне справи здійснювали тільки апостоли з пресвітерами (Діян. 15, 6), а слово під час обговорення мали, судячи з тексту, тільки апостоли. Основні аргументи, які були висловлені під час зібрання, апелювали, з одного боку, до висловів Христа щодо необхідності проповідання язичникам (Діян. 15, 7-11); з іншого боку, до тексту Танаха (Діян. 15, 16-18); з третього боку, до здорового глузду (Діян. 15, 21). Можна сказати, що цей т. зв. Апостольський собор став першим відомим прецедентом колегіального вирішення важливого питання в християнській церкві, і зрештою виявився прообразом майбутніх соборів, які відбувалися вже після смерті апостолів як у місцевих громадах, так і на загальноімперському рівні.

Через те, що зібрання апостолів, а згодом і зібрання єпископів представляли повноту Церкви, яка мала освячений Христом статус носія істини, саме рішення таких зібрань, прийняті під головуванням Святого Духа, стали вважатися в християнстві достатньо авторитетними для розбудови систематизованого загальноцерковного вчення. У цьому сенсі один богослов може помилятися, а приватні богословські вчення окремих теологів, навіть отців і вчителів церкви, періодично визнавалися не зовсім коректними або навіть заборонялися, тоді як вчення загальноцерковних, тобто Вселенських соборів мають досі для всіх представників церкви статус незаперечних. Деяко менший авторитет у рішень помісних церковних соборів; утім, якщо проце-

дура була виконана правильно, а вчення собору не протирічить ученню церкви, рішення помісних соборів теж мають вагу для повноти церкви, оскільки в діях такого територіального собору теж вважається обов'язковою участь Святого Духа [8, с. 330]. Це стосується не лише місцевих соборів тих часів, коли ще не відбувалося Вселенських соборів, але й більш пізнього часу. Таким чином, у християнській спільноті розвивався принцип, згідно з яким рішення, яке приймається колегіально авторитетними зібраннями апостолів, а згодом і єпископів під час освяченого Святим Духом собору, має цілком істинний статус та обов'язкове для засвоєння й виконання, оскільки стосується спасіння душі.

### Висновки

Таким чином, значна увага, яку християнська думка приділяє істині, зумовлена переважно тим, що істина найвищою мірою є атрибутом божественної сутності, а також сутнісно притаманна повноті християнської церкви як спасительна істина. Це зумовлює високу ціну питання, оскільки йдеться про спасіння або загибель душі залежно від того, чи церква слідує за дотриманням істини. Оскільки Істина онтологічно притаманна Богу, створений людський розум не може її збагнути в повноті, і лише завдяки божественному одкровенню істина стає доступна людству. У цьому контексті християнська думка залучає античну традицію *алетеї* як одкровенної істини і трансформує її у власному розумінні. Повнота одкровення, згідно з християнським розумінням, реалізується з утіленням Бога в особі Ісуса Христа, а отже, християнська церква, яку заснував Христос і яку веде Святий Дух (що також володіє повнотою Істини як божественна особа), також має у своєму розпорядженні повну спасительну істину, але не кожен християнин окремо, а лише церква загалом. Через таке розуміння зв'язку церкви та істини втрачали вагу концепції, що намагалися обмежити повний доступ до спасительного знання лише окремою групою чи конкретним богословом, як це робили, наприклад, гностики. Обмеження істини конкретним богословським ученням не сприймалося церквою й призводило до того, що таке вчення проголошувалося єретичним та відміталось церквою.

Проголошення християнської доктрини найвищою та повною реалізацією Істини призводило до того, що значна частина ранніх християнських мислителів відмовляється від інших способів її осягнення, зокрема й від філософії. Між тим, християнські мислителі, полемізуючи з філософами, також звертаються до логіки, що перетинається з неоплатонічною, а де в чому й залежить від останньої. Наприклад, християнське вчення про те, що Істина об'єктивно існує в божественній сутності, а судження стають істинними лише через дотичність до ідеальної істини, перетинається з платонічним ученням про світ ейдосів. Учення про істину розвивалося в християнстві від євангельських часів, йому приділяли чималу увагу як східні, так і західні богослови, апологети, отці та вчителі церкви. Так само багато уваги питання істини приділяли й ті, кого згодом було визнано єретиками.

Щодо єретичних думок, необхідно зауважити, що протягом перших століть розвитку християнської традиції не існувало загальноновизнаного та систематизованого віровчення, і крайні думки, що виникали в окремих богословів, змушували церковну спільноту замислитися над двома речами. По-перше, необхідно було

встановити межі доктринальних розбіжностей, у яких можна було тлумачити досвід християнської практики. По-друге, необхідно було напрацювати механізм такої систематизації віровчення, яка б не призвела до втрати тієї повноти істини, що прийшла до християнської церкви в одкровенні. Таким механізмом було обрано згоду церковного загалу щодо кожного окремого питання, чи стосувалося воно догматичного вчення, чи проголошення тієї чи іншої книги або особи авторитетною, чи інших питань. Оптимальним механізмом проголошення істини (ідеться саме про озвучення, а не встановлення істини, оскільки остання вже вважається цілком наданою в одкровенні) стають собори церковних ієрархів - спочатку місцеві, а згодом і вселенські. Такі собори, у яких право голосу залишалось за єпископами як спадкоємцями апостолів, уважалися легітимним представницьким органом, який виступав від імені церкви, а його рішення вважалися такими, що відображують повноту істини достатньою мірою.

### ЛІТЕРАТУРА

1. Августин Аврелий. Об истинной религии / Аврелий Августин // Творения, Т. 1. - СПб. : Алетейя, 2000. - С. 394-468.
2. Афонасин Е. В. Античный гностицизм. Фрагменты и свидетельства / Е. В. Афонасин. - СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2002. - 368 с.
3. Дионисий Ареопагит. О божественных именах // Дионисий Ареопагит. Корпус сочинений. С толкованиями преп. Максима Исповедника / Дионисий Ареопагит. - СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2010. - С. 121-309.
4. Исаак Сириянин. Слово 40 // Иже во святых отца нашего Исаака Сириянина Слова подвижническия / Мар Исхак. - М. : Правило веры, 1993. - С. 167-170.
5. Карсавин Л. П. Святые отцы и учителя Церкви (раскрытие Православия в их творениях) / Л. П. Карсавин ; [предисл. и коммент. С. В. Мосоловой]. - М. : Изд-во МГУ, 1994. - 176 с.
6. Морескини К. История патристической философии / К. Морескини ; [пер. с итал. Л. П. Горбуновой]. - М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2011. - 864 с.
7. Ориген. О началах / Ориген // Антология восточно-христианской богословской мысли: ортодоксия и гетеродоксия : в 2-х томах. - М.-СПб. : Никея, 2009. - Т. 1. - С. 83-96.
8. Поснов М. Э. История христианской Церкви: (До разделения Церквей - 1054 г.) / Михаил Поснов. - Брюссель : Жизнь с Богом, 1994. - 614 с.
9. Саврей В. Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли / Валерий Саврей. - [изд. 3-е]. - М. : КомКнига, 2011. - 1008 с.
10. Соколов В. В. Средневековая философия / В. В. Соколов. - М. : Высшая шк., 1979. - 448 с.
11. Хайдеггер М. Парменид / Мартин Хайдеггер ; [пер. с нем. А. П. Шурбелева]. - СПб. : Владимир Даль, 2009. - 384 с.
12. Халиков Р. Х. Перехід від апостольства до єпископату як форма раціоналізації християнської традиції / Руслан Халиков // Схід. - 2013. - № 5. - С. 203-208.
13. Хеглунд Б. История теологии / Бенгт Хеглунд ; [пер. с швед. В. Володина]. - СПб. : Светоч, 2001. - 370 с.
14. Холл С. Дж. Учение и жизнь ранней церкви / С. Дж. Холл ; [пер. с англ.]. - Новосибирск : Посох, 2000. - 324 с.
15. Чорноморець Ю. П. Візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопагіта до Геннадія Схоларія / Юрій Чорноморець. - К. : Дух і Літера, 2010. - 568 с.
16. Martin S. The Gnostics: The First Christian Heretics / Sean Martin. - Harpenden : Pocket Essentials, 2006. - 160 p.
17. Sleeman J. H. Lexicon Plotinianum / J. Sleeman, G. Pollet. - Leiden : Brill, 1980. - 1164 p.

**Ерошенко Татьяна,**

*соискатель, начальник отдела информационного обеспечения  
Института проблем искусственного интеллекта МОН Украины и НАН Украины*

### **СООТНОШЕНИЕ ГНОСЕОЛОГИЧЕСКОГО И СОТЕРИОЛОГИЧЕСКОГО В ХРИСТИАНСКОМ УЧЕНИИ ОБ ИСТИНЕ**

Статья посвящена генезису и сущности христианского учения об истине, зависимости его гносеологического аспекта от сотериологического. Огромное внимание, уделяемое христианами теологами вопросу истины, объясняется тем, что партикулярная гносеологическая истина в христианском сознании коррелирует с истиной онтологической, которая вечно пребывает в божественной сущности, а в личности Христа воплотилась и стала полностью доступна людям.

**Ключевые слова:** христианство; истина; наука; цивилизация; собор; сотериология; гносеология.

**Yeroshenko Tetiana,**

*Fellow Applicant, Head of the Information Support Department of the Artificial Intelligence Institute of the Ministry of Education and Science as well as the National Academy of Sciences of Ukraine*

### **RATIO OF THE GNOSEOLOGICAL AND SOTEROLOGIC IN CHRISTIAN TEACHING ON TRUTH**

The article is devoted to the Genesis and essence of the Christian teaching about the truth, according to its epistemological aspect from soteriological. The huge attention given by Christian theologians to the question of truth, due to the fact that a particular epistemological truth in the Christian consciousness correlates with the ontological truth that is eternally present in the divine essence, and in the person of Christ was incarnated and became complete available to the people. The author thinks that a Christian, and not an ancient understanding of the truth became the basis for the formation of scientific ontology, and Christian collegiate method of proclaiming the truth subsequently, in a secularized form, has become a benchmark for the scientific community. The main attention is paid to the analysis of the statements of the early Christian theologians on issues of truth, as well as the formation of a collegiate way of proclaiming the truth on behalf of the entire Church at the councils.

**Keywords:** Christianity; truth; science; civilization; council; soteriology; epistemology.

#### **REFERENCES**

1. Augustin Aurelius (2000), On the true religion, *Works*, V.1., Aletheia, S-Petersburg, pp. 394-468 (rus).
2. Afonasin E. (2002), The antique gnosticism, Oleg Abyshko Press, S-Petersburg, 368 p. (rus).
3. Dionysius the Areopagite (2010), On the divine names, Corpus of the works, Oleg Abyshko Press, S-Petersburg, pp. 121-309 (rus).
4. Isaak The Syrian (1993), Word 40, The works of st. Isaak The Syrian, Pravilo very, Moscow, pp. 167-170 (rus).
5. Karsavin L. (1994), The Saint Fathers and the Church teachers (Opening of the Orthodoxy in their works), *MSU Publisher*, Moscow, 176 p. (rus).
6. Moreschini C. (2011), Storia della filosofia patristica, *Greek-Latin cabinet of Yu. Shichalin*, Moscow, 864 p. (rus).
7. Origen (2009), On The Principles in: Anthology of the East-Christian theological thought: orthodoxy and heterodoxy, V.1., *Niceya*, S-Petersburg, pp. 83-96. (rus).
8. Posnov M. (1994), History of the Christian Church, *Life with God*, Brussels, 614 p. (rus).
9. Savrey V. (2011), Alexandrian school in the history of philosophical-theological thought, *ComKniga*, Moscow, 1008 p. (rus).
10. Sokolov V. (1979), History of Middle Ages Philosophy, *High School*, Moscow, 448 p. (rus).
11. Heidegger M. (2009), Parmenides, *Vladimir Dal*, S-Petersburg, 384 p. (rus).
12. Khalikov R. (2013), Changeover from apostolicity to episcopacy as a form of rationalization of the Christian tradition, *Skhid*, № 5, pp. 203-208 (ukr).
13. Häggglund B. (2001), History of Theology, *Torch*, S-Petersburg, 370 p. (rus).
14. Hall S. J. (2000), Doctrine and Practice in the Early Church, *Posoh*, Novosibirsk, 324 p. (rus).
15. Chornomorets Yu. (2010), Byzantine Neoplatonism from Dionysius the Areopagite to Gennadios Scholarios, *Dukh i Litera*, Kyiv, 568 p. (ukr).
16. Martin S. (2006), The Gnostics: The First Christian Heretics, *Pocket Essentials*, Harpenden, 160 p. (eng).
17. Sleeman J. H., Pollet G. (1980), *Lexicon Plotinianum*, Brill, Leiden, 1164 p. (eng).

© Ерошенко Татьяна

Надійшла до редакції 04.05.2015