

У віснику містяться результати нових досліджень у галузі філософії, релігієзнавства та політичних наук.
Для наукових працівників, викладачів, студентів.

В вестнике содержатся результаты новых исследований в области философии, религиоведения и политических наук.
Для научных работников, преподавателей, студентов.

The Herald includes results of research in the fields of philosophy, religious studies and political sciences.
For scientists, professors, students.

ГОЛОВНИЙ РЕДАКТОР

Харьковщенко Євген Анатолійович, д-р філос. наук, проф.,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка

ЗАСТУПНИК ГОЛОВНОГО РЕДАКТОРА

Предко Олена Іллівна, д-р філос. наук, проф.,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка

ВІДПОВІДАЛЬНИЙ СЕКРЕТАР

Пасічник Олександр Сергійович, канд. філос. наук, асист.,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка

АДРЕСА РЕДКОЛЕГІЇ

01033, Київ-33, вул. Володимирська, 60,
філософський факультет ☎ (38044) 239 32 81

ЗАТВЕРДЖЕНО

Вченою радою філософського факультету
05.11.16 (протокол № 4)

ЗАРЕЄСТРОВАНО

Державною реєстраційною службою України.
Свідоцтво про державну реєстрацію друкованого засобу
масової інформації КВ № 20954-10394Р від 24.02.2014

Внесено до переліку наукових фахових видань України
(затверджено наказом Міністерства освіти і науки України
від 12.05.2015 № 528)

ЗАСНОВНИК ТА ВИДАВЕЦЬ

Київський національний університет імені Тараса Шевченка,
Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет"

АДРЕСА ВИДАВЦЯ

01601, Київ-601, б-р Т. Шевченка, 14, кімн. 43;
☎ (38044) 239 32 22; факс 239 31 28

Редакційна колегія

Бондаренко Віктор Дмитрович, д-р філос. наук, проф.,
Національний педагогічний університет ім. М. П. Драгоманова
Кондратьєва Ірина Владиславівна, д-р філос. наук, доц.,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Кононенко Тарас Петрович, д-р філос. наук, проф.,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Конотоп Людмила Григорівна, д-р філос. наук, проф.,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Лубський Володимир Іонович, д-р філос. наук, проф.,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Малкіна Ганна Миколаївна, д-р політ. наук, доц.,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Панченко Валентина Іванівна, д-р філос. наук, проф.,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Руденко Сергій Валерійович, д-р філос. наук, доц.,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Ткач Олег Іванович, д-р політ. наук, проф.,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Филипович Людмила Олександрівна, д-р філос. наук, проф.,
Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України
Швед Зоя Володимирівна, д-р філос. наук, доц.,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Цвих Володимир Федорович, д-р політ. наук, проф.,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Шашкова Людмила Олексіївна, д-р філос. наук, проф.,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Ямчук Павло Миколайович, д-р філос. наук, проф.,
Уманський національний університет садівництва

Міжнародна редакційна рада

Абсаттаров Раушанбек Бурамбаєвич, д-р філос. наук, проф.,
Республіка Казахстан, м. Алмати
Гоффманн Хенрік, проф.,
Польща, м. Краків
Іванова Ірина Іванівна, проф.,
Киргизько-Російський Слов'янський університет (КРСУ)
Мирошнікова Олена Михайлівна, д-р філос. наук, проф.,
Російська Федерація, м. Тула
Серонь Роман, проф.,
Польща, м. Люблін
Шахнович Маріанна Михайлівна, д-р філос. наук, проф.,
Російська Федерація, м. Санкт-Петербург

Автори опублікованих матеріалів несуть повну відповідальність за підбір, точність наведених фактів, цитат, економіко-статистичних даних, власних імен та інших відомостей. Редколегія залишає за собою право скорочувати та редагувати подані матеріали. Рукописи та дискети не повертаються.



**Світлій пам'яті професора
ЮРІЯ АНАТОЛІЙОВИЧА КАЛІНІНА
(1946 – 1996)**

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

Золотухіна В. В. Психологічні аспекти релігійної свідомості	9
Калач Д. М. Діалог як умова гармонізації міжконфесійних та державно-церковних відносин	11
Компаниець Л. В. Концепт "воскресение" и "перевоплощение", или в зазеркалье библейской истории	16
Кулагіна-Стадніченко Г. М. Святість та аскетизм у структурі релігійних ідеалів українського православного віруючого	18
Лазоревич І. Р. Футурологічні концепції православ'я та католицизму	23
Ломачинська С. В. Національно-культурний зміст православних електронних бібліотек в епоху глобалізації	28
Мороз О. В. Гуманістичний потенціал спадщини православних діячів Волині кінця XIX – початку XX ст.	32
Предко О. І. Вплив античної філософії на антропологічне вчення отців та вчителів Церкви	36
Сарапін О. В. Аристотелівське сприйняття питань релігії та його історичні метаморфози	39
Стрелкова Ю. О. Концепція "парадоксальної ідентичності" людини у контексті проекту деміфологізації Нового Заповіту Р. Бульмана	42

ФІЛОСОФІЯ

Бокал Г. В. Специфіка тлумачення дгармічної причинності в махаяні та філософський зміст мадг'яміки	47
Горохолінська І. В. Ідея толерантності в гуманістичних філософських дискурсах: історичний екскурс та соціальна значущість	50
Зелінський М. Ю., Саракун Л. П. Космополітизм versus інтернаціоналізму?	54
Ігнат'єв В. А. Некласична філософська антропологія	57
Ковтун Л. І. Консолідаційний потенціал колористичних уявлень українців	60
Колесник І. М. Образ зомбі: із традиційної релігійності у сучасну філософію	63
Кононенко Т. П. Когерентність наукового і навчального складників у царині гуманітарної освіти	66
Косенко В. Д. Взаємозв'язок інтелектуально-етично-естетичних якостей людини у контексті феномену інтелігентності	71
Ліщук-Торчинська Т. П. Конструювання смислу в тексті історії	74
Павловський А. С. Особистість як соціокультурний феномен	78
Рубанець О. М. Когнітивний досвід особистості	82
Якуша П. О. Побачене вголос	85
НАУКОВІ ПОВІДОМЛЕННЯ	87

RELIGIOUS STUDIES

Zolotukhina V. V.
Psychological aspects of religious consciousness9

Kalach D. M.
Dialogue of Christian Churches as a Harmonization Condition of Interconfessional and Church-State Relations 11

Kompaniets L. V.
Concept "resurrection" and "reincarnation", or in the mirror of biblical history 16

Kulagina-Stadnichenko G. M.
Holiness and asceticism in the structure of religious ideals of Ukrainian orthodox believer 18

Lazorevych I. R.
Concepts of future at the Orthodoxy and Catholicism.....23

Lomachynska S. V.
Nationally is cultural maintenance of orthodox electronic libraries in epoch of globalization28

Moroz O. V.
Humanistic potential of heritage of Volyn orthodox figures late XIX – early XX centuries 32

Predko O. I.
Influence of ancient philosophy on the anthropological doctrine of the fathers of the church36

Sarapin A. V.
Aristotle Perception of questions of religion and historical metamorphosis of this Perception39

Strielkova Y. A.
The concept of "paradoxical identity" rights in the New Testament project demythologizing R. Bultmann.....42

PHILOSOPHY

Bokal H. V.
Specificity of the interpretation of causality in the Mahayana Dharma and the philosophical content of the Madhyamika.....47

Horokholinska I.
The idea of tolerance in humanistic philosophical discourses: historical excursion and social value50

Zelinsky N. E., Sarakun L. P.
Cosmopolitanism versus internationalism?54

Ignatyev V. A.
Non-classical philosophical anthropology57

Kovtun L. I.
The unifying potential of the coloristic representations ukrainians60

Kolesnyk I. M.
Image of zombie: from traditional religiosity into modern philosophy63

Kononenko T. P.
Coherence of scientific and training components in the field of humanities66

Kosenko V. D.
Interaction of intellectual-moral-aesthetic qualities of the person in the contexts of intelligent71

Lishchuk-Torchynska T. P.
Construction of the sense in the text of history74

Pawlowskiy A. S.
Personality as a sociocultural phenomenon78

Rubanets A. M.
Cognitive experience of the individual82

Yakusha P. O.
The seen audibly85

SCIENTIFIC REPORTS87

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

Золотухина В. В. Психологические аспекты религиозного сознания	9
Калач Д. М. Диалог христианских Церквей как условие гармонизации межконфессиональных и государственно-церковных отношений	11
Компаниец Л. В. Концепт "воскресение" и "перевоплощение", или в зазеркалье библейской истории.....	16
Кулагина-Стадниченко Г. М. Святость и аскетизм в структуре религиозных идеалов украинского православного верующего	18
Лазоревич И. Р. Футурологические концепции православия и католицизма	23
Ломачинская С. В. Национально-культурное содержание православных электронных библиотек в эпоху глобализации.....	28
Мороз Е. В. Гуманистический потенциал наследия православных деятелей Волыни конца XIX – начало XX вв.....	32
Предко Е. И. Влияние античной философии на антропологическое учение отцов и учителей Церкви	36
Сарапин А. В. Аристотелевское восприятие вопросов религии и его исторические метаморфозы	39
Стрелкова Ю. А. Концепция "парадоксальной идентичности" человека в контексте проекта демифологизации Нового Завета Р. Бульмана	42

ФИЛОСОФИЯ

Бокал А. В. Специфика толкования причинности дхарм в махаяне и философское содержание мадхьямики	47
Горохолинская И. В. Идея толерантности в гуманистических философских дискурсах: исторический экскурс и социальная значимость.....	50
Зелинский Н. Е., Саракун Л. П. Космополитизм versus интернационализм?	54
Игнатъев В. А. Неклассическая философская антропология	57
Ковтун Л. И. Консолидационный потенциал колористических представлений украинцев.....	60
Колесник И. Н. Образ зомби: из традиционной религиозности в современную философию.....	63
Кононенко Т. П. Когерентность научной и обучающей составляющих в сфере гуманитарного образования	66
Косенко В. Д. Взаимосвязь интеллектуально-нравственно-эстетических качеств человека в контексте феномена интеллигентности	71
Лищук-Торчинская Т. П. Конструирование смысла в тексте истории	74
Павловский А. С. Личность как социокультурный феномен	78
Рубанец А. М. Когнитивный опыт личности	82
Якуша П. А. Увиденное вслух.....	85
НАУЧНЫЕ СООБЩЕНИЯ	87

ФУНДАТОР КАФЕДРИ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА В КИЇВСЬКОМУ УНІВЕРСИТЕТІ ПРОФЕСОР Ю. А. КАЛІНІН: ВЧЕНИЙ І ОСОБИСТІСТЬ

Доктор філософських наук, професор Юрій Анатолійович Калінін (1946–1996) – організатор кафедри релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Проф. Калінін Ю. А. своїми науковими дослідженнями встановив на кафедрі релігієзнавства традицію професійного вивчення богослов'я, філософії релігії, релігійної філософії, дбав про те, щоб релігієзнавча наука була представлена не лише як одна зі сфер гуманітарного знання, але й як конфесійно-практичне релігієзнавство. Протягом десяти років, з 1987 по 1996, проф. Ю. А. Калінін очолював кафедру. Автор понад 200 наукових праць, серед яких: перший в Україні підручник "Релігієзнавство" (у співавторстві з Є. А. Харьковщенко – К., Наукова думка, 1994), монографії "Модернізм руського православ'я" (К., 1988), "Еволюція форм філософсько-ідеалістичного обґрунтування православ'я" (К., 1989), "Ікона в православному культі" (К., 1990), "Філософська апологія православ'я" (К., 1993). Саме під час його каденції кафедра здобула сучасну назву – кафедра релігієзнавства (1991 р.).

У той час в усіх вузах України курс релігієзнавства викладається як обов'язковий. Проф. Ю. А. Калінін опікувався щоб навчально-освітній і навчально-методичний процес на кафедрі релігієзнавства базувався на державних стандартах підготовки фахівців в галузі релігієзнавства, а також на власних інноваціях досвідчених співробітників кафедри. В цей період на кафедрі працювали такі науковці-релігієзнавці: доктори філософських наук, професори Ю. А. Калінін, В. І. Лубський, Л. Г. Конотоп, кандидати філософських наук, доценти В. М. Козленко, І. В. Кондратьєва, О. В. Огнєва, О. І. Предко, О. В. Сарапін, Г. В. Серєда, В. О. Суярко, Н. Д. Чухим, Г. Г. Ярмиш, кандидат філософських наук З. М. Павлун, асистент О. І. Спиридоненко.

До організації навчального процесу кафедри завідувачем залучаються також і провідні науковці Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України імені Г. С. Сковороди, Київського національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова, Національного університету "Острозька академія" та ін., що звісно підвищило теоретичний та освітньо-методичний потенціал кафедри.

Ю. А. Калінін залишив у спадок не лише українському, а й світовому релігієзнавству насамперед фундаментальні праці з історії і філософії релігії. До його наукових здобутків належать методологічні основи дослідження релігійного модернізму, аналіз філософського обґрунтування сучасного йому православ'я, вивчення змін у соціально-політичній доктрині церкви. Загально-відомою в релігієзнавчому середовищі є його класифікація етапів філософської апології християнської релігії. Проф. Ю. А. Калінін займався вивченням особливостей постановки філософських проблем в Біблії на основі аналізу текстів Старого і Нового заповітів. Істотне місце в його наукових зацікавленнях займало вивчення ролі і місця ікони в релігійному комплексі. У роботі "Ікона в православному культі" розкривається психолого-раціональний характер впливу іконопису як на віруючих, так і невіруючих людей. Дається історія руського іконопису. Розглядається ікона як культурно-естетичний феномен.

Багато довідкових статей про проф. Ю. А. Калініна в різних книгах, енциклопедіях, довідниках стисло подають таку його біографію та перелік основних наукових, науково-педагогічних та методичних праць. Натомість, його наукова спадщина потребує свого дослідника.

Нам би хотілося в межах цієї збірки, присвяченої його пам'яті, розповісти про Юрія Анатолійовича не тільки як про вченого, педагога, адміністратора, громадського діяча, а якомога більше про його особистість, його коротке, але багатогранне життя.

Народжений у Києві у перший післявоєнний рік, він був типовим хлопцем того часу. Як і всі його однолітки, він більшість свого часу проводив на вулицях Сталінки (так називалася тоді частина теперішнього Голосіївського району, де на сьогодні розташована бібліотека ім. Вернадського, автовокзал, кондитерська фабрика "Рошен"). У той час це була майже окраїна Києва і дітям було де розгулятися. На відміну від багатьох своїх товаришів по іграх, у Юрія була одна особливість, він дуже любив вчитися, і ця пристрасть до книги завжди перемагала все те, що пропонувала вулиця. Його мати Поліна Яківна говорила про те, що проблем із навчанням у Юрія ніколи не було. Для нього у школі існувала тільки одна оцінка – п'ять. Згодом вуличні забави почали відходити на другий план, а на їх місце прийшов спорт. Зі слів Юрія Анатолійовича, він перепробував себе у багатьох спортивних секціях і зупинився на боротьбі, обравши з усіх її видів саме вільну боротьбу. Тут особливо проявилась сила його характеру. Юнак почав тренуватись у ДСТ "Локомотив" і, з часом, прийшли перші успіхи. Він виступав на змаганнях різних рівнів у своїй віковій категорії. Ставав призером, чемпіоном змагань, почав входити до складу збірної юнаків ДСТ "Локомотив". У цей час проявився характер Юрія, його сила волі. Він зумів поєднати успіхи у спорті з відмінним навчанням у школі. Згадуючи ті часи, науковець інколи сам дивувався, як йому вистачало часу та сил навчатися, займатися спортом, багато читати, відвідувати кінотеатр, бувати на концертах. Професор був упевнений, що це завдяки його спадкоємності.

Юрій Анатолійович з великою повагою ставився до своїх батьків, часто у бесідах згадував свого діда, який був одним із останніх чумаків і прожив більше ніж дев'яносто років. Але особлива ніжність, любов, шана була у нього до своєї матері, Поліни Яківни та батька Анатолія Івановича, які, у свою чергу, відповідали йому тим же. Батько, офіцер у відставці, танкіст, був учасником наймасштабнішої танкової битви другої світової війни – битви під Прохорівкою на Курській дузі. Сам він не любив говорити про війну, як міг обходити цю тему.

Вже після закінчення університету нам до рук потрапила стаття у газеті "Правда", присвячена ювілею битви під Прохорівкою, в якій було висвітлено подвиг старшого лейтенанта Анатолія Калініна. У цій битві він змінив дев'ять танків, був контужений. Вже майором, командиром батальйону брав участь у березневих подіях 1953 року у Москві. Його батальйон першим зайняв територію навколо Великого театру, де зібралось керівництво країни, не давши військам НКВС Лаврентія Берії допомогти останньому захопити владу. Як зазначав батько Юрія Анатолійовича, на фронті нагород очікували місяцями, а тут на другий день отримав орден Червоного прапора.

Науковець пишався своїм батьком. Тяжка хвороба прикувала Анатолія Івановича до ліжка, і тут знову проявився характер його сина, Юрія Анатолійовича. Він буквально вимотувався між батьком, сім'єю, основною роботою, підробітками та перманентним написанням дисертацій – спочатку кандидатської, потім докторської. Ніхто і ніколи не чув від нього нарікань на долю. Завжди усмішка, привітливості, чемності.

Всіма силами, з великою любов'ю він підтримував свою матусю у ці скрутні для родини часи. Поліна Яківна довгий час працювала у системі "Союздруку". Гарна господиня, привітлива, з великою душею, вона любила, коли однокурсники Юрія по технікуму, а потім і по університету приходили до них додому. Майже завжди вона дуже тонко переводила розмову на особистість свого сина. Багато говорила про його дитячі роки, пишалася його успіхами, свято вірила в те, що він досягне ще більших успіхів у своєму житті. Було видно, що заради сина вона готова була віддати все, що у неї є, останню краплю крові, і ту віддала б з радістю. І син її не підвів у її очікуваннях. На відмінно закінчивши у 1961 році вісім класів став студентом Київського механічного технікуму.

Саме навчаючись у технікумі, де разом зі спеціальними предметами викладали загальноосвітні дисципліни, які не вивчалися у школі, майбутній професор зацікавився гуманітарними науками.

Одночасно зі вступом до технікуму Юрій Анатолійович почав навчатися у п'ятій заочній середній школі. І школу і технікум він закінчив у 1965 році на відмінно. Як спеціаліста з технічного освітою при призові до армії його направили у ракетні війська стратегічного призначення. Спершу сержантська школа, а потім служба на точці. Під час служби він нагороджувався командуванням десятиденною відпусткою додому три рази. В армії, як і у технікумі, він продовжував займатися улюбленим видом спорту – боротьбою. Єдиною можливістю виїхати за межі військової частини для нього була участь у спортивних змаганнях.

У 1968 році, після демобілізації, він подає документи до приймальної комісії Київського державного університету імені Тараса Шевченка на відділення "психологія" філософського факультету. Успішно складає іспити і стає студентом. Але, провчившись рік на відділенні "психологія", він несподівано для всіх переводиться на відділення "філософія" зі складанням великої академічної знічки. Що втратило відділення "психологія" важко сказати, а ось філософське відділення отримало здібного студента. Навчаючись тільки на відмінно, він брав активну участь у суспільному житті студентства, продовжував на перших курсах активно займатися спортом, робив перші кроки у науці через участь у студентському науковому товаристві. На третьому курсі прийшов час обирати кафедру для спеціалізації. Найпрестижнішими на факультеті вважалися кафедри діалектичного матеріалізму, історичного матеріалізму, етики та естетики. Відмінника навчання Юрія Калініна хотіли б бачити на цих кафедрах, але він зробив свій вибір на користь кафедри, яку очолював проф. ТанчерВ. К. і ніколи у своєму житті не пошкодував про свій учинок.

Всередині четвертого курсу завідувач кафедри проф. ТанчерВ. К. пропонує йому прийти на роботу лаборантом кафедри і він погоджується. Після закінчення філософського факультету у 1973 році та отримання диплому з відзнакою, йому пропонують вступати до аспірантури на кілька кафедр. Проте відмовившись від привабливих пропозицій щодо аспірантури Юрій Анатолійович обирає все ж таки посаду старшого лаборанта кафедри історії і теорії атеїзму. Працюючи на кафедрі лаборантом він одночасно складає кандидатські іспити, бере участь у наукових конференціях, друкується у наукових збірниках та часописах. У 1976 році його обирають на посаду асистента кафедри історії і теорії атеїзму. У цей час науковець завершує написання кандидатської дисертації, яку захищає у травні 1978 року, і стає старшим викладачем кафедри. Досягнувши свого наукового призначення, Юрій Анатолійович через два місяці вирішує основну задачу кожної людини – створює

сім'ю, одружившись з випускницею відділення психології Людмилою Степаніщевою. Через рік у них народжується син Дмитро, а через дев'ять років, у 1988 році, на світ з'являється другий син Володимир.

У цей час учений активно працює на кафедрі. Крім викладацької роботи він очолює соціологічну практику. Неодноразово зі студентами спеціалізації 4 курсу їздить областями України з метою проведення там соціологічних досліджень з вивчення георелігійної ситуації. На початку зими 1980 року він переходить на посаду доцента. Сім'я, батьки... Приділяючи їм багато уваги, Юрій Анатолійович знаходить час для роботи над докторською дисертацією.

У середині 80-х років ми неодноразово обговорювали її на кафедрі, але події в країні того часу змушували його весь час її перероблювати (то закривалися ради із захистів, то раптом змінювалися ВАКом вимоги до дисертацій, то з'являлась нова література з теми і ще багато чого). У цей же час відбулися зміни і на кафедрі.

У 1986 році його призначають в. о. завідувача кафедри історії і теорії атеїзму, а у 1988 році на Вченій раді обирають завідувачем кафедри. Не зраджуючи себе, він продовжує активно співпрацювати з товариством "Знання" (їздив з лекціями по всій Україні, любив їздити по районах Київської області, виступати на підприємствах м. Києва), співпрацювати з різними вечірніми університетами та курсами. І через багато років, інколи зустрічаючись з тими, хто організував чи просто були присутніми на тому чи іншому заході за участю Ю. А. Калініна, всі вони обов'язково розпитували про нього. Дізнавшись, що його вже немає з нами, дуже засмучувались, хоча бачили його раз чи два у житті. Чого гріха таїти, інколи ці зустрічі змінювали наші плани на найближчі години, і ми їх присвячували пам'яті Юрія Анатолійовича Калініна.

Незалежно від посад, які займав Юрій Анатолійович, він часто виїздив за кордон у складі різних делегацій, і жодного разу не забував привести товаришам по кафедрі якісь сувеніри. Причому, сувенір завжди був з підтекстом, або причетний до хобі того, кому він призначався. Наприклад, такі члени кафедри як О. І. Спиридоненко та В. М. Козленко активно у ті часи захоплювалися рибалкою, тому з закордонних поїздок завідувачче забував привезти приладдя для удалого лову.

На початку 90-х років учений завершує роботу над докторською дисертацією і захищає її у 1991 році. У тому ж році він стає професором кафедри релігієзнавства.

Проголошення незалежності України поставило ряд нових завдань не лише перед університетом, а й перед філософським факультетом. Не пройшли ці зміни і повз кафедру, яку очолював проф. КалінінЮ. А. Першою ластівкою був приїзд на кафедру релігієзнавця з США отця Нестора. На кафедрі він пропрацював трохи більше трьох років. Ні сам Юрій Анатолійович, ні члени кафедри, так і не зрозуміли цілі його приїзду. Часто на кафедру приходили і послідовники новітніх релігій, пропонуючи свої послуги. Завжди у Юрія Анатолійовича вистачало такту, витримки, толерантності у бесідах з представниками різних напрямків та рухів як традиційних, так і новітніх релігій.

Професор зробив значний внесок для розвитку майбутнього релігієзнавства. Багато і систематично працював зі студентами, які згодом ставали аспірантами, під його керівництвом і опікою захищали спочатку дипломні, а з часом і кандидатські дисертації. Багато з них, саме завдяки Юрію Анатолійовичу змогли працювати за спеціальністю.

Серед сучасних релігієзнавців, у долі яких свого часу Юрій Анатолійович зіграв велику роль: д. ф. н., профе-

сор, нинішній завідувач кафедри релігієзнавства Київського університету Є. А. Харьковщенко, д. ф. н., професор, завідувач кафедри філософії і релігієзнавства Черкаського університету О. В. Марченко, д. ф. н., провідний науковий співробітник Інституту філософії НАН України А. В. Клімов, професор, завідувач кафедри філософії Уманського педагогічного університету А. О. Карасевич. Більше десяти кандидатів наук в Україні та за її межами вважають його своїм наставником і вчителем.

Проф. Ю. А. Калінін мав дуже багато задумок та планів по реорганізації роботи кафедри, забезпечення учбового процесу новими програмами та учбовими планами, новими підручниками та навчальними посібниками, написаними членами кафедри, і ще багато чого іншого. Проте передчасна смерть на п'ятдесятому році життя обірвала не лише його плани і мрії, а і сподівання його родини, товаришів, друзів і ще багатьох людей, які спілкувалися з ним. По собі він залишив творчу спадщину, підручники, монографії, навчальні посібники, наукові статті, тези з наукових конференцій.

У багатьох вузах України і за її межами працюють вихованці Юрія Анатолійовича. Читають лекції, керують

кафедрами та факультетами, беруть участь у політичному та громадському житті країни. Усі вони з теплотою в душі згадують Юрія Анатолійовича Калініна. Його любов до життя, радість при зустрічах з близькими людьми, товаришами та друзями.

Ось думка одного з них – Андрія Кудіна: "Книга "Христианский социализм: история, пути развития и современность" была написана под руководством моего научного руководителя и друга – доктора философских наук, профессора Калинина Юрия Анатольевича.

Это был прекрасный человек и талантливый ученый. Я ещё не встречал никого, кто бы так глубоко знал и понимал православие.

К сожалению, Юра слишком рано ушел из жизни. Слишком много он не успел... Вместе с тем, Юрий Анатольевич Калинин оставил после себя настолько яркий след в памяти всех тех, кто его знал, что я часто ловлю себя на мысли – нет, Юра не ушел в Небытие, а по-прежнему находится рядом с нами".

**Матеріал підготували
Є. А. Харьковщенко, В. М. Козленко**

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

УДК: 159.95+159.9.07+159.93+215

В. В. Золотухіна, асп.

ПСИХОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ РЕЛІГІЙНОЇ СВІДОМОСТІ

Запропонована спроба розглянути феномен релігійної свідомості через призму психоаналітичного та феноменологічного підходів. В основі такого розгляду була використана наступна структура свідомості в авторській адаптації: сенсорна властивість, перцепція, воля, весь спектр почуттів, словесно-логічна та смислова пам'яті.

Ключові слова: релігійна свідомість, релігійна віра, релігійні почуття, воля, релігійна лексика.

Людська свідомість не виникла в один конкретний момент часу. Цей феномен формувалася разом з розвитком людини, тобто у наших далеких предків форми прояву психіки значно відрізняються від форм прояву психіки сучасної людини. В часи, коли суспільство знаходиться в періоді кризи, коли спостерігається динамічне зростання діяльності релігійних організацій, а у населення зростає потреба в психологічній, духовній підтримці – виникає необхідність актуалізувати питання щодо вивчення релігійної свідомості. Дана стаття зорієнтована на дослідження релігійної свідомості сучасної людини через призму психоаналітичного та феноменологічного підходів, на аналіз кожного структурного елементу, що надає змогу набуті конкретики в процесі осягнення феномену релігійної свідомості. Це дасть можливість зрозуміти дії, мотивації, спосіб життя та встановити комунікацію з представниками релігійних організацій, з людьми, що релігійно вірують. В статті використовується підхід А. Іванченка, який розкриває поняття релігійної свідомості через вивчення її структури та змістового наповнення елементів. Автор зауважує, що існує три загальні норми розвитку релігійної свідомості: психологічна цілісність особистості; адаптація в суспільстві; відсутність деривації людини в суспільстві. Також застосовується напрацювання О. Козловського щодо застосування релігії як інструменту ідентифікації особи в сучасних умовах. Автор визначає релігійну свідомість за допомогою предикату "релігійний". Якщо людині притаманна релігійна свідомість – це вможливує цілісний досвід священного, що призводить до необхідності дослідження релігійної практики. В подальшому, відштовхуючись від напрацювань зазначених авторів, ми запропонували наступне бачення феномену релігійної свідомості.

Свідомість є складною структурою, яка поєднує в собі сенсорну властивість, перцепцію, волю, весь спектр почуттів, словесно-логічну та смислову пам'яті. Сенсорна властивість забезпечується нашими органами чуття та дає змогу відчувати навколишній світ. Перцепція – це чуттєве сприйняття суб'єктом зовнішніх предметів, що дає змогу скласти уявлення про них. Воля відповідає за управління над діями та поведінкою. Саме за допомогою волі людина здійснює вчинки, приймає рішення, ставить перед собою цілі. Почуття – це внутрішні психологічні стани, які виникають внаслідок зовнішніх подразників та мають вплив на людину. Словесно-логічна пам'ять – це думки, поняття судження, що існують за допомогою мови, мислення людини не може існувати без мовних засобів. Смислова пам'ять – це процес розуміння змісту тієї інформації, яка надходить до свідомості людини.

Отже, можливо стверджувати, що свідомість є найвищою психічною формою, яка притаманна лише для людини. За допомогою свідомості людина пізнає світ, себе в цьому світі. Неможливо стверджувати про повну

об'єктивність при вивченні свідомості, адже об'єктом дослідження виступає суб'єктивний феномен: свідомість без людини не існує.

Свідомість особистості функціонує не лише в рамках реального, біологічного світу, вона має змогу конструювати ірраціональні світи, заходити в межі трансцендентності. Таким чином людина здатна пережити релігійний досвід, який безпосередньо пов'язаний з "вищою силою", "духовним світом" тощо.

"Релігійній свідомості властиві почуттєва наочність, створені уявою образи, релігійна віра, язикове вираження за допомогою релігійної лексики й інших спеціальних знаків" [1, с. 23].

Першу властивість, яку ми розглянемо буде релігійна віра, сутність якої полягає в безперечній істині, що у великій мірі присутня у вихованні, освіті, культурі та в конструюванні особистості. Тобто людина повністю довіряється та покладає своє життя на релігійну істину. Це допомагає їй позбавитися від великої відповідальності та здобути спокій за своє майбутнє. Віра відрізняється від впевненості тим, що потребує великої кількості об'єктивних умовностей, які повинні зійтися в правильний час і у правильному місці, що дуже часто не може бути реалізованим. Натомість релігійна віра для свого існування не потребує додаткових зусиль, вона без умовностей допомагає людині відчувати себе комфортно.

Хоча потрібно зазначити, що людина – це така істота, яка не може жити без почуття віри (не маючи на увазі тільки релігійну), саме цей феномен допомагає кожному впевнено, не відчуваючи страху, виходити за межі своїх знань, довіряти себе іншим, тобто це є певною психологічною допомогою для кожного, щоб мати можливість орієнтуватися у цьому великому світі людей і процесів. Тому релігійна віра безперечно впливає на свідомість людини. Через призму релігійної віри особистість має інші ціннісні орієнтири в житті, на відміну від людей, свідомість яких не сконструйована релігійною вірою. Також буде розходження у поведінці та соціальних зв'язках. І. Кант стверджував, що релігійна віра необхідна для того, щоб функціонувала моральна свідомість. Адже, на його думку, людина, що вірить буде намагатися виконувати моральні закони, борючись з проявами зла в земному світі. Хоча такий тезис є досить суперечливим, тому що має бути умова того, що людина все своє життя будує через призму релігійної свідомості, що в сучасному житті зустрічається не так часто. Також існує загроза того, що особистість, яка повністю віддається релігії, її істини та авторитети є безперечними й мають прийматися іншими людьми, стане фанатиком, що в свою чергу веде до неминучого деструктиву, зла. Також на сьогодні науково не доведено, що людина, яка є релігійно невірною веде аморальний спосіб життя, або не етичних вчинків більше, ніж у релігійної особистості.

Кожній людині притаманні емоційні стани такі як: страх, любов, ненависть, гнів, радість тощо. Всі ці по-

чуття таким самим чином переживає і вірянин, проте відмінність "релігійних" емоцій від будь-яких інших зумовлена об'єктом почуттів. Адже релігійна людина переживає все стосовно бога, до фізично нереального об'єкта в світі. Тобто виходить цікава річ: людина не може наочно пізнати бога, вона його пізнає через релігійний досвід, який за своєю суттю є переживанням сильних емоційних станів, які в свою чергу надають людині певних "знань" про бога, формують її ставлення до нього, тим самим викликаючи інший пласт емоційних станів. Виходить, що людина може вірити тільки в те, що збуджує її почуття.

Якщо порівняти релігійних та нерелігійних людей, то можливо дійти висновку, що перша група більш стійко витримує всі життєві труднощі, вони ставляться до них зовсім по-іншому, а ніж особи, які не мають релігійних переконань. Чому так трапляється? На нашу думку, все полягає в тому, що у релігійної особи є той авторитет, який скеровує її життя, який знає кінцеву вищу ціль, а шлях до цієї цілі може бути будь-яким. Тобто ми спостерігаємо перенесення відповідальності з себе, з навколишніх людей на бога. Релігія надає людині надію, надію на те, що все буде гаразд, на те, що все відбудеться в житті не просто так, а має сенс. За допомогою надії особа отримує розраду, спокій перед всіма життєвими труднощами. Також не потрібно забувати про по-тойбічне життя – ціль християнина, мусульманина та інших. Саме це є найголовнішим, індикатором справедливості, земне життя створене як перехідний етап до бога, якщо живеш праведним життям. Все, що трапляється при земному житті є безглуздими дрібницями, які навпаки приближають людину до бога.

Особа, яка не має релігійних переконань, справляється з життєвими труднощами складніше, адже вона приймає свою відповідальність, вона сприймає своє життя на землі як єдиним шанс, тобто всі біди сприймаються гостріше, адже більше можливостей для реалізації себе або своїх ідей не буде. Неможливо сказати, що атеїсти не відчувають надію, звісно вона присутня, просто надія направлена на власні сили, на підтримку інших людей. Їм важче знайти нові орієнтири в житті, тому період реабілітації триває довше та тяжче.

Для підтримки емоційних станів, які будуть впливати на людські дії, релігійні організації, лідери використовують яскраві приклади. Наприклад, Ісус є ідеалом для наслідування всіх християн, його поведінка є бездоганною, а слова є законами. Всі історії про Ісуса створюються з дидактичними способами – алегорія, метафора, гіпербола тощо, які впливають не на розум своїм змістом, а на емоційний стан своєю неоднозначністю, таємничістю. Тобто ці історії надихають людину, в неї є приклад для наслідування, що надає їй сил, впевненості у собі й у тому, що і в неї може вийти дотримуватися всіх релігійних законів.

Також існує крайня точка переживання емоційних станів – фанатичні емоційні реакції. Німецький психоаналітик П. Концен писав про них: "Під фанатичними емоційними реакціями ми розуміємо стани сильного захоплення чи страстного обурення, які примушують людину на короткий термін регресувати до недиференційованого психологічного рівня" [3, с. 93]. Такі реакції можуть бути викликані у людини, яка повністю ідентифікує свою самість з релігійним віруванням або релігійним авторитетом, в ситуаціях масового збудження, наснаги, паніки. Дані ситуації можуть виникати внаслідок зовнішніх факторів або ж бути спровоковані лідерами думок. В такому стані людська свідомість наповнюється інтенсивними афектами, її Я поєднується з Я-ідеалом, що породжує настільки сильні емоції як негативні, так і пози-

тивні. Ці емоції також зливаються в одне ціле, що робить людину неадекватною у цей момент. Вона не здатна контролювати та відповідати за свої вчинки. Масою таких людей досить просто керувати, спонукати їх до злочинних, протизаконних дій під гаслом добродетельності, високої місії.

Воля – це свідоме управління людиною своїм життям та поведінкою, що зумовлено у прийнятті рішення, подоланні перешкод на шляху досягнення цілі, виконання поставлених завдань.

Якщо мислити глобально, то дійсно релігія має значний вплив на щоденні вчинки людини. Ступінь цього впливу напряму залежить від ступеня релігійності людини. Деякі керуються релігійними постулатами іноді, беручи до уваги інші соціальні моделі поведінки. Інші ж люди повністю приводять своє життя до норм і законів певної релігії, тобто їх воля повністю залежить від організації, лідера. Ціль будь-якої релігійної організації – це вплив на спосіб мислення та дії людини, адже тоді вчення отримує сенс та реалізацію. Таким чином воно продовжує існувати, передаватися між людьми та поколіннями. Всі релігії є однаковими з точки зору віри – віри в абсолют, вищі сили. Саме за допомогою виявлення релігії у діях ми можемо відрізнити одну традицію від іншої, саме через спосіб життя людини, ми впізнаємо, яких релігійних постулатів вона притримується. Воля релігійної свідомості має перед собою водночас складні та прості завдання, тобто людина вчиняє за прописаними правилами, вона має відповіді на всі буденно-життєві питання, їй не потрібно довго шукати способи поведінки, для неї життя є простим, а майбутнє зрозумілим. В той самий час складність полягає у реальній дійсності, обставинах, що можуть ускладнити бездоганне дотримання релігійних норм поведінки. Для людини, що вірить – це спокуси. Воля релігійної свідомості також проявляє себе за допомогою ритуальних дій та обрядів, що допомагає людині закріплювати свої переконання. Е. Фромм вважав, що ритуали – це основа релігії, якщо вона усвідомлюється через міфи, то усталюється через ритуали. Саме через ритуали людина може виразити свої думки та емоції. За допомогою волі особа, що вірить виконує іноді божевільні, небезпечні ритуали з точки зору атеїста. Проте свідомість релігійної людини це сприймає як норму, за допомогою чого людина демонструє свою віру, відданість вченню, богу. Це допомагає їй ототожнювати себе з певним соціумом однодумців, почувати себе важливим.

Словесно-логічна пам'ять – це думки, поняття судження, що існують за допомогою мови, мислення людини не може існувати без мовних засобів. З точки зору релігійної свідомості потрібно розглянути релігійну лексику. Релігійна лексика має велику кількість специфічних якостей, що відрізняють її від побутової мови. Саме за допомогою релігійної мови людина має можливість виразити релігійний стан свідомості. Проте для науковців виникає інше питання: "чи можливо вивчати релігійну свідомість за допомогою осмислення релігійної лексики?". Це питання чітко розібрав у своїй статті Анатолій Іванченко: "По-суті, вивчати релігійну свідомість за допомогою мови означає три речі: 1) спілкуватися з носієм цієї свідомості, 2) вивчати функціональну структуру мови релігійних суб'єктів і співвідносити її зі структурою свідомості, 3) використовувати мову, щоб фіксувати результати" [1, с. 22].

Спілкуватися з носієм релігійної свідомості є досить складним процесом, адже не кожен має бажання розкривати свою релігійність повністю, вважаючи, що це є особистим, сакральним актом. Проте, якщо скористатися соціологічними методами та взяти велику вибірку таких людей, результат може бути достатньо репрезен-

тативним для того, щоб робити висновки та виокремлювати нову інформацію.

Релігійна лексика є ритмічною та поетичною. Релігійні тексти складаються із низки образів, метафор, порівнянь тощо. Такий стиль не може бути прозаїчним. За допомогою ритмічності та поетичності, людина починає сприймати текст, слова через призму емоцій, вона починає "відчувати" ці слова, а не осмислювати логічність змісту. Психолог Р. Грановська вважає, що ритмічна поезія може вводити людину в екстаз. "Свідомість переходить на наглядно-дійові та наглядно-образні види мислення" [2, с. 392].

Релігійна лексика вся пронизана образністю та асоціативністю. Саме за допомогою таких способів, як метафори, алегорії людина сприймає інформацію чуттєво, емоційно, логічне мислення не бере участі в сприйнятті інформації.

Обмежений словник релігійного мовлення зумовлений тим, що все було створено багато років тому. Вчення не проходить нових етапів, закони та норми не змінюються, традиція залишається, тому і мова не піддається модернізації. Також доктринально обмежений набір понять значний вплив має на дітей, які краще пізнають світ через набір простих понять. За допомогою простих слів дитині пояснюють складні явища світу, формуючи релігійну свідомість майбутньої дорослої особи. Емотивність релігійної лексики – це є важливою властивістю релігійної лексики, адже те, що неможливо довести, потрібно доносити через емоційно-почуттєвий спосіб. Психологи вважають, що більшість людей краще запам'ятовує інформацію, якщо вона викликає емоції. Через рацію з аудиторією набагато важче працювати, матеріал не так схоплюється та у більшості випадків

не залишає яскравих спогадів. Людина у повсякденному житті весь час зустрічається з одноманітними, нецікавими подіями, проблемами. Саме через емотивність релігійної лексики вірянин має можливість отримати своєрідну "розрядку", перезавантажити свій психологічний стан, перемикнути мислення та змінити емоції.

Отже, узагальнюючи дану статтю, хотілося зазначити, що нашою ціллю було розібратися в аспектах свідомості, на яку безпосередньо вплинула релігія. Запропонована позиція, згідно якої релігія – це не просто суспільний інститут, який об'єднує людей, створює певну культуру, традиції. Релігія – це феномен, який напряму впливає на особистість, на кожну окрему людину, на її психіку та самопочуття. Саме за допомогою свідомості людина пізнає світ і в той самий час конструює його. Тому дана тема є важливою для вивчення, адже заглиблюючись, пізнаючи свідомість релігійної людини, ми зможемо краще зрозуміти історію та сучасне суспільство.

Список використаних джерел:

1. Іванченко А. С. Особливості дослідження мови як аспекта релігійної свідомості // Українське релігієзнавство. Бюлетень Української Асоціації релігієзнавців і Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України / Гол. ред. А. М. Колодний. – № 39. – К. : Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАНУ, 2006. – С. 19–28.
2. Грановская Р. М. Психология веры / Р. М. Грановская – СПб. : Изд-во "Речь", 2004. – 576 с.
3. Концен П. Фанатизм. Психоанализ этого ужасного явления / Пер. с нем. – Х. : Изд-во Гуманитарный Центр, 2011 – 388 с.
4. Козловський О. Р. Релігійна свідомість і релігійні практики населення сучасної України як предмет соціально-філософського аналізу / О. Р. Козловський. – Київ, 2007. – 187 с.
5. Фромм Э. Душа человека / Э. Фромм. – М. : Республика, 1992. – 430 с.

Надійшла до редколегії 16.10.16

Золотухина В. В.

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ

В статье предложена попытка рассмотреть феномен религиозного сознания через призму психоаналитического и феноменологического подходов. В основе такого рассмотрения была использована следующая структура сознания в авторской адаптации: сенсорное свойство, перцепция, воля, весь спектр чувств, словесно-логическая и смысловая памяти.

Ключевые слова: религиозное сознание, религиозная вера, религиозные чувства, воля, религиозная лексика.

Zolotukhina V. V.

PSYCHOLOGICAL ASPECTS OF RELIGIOUS CONSCIOUSNESS

In article, the author suggests examining the phenomenon of religious consciousness through the paradigm of psychoanalytic and phenomenological approaches. In the basis of this review lies the following structure of consciousness adapted and suggested by the author: sensor capacity, perception, will, a whole spectrum of feelings, verbal, logical and semantic memories.

Key words: religious consciousness, religious faith, religious feelings, willpower, religious lexicon.

УДК 316.77

Д. М. Калач, асист.

ДІАЛОГ ЯК УМОВА ГАРМОНІЗАЦІЇ МІЖКОНФЕСІЙНИХ ТА ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНИХ ВІДНОСИН

У статті аргументовано, що в умовах глобалізації й етнокультурної інтеграції міжконфесійний діалог постає чи одним із важливих способів досягнення гармонізації релігійної ситуації в країні та уникнення міжконфесійної ворожнечі. З'ясовано, що механізмами гармонізації міжконфесійних відносин на діалогічних засадах є набуття принципу свободи совісті та загальної рівності всіх релігій, зростання віросповідної активності громадян, відкритість нашої країни світовому досвіду розбудови толерантних відносин в релігійній сфері тощо. Означено позитивний вплив на налагодження міжконфесійного діалогу прийняття в Україні ряду державно-правових документів у релігійній сфері. Налагодженню міжконфесійного діалогу сприяє й позитивний ріст рівня толерантності населення України. Визначено, що діалог у міжконфесійній комунікаційній системі є перманентною умовою досягнення взаєморозуміння і спільних дій релігійних організацій, віруючих. Діалог сьогодні постає впливовим фактором консолідації суспільної думки, релігійних спільнот.

Ключові слова: міжконфесійний діалог, толерантність, свобода совісті, державно-церковні відносини.

Існування України на межі культур і цивілізацій вимагало міжконфесійного діалогу для мирного співжиття представників різних релігій. Питання співіснування та

спілкування різних культур у сучасній Україні стало особливо актуальним у зв'язку з секуляризацією та глобалізацією суспільного життя та відродженням релігійності

населення і, як наслідок, поширенням різноманітних релігійних організацій на теренах України. Актуальність цього питання визначається також тим, що держава на законодавчому рівні проголошує рівність всіх релігій.

Жодна релігія не може претендувати на своє виняткове місце, кожна релігія є цінною, якщо її діяльність не суперечить закону. Для того, щоб це усвідомити і краще зрозуміти один одного потрібен діалог, без якого неможливо мирно співіснувати. Поняття "діалог" у культурі і суспільній свідомості сьогодні набуло статусу "знакового концепту-міфологеми" [1, с. 32]. Кількість досліджень з філософії і практики діалогу, осмислення його онтологічних, конкретно-історичних та філософсько-концептуальних основ стала надзвичайно великою. Академічне релігієзнавство, у сфері зацікавлень якого перетинаються різні аспекти і виміри діалогу, має чималий доробок в цій площині. Водночас висунування проблеми діалогу в центр релігієзнавчого дискурсу чітко проявило розбіжності у витлумаченні самого поняття "міжконфесійний діалог".

Серед сучасних дослідників діалогічних процесів у культурі та міжконфесійних відносин, які окреслювали їх історичну специфіку слід відзначити праці С. Аверінцева, А. Арістова, М. Бабія, С. Здіорука, М. Кагана, А. Колодного, Л. Конотоп, Л. Филипович, П. Яроцького та ін. Зазначені автори вагоме місце у своїх дослідженнях присвятили аналізу толерантності у сфері міжконфесійних відносин. Великого значення мають дослідження В. Малахова, в яких показано відмінність релятивістичного розуміння феномена діалогу від сутнісно-філософського та концептуалізованого "духовної граничності діалогічного спілкування" [2, с. 126]. Проте, залишаються окремі питання, які потребують постійного наукового спостереження і вивчення.

У широкому розумінні міжрелігійний діалог визначається як обмін думками між носіями різних світоглядів, сукупність обговорень і дискусій, засіб комунікативного зв'язку між релігіями і конфесіями. Серед головних ознак діалогу виділяється його процесуальна природа, що характеризується як тривале і триваюче спілкування, альтернатива індивідуалізму, ворожості, конфесієфобіям, ізоляціонізму.

Втім, таке розуміння діалогу насправді відбиває лише поверховий шар того змісту, що був закладений в це поняття античною філософською традицією. На світанку європейської культури діалог народжувався не просто як обмін думками, а як втілення наполегливих пошуків істини через боротьбу альтернативних поглядів. Під таким кутом зору міжрелігійний діалог – це не просто спілкування, дискусії, вербальна чи знакова комунікація, обмін думками та інформацією, тобто процес, що є самоцінним у своїй безперервності. Це – особлива форма взаємодії між носіями різної релігійної та конфесійної ідентичності, спрямована на конструктивний і значущий для них результат [3, с. 36]. Останнім часом спостерігаємо рух саме до такого розуміння діалогу, як результативно спрямованого, продуктивного процесу, сенсом і метою якого є вироблення нових смислів, досягнення узгодженості в рішеннях чи позиціях, налагодження співробітництва, окреслення спільної програми дій тощо.

Така програма для вирішення проблеми нормалізації й оптимізації міжконфесійних і міжцерковних відносин у контексті становлення громадянського суспільства в Україні повинна бути сформована за участю суб'єктів цих відносин, ратифікована ними та має набути практичного здійснення за сприяння держави й активної участі релігійних організацій. Визначальним її принципом для досягнення міжконфесійного миру і злагоди повинен виступати саме діалог. Це поняття, яке характеризує процес вільного обміну думками між суб'єктами

міжконфесійних взаємин, співставлення позицій, свого бачення шляхів і способів вирішення тих чи інших проблем. Активну творчу роль діалогу як дієвого засобу запобігання міжконфесійним колізіям, ворожечі, неантагоністичного способу розв'язання суперечностей, досягнення взаємопорозуміння й примирення визнає більшість конфесій, церковних лідерів. Особливу увагу проבלемі діалогу з іншими релігійними традиціями приділяє Римо-Католицька Церква, яка розглядає міжконфесійний, міжрелігійний діалог, як висловився у свій час Іван Павло II, таким, що виявляє "таємницю єдності попри відмінності між релігійними віруваннями" [4, с. 82].

Визнаючи реальність релігійного плюралізму, його теологічну важливість, Ватикан проголосив "богоугодність" релігійного діалогу, його необхідність і обов'язковість. Великого значення діалогічній формі міжконфесійного й міжцерковного спілкування надає й Всесвітня Рада Церков, яка ще в 1983 р. схвалила "Основні напрями міжконфесійного діалогу".

Діалог у своїй потенційній основі є продуктивним. Він сприяє формуванню довіри, зокрема поваги до релігійного багатоманіття. Діалог постає важливою пересторогою нетерпимості, міжконфесійній конфронтації, "уможливаючи розуміння один одного носіями різних традицій і різного світогляду та обмін ідеями і цінностями" [5, с. 22]. Таким чином, діалог у міжконфесійній комунікаційній системі є перманентною умовою досягнення взаєморозуміння і спільних дій релігійних організацій, віруючих. Він постає впливовим фактором консолідації суспільної думки, релігійних спільнот.

Діалог привчає віруючих різної конфесійної належності бачити в іншому (інакшому, інаковіруючому) не чужого, якому треба висловити недовіру, а рівноправного партнера, з яким можна і варто співпрацювати, зокрема і в "побудові" громадянського суспільства.

Діалог потенційно й функціонально уможливорює пошук форм співпраці релігійних спільнот, прийняття спільних рішень, що є виявом реального доступу на шляху до взаєморозуміння й злагоди. Важливим є те, що він дозволяє бачити в іншій позиції, в іншій системі цінностей не те, що вороже своїй позиції, а те, що може допомогти у вирішенні проблем" [6, с. 65], що постали перед суспільством, окремим регіоном тощо.

Умовою практичної реалізації діалогу будуть працювати лише у випадку, коли він ґрунтується на принципах толерантності. Це поняття характеризує суспільно або індивідуально прийнятий рівень терпимості, поваги до чужих ідей думок, традицій, віровчень, способу життя. Це – морально-практичний орієнтир поведінки соціальних агентів (церкви, конфесії, релігійні групи) як суб'єктів діалогу, відносин [7, с. 13].

Толерантність як принцип вимагає обов'язкової взаємоповаги, свідомої відмови від будь-яких виявів нетерпимості, спроб приниження гідності один одного. "Декларація принципів толерантності", прийнята в 1995 р. на Генеральній конференції ЮНЕСКО, наголошує, що "толерантність означає поважання, сприйняття багатого різноманіття культур нашого світу, форм самовиявлення та самовиявлення людської особистості. Толерантність – це єдність у різноманітті...". "Толерантність – це, передусім, активна позиція, що формується на основі визнання універсальних прав та основних свобод людини... це – обов'язок сприяти утвердженню прав людини, плюралізму..." [8, с. 33].

Таким чином, на відміну від терпимості в процесі діалогу толерантність постає важливим етичним принципом визнання іншого як іншого, а не як "чужого", визнання його права на свободу, самовизначення. Це й усвідомлення наявності альтернативи та визнання плю-

ралізму думок і шляхів вирішення проблем, зокрема у міжконфесійних відносинах. М. Бабій визначає толерантність головною ознакою громадянського суспільства. Останнє є тим середовищем, що формується в умовах толерантності й діалогу і яке формує, утверджує толерантність і діалог. Хоча і перше, і друге – надзвичайно чутливі до фальші і навіть латентної зверхності принципи. Це – принципи культури миру. Вони постають як необхідність у суспільстві плюральному, поліконфесійному, де функціонально виявляє себе нетерпимість, і де альтернативи співпраці, формуванню атмосфери взаєморозуміння і злагоди немає. Саме діалог між конфесіями, толерантність у їх відносинах здатні зруйнувати бар'єри нетерпимості й можуть стати в Україні тим фактором, що сприятиме оптимізації міжконфесійних відносин, становленню громадянського суспільства, забезпеченню миру й стабільності в державі [7, с. 13].

Для України проблема гармонізації міжконфесійних відносин на принципах толерантності є особливо актуальною. Розпад Радянського Союзу призвів до встановлення складної релігійно-ідеологічної ситуації, що проявляється в тяжінні окремих груп до відновлення минулої форми функціонування релігії як державної ідеології, що може стати причиною розколу суспільства. Підсилює проблему конфліктності питання самоідентифікації особистості, яке нерозривно пов'язане з культурно-історичним контекстом, а це часто призводить до штучних протистоянь Схід-Захід і розкривається у релігійній площині.

В умовах мультикультуралізму необхідно знаходити шляхи мирного співіснування та змістовного діалогу. Зрозуміло, що для подальшого покращення ситуації необхідно встановити та обґрунтувати принципи, на основі яких можлива гармонізація міжконфесійних відносин в умовах українського державотворення.

Разом з тим, певні протистояння на релігійній основі залишаються константою соціального життя українців у XXI ст. Непорозуміння, як основа нетерпимості, закладаються у свідомості людини, а не у реальній дійсності. Цю думку поділяють дослідники толерантизації міжконфесійних відносин. Вони зазначають, що сама суть непорозуміння у реальному сприйнятті дійсності, у світоглядних основах людини, а не в об'єктивній реальності [9, с. 73].

Деякі релігієзнавці (Л. Филипович, С. Здіорук, М. Бабій та ін.), аналізуючи розвиток сучасної моделі конфесійного життя в Україні, вказують на його нормалізацію та стабільний поступальний плин, головними ознаками якого є оновлення конфесійної мапи України, процес національно-культурного відродження, входження Церкви як соціального інституту у складний процес взаємин з іншими суспільними установами, набуття принципу свободи совісті та загальної рівності всіх релігій, зростання віросповідної активності громадян, відкритість нашої країни світовому досвіду побудови толерантних відносин.

У цілому, для розвитку мультирелігійної мережі в Україні немає таких перепон як, наприклад, у Російській Федерації. Відтак українське суспільство може вважатися толерантним. Таким чином, оцінюючи сучасний стан міжконфесійних відносин в Україні, незважаючи на складну економічну, політичну, соціокультурну ситуацію та глибинні проблеми із самоідентифікацією громадян, можна говорити про загальнозначущі зміни цінностей та пріоритетів, на фоні яких чітко простежуються позитивні, а головне перспективні зміни. Серед них особливо помітними є: рух у міжконфесійних відносинах в бік налаштованості на толерантність та терпимість до позиції іншого; готовність більшості конфесій до переговорів з головних проблем та конструктивного діалогу; значне нормативне врегулювання деяких складних питань; активізація повернення конфесій до правового шляху

вирішення спірних проблем через цивільні суди, наприклад; зростання прозорості міжконфесійних відносин та широке висвітлення їх діяльності у засобах мас-медіа, в тому числі і закордонними ЗМІ [10, с. 52].

Якщо говорити про світовий досвід у подібних ситуаціях, то можна помітити, що в останні роки створено низку значних міжнародних релігійних груп, організацій, асоціацій, товариств, що намагаються певним чином регулювати міжконфесійну ситуацію в світі. Найвпливовішими серед них вважаються: Рада Парламенту світових релігій, Міжнародний міжрелігійний центр, Міжнародна Асоціація за релігійну свободу Світова спілка міжрелігійних рад та ін. [11, с. 115].

Правові гарантії для стабілізації та гармонізації міжконфесійних відносин налагоджуються і в Україні. Конкретними кроками, що гарантують практичну реалізацію прав на свободу совісті та релігії є створення законодавчої бази. Через реально діючі закони створюються умови для рівнозначного функціонування українських конфесій.

Очевидно, що цьому сприяють Конституція (1996 р.), а також Закон України "Про свободу совісті та релігійні організації" (1991 р.) зі змінами та доповненнями у 2012 р. Сьогодні, цей Закон гармонійно співвідноситься з усіма принципами міжнародної демократії, які зафіксовані у правових документах стосовно свободи віросповідань. Він включає в себе принципові положення заключного документу Віденської наради з питань безпеки і співробітництва у Європі. В принципі закон не накладає певних обмежень на місіонерську роботу, в тому числі і закордонних місій, проте часто це викликає негативну реакцію з сторони традиційних історичних церков. Цей документ декларує повне відмежування держави від церкви, що означає невтручання першої у внутрішні справи другої.

Проте жодних кроків, пов'язаних із вирішенням проблем порушення свободи совісті після прийняття "Закону..." не було. У нашій державі відсутній системний моніторинг порушень у цій сфері. Велика кількість грубих адміністративних правопорушень у сфері свободи совісті залишається поза увагою судів та силових структур.

Разом із тим, церква абсолютно не повинна втручатися у державні політичні процеси, однак даний принцип не виконуються у нашій країні. Як держава, так і церква активно втручаються у справи один одного, що значною мірою негативно відбивається на міжконфесійних стосунках. І останнє, Закон відмежовує освіту від Церкви, проте дозволяє кожній із них створювати власні конфесійні духовні заклади. А у світських ВНЗ читаються окремі курси, наприклад "релігієзнавство". У школах вводиться предмет "християнська етика", можливі деякі інші факультативи та курси [12, с. 58]. Таким чином, Закон постає вагомим державним регулятором як міжконфесійних, так і державно-церковних відносин.

Вагома робота проводиться і вітчизняними філософами та релігієзнавцями для впровадження принципів толерантності у життя та налагодження міжконфесійного діалогу. Особлива увага вчених приділяється влаштуванню відносин між найбільшими церквами України. Безумовно, ними сьогодні є православ'я та УГКЦ. В цьому контексті необхідно зупинитися на двох основних документах, що торкаються питання християнської єдності. Значення прийняття цих документів переоцінити неможливо, адже вони окреслюють тактику можливої політики щодо інших християнських релігійних організацій зі сторони Української православної церкви (Московський патріархат) та УГКЦ. Йдеться про "Основні принципи ставлення Російської Православної Церкви до інослав'я", прийняті Ювілейним Архієрейським собором РПЦ, а також про Концепцію єкуменічної позиції Української Греко-Католицької Церкви, схвалену Сино-

дом єпископів УГКЦ [13, с. 36–42]. Очевидно, що другий документ дещо ширший за темою, проте сама суть екуменізму неможлива без розгляду питання відношення до інших релігій, що дозволяє певною мірою зрівняти положення вище названих документів щодо налаштування діалогу і іншими церквами [14, с. 91].

Прийняття подібних документів надзвичайно актуальні у плані налагодження міжконфесійного діалогу. Очевидно, що ці церкви здійснюють власні служіння на поліконфесійному та поліетнічному пострадянському просторі у тісних взаємозв'язках із іншими релігіями. Тому ці документи просто необхідні для керівництва церковній ієрархії у веденні діалогу з представниками "інших" релігійних організацій. Можна відмітити, що з однієї точки зору, обидва документи є певним підведенням підсумків будівництва міжконфесійних відносин у минулому, а з іншого боку – це констатація їх нинішнього стану. Проте головним є офіційне визначення векторів побудови майбутніх міжрелігійних стосунків. Беззаперечно, що "Основні принципи...", так і "Концепція..." мають програмний характер, але це вже вагомий крок до вибудовування офіційної позиції найбільших церков, представлених в Україні для гармонізації міжконфесійних відносин. Адаже акцент робиться на необхідності мирного діалогу з іншими церквами на основі толерантності.

За визначенням М. Бабія, негативним для діалогу, однозначним свідченням його безперспективності є прагнення суб'єктів довести свої переваги, свою вищість, "істинність" свого, скажімо, віровчення [7, с. 12]. В цьому аспекті усвідомлена відмова від претензії на безперечне володіння істиною, уміння йти на певні поступки, самообмеження; розуміння того, що існує інша думка, інша правда, яка має право на життя, є екстраординарною в площині, зокрема міжконфесійного діалогу.

Тому визначальним ядром для діалогу є відмова від принципу тотальності, оскільки існування людини завжди є "співбуттям" з іншими людьми. Водночас, незважаючи на заяву про відкритість та готовність до порозуміння, Православна Церква в "Основних принципах ставлення Російської Православної Церкви до інослав'я", прийнятому на Ювілейному Архієрейському соборі РПЦ, зазначає, що представники РПЦ ведуть діалог з інославними на основі вірності апостольському і святоцівському Переданню Православної Церкви, вчення Вселенських і Помісних соборів. При цьому виключаються будь-які догматичні поступки чи компроміси у вірі. Ніякі документи і матеріали богословських діалогів та переговорів не мають обов'язкової сили для Православної Церкви до кінцевого утвердження їх всією Православною Спільнотою.

Отже, з одного боку, проголошується діалог, а з іншого – спілкування з іновірцями лише для того, щоб висловити свою точку зору, оскільки православна віра є непорушною істиною. В загальному розумінні це не діалог, а лише нав'язування своїх поглядів, адже Православна Церква постає істиною в останній інстанції. На подібну роль не претендує більшість інших конфесій та релігій, а проголошує плюральність шляхів до Бога. Тому на практиці спостерігаємо, що суб'єкти діалогу прагнуть зафіксувати лише свій погляд на проблему – слухають, але нечують, або говорять і не слухають. У такому аспекті це – не діалог, а "монолог глухих" [7, с. 12]. На жаль, саме такий підхід привалює в практиці взаємовідносин окремих конфесій в Україні.

Так, католицизм і православ'я намагаються йти шляхом збереження своєї догматики. Католицька Церква почала змінювати своє ставлення до міжконфесійного спілкування після II Ватиканського собору, на якому було прийнято 16 документів (9 декретів, 4 конституції та 3 декларації), що, безсумнівно, сприяли офіційно-церков-

ному формування загальних принципів співпраці та конструктивного діалогу між християнами та з представниками інших релігій [15, с. 88]. Справедливо наголошує папа Бенедикт XVI: "Так, погляди у нас різні. Але ми повинні навчитися саме з різними поглядами знаходити мир і любов... шлях, який проводять в обхід правди, ніколи не є шляхом справжнього примирення" [7, с. 12]. Діалог дає шанс для досягнення останнього. Російська Православна Церква веде діалог з іншими Церквами вже більше двох століть. Прихильниками контакту були о. Г. Флоровський, о. О. Шмеман, о. І. Мейндорф, В. Лосський.

Що ж стосується інших конфесій, то Українські протестантські церкви переважно прагнуть будувати свої відносини з представниками інших конфесій, особливо християнських, на основі відкритості та толерантності. Наглядний приклад демонструє практика вже згаданої УГКЦ, яка знайшла компроміс у формі унії та зберегла національну ідентичність за тих складних умов. Римокатолицька церква на II Ватиканському Соборі прийняла епохальну декларацію "Про ставлення до нехристиянських конфесій", а також принципи побудови стосунків з іншими конфесіями наявні у енцикліці Івана Павла II, "Послання Європейським єпископам про відносини між католиками і православними в новій ситуації, що склалася в Центральній і Східній Європі" (1991р.) [16, с. 411].

Можемо відзначити, що представники українського християнства усіх трьох його гілок віддають перевагу не унійній моделі поєднання, котра могла б призвести до уніфікації релігії та зникнення особливостей кожної з них, а екуменічній. Це підтверджується даними соціологічного дослідження відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України. Саме із становленням екуменічного руху можна пов'язувати сподівання на подальшу гармонізацію міжконфесійних відносин в умовах українського державотворення.

Для пониження рівня конфліктності необхідні конкретні кроки як у теоретичному, так і практичному вимірі. Лише практична реалізація й вищезгадані "Основні принципи..." РПЦ, і "Концепції..." УГКЦ, а також декрети II Ватиканського Собору РКЦ та інші документи не будуть мати ніякої ваги поки вони не будуть реалізовані на практиці. Гармонізація міжконфесійних відносин на засадах толерантності вимагає значних зусиль як зі сторони держави, так і з боку самих церков. Це мають бути серйозні комплексні заходи із чітко визначеною структурою дій, що призведе до мінімізації та цілковитого усунення ризиків конфліктогенності в українському суспільстві. Лише в умовах налагодження атмосфери довіри може бути побудований конструктивний діалог, який є основою налагодження міжконфесійного співжиття в українському соціумі.

Очевидно, що багато в даному питанні залежить від самих ієрархів церкви, Предстоятелів та глав церков, проте духовенство й миряни не мають стояти осторонь цього процесу, адже ієрархи лише приймають певні документи, а втілювати їх у життя мають якраз клірики і прости віруючі.

Сьогодні Українська держава також не залишається осторонь процесу налагодження міжконфесійних відносин, про що свідчить прийняття Закону "Про свободу совісті...". Однак, діалог, як правило, реалізується у форматі організації і проведення міжконфесійних зустрічей, конференцій, фестивалів художньої самодіяльності, молитов за християнську єдність, до участі в яких запрошуються представники різних віросповідань. Інший варіант – це контактування керівників церков і деномінацій на засіданнях представницьких інституцій (Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій, Нарада представників християнських Церков України, Рада євангельських протестантських церков України,

Українська міжцерковна рада тощо). Здебільшого ініціатива влаштування зазначених публічних заходів походить не від релігійних об'єднань, а від наукових, громадських, державних чи політичних структур [17, с. 14]. Вища влада підтримує конструктивні намагання релігійних лідерів та пропагує утвердження ідеї плюралізму в нашому суспільстві. Але не завжди чиновники дотримуються принципу невтручання у внутрішні справи Церкви, чим, інколи, порушується законодавство щодо свободи совісті та релігійних організацій.

Про високий рівень політизації релігії говорить переважна більшість вітчизняних учених, що уже зазначалася. Це є серйозним конфліктогенним та дестабілізуючим фактором нашого суспільства. Постійний тиск з боку місцевих чиновників та державної влади загалом, особливо напередодні виборів інколи порушує відносно побудовану гармонію між конфесіями у певних регіонах країни. В таких умовах суперництво із суто церковної площини переходить і в політику, адже за кожною із конфесій стоять не лише звичайні віруючі, але і впливові чиновники чи політичні сили. Відтак, боротьба стає не канонічно-догматичною, а політично-економічною.

Сьогодні впевнено можна говорити, що в історії становлення міжконфесійних відносин чітко проглядається тенденція їх гармонізації. Це виявляється у зниженні агресивності у способах чи формах ведення взаємодії між церквами. Очевидно, що потужний соціальний інститут (релігія), до якого ступінь суспільної довіри традиційно високий, відіграє значну позитивну роль у формуванні української нації. Таким чином, для гармонізації міжконфесійних та державно-церковних відносин необхідне налагодження мирного співіснування у ситуації вже сформованого мультикультурного українського суспільства. Серед пріоритетних завдань держави має бути зміцнення державно-церковної співпраці, особливо у галузі просвітницької, місіонерської, соціальної та благодійної роботи. При цьому необхідно суворо дотримуватися принципів українського законодавства, які гарантують рівні права та умови для всіх конфесій представлених на українському просторі. Порушення ж цього паритету може призвести до загострення та розгортання нових міжконфесійних протистоянь.

Список використаних джерел:

1. Даренський В. Типи діалогічного співвідношення в історії культури / В. Ю. Даренський // Культура і сучасність: Альманах. – К. : Міленіум. 2007. – № 1. – С. 32–39.

Калач Д. М.

ДИАЛОГ ХРИСТИАНСКИХ ЦЕРКВЕЙ КАК УСЛОВИЕ ГАРМОНИЗАЦИИ МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ И ГОСУДАРСТВЕННО-ЦЕРКОВНЫХ ОТНОШЕНИЙ

В статье аргументировано, что в условиях глобализации и этнокультурной интеграции межконфессиональный диалог выступает одним из важнейших способов достижения гармонизации религиозной ситуации в стране, а также избегания межконфессиональной вражды. Установлено, что механизм гармонизации межконфессиональных отношений на диалогической основе является приобретением принципа свободы совести и общего равенства всех религий, увеличение вероисповедальной активности граждан, открытость нашей страны мировому опыту развития толерантных отношений в религиозной сфере и т. п. Отмечено позитивное воздействие при налаживании межконфессионального диалога во время принятия в Украине ряда государственно-правовых документов в религиозной сфере. Налаживанию межконфессионального диалога способствует также позитивный рост уровня толерантности населения Украины. Определено, что диалог в межконфессиональной коммуникационной системе является перманентным условием достижения взаимопонимания и общих идей религиозных организаций, верующих. Диалог сегодня становится влиятельным фактором консолидации общественного мнения, религиозных организаций.

Ключевые слова: межконфессиональный диалог, толерантность, свобода совести, государственно-церковные отношения.

Kalach D. M.

DIALOGUE OF CHRISTIAN CHURCHES AS A HARMONIZATION CONDITION OF INTERCONFESSIONAL AND CHURCH-STATE RELATIONS

The article argues that in the context of globalization and integration of ethno-cultural or interconfessional dialogue there is an important way to achieve harmonization of the religious situation in the country and avoid religious hatred. Found that arrangements harmonization of interconfessional relations on the basis of dialogue is the acquisition of freedom of conscience and of equality of all religions, the growth of religious activities of citizens of our country open world experience of building relationships tolerant in religious spheres. Author determined positive impact on the setting up of interconfessional dialogue in Ukraine adoption of a number of state-legal documents in the religious sphere. Adjustment promotes interconfessional dialogue and tolerance positive growth in Ukraine. Determined that interreligious dialogue in the communication system is a permanent condition for achieving mutual understanding and joint activities of religious organizations and believers. The dialogue now appears as an influential factor in the consolidation of public opinion, religious communities.

Keywords: interconfessional dialogue, tolerance, freedom of conscience, church-state relations.

2. Малахов В. Уязвимость любви [Текст] / В. А. Малахов. К. : Дух і Літера, 2005. – 560 с.

3. Арістова А. Ризики міжконфесійного діалогу / А. Арістова // Релігійна свобода: Міжконфесійний діалог як складова становлення громадянського суспільства. Науковий щорічник. За загальною редакцією: філос. н. А. Колодного, к. істор. н. Г. Попова, д. філос. н. Л. Филипович, к. філос. н. М. Бабія – Київ: Світ знань, 2007. – С. 36–38.

4. Клес Н. Міжконфесійний і міжетнічний діалог: запобігання конфліктам замість розпалювання ворожнечі / Н. Клес // Релігія і суспільство в Україні: фактори змін [Текст] : Матеріали міжнар. конференції, 15–16 травня 1998 р. – Київ : Віпол, 1998. – С. 79–90.

5. Іванов А. Принципи формування культурного Космоса [Текст] / А. В. Іванов // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. – 1994. – №2. – С. 19–27.

6. Волков В. Толерантність як принцип взаємодії в сучасному світі / В. Волков // Релігійна свобода: Міжконфесійні відносини в умовах суспільно-політичних трансформацій в Україні: наук. щорічник / за заг. ред. М. Бабія. – К., 2005. – С. 64–66.

7. Бабій М. Діалог як фактор оптимізації міжконфесійних відносин / М. Бабій // Релігійна свобода: Міжконфесійний діалог як складова становлення громадянського суспільства. Науковий щорічник. За загальною редакцією: філос. н. А. Колодного, к. істор. н. Г. Попова, д. філос. н. Л. Филипович, к. філос. н. М. Бабія – Київ: Світ знань, 2007. – С. 9–13.

8. Декларація принципів толерантності // Свобода совісті та віросповідання у контексті міжнародних й українських правових актів та релігійних документів. – К., 2006. – С. 32–33.

9. Сіман О. Становлення та розвитку толерантності в етноконфесійних відносинах сучасної України [Текст] : дис. на здобуття наук. ступеня кандидата філ. наук: спец. 09. 00. 11 / О. Сіман. – К., 2010. – 195 с.

10. Україна релігійна. Колективна монографія. Книга перша: Стан релігійного життя України / гол. ред. А. Колодний. – К., 2008. – 436 с.

11. Толерантність: сфера міжконфесійних відносин. Релігієзнавчий аналіз / Упор. Л. О. Филипович. – К. : Центр релігійної інформації і свободи Української асоціації релігієзнавців, 2004. – Вип. 2. – 189 с.

12. Колодний А. Релігійне сьогодення України: роздуми, оцінки і прогнози: тематич. зб. вибр. ст. і тез / А. Колодний; Ін-т філос. ім. Г. С. Сковороди НАН України, Україн. асоц. релігієзнавців. – К. : [б. в.], 2009. – 450 с.

13. Концепція екуменічної позиції Української Греко-Католицької Церкви // Людина і світ. – 2000. – №7. – С. 36–42.

14. Решетніков Ю. Християнська єдність: пошук шляхів досягнення / Ю. Решетніков // Українське релігієзнавство. – 2001. – бюлетень 18. – С. 9–100.

15. Бистрицька Е. Еволюція унійної моделі католицько-православного діалогу в контексті східної політики Святого Престолу і Другий Ватиканський Собор // Україна і Ватикан: до і після Другого Ватиканського Собору. Науковий збірник. – К. : УАР, 2013. – 504 с.

16. Історія релігій в Україні: У 10-ти т. // Редкол. : А. Колодний (голова) та ін. – К., 1996–2004. – Т. 10 Релігія і Церква років незалежності України (за ред. проф. А. Колодного). – Київ-Дрогобич : Коло, – 2003. – 616 с.

17. Здіорук С. Міжконфесійний діалог як інструмент реалізації права на свободу совісті / С. Здіорук // Релігійна свобода: Міжконфесійний діалог як складова становлення громадянського суспільства. Науковий щорічник. За загальною редакцією: філос. н. А. Колодного, к. істор. н. Г. Попова, д. філос. н. Л. Филипович, к. філос. н. М. Бабія – Київ: Світ знань, 2007. – С. 13–17.

Надійшла до редколегії 07.10.16

УДК 1:2–187.5

Л. В. Компаниец, д-р филос. наук, доц.

КОНЦЕПТ "ВОСКРЕСЕНИЕ" И "ПЕРЕВОПЛОЩЕНИЕ", ИЛИ В ЗАЗЕРКАЛЬЕ БИБЛЕЙСКОЙ ИСТОРИИ

В статье проводится комплексное осмысление идеи перевоплощения и воскресения. Применяется методологический принцип философской герменевтики в прочтении и интерпретации Святого Письма в контексте обозначенных идей. Под углом зрения презентуемых интерпретаций библейские сюжеты раскрывают глубинные пласты своего содержания, становится возможным переосмысление не только базовых религиозных идей, но и расширение мировоззренческого пространства (светского и религиозного) в их восприятии и представлении. Открывается возможность расширения смыслов в понимании сути идеи божественной справедливости и любви Бога к своему творению (человеку). В осмыслении темы применяются принципы академического религиоведения (объективности, полиметодичности и др.) вне конфессиональных, идеологических приоритетов.

Ключевые слова: воскресение, перевоплощение, идея справедливости, Святое Письмо, предсуществование, воздаяние.

Современные реалии, основные принципы академического религиоведения диктуют необходимость глубокого изучения религиозных феноменов вне исторически сложившихся конфессиональных, социокультурных стереотипов, приоритетов, установок. Возрастает значение и роль исследований посвящённых компаративному анализу, переосмыслению базовых идей религиозных учений в контексте преодоления конфликта межкультурного, межрелигиозного, межконфессионального уровней. Комплексный подход в изучении религиозных явлений предоставляет возможность осмыслить тему перевоплощения как целостный философский и религиоведческий феномен, открывает вектор диалога, перспективы взаимодействия религиозного и светского (научного, философского) дискурсов.

"Теоретический" уровень проблематизации темы базируется на положение о том, что как концепт в философской, религиоведческой традиции понятие перевоплощения не исследовалось. Основная задача специалистов (религиоведов) заключается в раскрытии базовых идей, операциях с ключевыми концептами, которые вырабатываются религиозной культурой, расширении существующих интерпретаций. Сегодня необходимо изменить не только отношение к религиозным темам и идеям, но и ракурс, в котором они анализируются, а именно с позиции академического религиоведения (плюрализма, объективности, историзма, открытости, полиметодичности, вне предвзятых мнений).

Проблема смыслообразования, раскрытия базовых идей (концептов), в число которых входит тема перевоплощения, имеет ключевое значение для прояснения историогенеза, коннотаций концепта "воскресение", лишённого в светском и религиозном сознании исторических и смысловых корней. Раскрытие смыслов – это путь, которым мыслители приходят к имени, к разноязыковым словоформам, под покровами которых сияет универсальная метатерритория общего смыслового ядра, преодолевающего мировоззренческие демаркационные линии культур, что способствует развитию религиозных традиций как подвижных, открытых систем.

Целью статьи выступает раскрытие смысловых контекстов идеи перевоплощения и воскресения в ландшафте Святого Письма, их компаративный анализ и культивация возможных интерпретаций.

В современных отечественных студиях тема перевоплощения представлена фрагментарно, её мотивы дрейфуют в массиве разнородных текстов (философских, религиозных, литературных, теософских, антропологических, богословских, этнографических, эзотерических). Отдельные её аспекты включены и освещаются в полифоническом дискурсе обыденного, научного, религиозного сознания. Идея перевоплощения проходит сквозным пунктиром по религиозным верованиям,

представлениям различных культур. Интерес к ней шёл своё воплощение в корпусе как древней, так и современной литературы. Её смыслы присутствуют во всех Священных Писаниях мира: Египта, Халдее, Китая, Греции, Рима, вписаны в канву религиозных сюжетов.

Мыслители различных времён, изучавшие Библию, соглашались с мнением о том, что в ней сокрыто множество противоречий и не проявленных смыслов, призывают научное мышление к объективному прочтению священных текстов. Представители подобных взглядов подчеркивают, чтобы постичь Святое Письмо, нужно найти в нем такой контекст, который сгладил бы все имеющиеся там противоречия. Так, гарвардский философ XIX века Фрэнсис Боуэн сделал вывод о том, что комментаторы Святого Письма проигнорировали очевидные смыслы многократно повторяющихся высказываний и утверждений, указывающих на идею перевоплощения. Он отмечал, что мировоззренческие установки объясняются неистребимым предубеждением против этой теории, которую зачастую заменяют метафорическими истолкованиями. Следуя за авторами подобных подходов (объективного изучения религиозных идей) необходимо помнить, что доктрина перевоплощения была официально изъята из христианского вероучения только в 553 году [3]. Данный факт указывает на то, что длительное время она входила в структуру светского и религиозного сознания, продолжала культивироваться в пространстве народных представлений и верований, пронизывала мировидение первых христиан, фундатора христианской философии (Оригена). Из различных исторических, культурологических источников мы черпаем информацию о её присутствии в повседневном мировоззрении средневековой Европы. Возможно предположить, что именно масштабы её популярности "вынудили" церковную элиту христиан принять кардинальные меры по её устранению на очередном Вселенском Соборе.

В противовес ушедшим эпохам современная культура ориентирует пытливые умы научных сообществ на свободу выбора исследовательских стратегий, на расширение мировоззренческих ориентиров, свободу выбора в конструировании индивидуальной картины мира.

Итак, ключом к раскрытию темы становится герменевтический подход, который позволяет расширить смысловое пространство корпуса текстов Священного Писания путём выявления и переосмысления исторически сложившихся смысловых контекстов концепта "реинкарнация". Реинкарнация (слово латинского происхождения, "детище" античной культуры) на различных этапах истории выступает в значении перевоплощения, понимается: 1. Как способность некоей духовной субстанции отделяться после смерти прежнего тела и вселяться в новое; как способность богов, духов, святых к облачению в плоть; 2. как процесс перехода

(продвиження, переселення, движения насквозь) души в телесную оболочку, осмысливаемый как текущий (включая эволюционный аспект), завершённый, а также указывающий на обратный процесс "назад в тело" [2]. Выявление и интерпретация обозначенных смыслов в пространстве Святого Письма представляет особый интерес для осмысления нашей темы.

Применяя методологические подходы к её изучению (концептуально-семантический, герменевтический) обнаруживается, что за образами библейских сюжетов сокрыто представлена игра переливающихся смыслов, в зеркальном виде отражающих тему перевоплощения. В шедевре христианской мысли она вплетена в бесконечную цепь превращений, перетекает из света в тень, скользит на грани сюжетных линий канувшей в Лету реальности. "Вращается" под покровами темы воскресения, предсуществования, перевоплощения.

Итак, вера в перевоплощение "фиксируется" на мировоззренческом уровне культуры древних времён, отражает народные представления, запечатлена в Святом Письме. Так, в одном из фрагментов говорится о том, что царь Ирод, услышав об Иисусе, считал, что это Иоанн Креститель воскрес из мёртвых. Другие говорили, что это Илия или кто то из пророков восстал [Мк. 6: 14,15]. В беседе с учениками Христос спросил: "за кого почитает Меня народ?" Ему ответили: "говорят, что один из древних пророков воскрес" [Мф. 16:14]. Иначе говоря, слово "воскресение" употреблялось и мыслилось в значении пере/воплощения (возвращения в посостороннюю реальность того, кого знали ранее). Из этого следует, что обозначенный ранее контекст концепта "реинкарнация" (как "способность богов, духов, святых к облачению в плоть") входил в структуру религиозного сознания (был его атрибутом), входил в смысловое пространство термина "воскресение".

Утверждение об атрибутивности темы перевоплощения подкрепляется на всём протяжении разворачивания библейских сюжетов. Так, в словах Спасителя ни разу не прозвучала мысль об отрицании Им возможности (теории) перевоплощения, несмотря на ритмично пульсирующие прорывы её смыслов на поверхность миропредставлений царившей эпохи, например, заключённых в вопрошания учеников Спасителя. Так, в одном из фрагментов Святого Писания Христос вместе со своими учениками встретил слепого с рождения человека. Ученики спросили у Него: "Равви! Кто согрешил, он или родители его, что родился слепым?" [Ин. 9:2]. Заданный вопрос Спасителю не только подтверждает веру учеников в перевоплощение, но и содержит ответ, в котором нет отрицания такой возможности: "не согрешил ни он, ни родители его". Христос указывает на другую причину врождённой слепоты: "чтобы на нём явились дела Божии" [9:3]. Исходя из сказанного видно, что идея перевоплощения пульсирует в сознании канувших в Лету времён, в пространстве которого нет и тени сомнения в возможность её осуществления.

Под углом зрения доктрины перевоплощения библейские сюжеты раскрывают скрытые пласты своего содержания, становится возможным постижение сути божественной справедливости (в контексте закона воздаяния), утверждающей закон "око за око" [Мф. 5: 38]. Так, в Святом Письме тема перевоплощения плавно входит в структуру темы воздаяния, которая пронизывает Ветхий и Новый Завет. Нагорная проповедь посвящена раскрытию причинно-следственной связи поступков, мыслей и слов человека. Иисус и Павел утверждали, что человек заплатит соразмерно долгу, совершённого греху: "каким судом судите, таким будете судимы; и какою мерою мерите, такую и вам будут

мерить" [Еванг. от Матф 7: 2]. Прочтение этих строк произвольно наталкивает на вопрос о месте (где?) и времени (когда?) свершения воздаяния? Так, в "Книге Пророка Авдия" идёт речь о законе воздаяния: "как ты поступал, так поступлено будет и с тобою; воздаяние твое обратится на голову твою" [Авд. 1:15]. Призыв Спасителя не противится злumu, подставит обидчику другую щеку утверждает идею возмездия "Вы слышали, что сказано: "око за око, и зуб за зуб" [Еванг. от Матф 5: 38]. В книге Бытия тема возвращения грехов звучит в словах Бога: "Кто прольет кровь человеческую, того кровь прольется рукою человека". Последняя часть фразы указывает на "посостороннее" (земное) воздаяние. Послание Павла к галатам содержит нити идеи воздаяния, а значит, перевоплощения: "Что посеет человек, то и пожнёт" [6:7]. Тот же мотив звучит в Книге Откровения: "Кто ведёт в плен, тот сам пойдёт в плен; кто мечом убивает, тому самому надлежит быть убиту мечом" [Откр. 13: 10]. Обозначенные фрагменты указывают на то, что закон возмездия осуществляется в измерениях физического мира. В смысловом тупике остаётся утверждение христиан об одной жизни, которая даруется людям и смысловом содержании выше обозначенных фрагментов Святого Письма ("око за око" и т. п.). Размышляя в контексте первого невозможно не отметить, что срок одной человеческой жизни ограничен для физического и духовного взросления, для "накопления" и, тем более, для "получения" воздаяния. Относительно последних, очевидно, "механизмом" свершения воздаяния становится перевоплощение.

Применение "ключа" (темы перевоплощения) в прочтении и интерпретации подобных фрагментов позволяет раскрыть глубинные пласты содержания Святого Письма, ответить на целый ряд вопросов (о законе воздаяния, причинах страданий людей, божественной справедливости и любви).

Итак, тема воздаяния и реинкарнации (перевоплощения) также вплетена в слова Иисуса, который наставляет людей просить у Бога милости, втайне совершая благие деяния (милость, молитву, пост): "и Отец твой, видящий тайное, воздаст тебе явно". Последнее утверждение в очередной раз наталкивает на мысль о "воздаянии" в реалиях повседневного мира. Спаситель призывает не уподобляться лицемерам в синагогах: "Истинно говорю вам, что они уже получают награду" [Мф. 6: 2, 4]. И вновь наше сознание пронизывает вопрошание: почему "они уже получают", если в картине мира христиан нет места жизни души "до" одной единственной земной, т. е. исключена возможность других её воплощений (времени, когда произошло "накопление" праведных и/или грешных поступков)?

Далее Иисус взывает к людям: "Мирись с соперником твоим скорее, пока ты ещё на пути с ним, чтобы ... не ввергли тебя в темницу ... пока не отдашь до последнего кодранта" [Мф. 5: 25]. Данный призыв содержит мысль о долгах людских и порождает вопрос: когда мне отдать "последний кодрант" и где, если я "ограничен" одним воплощением? Из данных фрагментов ясно, что установки христианского взгляда на одну жизнь души не достаточно, дабы человеку не только осознать, понять и погасить свои долги, но и получить воздаяние за обиды, лишения и тяготы мира, справедливость и благодать от Бога. С точки зрения справедливости "долги" и "воздаяние" должны осуществляться по месту их обретения. Малоутешительно звучит для светского сознания, верующего человека обещание о получении благодати "в конце времён".

Продолжая наши размышления о справедливости Бога к чадам своим, сфокусируем внимание на другой стороне вопроса о временных пределах человеческой

жизни установленных свыше, т. е. об умерших людях в разных возрастах (младенческом, юношеском, молодом, зрелом). По какому критерию происходит "распределение" времени земного пребывания между ныне живущими чадами, которые отцы церкви осмысливали как "впервые созданные души"? Уточним данный момент, христианские богословы учат, что время зачатия и есть время "созидания" новой души. Соответственно размышления о любви Творца, Его справедливости, равенстве (в "распределении" между людьми времени пребывания на земле) всех перед Ним оказываются в смысловом "тупике" вне применения теории перевоплощения.

Иными словами, суть божественной справедливости и милосердия раскрывается сквозь призму темы воздаяния ("механизмом" осуществления которого становится перевоплощение), "закрыта" вне темы повторного возвращения душ в реальность земного бытия. Подчеркнём, что в противном случае теряется смысловая сторона обозначенных идей мировоззренческого уровня (любви Бога, справедливости, милосердия). Принцип перевоплощения становится единственно возможным путём в получении не только божественной "компенсации", но и эволюции души в её устремлённости к Богу ("механизмом" очищения). Нельзя забывать и о дискурсе отцов церкви по поводу места воскрешения мёртвых в конце времён. Одни утверждали мысль о воскресении мёртвых в телах ("по сю" сторону реальности, в мире физическом). Другие настаивали на ду-

ховном воскресении, преображённой плоти. Иначе говоря, в пространстве богословского дискурса (истории) вопрос остался открытым. Наши интерпретации темы перевоплощения в пределах Святого Писания не заканчиваются, побуждают нас к новым вопрошаниям и размышлениям, будут развиваться в дальнейшем.

Под углом зрения темы перевоплощения библейские сюжеты раскрывают глубинные пласты своего содержания, становится возможным постижение сути божественной справедливости и любви. Призыв Спасителя не противиться злему, подставить обидчику другую щеку, и по сей день вызывает недоумение в светском и религиозном сознании. Однако расширение интерпретаций темы перевоплощения и воскресения восстанавливает в глазах верующих божественную справедливость, утверждает идею возмездия, равенства всех перед Творцом.

Список использованных источников:

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М. : Российское библейское общество, 2002. – 1296 с.
2. Компанієць Л. В. Етимологічна реконструкція поняття "реінкарнація". / Л. В. Компанієць // Бюлетень Української Асоціації релігієзнавців і Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України. Українське релігієзнавство. – №67. – Київ, 2013. – С. 105–114.
3. Профет Э. Реінкарнація. Утрачене звено в християнстві / Елизабет Клэр Профет [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.koob.ru/prophet/zveno>

Надійшла до редколегії 21.10.16

Компанієць Л. В.

КОНЦЕПТ "ПЕРЕВТІЛЕННЯ" І "ВОСКРЕСІННЯ", АБО У ЗАДЗЕРКАЛЛІ БІБЛІЙНОЇ ІСТОРІЇ

У статті проводиться комплексне осмислення ідей перевтілення і воскресіння. Застосовується методологічний принцип філософської герменевтики в прочитанні і інтерпретації Святого Письма в контексті означених ідей. Під кутом зору презентованих інтерпретацій біблійні сюжети розкривають глибинні пласти свого змісту, стає можливим переосмислення не тільки базових релігійних ідей, а й розширення світоглядного простору (світського і релігійного) в їх сприйнятті і презентації. Відкривається можливість розширення смислів в розумінні суті ідей божественної справедливості і любові Бога до свого творіння (людини). В осмисленні теми застосовуються принципи академічного релігієзнавства (об'єктивності, поліметодичності та ін.) поза конфесійних, ідеологічних пріоритетів.

Ключові слова: воскресіння, перевтілення, ідея справедливості, Святе Письмо, передіснування, відплата.

Компанієць Л. В.

CONCEPT "RESURRECTION" AND "REINCARNATION", OR IN THE MIRROR OF BIBLICAL HISTORY

The article gives a comprehensive understanding of the ideas of and resurrection. It applies a methodological principle of philosophical hermeneutics in reading and interpretation of the Holy Scripture in the context of the ideas identified. Under the point of view of the presented interpretations of biblical stories reveal the deepest layers of your content, it is possible not only redefining the basic religious ideas, but also the expansion of the ideological space (secular and religious) in their perception and representation. It opens the possibility of expanding the senses in the understanding of the idea of divine justice, and God's love for his creation (man). In thinking about the theme applies the principles of academic religious studies (objectivity polymethodic et al.) is confessional, ideological priorities.

Keywords: resurrection, reincarnation, the idea of justice, Holy Scripture, pre-existence, the reward.

УДК 241.13

Г. М. Кулагіна-Стадніченко, канд. філос. наук

СВЯТІСТЬ ТА АСКЕТИЗМ У СТРУКТУРІ РЕЛІГІЙНИХ ІДЕАЛІВ УКРАЇНСЬКОГО ПРАВОСЛАВНОГО ВІРУЮЧОГО

У статті розкрито специфіку православної інтерпретації понять "святість", "аскетизм" як способу життя вірянина, зазначені особливості їх функціонування на рівні індивідуальної релігійності в етнічному контексті Києвоцентричного християнства, вказані тенденції переосмислення феномену святості за сучасних умов.

Ключові слова: святість, юродство, гріх, соціальний гріх, особисте освячення, старчество, старці-кобзарі, святість щоденного життя, святість як ідеологема, сакралізація світської влади, інтеріоризація святості, "нові святі".

Суголосно екзистенціалам свободи та любові, святість визначає джерело людського розуміння буття, онтологічну структуру людини, смислові обрії індивідуальної онтології. При зміні релігійної парадигми, святість якісно іншим чином пояснює особистісну сутність, задає "новий тип тілесності" у категоріях присутності у світі, інтенційності (спрямованості назовні), володіння собою, подолання амбівалентності власного існування.

Богослови наполягають, що індивідуальна свобода православного віруючого починається з аскетизму, під-

порядкування своєї волі благодаті, – а, відтак, – із щоденної святості. Для української Церкви святість постає аспектом звичайного християнського життя, чим проголошується універсальне покликання до святості кожного вірянина. Це означає практичне втілення в особистому бутті православного віруючого, дівість, вчинковість цього феномену, вказує на боротьбу із страстями, позбавлення гріховних прагнень, постає чинником "духовної любові", яка сприймається православними більше в онтологічному, ніж моральному, контексті.

В українській традиції святість вважається альтернативою повсякденності, оскільки створює індивідуальний сакралізований простір, постає суголосним терміну "свято", має позитивний емоційний фон, єднає з надприродним, ідеальним, внутрішньо перетворює індивіда. Український святий позбавлений рис юродства, він доступний для розуміння навколишніх, "осяяний світлом" більш довершеного сприйняття та втілення прописних істин, що властиві їй іншим, але, можливо, знівельовані їх побутовими пристрастями. Для православно-віруючого свято (а, відтак, – і "святість") являє ідеал естетичного прагнення досконалості, що реалізується через відвідування Церкви, тиху молитву, узгодженість із власним внутрішнім світом, родинні та сімейні традиції. Тоді як релігійний подвиг юродства полягає у послідовному відкиданні мирських турбот – про дім, сім'ю, працю, правила громадської поведінки, взаємини з владою. Життя юродивого уявляється свідомим запереченням краси, культом потворного, в якому "естетичний момент поглинається етичним" [1]. Тут напрошуються паралелі між кинизмом Давньої Греції та юродством у ранньохристиянській традиції: обидва прагнули досягти духовної свободи, задля чого повставали проти загальноприйнятих норм поведінки. Однак головним мотивом кинизму було епатування, навіть – шокування, публіки, а юродиві викликали відчуття провини шляхом докору, експлуатуючи, таким чином, людські почуття.

У релігієзнавстві переважає точка зору щодо сприйняття юродства суто російським культурним феноменом, не властивим представникам українських земель. Здебільшого, слід погодитись з цією думкою. Так, відомий дослідник агіологічної спадщини Г. П. Федотов у своїй однойменній монографії зазначає, що з початку XIV століття юродство стало новим чином мирянської святості, його поява у російській Церкві співпадає із згаданим подвижництвом уславлених соціальним служінням князів давньої Русі, на відміну від яких новий злет "торжества православ'я" визначався нехтуванням юродивими звичайними побутовими нормами [2, с. 199–209].

Відмінність умов суспільно-політичного життя Київської Русі та Московського царства викликало протилежні форми національного служіння. Святі князі сприяли становленню держави, прагнули до здійснення у ній правди. Московські князі вже побудували міцне, тоталітарне утворення, що існувало силою примусу, обов'язком служби і не вимагала святої жертвності. Церква повністю передала цареві справу опікування державою. Проте домінування неправди вимагає "корективу християнською совістю. І ця совість судить тим більше вільно та авторитетно, чим менше вона пов'язана із світом, чим радикальніше заперечує світ" [2, с. 208]. Юродиві та князі ввійшли до Церкви оригінальними сповідниками Христової правди у соціальному житті.

У XVI ст. пророцьке служіння юродивих набуває соціально-політичного сенсу. Осифлянська ієрархія втрачає авторитет того, хто опікується гнаними, опозиціонерами, викриває неправду. У цій ситуації юродиві беруть на себе функції служіння давніх святителів та подвижників, однак у надто своєрідний спосіб.

За зовнішніми ознаками, юродивим властиве свідоме плюндрування "нормальної" людської природи в її раціональній та моральній формах, своєрідна "афектація імморалізму", аскетичне придушення власного марнославства шляхом введення ближнього у спокусу та гріх засудження своєю жорстокою поведінкою. Приміром, св. Андрій царгородський молив Бога про прощення людей, яких сам він збурих до його переслідування. Парадоксальність цієї "героїки спасіння" вбачається у відтворенні людської вдячності, поваги некоректними з

огляду на етичні норми, методами, нівелюванні аскетичного сенсу юродства, коли життя юродивого стає постійним балансуванням між актами морального спасіння та аморального знуцання над ними.

Г. П. Федотов відмічає канонізацію шістьох юродивих Грецькою Церквою, двоє з яких, – св. Симеон (VI ст.) та св. Андрій (IX ст.), – надто шануються давніми русичами. Останній вважався ними слов'янином, чиї есхатологічні одкровення започаткували одне з найповажніших свят українців – Покрову. Однак цей факт є поодиноким, нетиповим і аж ніяк не вказує на поширення юродства за межі Російського царства. До того ж, посеред усіх канонізованих православною Церквою юродивих, лише єдиний з них, преподобний Ісаакій Печерський, належав до Київських земель. Більше того, у преподобних відсутні класичні риси юродства, існує лише віддалене наближення до них: юродство преподобних не є особливою формою служіння, а постає привідним моментом аскези.

Під час розквіту юродства у XV–XVI ст. православний Схід, Україна, Білорусь уже не знали цього феномену. Тим більше, він залишався чужим для римо-католицтва, представники якого з подивуванням писали про нього, згадуючи свої подорожі. Все це уможливило дослідникам називати юродство російським національним явищем, невластивим для Київської Русі. Зокрема, Г. П. Федотов пише: "Необычное обилие "Христа ради юродивых", или "блаженных" в святцах Русской Церкви и высокое на родное почитание юродства до последнего времени, действительно, придает этой форме христианского подвижничества национальный характер. Юродивый так же необходим для Русской Церкви, как секуляризованное его отражение, Иван-дурак – для русской сказки. Иван-дурак, несомненно, отражает влияние святого юродивого, как Иван-царевич – святого князя" [2, с. 199].

У православній традиції святість вважається необхідною властивістю Бога, що передається Ним тваринному світу, людям та предметам, виокремлюючи їх, тим самим, із усієї решти звичайного побутування. Семітське коріння цього терміну (від "кодеш" – священний предмет, святість) підкреслює значення окремишнього від мирського, профанного, вказує на дотримання необхідної, благоговійної дистанції між світським та божественним. Християнський імператив образу буття означає уподібнення Христу чистотою життя, свободу від зла, вищий моральний стан людини. Богослови засвідчують, що створена "за образом і подобою Бога" людина насправді має досягти Богоуподібнення власним життям, стати "співприсамником за благодаттю", а, відтак, – святою. У цьому полягає її призначення, сенс буття, відповідна православна місієність [3, с. 448].

Проблема святості виступає однією з головних релігійних тем. Н. Зьодерблом надає їй пріоритетного значення, вважає важливішою, ніж поняття "Бог". Частіше за все святість протиставляється профанному, межі між якими не лише контрастні, а й рухливі, динамічні, перетинаються, постають певними взаємовідносинами, взаємопереходами. Подеколи святість вважають частиною профанного. Водночас існує точка зору щодо неможливості остаточного формулювання уявлення про святість, що відповідатиме доктринам різних релігійних систем, до того ж, буде в усьому враховувати біблійні тексти. Відтак, не слід шукати хоч би якогось визначення поняття "профанного": не існує такої профанної області, яка може протиставлятися сакральній [4, с. 452]. Зазначимо принагідно, що українськими релігієзнавцями вживається альтернативний термін "буденне", відповідно до якого розглядаються проблеми релігійної сві-

домості, релігійного світогляду, релігійного мислення. Це пов'язане з надто виразною синкретичністю православної традиції в Україні, специфікою українського православ'я, що знайшло відображення у працях професорів В. Лобовика, А. Колодного, О. Сагана, Є. Харьковщеника та інших.

З іншого боку, протиставляється не сакральне профанному, а святе – не святому, гріховному. Гріх постає екзистенційним запереченням Бога, Євангелія, викривляє відносини грішника та світу, до того ж "не відміння тварності": "людина переходить з області спасіння до загибелі", "промажується повз себе", порушує відносини з ближніми, оточуючим світом [4, с. 452].

У широкому розумінні, "гріх" виступає іудео-християнським поняттям, що не має еквівалентів в інших релігіях, за винятком ісламу. Це слово втрачає своє смислове наповнення у натуралістично-атеїстичному світогляді, оскільки його витлумачення засвідчує людську нездатність до повної самореалізації.

Православною антропологією поняття "гріх" розглядається у кількох значеннях, а саме: 1) зло взагалі та конкретне, що стосується людини. У побутовій мові останнє виявляється через невдачу, помилку, недобрый вчинок, злочин, хворобу, тощо; 2) здійснений гріховний вчинок, справа, що відбулася; 3) схильність, намір, пристрасне прагнення, рух до гріховного вчинку та злу у цілому; 4) гріх як порок, розпуста, пристрасть. Тут під злом розуміють вільне, свідоме спрямування енергії добра до руйнування, загибелі існуючого. Тоді як гріх означає викривлене буттям людини зло. Богослови наголошують на відсутності джерела гріха у людській природі. Тіло, плоть, душа, розум, воля, природні нахили людини вкладені Творцем, а відтак позбавлені гріховності. На схильність до гріха та зла впливає досвід існування, внаслідок чого природа людини псується: "Цей наслідок не є причиною, оскільки людина сама зробила себе грішною" [5, с. 210]. Богословське вчення про зло полягає у тому, що останнє виступає явищем, а не сутністю, зло не вважається антитезою добру, знаходиться з ним на різних онтологічних рівнях, перетворює "дар свободи" на самолюбство, полягає у порушенні заповіді Божих, морального закону людської совісті.

Середньовічна схоластика відрізняла гріхи, у яких деформувалася створений Богом життєвий порядок та ті, де "відсутня пам'ять про граничні речі, любов", здійснюється проступок проти любові [6, с. 216]. Перші з них отримали назву таких, що прощаються. В останніх – "смертних гріхах", – грішник відвертається від Бога, втрачає спасіння. З часом, список "смертних гріхів" зазнавав змін, варіювався. Під гріхом стали розуміти певний вчинок. Уявлення про гріх як про надіндивідуальну силу, що домінує над людиною та історією, відходить на задній план. Гріх вже означав заперечення доброї, "благої" Божої волі, спротив грішника власній меті, а відтак, – проступок проти Бога, ближнього, оточуючого світу та самого себе.

Сьогодні догматичне поняття гріха важко сприймається суспільством, окремими віруючими, церковною спільнотою. Особливо це стосується першородного гріха. За цих умов християнською апологетикою пропонується розрізняти "соціальний гріх", відомий також під назвою "структурного гріха" [6, с. 220]. Термін виникає з огляду на те, що факт пригнічення людини людиною, її експлуатація, приниження спричинюється не конкретними вчинками суб'єкта, а надіндивідуальними, суспільними організаціями. Глобалізований світ не дозволяє відстежити взаємозалежність причини і наслідку. Значні комплекси подій виходять за межі особистості і впливають не лише на конкретних людей, а й на групи, народи, людство загалом. Постаючи перед діючим тут

механізмом, людина відчуває себе безсилою, навіть усвідомлюючи власну причетність системі. Така непрозорість призводить не лише до відчуття власної безпомічності, а й до самовиправдання та звинувачення "усіх інших". Відтак вчення про першородний гріх переосмислюється. У ньому акцентується на беззаперечності соціальних наслідків гріха, які відображаються на суб'єкті, його оточенні, мають суспільний контекст. Соціальний гріх виходить за межі конкретних вчинків, впливає на суспільні структури, однак корелює з індивідуальною хибою конкретної людини, призводить до нових гріховних подій. Осмислений таким чином першородний гріх не є незворотним, фатальним для людини, не відповідає Божественним намірам, які слід терпіти. Частіше за все, він ототожнюється з несправедливістю, обов'язком людини щодо її викорінення, подолання. При цьому розрізняють соціальний гріх та колективну провину, коли відповідальність несе все суспільство. Тут індивідуальна відповідальність залишається за лаштунками.

Концептуальне переосмислення гріха з огляду на сучасні реалії посідає помітне місце у "теології звільнення". Натомість православна етика відповідальності, у цілому, скоріше декларативна, ніж прикладна. Це засвідчує, приміром, "Проект документу Всеправославного Собору схвалений Зібранням Предстоятелів Помісних Православних Церков в Шамбезі, 21–28 січня 2016 року", що опублікований відповідно до рішення Зібрання Предстоятелів [7]. Водночас маємо спроби Церков Київської традиції осмислити концепт індивідуальної святості як венець у побудову справедливого миру на землі та, зокрема, – в Україні, із врахуванням соціальних реалій. Про це свідчить, приміром, компромісний варіант Ювілейної декларації УПЦ, який претендує на оригінальний варіант православного соціального вчення, побудований на православній етиці відповідальності [8].

Слід відзначити специфічне відображення поняття справедливості в індивідуальній релігійності православного віруючого, коли нормативний ідеал повсякденної діяльності визначається її розумінням як божественної правди. Поняття "правда-справедливість" має витoki у міфологічних уявленнях стародавніх слов'ян з властивим протиставленням двох протилежних начал – Правди і Кривди. Етимологічний зміст старослов'янського слова "правъ" – "правда" не називає певне явище, а лише вказує належність певного стану, який повинен бути. Віднесення правди до сфери належного, а не сущого, відображено у побутовій звичаєвості вірянина, де Правда знаходиться "на небесах", а Кривда залишається "на землі", має відповідники у настановах Нового Завіту шукати "найперш Царства Божого і правди Його" (Мт. 6:33) з протиставленням повсякденного буття та вищого (істинного, правдивого) світу. Орієнтація на правду дозволяє православному толерувати реальну несправедливість задля винагороди у Царстві небесному, що уможливорюється, зокрема, через громаду віруючих – Церкву. Це церковне суспільство представляється якоюсь "тоталітарною колективністю", в якій не існує права окремих осіб, але водночас кожний член цього тіла є його ж мета і не може розглядатись як засіб. Відтак, на відміну від розуміння цього концепту правовою свідомістю античної філософії, справедливість, як правда, спрямована тут на порятунок, а не на рівність [9].

Тривалий час ментальність східнослов'янського суспільства визначала не єдність, пов'язана з формально-правовою справедливістю, а спільність громади на основі "внутрішньої правди". Протистояння народного права положенням позитивного права залишається досі неподоланим в українському суспільстві, є основою православного світогляду, вказує на те, що справедли-

вість має свої межі, оскільки принципи відчуженої рівності долаються принципом милосердя, любові. Засновані на еквівалентності та обміні соціальні відносини в індивідуальній релігійності православного віруючого трансформуються на взаємостосунки з яскраво вираженим емоційним чинником (любов, віра, досвід причетності до спільного, загального, божественного) [9].

У сучасному богослов'ї існує думка щодо "виправдання вірою". Більш радикальні, консервативні погляди взагалі спростовують релігійно-моральні зусилля віруючого, наголошуючи на благодаті, яка "дарується Богом", уможливленою лише внаслідок Божої допомоги [3, с. 199–202]. Оскільки поняття святості "постає найточнішим описом сутності Бога", то вважаємо не випадковим побутування думки щодо неможливості суміщення святого та світського у життєвих реаліях. Завданням віруючого тут постає збереження дарованої святості від гріха, свідченням про неї всім своїм життям згідно з Євангелієм, через постійну комунікацію, "реальні взаємовідносини" між Богом та суб'єктом, "тварною величиною, якій Він відкривається" [4, с. 445].

Православний феномен святості має свою специфіку. Тут святими виступають мученики за віру, преподобні (аскети), або ж – святителі (єпископи). Історично склалось так, що в агіографії "праведні" миряни зустрічаються надто рідко, у свідомості пересічного віруючого їх приклади відсутні, побутує думка про розрізнення "просто християнина" та святого, оскільки стан останнього недосяжний під час земного життя. Історія християнства подеколи ототожнюється з історією мучеників, страждальців, які не жили багато та розкішно, були гнані, злидарювали, жорстоко вбиті. З точки зору герменевтики, це уможливорює розглядати святість у православній традиції як символічний тип, умотивований вмінням страждати (афектувати) [10]. На відміну від античності, коли у жертву приносилися "нижча" істота, тварина, для християнства важлива особиста жертва Бога, коли Він розпинає себе на хресті. В якості святого людина постає жертвою і спасінням водночас, символізує собою абсолютне смирення, знаходиться "на межі двох світів": фізичного та трансцендентного, мислимого, уявного, ідеального.

Розуміння святості як здатності долати страждання, афектувати, дозволяє виокремити два її типи, аскетичний і тілесний. Життя святого у православній традиції описано через символи, що об'єднують афекти і каналізують їх у містичний, або ж соціальний тип святості. На аскетичний (містичний) тип святості вказує, приміром, феномен ісихазму, оскільки дозволяє людині перетворювати афекти у якісно інші стани, концентрувати, підпорядковувати почуття розуму, передбачає "втечу від світу", практику мовчання задля стримання пристрасної частини душі, надання їй "найкращого стану" – любові. Натомість, соціальний тип святості передбачає життя у світі, боротьбу з тілесними прагненнями, подолання афектів розпусти, скупості, честолюбства, пияцтва, обжерливості, а також – постійну комунікацію з іншими особами задля здійснення місійної функції православного виховання. Внаслідок своєї діалогічності, цей тип святості відображає ментальні характеристики певного етносу, реконструкція культурної традиції якого дозволяє вивчити відповідну символіку прочитання певних православних ідеалів [10].

На можливість прочитання людського досвіду через символи вказував О. Мень, який зазначав, що у православній традиції особистість святого прихована від загалу: "Життя, як ікона, було символічним" [11, с. 45–46]. Прерогатива у розпізнанні святості належить Церкві, засвідчується відтворенням життями святих окремих подій-символів християнського міфу, на що вказує присутність певних дарів: прозорливості, чудотворення, міркування.

З іншого боку, святість як життєстверджуючий принцип (вміння жити), знайшла відображення у феномені народного типу святості, виникнення якого відносять до XVII–XIX століть, пов'язують з активним процесом десакралізації усіх сфер життя, нівелюванням ролі священника, від якого вже не вимагають морального вчителювання, виховних настанов, а, лишень, – хрестити, вінчати, ховати, служити молебні. Авторитет живої особистісної духовності і духовної сили відтоді покладається на старців.

В українській традиції феномен старчества мав оригінальне прочитання, відрізнявся від чернецтва, усамітненої містики ісихазму, набув виявів народного типу святості, означав "духовний дар релігійно розмовляти з народом" [12]. Йдеться про мирянський рух "мандрівно-старчества", де провідну роль відігравали козацькі старці-співці (кобзарі, бандуристи, лірники та псаломпівці), що зародився в Україні у XVI–XVII ст. під впливом монастирського ісихастського та січового старчества. На думку дослідника Сергія Шумила, феномен мандрівних старців-співців сягає часів Київської Русі, де був відомий під назвою "каліки-перехожі", є спільним майже для всіх слов'ян, має грецько-візантійське православне коріння. Під впливом народної культури християнської Візантії формувались вокально-інструментальні твори ("теретісми"), які разом з православ'ям поступово поширились на Русі, у Сербії та Болгарії, синкретизувались з місцевими традиціями, набули самобутніх рис. Сергій Шумило відзначає схожість українського руху мандрівних старців-співців з пізнішим мандрівним рухом суфіїв-дервішів у Туреччині, Кримському ханстві та інших ісламських країнах, підкреслює релігійну спрямованість діяльності "вохресної братії", їх посередницьку роль між Церквою і народом, оскільки вони перекладали на народну мову те, що найбільш вражало у візантійсько-руському книжковому фонді православ'я, засвідчує високий рівень моральних якостей та духовних знань "народних духовних проповідників", досконале оволодіння ними православним віровченням, Святим Писанням, життями святих, церковними акафістами, псалмами, кантами, молитвами: "Спів та гра для старців були не метою, а лише засобом досягнення мети – служіння Богові... Під час національно-визвольної боротьби 1648-1658 рр. манера виконання духовних співів під акомпанемент кобзи й бандури стає характерною рисою самобутньої української церковної традиції", яка, зокрема, "...створила своєрідні форми спілкування з народом, поєднуючи елементи обрядів Православної Церкви та спів у супроводі музичних інструментів" [12].

В Україні старці-кобзарі уособлювали екстравертований тип православного віруючого, що не замикається власною келією чернечого життя, прагне до активної перетворювальної життєвої позиції, сприймає святість як життєстверджуючий принцип, який, на противагу "вмінню страждати" при доланні людиною різних афективних станів, демонструє протилежне їй вміння – жити.

Сучасні богослови все частіше кажуть про необхідність позитивного, оптимістичного сприйняття навколишньої дійсності з метою виконання індивідуальної місії православним віруючим, пов'язують здійснення цієї місії з набуттям особливого стану святості, адже час потребує, тих хто живе зараз задля відтворення у повсякденному житті образу справжньої християнської святості, "світського аскетизму", "реалізації християнства у соціальній проекції". Богослови наголошують, що у Західній Європі така позиція надто впливала на розвиток особистості, однак зазначають факт існування подвижництва у східному християнстві протягом усієї його історії, артикують ідею "святості щоденного життя", коли православний віруючий сак-

ралізує несакралізований простір своїми вчинками, відповідним світоставленням, поведінкою. Тут святість означає жити з вірою серед щоденності, яка сама по собі є місцем зустрічі з Богом, не тікати від побутових справ, які раніше зневажливо називали справами "цього світу". Такий підхід до проявів індивідуальної релігійності православного віруючого отримав назву "копернікянського перевороту" [13].

Дійсно, традиційно має місце відокремлення релігійного аспекту життя від світського. Однак все частіше лунають думки щодо відсутності сфер світських за своєю сутністю: "Усе життя стає відкритим на сакрум" [13]. З'являється "богослов'я земних реалій", що засвідчує сакралізацію світських справ, або ж – їх освячення, а відтак – долає розірваність між святим та світським, постулює тезу про необхідність свідомої віри, яка любить світ.

Ідея про благодать щоденності та "містицизм" щоденного життя як сутність християнства належить Карлу Ранеру. Сучасні богослови помітили щонайменше три способи християнського переживання щоденності, а саме: втечу від неї, сакралізацію та прийняття. Третій з-поміж них, "шлях духовності", нині вважається найоптимальнішим та найбільш затребуваним, оскільки світ не повинен бути перешкодою для віруючої людини, земні справи не є поганими, їх можна переживати похристиянськи, а відтак долається поділ "сакрум-профанум", щоденність потенційно виявляється сповненою Божою благодаттю. Тепер процес сакралізації (від лат. – *Sacer* – священний) уявляється включенням до релігійної сфери різних видів діяльності, поведінки людей, соціальних відносин, інституцій.

Суспільство завжди потребувало святості як окремої ідеологеми. Історії відомі непоодинокі випадки, коли святість поставала певним суспільно-політичним конструктом, сприяла процесові легітимації влади, а феномен "світської святості" перероджувався на чиновшанування за принципом ментальної доцільності. Так, О. М. Кудіна вважає, що ідея богообраної священної влади виникла під впливом монотеїзму, сакралізація релігійного центру передувала сакралізації політичного осереддя, схематизувалась тезою: "Бог єдиний, і цар єдиний" [10]. Їй суперечить точка зору відомого дослідника Б. П. Вишеславцева, на думку якого, "Царство Боже" у жодному випадку не може підкріплювати тезу влади, оскільки свідатка влада антиномічна, розкладається на тезу та антитезу, на твердження та заперечення. Натомість Царство Боже, навпаки, покликане вирішити вказану вище антиномію, адже у ньому відсутній примус "силою меча": "Ми припустилися б значної помилки, запроваджуючи у доведення тези влади її аналогію з владою Істини і "Царства Божого", – пише Б. П. Вишеславцев. Трагедія історії полягає у "дивній властивості", що найбільше зло з необхідністю набуває форму влади; водночас найзнаменніше добро ніколи не виступає у вигляді влади. Земне царство розглядається у Біблії як гріх, постає відпадинням від Царства Божого, а відтак "слід назавжди залишити прагнення санкціонувати та виправдати земну владу тим, що Бог називається небесним Царем". Ігнорування біблійним, пророчим, християнським, апокаліптичним антиетатизмом та анархізмом призводить до отождення влади земного царя із Божественним, сприйняття абсолютної монархії як намісництва Бога на землі із привілеєм милувати та карати на свій розсуд, коли земна тиранія ніби відображає тиранію небесну [14]. Насправді, становлення Царства Божого на небі й на землі передбачає повне скасування земної влади: "А потому кінець, коли Він передасть царство Богові й Отцеві, коли Він зруйнує всякий уряд, і владу всяку та силу" (1 Кор. 15:24).

Сакралізація світської влади невласлива індивідуальної релігійності православного українця, який відкидає візантійську теократію, опирається на першоджерело християнства – Євангелії, вважає універсальний характер християнської віри шляхом до спасіння всіх людей, вживає слово "християнин" для спільного означення східних та західних християн. Світоглядні особливості віруючого Києвоцентричної традиції були помічені українськими вченими, представниками російської діаспори, богословами.

Зокрема, наголошується на несприйнятті візантійського церковного ритуалізму в Україні, тоді як він глибоко укорінився у життя московської релігійності, виявляючись, насамперед, у "підрядному становищі", тобто – вибудові жорсткої ієрархії, коли Церква йде "на послуги держави"; в упередженні до чужинців та ворожості до інакодумців. Відсутність шовінізму серед українців пояснюється вірою у те, що перед Богом всі народи є однакові. Таке вчення відрізняється від візантійської претензії на "другий Рим" та більш пізнішого московського домагання бути наступницею Візантії, утворивши "третій Рим", після якого вже не буде іншого. Патріотизм Київського християнства виявлявся через обов'язок кожного індивіда дбати про всебічний добробут свого народу та вимоги власної незалежності в управлінні Церквою, що впливало з настанови особистісної відповідальності за це перед Богом. Обов'язковою нормою вважалось будувати все християнське життя на євангельських принципах, соціальної справедливості, милосердній доброзичливості, поклатися у знегодах долі на милосердя Бога та Його допомогу, до Якого не було страху, оскільки Бог уявлявся Отцем небесним, а Пречиста Діва – Матір'ю Українського краю. Найвиразніше у християнстві Київської традиції зреалізувався принцип "Богу – Богу, а кесарю – кесарево", коли розмежовувались обов'язки світської держави та церковної влади, однак остання мала перевагу у вирішенні моральних справ, оскільки дбала про "добро душ" вірних свого народу [15, с. 511].

Сьогодні апологети християнства занепокоєні перенесенням тоталітарного мислення на цінності віри, категорично заперечують шлях обрядово-дисциплінарного обов'язку у пошуку божественної істини, відмовляють Церкві у праві визначати святість через терміни влади, правосуддя, воздаяння, спираючись лише на літургійні дії. Нідерландський професор Антон Хаутелен стверджує, що у такому разі християнська релігія залишатиметься сумнівним вченням, незважаючи на кращу обґрунтованість за решту віроповчальних систем. Вчений відрізняє святість від сакрального та ритуального, проте зауважує втрату святістю власних позицій, авторитетності, поглинення новими формами мислення, помічає її приналежність до комунікативних практик та теорії консенсусу, вказує на втрату нормативного контексту для реалізації святості, який загалом формувався релігійною міфологією. Нині релігійний міф вже не є стримуючим чинником вільних досліджень, свободи совісті та волі, виправданням влади, засобом підтримки патріархального порядку. З-під влади сакрального вивільняється простір для комунікації: той, для кого єдиним аргументом було ім'я Бога, тепер вимушений переконувати інших з допомогою аргументів. Аксиологія святості утилізується: її справжність тепер не залежить від моральних заборон чи повчального прагнення досконалості, знаходиться у площині базисної довіри, людської радості, сприйнятті блага як душевного та тілесного здоров'я. Перевага такого смислового поля у розумінні святості може призводити до повного виключення із релігійної сфери "мінорного", негативного душевного досвіду у вигляді переживання афективних станів болі,

смерті, скорботи. З іншого боку, в умовах загальної "культури недовір'я", лицемірства, підозри, розпусти, віра може набувати форми своєрідної "релігії потреб", коли прагнення індивіда до справжнього, святого, вимагає "утаємниченого потойбічності" ритуалу, що перетворює звичайні речі на значущі, виступає альтернативою повсякденному, пересічному людському життю. Святий Бог виявляється тут через недоторканну особистість "страждаючого іншого", демонструє власну могутність у знедоленому та беззахисному, а також – у різних символах життя: святах, паломництві, заповіті любові і довіри, прощенні гріхів, тощо. Таким чином, таємниця святості, Бога, віднаходиться у тому, що має "абсолютну гідність бути предметом прагнення, надається вільно, недоторканно, визначає межі людського. Саме там виникає вище, вічне, святе" [16, с. 170–191].

Сучасна культура наполегливо демонструє "зсув" смислової парадигми сфери уявного, що передбачає відмову від розуміння святості у контексті деякої матеріалізованої субстанції, її інтеріоризацію, перенесення до людської душі. Французький дослідник А. Ферготе вважає, що тут приховано дещо більше, ніж етичний вибір. Відбувається переосмислення парадигми божественної святості недосяжного, могутнього Творця, набуття Ним глибинного виміру Того, хто існує у "внутрішньому "я" людини" [16, с. 191–196]. З'являється місце для досвіду "нової святості", яка полягає в відчутті та усвідомленні інших, ніж біблійні, недозволених для порушення, меж, благоговіння перед якими не лише аргументується, а й оформлюється у суспільні настанови та домовленості, відіграє роль базових правил поведінки для всього людства і у цьому розумінні стає універсальним принципом його життєдіяльності.

Список використаних джерел:

1. Юродство как феномен русской культуры. [Електронний ресурс] – Режим доступу до ресурсу: http://studopedia.ru/10_271606_yurodstvo-kak-fenomen-russkoy-kulturi.html.
2. Федотов Г. П. Святые древней Руси. / Г. П. Федотов. – М., 1991. – 269 с.

3. *Барицкий Сергей, священник.* Святость (правосл.) // Богословская антропология. Под науч. ред. прот. Андрея Лоргуса, Б. Штубенрауха. – М., 2013. – С. 448.

4. *Ротенверер Герхард.* Священность / Святость (католич.) // Богословская антропология. Под науч. ред. прот. Андрея Лоргуса, Б. Штубенрауха. – М., 2013. – С. 452.

5. *Лораус Андрей, священник, Максимов Георгий, диакон.* Грех (правосл.) // Богословская антропология. Под науч. ред. прот. Андрея Лоргуса, Б. Штубенрауха. – М., 2013. – С. 210.

6. *Нойнер Петер.* Грех / Первоудный грех (католич.) // Богословская антропология. Под науч. ред. прот. Андрея Лоргуса, Б. Штубенрауха. – М., 2013. – С. 216–220.

7. Місія Православної Церкви у сучасному світі. Внесок Православної Церкви у досягнення миру, справедливості, свободи, братерства і любові поміж народами і усунення расової та інших дискримінацій [Електронний ресурс]. – Режим доступу до ресурсу: <http://news.church.ua/2016/02/02/misiya-pravoslavnoji-cerkvi-v-suchasnomu-sviti/>

8. Українська Православна Церква та виклики сучасності [Електронний ресурс]. – Режим доступу до ресурсу: http://theology.in.ua/ua/bp/theological_library/theological_doc/confessional_doc/47505/

9. *Кірюхін Денис.* Концепт справедливості в православ'ї та ісламі [Електронний ресурс] / Д. Кірюхін. // Наукові записки. – С. 199 – 205. – Режим доступу до ресурсу: http://www.nbu.gov.ua/old_jrn/Soc_Gum/Nznuo/philosofiya/2010_7/20.pdf.

10. *Кудина О. М.* Феномен святості в православній традиції: к проблеме типологии святости [Електронний ресурс]. Режим доступу до ресурсу: <http://cyberleninka.ru/article/n/fenomen-svyatosti-v-pravoslavnoy-traditsii-k-probleme-tipologii-svyatosti>

11. *Мень А.* Первые апостолы. / А. Мень. – М., 2009. – 304 с.

12. *Шумило Сергій.* "Мирянське старчество" в духовній традиції українського кобзарства [Електронний ресурс]. – Режим доступу до ресурсу: <http://www.religion.in.ua/main/history/23860-miryanske-starchestvo-v-duhovnij-tradiciji-ukrayinskogo-kobzarstva.html>

13. У чому полягає святість шоденного життя [Електронний ресурс]. – Режим доступу до ресурсу: <http://shansnazustrich.net/teologija-tila-ioana-pavla-ii/tajinstvo-podruzzhzha-i-seksualnii-akt/u-chomu-poljagaje-svjatist-shchodennogo-zhittja/>

14. *Вышеславцев Б. П.* Вечное в русской философии [Електронний ресурс]. – М. – Нью-Йорк, 1955. – С. 98. – Режим доступу до ресурсу: <https://books.google.com.ua/books?id=441AwAAQBAJ&pg=PA97&lpg=PA97&dq=святость+власти&source=bl&ots=BzNGGfAhq&sig=b3r4sTEfTtCGLdG3E0AYsJO9IU&hl=ru&sa=X&ved=0ahUKEwjI-IDE1L7PAhXhKSwKQHFIC0sQ6AEINTAF#v=onepage&q&f=false>.

15. *Отец Иван Ортинский.* Христианство в його виявах і сьогочасних проблемах. Вибрані твори / Упорядник, науковий редактор і автор вступної статті проф. Анатолій Колодний / Серія "Мислителі української діаспори". – К., 2014. – С. 711.

16. *Хаутелен Антон.* Бог: открытый вопрос. Богословские перспективы современной культуры. / А. Хаутелен. – М., 2008. – С. 170–196.

Надійшла до редколегії 10.11.16

Кулагіна-Стадніченко Г. М.

СВЯТОСТЬ И АСКЕТИЗМ В СТРУКТУРЕ РЕЛИГИОЗНЫХ ИДЕАЛОВ УКРАИНСКОГО ПРАВОСЛАВНОГО ВЕРУЮЩЕГО

Раскрыта специфика православной интерпретации понятий "святость", "аскетизм" как образа жизни верующего, указаны особенности их функционирования на уровне индивидуальной религиозности в этническом контексте Киевского христианства, обозначены тенденции переосмысления феномена святости в современных условиях.

Ключевые слова: святость, юродство, грех, социальный грех, личное освящение, старчество, старцы-кобзари, святость как преодоление аффектов, святость повседневной жизни, святость как идеологема, сакрализация светской власти, интериоризация святости, "новые святые".

Kulagina-Stadnichenko G. M.

HOLINESS AND ASKETICISM IN THE STRUCTURE OF RELIGIOUS IDEALS OF UKRAINIAN ORTHODOX BELIEVER

This article talks about the orthodox interpretation of the concepts of "holiness", "asceticism" as a ways of the life of the believer, about the peculiarities of their functioning at the level of individual religiosity in the context of the Kievskogo Christianity, and about tendencies to rethink of the sanctity as a phenomenon in the modern world.

Keywords: holiness, craziness, sin, social sin, personal sanctification of life, eldership, elder-kobzar, holiness as overcoming the passions, the sanctity of everyday life, the holiness as a one of the ideologems, sanctification of secular power, internalization of sanctity, "the new saints".

УДК [271.2+272]: 001. 18

І. Р. Лазоревич, магістр релігієзнавства

ФУТУРОЛОГІЧНІ КОНЦЕПЦІЇ ПРАВОСЛАВ'Я ТА КАТОЛИЦИЗМУ

У статті йдеться про важливість врахування релігійності як феномену у вивченні майбутнього. Автор спробував визначити специфіку есхатології, як ечення про майбутнє, у християнстві, а також визначити її вплив на формування світогляду людини. Доводиться помилковість звинувачення, що релігія та наука суперечать одна одній, натомість звертається увага, що не боротьба, а саме єдність першого і другого зможе розв'язати проблеми, які вже стали на порозі.

Ключові слова: футурологія, есхатологія, майбутнє, глобальні проблеми, християнство, католицизм, православ'я, прогрес, наука, техніка, релігія.

Майбутнє нібито десь далеко, за горизонтом, і нам ні за яких умов не зустрітися з ним "лоб в лоб". Здасть-

ся, ми собі доживемо, поницимо природу ще трохи, а "після нас – хоч потоп". Однак, думати так – помилково

і неприпустимо. Майбутнє уже стоїть на порозі і готове постукати в наші двері. Але чи готові ми?

Усвідомлення своєї скінченності – ось з чим зіткнулася людина у XXI столітті (йдеться про глобальні проблеми, загрозу екологічної катастрофи, ядерну катастрофу, техногенні аварії і т. д.), – усвідомлення, яке переводить питання есхатології, себто уявлення про майбутнє, зокрема у християнстві, в практичну площину. Антропологічні виміри есхатології виступають неодмінною передумовою творчої активності і відповідальності людини.

Власне, і релігія, і філософія, і наука накопичили значний інтелектуальний досвід постановки і рефлексії проблем кінця існування світу і людини. Звернення до цього досвіду і є основним завданням нашого дослідження.

Чому ми розглянули у статті насамперед релігію? Чому не лише науку? Не футурологію, яка б чи не найпершою мала шукати відповіді на питання, зумовлені виникненням глобальних ризиків? Тому що ні наука, ні технологія не створила людині проблем, розв'язання яких вона шукає. Людина сама спровокувала їх, нехтуючи природою та експлуатуючи її, а також втративши будь-які моральні орієнтири. В цьому й полягає актуальність нашої теми – неминучість відповідальності за необдумані вчинки стимулює до вивчення проблеми майбутнього під різними кутами зору, і голос церкви тут може відіграти якщо не ключову, то знакову роль.

Існує достатня джерельна база, яка дозволяє вивчати проблему в цілому та її основні напрямки. Зокрема, це фундаментальні дослідження таких авторів, як І. Бовікін, М. Епштейн, М. Кайку, Л. Лаудан, С. Лем, Е. Тофлер, Ф. Фукуяма, С. Хантінгтон, Е. Араб-Огли, С. Аверинцев, О. Бауер, М. Батін, Р. Докінз, С. Капіца, Дж. Мартіно, Х. Яннарас та інших. Також, звужуючи вивчення загальної проблеми до конкретніших питань прогнозування тенденцій майбутнього, варто використати публікації, зокрема статті І. Владленової, Ю. Воробйова, Е. Гідденса, Л. Закла, В. Лазарева, І. Лойфмана, А. Тюрінга, Б. Картера та інших.

Ціль статті – спроба подати синтетичну картину уявлень про майбутнє, наявних у основних християнських вченнях і в науці – як класичній, так і некласичній. Також до елементів новизни віднесемо вплетення згаданих наукових і релігійних ідей в актуальний пласт суспільної свідомості, для пояснення того, як побутують складні футурологічні ідеї в сучасному суспільстві і осмислення того, якими є, виходячи зі сказаного вище, тенденції розвитку цивілізації, зокрема того, чи несуть вони в собі духовний, людиномірний зміст чи навпаки, є суто технологічно детермінованими.

На думку російського філософа С. Нижнікова, проблеми сучасності можна звести до трьох основних:

1. Можливість знищення людини в світовій термоядерній війні;
2. Можливість всесвітньої екологічної катастрофи;
3. Духовно-моральна криза людства [8, с. 59].

Що цікаво, при вирішенні третьої проблеми дві перші можуть автоматично отримати розв'язання. Адже духовно і морально розвинута людина ніколи і нізащо не вживатиме насилля ні до іншої людини, ні до природи. Власне, глобальні проблеми виростають у свідомості. Однак, звинувачувати у цьому технічний прогрес – помилково, адже за період з 3500 року до н. е, тобто, фактично з моменту виникнення древніх цивілізацій, відбулося 14530 війн, тобто бажання нищити притаманно людині і без техніки.

То що залишається релігії? У нашому випадку, конкретно, християнству? Методом історичного екскурсу знайти історично-безпрецедентну ситуацію, яка й стала

поштовхом до втрати релігійності а також спробувати, за допомогою релігійних есхатологічних настроїв, повернути людині віру. Однак, ця проблема зараз мало досліджена, зокрема, на теренах України.

В очікуванні майбутнього, незалежно від того, чи есхатологічного, чи утопічного, присутня подвійність; а саме подвійність страху перед майбутнім і надії на майбутнє. В свідомості сучасної людини, яка віддзеркалює цю подвійність, формуються два протилежних полюси ставлення до майбутнього: почуття страху перед наближенням знищення людини і світу і почуття надії на подолання гострих протиріч, на перехід людства на більш високий рівень розвитку. В іудео-християнській есхатології почуття надії пов'язується з набуттям справжнього смислу історичного існування, здійснення людиною свого призначення.

Тільки не всі розуміють, що майбутнє починається у теперішньому. Проте, наше теперішнє повне протиріч. Розвалюється інститут сім'ї, розмивається розуміння дружби. Е. Тофлер приводить аргументи, що "на кожні два шлюби – одне розлучення". Шлюбні комуни, проституція, неймовірно детальна усвідомленість про наркотичну залежність школярів, злочинність, масова деморалізація – ось які показники зростають у сучасному суспільстві.

Появляється маса "стилів життя", які перевершують один одного екстравагантністю та епатажністю. Зростає безробіття – і не тому, що гостра нестача робочих місць, а тому що люди просто не хочуть працювати.

ЗМІ – преса, радіо, телебачення – набивають свідомість безглуздими програмами і безцеремонно маніпулюють людською особистістю. Мистецтво стає "іпокою одноразового використання", а наука хоче залити масовому отупінню людей міцний фундамент. Не дуже привабливо все це з огляду на ті сподівання, які ніс свого часу науково-технічний прогрес.

Такий "прогрес" водночас актуалізував бажання вивчати майбутнє та говорити про нього не тільки у наукових колах, а й у колах духовенства. У суспільстві іноді побутує думка, що релігія вважає науково-технічний прогрес витівками диявола і уникає розмов про майбутнє. Однак, якщо розглянути це питання глибше – помітимо, що релігія аж ніяк не заперечує прогрес, просто заохочує до чіткого визначення його меж, а ще має сформовані і сталі уявлення про майбутнє.

Коли ми ставимо перед собою питання про прогнозування майбутнього, передбачення, ми в першу чергу повинні обрати в якій системі координат розглядаємо хід історії. Це, зазвичай, не враховують, вдаючись або до наукової футурології, або до емоційних релігійних пророцтв.

Однак, християнство відрізняється від інших релігійних традицій, у нього свій погляд на смисл і напрямки історії. З однієї сторони, християнство запозичує з іудаїзму ідею односторонньої деградації, яка починається з моменту вигнання праотців з раю і закінчується Апокаліпсисом. Однак, різниця з іудаїзмом в тому, що християнство дає людям надію на спасіння у народженні Ісуса Христа. Сенс життя у очікуванні Страшного Суду, і саме він покладе кінець історії. Така модель відрізняється від песимізму іудаїзму, від циклічних релігій (індуїзму, буддизму), від еволюціозму.

Апокаліпсис дає жахливу картину останніх часів: торжество Антихриста, катастрофи, страждання. І в момент піку цього жахливого процесу явиться у світі сам Спаситель, але не як людина, а як Бог. В ранкових тріпотіх тропарях кажемо: "Несподівано Суддя прийде, і вчинки кожного виявляться; тому зі страхом взиваймо опівночі: Свят, Свят, Свят еси, Боже, молитвами Богородиці помилуй нас. Господи, помилуй".

Звичайно, науково-технічний прогрес у християнстві не заохочується, однак, чи можна вважати науково-технічний прогрес витівками диявола?

Тому що, коли піднімається питання про ставлення церкви до науки, люди найчастіше згадують певні події, які відбулися в XVII столітті на Заході (ставлення до геліоцентричної теорії). При цьому, більшість людей має неточні і зіпсуті уявлення. Згадаємо історію. З Античних часів загальноприйнятою була геліоцентрична система світу, вдосконалена Клавдієм Птолемеєм в роботі "Альмагест". Переворот в поглядах відбувся тоді, коли була висунута система, в якій центральне місце зайняло Сонце. Це відкриття зробив Микола Коперник, а він був представником не наукового товариства, а якраз Церкви – Микола Коперник був каноніком (священнича посада при єпископі) Фраснбурзького собору. Його підтримав кардинал Канульський Микола Шанберг і Тилеман Гізе, єпископ Кульський, він же й забезпечив публікацію "Про обертання небесних тіл". І з 1543 по 1633 роки ця теорія поширювалася. Однак, у 1613 році Галілео Галілей опублікував різкий полемічний твір, що звернуло на нього увагу інквізиції, яка заборонила деякі його роботи, що містили геліоцентричні ідеї. Ставлення до трактату Коперніка залишалось таким же. Коли кардинал Маффео Барберіні, з яким Галілей добре був знайомий, став Папою Урбаном VIII, вчений прибув до Риму. Папа дружньо прийняв його і написав лист покровителю Галілея герцогу Тосканському, в якому хвалив вченого. Однак Галілей, незважаючи на дружнє ставлення до нього Папи Урбана VIII, випустив працю "Діалог про дві найважливіші системи світу: Птолемея і Коперніка" в якій Папу було зображено смішним дурнем під ім'ям Симпліціо. Коли Папа про це дізнався, то розгнівався. Галілей був поміщений у в'язницю, де відмовився від геліоцентричної теорії, яку інквізиція визнала ерессю. Помер вчений власною смертю в своєму маєтку Арчетрі поблизу Флоренції.

Для узагальнення приводимо уривок з цієї праці:

"Симпліціо. Я назвав би простим рухом те, що відбувається з простим тілом, а змішаним те, що відбувається зі складним тілом.

Сарредо. Воістину чудово. Як же ви міркуєте, синьйор Симпліціо? Вам би хотілося, щоб простий чи складний рух навчили мене розрізняти, які тіла є простими, які змішаними, а тепер хочете щоб я, виходячи з простих і змішаних тіл, навчився розпізнавати, який рух є простим і який складним, – чудовий прийом, щоб ніколи не змогли розібратися ні в русі, ні в тілах" [3, с. 43].

Оскільки, іноді церкву звинувачують на рахунок незнання науки, слід зауважити, що не все, що винайдене в науковій сфері, несе в собі якусь цінність і не завжди воно веде до точних висновків.

Великий вчений, який зробив фундаментальне відкриття в математиці і фізиці – Блез Паскаль, – писав: "Науки мають дві дотичні між собою крайності: перша – це повне природне незнання, в якому перебувають всі люди при народженні; іншої крайності досягають великі душі, які, опанувавши все доступне знання, переконаються, що вони нічого не знають і, таким чином, приходять до того ж незнання, з якого почали. Але це незнання вчене, свідоме. Ті ж, що вийшли з природного незнання і не досягнули незнання свідомого, приймають деякий відтінок самовдоволеного знання і розігрують з себе знаючих. Вони бентежать світ і про все судять гірше за інших" [9, с. 35].

Однак, саме суспільство ставить до Церкви не як до закладу, який пропугує науку і техніку, а як до місця, яке єднає з трансцендентним, таким, яке пов'язане з Законом Божим. Однак, це не означає, що церква пасивна і не має

бажання займатися наукою. Тому і в далекому минулому, і у відносно недавні часи можна знайти достатньо багато вчених, які були б глибоко віруючими людьми, а потенційно такі повинні з'являтися і в майбутньому.

Наприклад, на могилі знаменитого вченого Ісаака Ньютона можна прочитати епітафію: "Тут спочиває сер Ісаак Ньютон, який майже божественною силою розуму пояснив, за допомогою математичного методу, рух і форму планет, шляхи комет і приливи океанів. Він досліджував відмінності світлових променів і різні властивості кольорів, що їх супроводжують, про які раніше ніхто не підозрював. Старанний, хитромудрий і вірний тлумач природи старовини і Святого Письма, він стверджував своєю філософією велич Всемогутнього Творця, а вдачею насаджував необхідну Євангелієм простоту" [7, с. 192].

Тобто, тільки через неповне знання в сфері науки чи Слова Божого можна "стверджувати, що наука і Біблія заперечують одне одного. Але при правильній інтерпретації стає ясно, що між ними існує абсолютна гармонія". [11, с. 11]. Біблія – це джерело інформації, яка дає нам повне і гармонійне бачення всього існуючого. Для християн це вище знання, вищий авторитет. Проблема виникає тільки тоді, якщо хтось хоче пояснити світ, опираючись тільки на принципи науки. В цьому випадку йому буде не вистачати карти, по якій можна знайти істину. Наука ж, хоч і не безпосередньо, повинна наближати нас до Господа. Як сказав вчений Мервін Максвелл: "наука не намагається довести існування Бога, тим не менше завжди пропонує нам докази Його існування" [11 с. 599].

В християнській історії більшість відомих європейських вчених були віруючими. Вчений і християнин мирно співіснували в одній людині. Більше того, багато священників були великими вченими. Наприклад, священник Микола Коперник, який окрім того був астрономом, математиком, механіком, економістом, каноніком епохи Відродження, найбільш відомий своєю геліоцентричною системою світу, яка заклала підвалини першій науковій революції; настоятель монастиря і великий біолог, засновник вчення про спадковість, що стало першим кроком на шляху сучасної генетики, абат Грегор Іоан Мендель; священник і геолог Павло Флоренський, та інші.

Та власне і наука, і релігія крокували поруч, якщо не вважалися єдиним цілим, протягом усієї світової історії.

В епоху сьогодення можна зіткнутися з дуже упердженим ставленням до православної церкви, яка, мовляв, заперечує користь технічного прогресу і всяку діяльність, не спрямовану на духовне і моральне вдосконалення.

І справді, пише Іларіон:

"Запитаєте Ви талановитого юнака-семінариста, чому він віддає перевагу духовній академії? Він скаже, що в академії все нудно, схоластично, мляво, тому що тут немає справжньої науки. Але хіба це так? Невже вивчати складнезний курс про опір матеріалів, вести практичні заняття з вигнутими балками, – невже все це більш життєво, цікавіше і більш науково, ніж вивчати слово Боже, де на кожній сторінці зачіпаються і вирішуються самі болючі питання душі людської?" [5, с. 11].

В науці існують безумовно прийнятні всіма вченими вихідні положення (постулати), які не можливо довести емпірично, але вони реальні і необхідні для створення теоретичної системи думки. Природознавство має принаймні два таких постулати: по-перше, реальність буття світу, по-друге, закономірність світоустрою і пізнаваність світу людиною. Уже тут можна бачити зв'язок постулатів науки з догматами церкви. Ці догмати відкриті церкві Самим Спасителем, їх істинність пізнається кожним віруючим в досвіді віри і церковного життя, таїнствах, молитві, але не в теоретичних доказах.

Проблемою сучасного діалогу науки і релігії є те, що серед віруючих людей бажання людини пізнати світ науковими методами розглядається як втручання в замисел Творця, або навіть як діяння "за нашіптуванням диявола". Це частково пов'язано з стрімким розвитком біотехнологій, і це частково виправдано. Однак, деякі знахідки науки є потрібними і заперечення їх, зокрема священниками, може показати певну некомпетентність [4, с. 12].

Продемонструвати можливість конструктивного діалогу науки і богослів'я можна за допомогою сучасної космогонії. Згідно з даними сучасної науки, наш Всесвіт виник у результаті Великого вибуху приблизно 13,7 мільярдів років тому.

Модель Всесвіту здавалася вченим настільки незвичайною, що Альберт Ейнштейн прямо заперечив одному із засновників моделі Всесвіту, абату Жоржу Леметрі, сказавши: "Ваші підрахунки правильні, але ваше розуміння фізики огидне". Пізніше Фред Хойл, англійський космолог та астрофізик, бажаючи уникнути будь-якої дискусії про початок Всесвіту, запропонував модель стійкого стану, яка, однак, була спростована спостереженнями. З точки зору Леметра, науковий і релігійний шляхи говорять на різних мовах, стосуються різних областей, обидва ці шляхи рухаються паралельно до однієї і тієї ж істини – трансцендентної реальності Бога. В інтерв'ю журналісту Ейкману щодо того, як можна бути католицьким священником і вченим одночасно, Леметр відповів, що оскільки існує два шляхи осягнення істини, він вирішив піти обома. У західній культурі, як вказує канадський філософ і богослов Б. Лонерган, сформувалися дві макропарадигми – середньовічна парадигма, вкорінена в релігії, і сучасна парадигма, вкорінена в науці.

Для того, щоб зрозуміти як на майбутнє дивиться християнство, потрібно, перш за все, розглянути термін "есхатологія". Есхатологія – система релігійних поглядів і уявлень про кінець світу і життя після смерті, про долю Всесвіту і перехід його у якісно новий стан. Однак, у нашій роботі ми робимо акцент саме на християнській есхатології – розділі есхатології, який відображає погляди християн на питання про Кінець Світу та Друге Пришестя Христа. Християнська есхатологія поділяється на загальну і особисту. Загальна говорить про долю світу, особиста про долю кожного в кінці історії.

Православне християнство визначає настанову на конкретну точку – есхатон – в вигляді "суду". Цей образ наявний в Біблії і він зображує відповідальність людини перед Творцем. Усвідомлення світу обмеженим, заснованим таким від самого початку, зумовлює абсолютне відторгнення уявлень про безкінечність світу. Яка може бути безкінечність у тому, що створено безкінечним Творцем? Есхатологія вчить, що "суду" передуватиме "воскресіння". А після нього прийде вічне царство або ж царство Небесне. Тобто, на ділі, православна есхатологія позитивна. Сама логіка усвідомлення кінця світу, за яким починається нове життя, визначає поведінку християнина, в принципі.

"Очікую воскресіння мертвих і життя budouчого віку" – так сказано у символі віри і така загальна християнська віра. Реальне життя – дорога до вічного Царства.

В православ'ї важливе місце займає молитва за померлих, адже вона може полегшувати стан грішних душ і визволяти їх, а також впливати на саму душу, в якій з'являються сили для засвоєння прощення.

У цій молитві добре видно есхатологічні настрої християн: "... Там вони перебувають до часу загального воскресіння, яке настане після другого пришестя Сина Божого, коли за Його словом душі померлих знову з'єднаються з тілом, – люди оживуть, воскреснуть. І тоді всі отримають за заслугами: праведні – Царство Небесне, блаженне, вічне життя, а грішники – вічну кару; гріхи вільні – гріхи, вчинені з власної волі; невольні – поза волею, з примусу або з невідання; Царство Небесне – вічне блаженне життя з Богом".

У католиків таких молитов більше, адже їхньою особивістю є віра в чистилище. Догмат про чистилище сформувався поступово в XIII–XV століттях, зокрема, в працях Томаса Аквінського. Перша дискусія про це чистилище згадується у 1231 році, а доктринально цей термін з'явився у 1254 році за папи Інокентія IV. Церковне вчення про чистилище сформувалося на II Ліонському Соборі в 1274 році, а саме слово з'явилося після Флорентійського собору в 1439 році. Згідно з вченням Католицької церкви про чистилище, людина, яка була хрещеною, але зробила гріх, який не відпустили до її смерті, підлягає тимчасовому покаранню в чистилищі [6, с. 235–237].

Наприклад, літанія за душі померлих вірних унаочнює віру в цей догмат: "... Святі Ангели Хоронителі, моліться за душі, що терплять в чистилищі. Святі Патріархи і Пророки, моліться за душі, що терплять в чистилищі. Святі Апостоли і Євангелісти, моліться за душі, що терплять в чистилищі. Святі Учні Господні, моліться за душі, що терплять в чистилищі. Святі Мученики і Мучениці, моліться за душі, що терплять в чистилищі..."

Православна церква розрізняє можливість трьох станів в загробному світі: рай, пекло з можливістю визволення, пекло без можливості визволення. Догмата про чистилище, який наявний у католиків, у православ'ї немає.

Відкритим у християнстві досі є питання про вічність пекельних мук. Здавна сумнівалися у цьому, вважаючи, що це педагогічний засіб виховання душі. Тому й утворилися два напрями есхатології: ригористичний – в якому стверджується, що муки будуть безкінечні; другий – який заперечує цю ідею, сповідуючи остаточну перемогу Царства Божого. Цю ідею підтримали і Ориген, і Григорій Ніський. Тим не менше, у католиків є доктринальне визначення вічності мук, тому місця для апокаліпсису тут немає. Однак, у православ'ї такої доктрини немає і питання це поки не закрито. І ніяким ригоризмом не можна усунути надії, яку дав Апостол Павло у своєму посланні до Римлян, мовивши: "Які невідомі присуди Його, і недосліджені дороги Його".

Однак, ми вивчили історичний погляд на проблему, а сьогодні образ світу формується не так особистому спілкуванню, яку медійному. Все сприймається через призму ЗМІ, що провокує переоцінку традиційних систем цінностей.

Християни стверджують, що світ – свідчення Божої благодаті, однак, для людей, які стоять на шляху гріховного життя, світ є зброєю гніву Божого. Той, хто створив світ для щастя, – використовує його і для покарання: природа повстала проти людини, виникають всілякі біди і катастрофи. Таким чином, буття світу включене в наші есхатологічні уявлення [12, с. 554].

Наприклад, телебачення. Сучасні люди вважають, що у випадку, якщо відбудеться щось важливе, про що слід знати – це обов'язково покажуть по телебаченні. Якщо про це не говорять – отже, не слід брати це до уваги. Сьогодні це називається відкрите інформаційне суспільство.

Образ сучасного світу у службах новин складається з війн, катастроф, криміналу, політичних і соціальних конфліктів, що робить проповідь християнських цінностей неймовірно важкою, і все менше людей спішать підставляти другу щоку, коли їх вдарили.

І ці новини, по суті, є найяскравішою ілюстрацією слів Спасителя із Євангелія від Матвія: "... Також почувте про війни і про військові чутки. Глядіть, не жахайтеся; бо має все це статися. Але й це ще не кінець. Бо повстане народ на народ, і царство на царство, і буде голод, і моровиця, і землетруси по краях; Але все це лише початок пошестей" [1, с. 1835].

То, може, досить ігнорувати релігію, ледь зачувши технологічний прогрес? Може, не треба зрікатися Бога, бо людина сама скоро стане Богом, винайшовши штучний інтелект?

Якщо подумати, чим могли тішитися наші далекі предки? Тим, що вони освоїли нову технологію укладання до-

роги, або винайшли нові, більш міцні тканини, або удосконалилися в кораблебудуванні? Ні, вони раділи тому ж, чому радіємо ми: красі світу, любові, добру, шляхетності, що живуть в людській душі. Про що вони плакали? Про те, що листи з Греції друзям в Єгипет йдуть занадто довго, а поїздка туди занадто важка? Про те, що не можна приготувати їжі в мікрохвильовій печі, а потім зберігати її в холодильнику? Про те, що не можна полетіти на Місяць і висадити туди місяцехід? Ні, вони плакали про те ж, про що плачем ми: про тлінність земного буття, про метання людської душі, про самовладдя гріховних пристрастей, що обдурюють світ. Тому-то і вічні шедеври мистецтва, що вони говорять про вічні проблеми людини, а значить, жодної з цих проблем науково-технічний прогрес не вирішив. Чого ж все-таки ми досягли?

Більшість людей, як і раніше, метушаться, добуваючи хліб, а деяким, як і колись, потрібно важко працювати. Як тоді, так і тепер є люди, які примудряються не завдавати собі клопоту і жити за рахунок інших. Єдина помітна зміна – це заміна фізичної праці розумовою. І от, замість втомлених м'язів у нас нервові зриви.

Наука ніколи не повинна зупинятися в своїх дослідженнях, вона повинна прагнути пояснити якомога більшу кількість явищ. Але при цьому необхідно пам'ятати, що, навіть якщо наука виявиться здатною збагнути весь матеріальний світ, сфера нематеріального залишиться для неї закритою. Отже, вчений повинен бути досить обережний у філософських висновках з відомих йому фактів. Особливо небезпечний в науці догматизм, який не тільки вторгається в чужі їй сфери, а й гальмує її розвиток.

За своєю сутністю наука нейтральна щодо релігії та філософії. Так, вчення Платона виникло в античному світі, але, як показав Вернер Гайзенберг, ідеї платонізму не втратили своєї цінності і в наші дні. Відкриття людиною світу прекрасного в мистецтві і відкриття світу духовного в релігії не може і не повинне перешкоджати відкриттям науки в матеріальній сфері [10, с. 27].

Релігійне мислення нерідко використовує наукові методи для розкриття і осмислення інтуїтивного релігійного досвіду, але воно може обходитися і без цих методів. Точно так і наука може розвиватися під знаком релігійного світогляду, а може залишатися і поза ним.

Наука грає в людському житті обмежену роль. Зокрема, вона поза мораллю. І людина, яка робить досліді над тваринами чи людьми, і вчений, який ризикує своїм життям в процесі експерименту, – однаково належать науці.

Релігія дає людині знання про те, для чого вона живе і як вона повинна жити. Наука не може відповісти на ці питання, вона просто хоче дізнатися як влаштований матеріальний світ. Сфера науки – переважно сфера інтелекту. Релігія ж – за словами французького філософа Еміля Бутру – пропонує людині багатше і глибше життя [2, с. 180].

Таким чином, наука і релігія – два шляхи пізнання реальності, повинні не просто бути незалежними сфе-

рами, але в гармонійному поєднанні сприяти загальному руху людства по шляху до Істини.

Але куди ми рухаємося?

Незважаючи на зусилля найрозумніших людей людства, величезний багаж здобутих знань, безліч технологій не спростили життя, хоч видається, що ми жити не зможемо без технічних нововведень. Достоєвський писав свої твори вручну, Толстой друкував на друкарських машинах, а сьогодні будь-який першокласник легко набирає друкований текст на своїх гаджетах.

І людина, яка з однієї сторони підкорила природу, з іншої порушує рівновагу світу. Тут знову доречно згадати техногенні і екологічні катастрофи. Це і забруднення середовища, і втрата енергетичних ресурсів, і знищення тваринного та рослинного світу. Техногенна зміна клімату привела до того, що вже сьогодні новини рясніють повідомленнями про стихійні лиха. Нескінченні повені, лавини, тайфуни, виверження, землетруси. І нехай прогрес дав людині потужні засоби захисту від стихійних лих, він же й зробив людину більш вразливою. Адже тепер наше нормальне життя залежить від безлічі речей: транспорту, зв'язку, енергопостачання, водопостачання, каналізації і т. д., а все це піддається руйнівним ударам стихії. Стихії, на яку впливає молитва?

Список використаних джерел:

1. Біблія або книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту (переклад Івана Огієнка) / Українське біблійне товариство, 2006 р., 1375 с.
2. Бутру Э. Наука и религия в современной философии / Э. Бутру. пер. Базарова В. // – СПб. : Изд-во "Шиповник", 1910. – 360 с.
3. Галилей Г. Диалог о двух системах мира / Г. Галилей – М. ; Л. : ГИТТЛ, 1948 г. – 147 с.
4. Владленова И. В. Эвристическая роль принципа красоты в науке [Текст] / И. В. Владленова // Сборник научных трудов "Вестник НТУ "ХПИ" : Актуальные проблемы развития украинского суспільства. – №30. – Вестник НТУ "ХПИ", 2011.
5. Илларион (епископ Венский и Австрийский). Эсхатология преподобного Исаака Сирина в свете православного предания / Богословская конференция Русской православной церкви "Эсхатологическое учение церкви" Москва, г/к "Даниловский" 14-17 ноября 2005 г. [Электронный ресурс]. Режим доступа до джерела: <http://theolcom.ru/doc/day3.sect1.01.epr.Hilarion.pdf>
6. Католическая энциклопедия. – М. :Изд. францисканцев, 2013. – Т. 5. – С. 235-237.
7. Нейфах Г. Взаимоотношения науки и религии/ Прот. Георгий Нейфах. – М. : Правило веры, 2005. – 53 с.
8. Нижников С. А. Глобальные проблемы современности // Философия : учебник для вузов / Сергей Анатольевич Нижников. – М. : Велби : Проспект, 2006. – С. 370-383.
9. Паскаль Б. Мысли о религии/ Блез Паскаль, Перевод с французского: С. Долгова – М. : Типография И. Д. Сытина и Ко, 1892. – 324 с.
10. Сорокина А. А. О взаимосвязи представлений о смерти с типом культуры / А. А. Сорокина // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Серия: Общественные науки. – 2009. – № 1.
11. Уайт Э. Патриархи и пророки/ Элена Уайт – М. : "Источник жизни", 1994. – 1261 с.
12. Чапнин С. В. Христианская эсхатология в зеркале СМИ: мифы, катастрофы, "плохие новости" / Богословская конференция Русской Православной Церкви "Эсхатологическое учение Церкви", Москва, 14-17 ноября 2005 г. Материалы. – М., 2006. – С. 554–563.

Надійшло до редакції 06.11.16

Лазоревич И. Р.

ФУТУРОЛОГИЧЕСКИЕ КОНЦЕПЦИИ ПРАВОСЛАВИЯ И КАТОЛИЦИЗМА

В статье идет речь о важности учета религиозности как феномена, в изучении будущего. Автор попытался определить специфику эсхатологии, как учения о будущем, в христианстве, а также определить ее влияние на формирование мировоззрения человека. Кроме этого, принимается во внимание ложное обвинение, что религия и наука противоречат друг другу, однако, на самом деле, именно их единство, а не борьба сможет решить проблемы, явившиеся на пороге нашего будущего.

Ключевые слова: футурология, эсхатология, будущее, глобальные проблемы, христианство, католицизм, православие, прогресс, наука, техника, религия.

Lazorevych I. R.

CONCEPTS OF FUTURE AT THE ORTHODOXY AND CATHOLICISM

In the article we tried to explain how important is religious sense as a phenomenon in the study of the future, tried to determine the specifics of eschatology, the doctrine of the future of Christianity, and determine her influence on the formation of a person's world. Furthermore, we taking into account the false accusation that religion and science contradict each other, but we all understand, that only the the unity of the first and the second will be able to solve the problems that stood on the threshold of our future.

Keywords: futurology, eschatology, future global challenges, Christianity, Catholicism, Orthodoxy, progress, science, technology, religion.

НАЦІОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНИЙ ЗМІСТ ПРАВОСЛАВНИХ ЕЛЕКТРОННИХ БІБЛІОТЕК В ЕПОХУ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

Стаття присвячена аналізу джерельного наповнення електронних бібліотек православних церков в Україні та їх національно-культурного спрямування в сучасному глобалізованому світі. Визначено роль бібліотек у формуванні культурного простору соціуму, охарактеризовано значення електронних бібліотек для освітньо-культурного виховання суспільства. Проаналізовано особливості мовно-тематичного формування ресурсів електронних бібліотек православної літератури.

Ключові слова: "глобалізація", "національно-культурна ідентифікація", "релігійні інтернет-ресурси", "православна електронна бібліотека".

Розвиток глобалізаційних змін, що постає закономірним процесом розвитку людства, відбувається на основі зростання й вдосконалення загальноцивілізаційної інформаційної бази, і формує не лише економічні чи політичні, але й релігійно-культурні виклики. Посилення впливу глобального інформаційного простору на соціально-культурну сферу суспільства формує не лише проблему їх ефективного використання, але й ставить питання до змістовного наповнення глобальних інформаційних ресурсів та їх збагачення здобутками вітчизняної духовної культури в інтересах національного розвитку.

Мета статті – охарактеризувати роль електронних бібліотек православних конфесій в Україні у релігійно-культурному вихованні суспільства в епоху глобалізації. Мета дослідження реалізується у наступних завданнях: визначення особливостей взаємовпливу релігійного і етнокультурного чинників сучасного глобалізаційного процесу; характеристика місця електронних бібліотек релігійного спрямування у контексті становлення вітчизняної мультимедійної комунікаційної культури; аналіз джерельного наповнення електронних бібліотек Української православної церкви, Української православної церкви Київського патріархату та інших ресурсів православної літератури.

В процесі розгляду особливостей становлення глобального інформаційного середовища були використані дослідження С. Гантінгтона, О. Білоруса, А. Соколова, О. Онищенко, В. Горового, В. Попика тощо. Аналіз проблеми взаємозв'язку етнічного та релігійного у епоху сучасних глобальних трансформацій виконаний на основі публікацій вітчизняних науковців В. Єленського, О. Сагана, М. Кирюшка, О. Войналовича, Л. Филипович, С. Козиряцької, С. Свистунова тощо.

Сучасне суспільство – це суспільство інформації, що постає логічним наслідком становлення епохи глобалізації – загальносвітового процесу інтеграції економічних, фінансових, соціокультурних аспектів життєдіяльності країн світу. Епоха глобалізації не лише відкриває нові можливості для техніко-економічного розвитку, а й сприяє трансформації культури, способу життя людей, системи цінностей і настанов, що визначають становище людини в суспільстві.

Досить усталеною на сьогодні є точка зору про те, що глобалізація руйнує і трансформує традиційні форми ідентичності, і в людей зникає відчуття причетності до певного оточення, сталих та визначених цінностей і орієнтирів. При цьому створюються умови для руйнування ідентичності, пов'язаної з нацією-державою, що є досить гострою проблемою сьогодні і позначається як "криза ідентичності", яка проявляє себе на всіх рівнях суспільного життя. Означений феномен, зазвичай, пов'язується з розмиванням етнокультурних засад ідентичності націй [10, с. 8].

Українські дослідники, характеризуючи сьогоднішній глобальний розвиток світу, звертають увагу на "великі і глибокі суперечності і конфлікти гегемонії і експансії,

територіальні претензії, етнічну ворожнечу і релігійну нетерпимість. Все це разом створює картину глобальної нестабільності" [1, с. 9]. Інтеграція свого в чуже, тобто розмивання національної самобутності, означає втрату національної ідентичності для окремо взятого соціуму, що може призвести до втрати національної ідентичності, а розмиваючи етнокультурну національну ідентичність, держави разом з тим втрачають свої, сформовані віками, оригінальні культурні здобутки.

Як зазначає з цього приводу С. Гантінгтон, коли приходить криза ідентичності, актуалізується значення таких понять, як кров і віра, релігія і сім'я. Люди гуртуються з тими, у кого ті ж коріння, церква, мова, цінності й інститути, і тримаються на відстані від тих, у кого вони інші [2, с. 186]. Таким чином, до змісту етнокультурної національної ідентичності ми відносимо такі складові, як мова, релігія, традиції, звичаї, національний менталітет.

Ідентичність дедалі більше стає не справою, що успадковується відповідно до традиції, а справою вільного вибору особи, і тоді релігійні та етнічні самоідентифікації набувають соціокультурного, політичного виміру. Як зазначає В. Єленський, "роль релігії у глобальній політиці незмірно ширша, ніж участь релігійних інституцій у політичному процесі, ескаляції або врегулювання конфліктів... Релігія наділяє людські спільноти могутнім символізмом, а також проводить між ними кордони, котрі виявляються важкими для проникнення" [3]. Розглядаючи етнічний та релігійний феномени, треба зважати на ту обставину, що кожен з них є полісемантичним і багатофункціональним, а отже, вони не піддаються редукуванню до самих себе. "За релігійним чи етнічним завжди стоїть набагато більше, ніж просто релігійні вірування, культура чи етнічність. Саме тому, наприклад, за тим, що напозір видається релігійними чи етнічними конфліктами, реально стоять приховані політичні, економічні, соціальні, культурні тощо суперечності" [6, с. 6–7].

Підтримуємо позицію С. Свистунова, який зазначає, що глобалізація в сучасному світі значною мірою "впливає на всі релігійні процеси в християнському світі. За аналогією з діяльністю гігантських транснаціональних концернів, основними цілями яких є створення світового ринка і, згідно з неоліберальною концепцією, послаблення національних держав, християнські церкви, які відповіли на глобальний виклик і мають значні комунікативні ресурси зацікавлені в практично необмеженій експансії й конкуренції" [8].

Відповідно, одним з найбільш суттєвих наслідків глобалізації є розвиток глобальної інформаційної бази, що забезпечує долучення до найвищих здобутків людського духу, духовно-ціннісних орієнтирів загальнолюдського масштабу. Удосконалення засобів задоволення інформаційних потреб у духовній сфері, з одного боку, створює можливість для розвитку віротерпимості, пошуку шляхів для взаєморозуміння в найскладніших міждержавних, міжнаціональних, міжкласових та інших

суперечностей, а з іншого – за умови використання маніпулятивних технологій – стає основою для ведення інформаційно-психологічних війн проти нації як цілісної інформаційної системи.

Однією зі складових глобальної інформаційної бази є бібліотечні інформаційні ресурси. Провідний російський дослідник у галузі соціальних комунікацій А. Соколов на пряму пов'язує розвиток національних бібліотек з розвитком нації загалом: "Символами становлення нації є не лише національні мови, але і такі прояви зрілості книжкової культури, як формування національних бібліотек і національної бібліографії. Національні бібліотеки – найбільші книгосховища країни, що здійснюють вичерпне зібрання і вічне зберігання вітчизняних творів писемності і друку; таким чином вони символізують досягнення національної культури" [9, с. 139].

Варто вказати й на таку сутнісну особливість глобалізації, як її інформаційно-мережевий характер. Це означає, що світ у майбутньому буде базуватися на ефективності інформаційно-комунікаційної системи держави загалом та її структурних одиниць у вигляді соціально-комунікаційних інститутів, їх здатності швидко реагувати на вимоги інформатизації.

Адже глобалізація, попри негативи уніфікації та загрози поширення релігійно-політичного екстремізму, має, як зазначає Л. Филипович, і свої переваги. І серед іншого – "завдяки глобалізації, Україна отримує особливі умови – без всяких посередників – познайомити світ із власною культурою, продемонструвати історичну тяглість останньої, спадковість її від стародавніх цивілізацій, підняти духовні цінності українців через їх народні традиції, досягнення матеріальної і духовної культури, що сприятиме утвердженню України в світі, завоюванню авторитету як культурної нації, додасть перспектив у можливості впливати на світові процеси" [11, с. 4].

В контексті генези соціально-комунікаційних процесів, запропонованої А. Соколовим, сучасний етап становлення суспільства може бути охарактеризований як мультимедійна комунікаційна культура, одним з показників якої є активний розвиток електронних бібліотек. Сучасний споживач інформації (суспільної, розважальної, освітньої, і релігійної зокрема) не бажає втрачати час на тривалі пошук відповідей на свої питання у традиційних бібліотеках, адже Інтернет дає їх миттєво. І, базуючись на вищезазначеному, вважаємо, що у сучасну епоху глобалізації, коли релігійний чинник постає одним із базових у формуванні національної ідентичності, інформаційні інтернет-ресурси релігійного спрямування значною мірою впливають на самосвідомість суспільства.

Про необхідність створення електронних бібліотек різних релігійних конфесій більше десятиріччя тому зазначав у своїх публікаціях О. Саган, який стверджував, що "незважаючи на зростання ролі "віртуального" чинника (Інтернет, теле- і радіотрансляції) в житті сучасних людей, православ'я в Україні, не повністю усвідомлює можливості цього фактору постмодерністського суспільства, характеризуючи його як псевдокультурне і бездуховне явище". Дослідник вважав, що віртуальна комунікація буде корисна лише в тому випадку коли православні будуть створювати спільні інтернет-проекти, відповідно й електронні бібліотеки [3, с. 203–204]. Про важливість створення електронних бібліотек неодноразово наголошував і колишній митрополит Української православної церкви Володимир (Сабодан): "Завдання православної бібліотеки – допомогти зорієнтуватися в інформаційному просторі, дати кваліфіковану пораду у виборі потрібної духовної літератури" [12].

На певну інертність українського православ'я в означеному питанні вказує той факт, що очільники Російської

православної церкви ще з кінця 90-х р. р. минулого століття активно використовують Інтернет для поширення своїх ідей. Офіційний сервер РПЦ (<http://www.rusianorthodox-church.org.ru/>) був відкритий з благословення Патріарха Олексія II, і на даний час не лише єпархії, але й окремі церкви мають свої Web-сторінки. Ідею об'єднання православних церков пропагує мультимедійний Інтернет-портал "Православие. Ru", створений у 2000 році задля формування єдиної мережі інформації релігійного спрямування про православ'я з усього світу [5]. Одним із активних засобів інформаційного впливу постають православні електронні бібліотеки, адже їх наповнення – це не лише формування відповідного релігійного світогляду, але й нав'язування відповідної культурної традиції (мови, ідеології, стилю мислення та світосприйняття).

Зокрема, співробітник Синодального відділу релігійної освіти, катехізації і місіонерства УПЦ священник Андрій Кудрявцев, зазначає, що: "Важливо відзначити, що за останні 50 років роль інформації на паперових носіях (книги, журнали, газети) зменшилася втричі, і ця тенденція зберігається. Безумовно, друкована продукція не буде зовсім витиснута з життя людини найближчим часом. Швидше за все, вона займе невелику фіксовану нішу серед інших джерел інформації. Але ясно одне – згорання культури використання друкованого слова зменшить і авторитет книги як джерела інформації, знань і світогляду" [12].

Аналізуючи функціональну спрямованість вітчизняних релігійних інтернет-ресурсів, погоджуємось з позиціями вітчизняних дослідників Л. Филипович та С. Козиряцької щодо інформаційної, політичної, місійно-пропагандистської тощо, але вважаємо, що їм притаманна також освітня та світоглядна функції, тому в контексті глобальних інформаційних війн, що стали невід'ємним явищем сучасної інформаційної доби, національно-культурна спрямованість інформаційного наповнення вітчизняних релігійних інтернет-ресурсів потребує особливої уваги.

Найбільшу кількість єпархій, монастирів та вірян в Україні має Українська православна церква. Незважаючи на свою назву, її ресурси представлені переважно про-російською літературою (не лише за мовою, але, переважно, за ідеологією). Наприклад, на сайті Барської благочиння Вінницької єпархії Української Православної Церкви м. Бар є розділ "Електронні бібліотеки" – <http://bar.church.ua/elektronni-biblioteki/>. На сторінці представлені підрозділи: "Православна бібліотека"; "Святоотеческая бібліотека"; "Богослов'я". Водночас, відкривши представлені ресурси, ми автоматично потрапляємо на мережу православних сайтів Prihod.ru (<http://lib.cerkov.ru/>), де, відповідно, немає жодної українськомовної книги.

Щодо авторів сайту, то серед них є окремі українські автори – напр. Г. Г. Почепцов, але серед глобального літературного надбання цього автора представлена лише "История русской семиотики до и после 1917 года". Водночас, абсолютно відсутні ті автори, які творили українську культуру, або є визначальними для історії української православної церкви – напр. той же Ф. Прокопович чи С. Яворський, вихідці з України, що стали ідеологами та натхненниками знаменитих Петровських реформ. Варто зазначити, що твори Ф. Прокоповича є в онлайн бібліотеці Київської духовної академії (<http://lib.kdais.kiev.ua/>) у розділі "Праці церковних діячів", тому посилання на означений ресурс з електронних бібліотек Української православної церкви був би більш логічним.

Бібліотека Храму святителя Миколи Чудотворця на водах Української Православної Церкви містить посилання на близько 30 інтернет-ресурсів з богословською літературою, з них – лише два українських ресурси "НИ-КА" та

"Киевское книжество". На ресурсі "НИ-КА" – "Библиотека православного христианина. Святоотеческая литература" (<http://ni-ka.com.ua>) розміщені твори апологетів православної думки – Афанасія Великого, Василя Великого, Іоанна Златоуста та представників російського православ'я, переважно чернецтвуючих. Серед авторів є ті, що пов'язані своїми духовними подвигами з територією України – напр. Лука Кримський чи Інокентій Херсонський, водночас, немає жодного автора, що стали визначальними для творення української духовності та культури (напр. Феодосій Печерський чи Петро Могила).

У розділі "Патерики" відсутній Києво-Печерський Патерик, який в українському сегменті Інтернету представлений переважно на сайтах історичного спрямування – напр. history.org.ua/ та на сайтах релігійних осередків Української православної церкви Київського патріархату – напр. на сайті Храму великомучениці Катерини (<http://ekaterina.kiev.ua/content/киево-печерський-патерик>).

На російських православних сайтах Києво-Печерський патерик представлений на: "Азбука віри" (<http://azbyka.ru/>) – провідному православному інтернет-порталі, заснованому у 2005 році.

Електронний ресурс "Онлайн бібліотека Київської духовної академії та семінарії "Киевское книжество" (<http://lib.kdais.kiev.ua>) – це, як зазначається на головній сторінці – "золотые россыпи" творений и трудов великих учителей Церкви а также святых отцов первых веков христианства и духовных учителей Русской Православной Церкви".

На сайті представлена не лише богословська література, але й філософські праці. На їх аналізі зупинимось більш детально. Серед творів загально-філософського та релігійно-філософського спрямування, виданих у радянській та сучасній Росії, заслуговують на увагу дослідження українських науковців – М. Л. Ткачук "Філософська спадщина Київської Духовної Академії: стан і перспективи дослідження" та В. П. Козловського "Кант і Православ'я: трансцендентальне вчення про душу у сприйнятті викладачів Київської Духовної Академії", що свідчить про зацікавленість організаторів ресурсу розширити його тематичне наповнення за рахунок цікавих наукових розвідок з проблем історії філософської думки на теренах Київської Духовної академії.

У розділі "Етика" серед численних російських авторів також представлений твір професора кафедри морального богослов'я Київської духовної академії Маркеліна Олесницького "История нравственности и нравственных учений (восточные народы)" (1886 р.) та навчальний посібник з православної етики "Благовіст" за авторством Б. Кузика і Л. Литвина, виданий у Дніпропетровську 2009 р.

У розділі "Педагогіка. Духовна освіта. Релігійне виховання" заслуговує на увагу праця професора Київської Духовної Академії П. Кудрявцева "К вопросу о введении в гимназиях пропедевтического курса философии", видана 1905 року у Києві.

У розділі "Історія філософії" заслуговує на увагу науковий аналіз творчості Г. Сковороди "Г. С. Сковорода – выдающийся украинский философ XVIII века" Т. Білич (Київ, 1953), хоча твори самого Г. Сковороди відсутні.

У розділі "Мовознавство" можливо відмітити репринтне видання А. Потебні "Мысль и язык".

У розділі "Наука і культура" серед більш як двох десятків джерел, що визначають витоки російського православ'я у історії культури представлений один навчальний посібник українських авторів – В. Боканя та Л. Польового "Історія української культури".

У розділі "Персоналії церковних діячів" заслуговують на увагу твори про особистості церковного життя

дореволюційної України – Іринія Фальковського, Іоанна Леванди, і, особливо, представників уніатського руху – Діонісія Жабоклицького та Мелетія Смотрицького.

Більш активно представлена література, що обіймає питання історії православ'я в Україні у розділі "Історія православ'я на Русі" – це праці митрополита Є. Болховітінова з історії Києва, дослідження С. Голубєва з історії Київської духовної академії і, особливо, його праця "Киевский митрополит Пётр Могила и его подвижники", а також нарис Ф. Титова "Типография Киево-Печерской Успенской Лавры. Исторический очерк". Водночас, зважаючи на розмаїття літератури з історії православ'я в Україні, що міститься у фондах Національної Історичної бібліотеки України, розташованої на території Національного Києво-Печерського історико-культурного заповідника, означений перелік є більш, ніж обмеженим.

Загалом, електронний ресурс "Онлайн бібліотека Київської духовної академії та семінарії "Киевское книжество" містить не більше 5% літератури українських авторів, хоча наявність цікавих україномовних наукових розвідок свідчить про прагнення координаторів електронної бібліотеки звільнитися від глобальної лобювання російської культурної традиції на власному інтернет-ресурсі. Водночас, означений електронний ресурс практично не використовується як базовий на сайтах єпархій та приходів Української Православної Церкви (до якої він і належить), і де здійснюється переадресування на російські православні портали.

Якщо аналізувати вітчизняні інтернет-ресурси православної літератури загалом, то вони досить недосконалі за своїми засобами представлення у мережі, адже пошуковий запит "електронна бібліотека православної літератури" орієнтує переважно на російський сайт – "Паломник" (<http://www.bogoslovy.ru/books.htm>) чи православний портал "Логос" (<http://logos.at.ua/>). Незважаючи на адресу в українській мережі Інтернету, варто зазначити, що православний портал "Логос" містить посилання на інтернет-ресурси богословської літератури російською, грецькою, болгарською, англійською (але не українською) мовами.

Якщо проаналізувати інші електронні бібліотеки мережі Інтернет, де може бути представлена православна література, то за значимістю джерельного наповнення їх варто розмістити наступним чином. Передусім, з нашої точки зору, заслуговує на особливу увагу електронна бібліотека "Ізборник" (<http://izbornyk.org.ua>), де представлена література та джерела з релігієзнавства, історії та інших тем. Як зазначають розробники сайту, "Ізборник" – це проект електронної бібліотеки давньої української літератури. Ідея проекту полягає в прагненні зібрати якомога більшу кількість творів української писемності не просто як випадковий набір текстів різних часів та авторів, але на тлі цілісного культурно-історичного процесу, де ставала б зрозумілою єдність, спадковість і тотожність української літератури, попри очевидні розриви в мовному коді та наявні перервності в традиції. Таким тлом слугують літописи, хроніки та історичні документи, зібрані в основному розділі сторінки – Літописи". Для сутності нашого дослідження також є важливим розділ "Історія", покликаний надати необхідну довідкову інформацію про концепції, моделі та рівень дослідження українського культурного, літературного та державотворчого процесу.

Досить успішною спробою заповнити білі плями у історії українського православ'я є "Українська бібліотека" – електронна бібліотека на сайті "Українського центру", яка, серед інших, містить і розділ "Релігія" (<http://ukrcenter.com/Література/Група/18969/Релігія>), де представлені як твори морально-релігійного спрямування

(напр. твори Володимира Мономаха, Данила Туптала, Івана Вишенського, Андрея Шептицького, Івана Огієнка, Любомира Гузара тощо), так і релігієзнавчі розвідки.

Безумовно, цікавим зібранням релігійної та релігієзнавчої літератури є електронна бібліотека о. Якова Кротова, хоча православна традиція представлена переважно дослідженнями на тему російської православної духовності та культури.

Для користувача з конкретними читацькими запитами щодо православної літератури може бути цікавим ресурс "Бібліотека Гумера" (<http://www.gumer.info/index.php>) – бібліотека гуманітарної літератури, що містить розділ "сучасна церква", до представлено релігійна та релігієзнавча література різного спрямування.

Щодо загально-християнської проблематики, то можливо відмітити наступні електронні ресурси:

1. Християнські реферати, навчальні матеріали, книги (<http://www.matetes.org.ua>) – християнський освітній портал, де представлений широкий спектр широкий спектр релігійної та релігієзнавчої літератури;

2. "Християнська сторінка" (<http://www.blagovestnik.org>) – протестантський ресурс Біблія та інша література в аудіоформаті українською та іншими мовами;

3. "Фарисеевка" (<http://pharisai.at.ua/publ/>) – бібліотека християнської та іншої літератури (хоча у розділі "українська ділянка" представлена лише книга І. Огієнка "Український літературний наголос").

Сайти бібліотек Української православної церкви Київського патріархату (УПЦ КП) програють вибором представлених на них джерел, де домінує література літургічного спрямування, що більше може зацікавити священників, а ніж віруючих мирян чи просто освічених користувачів Інтернету. Напр. на сайті Храму великомучениці Катерини (<http://ekaterina.kiev.ua/>) у розділі "Бібліотека" представлені молитви та коментарі на Святе Письмо, на сайті "Православ'я на Прикарпатті" – офіційній сторінці Івано-Франківської Єпархії УПЦ КП (<http://pravoslavia.if.ua>) у електронній бібліотеці представлені лише акафісти та молитви, розділ "Богословсько-історична література" знаходиться у стадії розробки.

На сайті Вінницько-Браславської єпархії УПЦ КП у розділі "Бібліотека" (<http://cerkva.vn.ua/index.php/biblioteka>) представлені Життя святих, проповіді та статті (особливо заслуговують на увагу статті як релігійних так і громадських діячів з приводу "гібридної" війни в Україні).

Водночас, позитивним винятком у цьому переліку можемо зазначити сайт "Наша парафія" Парафії Святого Михаїла УПЦ КП (м. Київ, Пирогів) (<http://www.parafia.org.ua>), де, серед іншого, представлено найбільшу в Україні нотну бібліотеку національних духовних творів.

Відмітимо проукраїнське спрямування джерельного наповнення сайту, а саме: книги Старого та Нового Заповіту в українському перекладі, унікальні видання, зокрема, Острозька Біблія 1581 року, Остромирове Євангеліє 1056-57 рр., Службник Петра Могили 1639 року та твори апологетів православного чернецтва (українською мовою) – Григорія Богослова, Григорія Палами, Єфрема Сиріна, Іоанна Златоуста, Іоанна Листвичника тощо. Особливої уваги (в контексті нашого дослідження) заслуговує маловідомий твір Петра Могили "Роздуми святителя Петра (Могили) про високе значення чернечого життя", як один зі зразків внутрішнього духовного досвіду українського православного чернецтва.

Таким чином, в умовах глобальних інформаційних, соціально-культурних, політичних та духовних викликів, у яких існує українське суспільство, проблема змістовного наповнення вітчизняних інтернет-ресурсів набуває особливого значення. І, напевно, означене питання варто розглядати не лише в контексті пізнавальному чи місійно-пропагандистському, але й в контексті національної інформаційної безпеки, адже глобалізація робить вразливою націю як цілісну інформаційну систему, посилюючи зростання загроз втрати національної культури або злиття її з іншими, втрати національної самоідентифікації за рахунок непомірного впливу культур інших країн світу та менталітету інших націй. Враховуючи загострення релігійного чинника у суспільно-політичних процесах сьогодення, варто посилити суспільну увагу до змістовного наповнення вітчизняних релігійних інтернет-ресурсів, з акцентом на їх національно-культурне спрямування, що сприятиме консолідації української нації.

Список використаних джерел:

1. Білорус О. Г. Глобальні трансформації і стратегії розвитку : Монографія / О. Г. Білорус, Д. Г. Лук'яненко [та ін.]. – К., 1998. – 416 с.
2. Гантингтон С. Столкновение цивилизаций / С. Гантингтон; [пер. с англ. Т. Велимеева, Ю. Новикова]. – М. : АСТ, 2005. – 603, [5] с.
3. Єленський В. Глобальні тенденції релігійного розвитку у XXI столітті [Електронний ресурс] / В. Єленський. – Режим доступу: <http://www.credo-ua.org/2009/10/6356>. – Назва з екрану.
4. Козиряцька С. А. Місце та функції конфесійних інтернет-ресурсів у медіоному мейнстрімі [Електронний ресурс] / С. Козиряцька. – Режим доступу: <http://www.ic.ac.kharkov.ua/RIOV38/v38-2-15.pdf>. – Назва з екрану.
5. Православие.Ru [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://ru.wikipedia.org/wiki/Православие.Ru>. – Названіе з екрана.
6. Релігійний чинник у процесах націе- та державотворення: досвід сучасної України: Монографія. – К. : Інститут політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2012. – 272 с.
7. Саган О. Православна ортодоксія у світі релігійного постмодерну / О. Саган // Християнство доби постмодерну: Колективна монографія. – К., 2005. – 310 с.
8. Свістунов С. Глобалізація і міжконфесійні комунікації [Електронний ресурс] / С. Свістунов. – Режим доступу: <http://dspace.nbuv.gov.ua/bitstream/handle/123456789/14811/2-Svistunov.pdf>. – Назва з екрану.
9. Соколов А. В. Общая теория социальной коммуникации [Текст]: Учеб. пособ. / А. Соколов. – СПб. : Изд-во Михайлова В. А., 2002. – 461 с.
10. Тенденції впливу глобального інформаційного середовища на соціокультурну сферу України / [О. С. Онищенко, В. М. Горвий, В. І. Полик та ін.]; НАН України, Нац. б-ка України ім. В. І. Вернадського. – К., 2013. – 197 с.
11. Филипович, Л. Глобалізація релігійного життя та перспективи конфесійного розвитку в Україні / Л. Филипович. – Релігія та соціум. – 2010. – № 2(4). – С. 4–5.
12. Чи є майбутнє у православних бібліотек? [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://arhistratig.in.ua/2013/11/15/chi-ye-majbutnye-u-pravoslavnix-bibliotek-u-kiivskomu-yerusalimi-rozpozvili-chomu-drukovaniki-knigi-krashhi-za-internet>. – Назва з екрану.

Надійшла до редколегії 09.10.16

Ломачинская С. В.

НАЦИОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНОЕ СОДЕРЖАНИЕ ПРАВОСЛАВНЫХ ЭЛЕКТРОННЫХ БИБЛИОТЕК В ЭПОХУ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Статья посвящена анализу источников наполнения электронных библиотек православных церквей в Украине и их национально-культурной ориентации в современном глобальном мире. Определена роль библиотек в формировании культурного пространства социума, охарактеризовано значение электронных библиотек для образовательного воспитания общества. Проанализированы особенности языкового и тематического формирования ресурсов электронных библиотек православной литературы.

Ключевые слова: глобализация, национально-культурная идентификация, религиозные интернет-ресурсы, православная электронная библиотека.

Lomachynska S. V.

NATIONALLY IS CULTURAL MAINTENANCE OF ORTHODOX ELECTRONIC LIBRARIES IN EPOCH OF GLOBALIZATION

The article is sanctified to the analysis of sources of filling of e-libraries of orthodox churches in Ukraine in the modern global world. The role of libraries is certain in forming of cultural space of society, the value of e-libraries is described for educational and cultural education of society. The features of the linguistic and thematic forming of resources of e-libraries of orthodox literature are analysed.

Keywords: globalization, national and cultural authentication, religious internet resources, orthodox e-library.

УДК 233.5

О. В. Мороз, канд. філос. наук

ГУМАНІСТИЧНИЙ ПОТЕНЦІАЛ СПАДЩИНИ ПРАВОСЛАВНИХ ДІЯЧІВ ВОЛИНІ КІНЦЯ ХІХ – ПОЧАТКУ ХХ СТ.

Здійснюється аналіз гуманістичних аспектів релігійно-філософських поглядів А. Сендульського, М. Теодоровича, А. Хойнацького, які у вертикальному зрізі осмислюються на основі відношення "людина – Бог" (теоцентризм), у горизонтальному зрізі – в контексті розгляду взаємовідношення "Я – Інший" (антеїзм, кордоцентризм), а також ґрунтуються на сотеріології та есхатології.

Ключові слова: християнський гуманізм, людина, православна антропологія, теоцентризм, антеїзм, кордоцентризм, есхатологія, сотеріологія.

Питання гуманізму, гуманістичного характеру християнського віровчення, з'ясування його сутності та концептуальних модусів становлять інтерес для широкого кола науковців-гуманістів, релігієзнавців, філософів, богословів. Тематика досліджень гуманістичних витоків християнства розгортається у координатах від визнання спорідненості гуманістичного вчення із засадничими положеннями християнства до повного заперечення цього зв'язку. Незважаючи на те, що вказана проблема носить споконвічний характер, численні публікації, зокрема, наукового, релігійного і філософського спрямування на сучасному етапі свідчать про зростання зацікавленості до вирішення цього питання.

Християнська філософія виходить з принципу креаціонізму, за яким людина розглядається найдосконалішим творінням Бога, найвищою цінністю у світі. В цьому контексті простежується тісний зв'язок із антропологічно-гуманістичними тенденціями, згідно з якими людина є центром Всесвіту й найвищою метою всіх подій, що відбуваються у ньому. З огляду на це гуманістичний потенціал праць православних діячів Волині кінця ХІХ – початку ХХ ст. варто аналізувати у контексті православної антропології, християнського гуманізму, враховуючи особливості національної духовності, релігійні традиції українського етносу, його основні світоглядно-ментальні ознаки.

У сучасній українській філософії антропологічно-гуманістична проблематика слугує предметом аналізу таких науковців, як І. Бичко, М. Кашуби, Ю. Недзельської, Ю. Сабадаш, В. Ярошовця, які по-новому осмислюють гуманістично-філософські, кордоцентричні тенденції вітчизняної філософської думки. Провідні принципи гуманізму в етико-культурологічному контексті представлені у філософських працях вітчизняних дослідників А. Колодного, В. Литвинова, В. Ляха, В. Малахова, В. Пазенка. Модерна богословська парадигма з проблем гуманістичних аспектів християнського віровчення слугує предметом дослідницького пошуку вітчизняних та зарубіжних релігієзнавців Г. Христокіна, М. Черенкова, Ю. Чорноморця; богословів М. Денисенка, Й. Зізіуласа, А. Кураєва, Х. Яннараса та інших.

Основні аспекти праць православного духовенства Волинської єпархії аналізували у минулому та досліджують нині такі історики, релігієзнавці, як Л. Баженов, Б. Бойко, В. Борщевич, О. Домбровський, В. Дудар, Ю. Кондратюк, М. Костриця, А. Річинський, В. Рожко. Значний доробок щодо особливостей перебігу релігійно-церковних процесів кінця ХІХ – початку ХХ ст. в Україні в цілому та на Волині зокрема містять розвідки дослідників з української діаспори І. Власовського, Ю. Мулика-Луцика та церковного діяча І. Огієнка.

Важливе значення у формуванні релігійної свідомості і духовної спадщини населення Волинського регіону мало релігійне життя кінця ХІХ – початку ХХ ст., яке ініціювалося діяльністю православного духовенства Волинської єпархії, Свято-Успенської Почаївської лав-

ри, викладачів релігійно-освітніх закладів, насамперед, Волинської духовної семінарії у м. Кременці, серед яких особливе місце належить богословам М. Теодоровичу і А. Хойнацькому, а також священику А. Сендульському.

Аналіз їх напрацювань у вітчизняній і зарубіжній літературі проводився переважно у сфері історико-краєзнавчих розвідок. Натомість становлення і розвиток релігійно-філософських поглядів, трансформація їх богословського вчення у гуманістичну основу, а відтак в етико-філософську площину християнської антропології, у межах якої розкриваються аксіологічний, есхатологічний, сотеріологічний та інші аспекти, залишилися поза увагою дослідників.

Мета статті – дослідити та проаналізувати гуманістичний потенціал творчої спадщини волинських православних діячів кінця ХІХ – початку ХХ ст., визначити її концептуальні засади у контексті вертикального та горизонтального зрізів.

Осмилення сутності й призначення людини, гуманістичних витоків праць А. Сендульського, М. Теодоровича, А. Хойнацького апелює до засадничих положень православної антропології, що трактує основні характеристики християнського сутнісно-онтологічного образу людини через призму відносин із Трансцендентним, іншою людиною, навколишнім світом. Есхатологічні й сотеріологічні аспекти гуманістичної проблематики у працях православних діячів Волині представлені у контексті горизонтального і вертикального зрізів, які у християнській антропології є невіддільними один від одного.

Повнота людського життя на вертикальному зрізі реалізується через прагнення людини до спасіння у контексті відношення "людина – Бог". Сутнісний зміст горизонтального зрізу розкривається через служіння людству, участь людини у всіх модусах відносин "людина – людина", "людина – Інший". При цьому вертикальний зріз слугує фундаментальною основою для розгортання горизонтального, оскільки пізнання внутрішнього ества, гуманістичних витоків людської сутності відбувається у процесі осягнення Божої сутності.

Синтезуючий елемент теоретичного доробку православних діячів Волині кінця ХІХ – початку ХХ ст. – концепція християнського гуманізму, що об'єднує ідею людинолюбства з теоцентризмом. Гуманістичний характер поглядів зазначених постатей обумовлюється засвоєнням принципів християнського гуманізму, який апелює до теоцентризму, гуманістичних ідей православ'я, пошуку світоглядних морально-ціннісних орієнтирів у площині визнання єдиного Бога абсолютним Началом і Центром Всесвіту.

Антропологічно-гуманістичні концепції у контексті православ'я пов'язані з вченням про людину як "образ і подобу Божу", розглядом її цілісності у контексті відношення до Бога й світу загалом. Причому матеріальне і духовне начало людської істоти, сутність людини йде від Бога і через людину повертається до Бога назад: Він створив людину, її гуманістичну сутність і пізніше через людину перевіряє результати своєї роботи. Та-

ким чином, гуманістичний потенціал спадщини православних діячів Волині, розкриваючись у контексті вертикального зрізу, детермінується теоцентричним характером релігійно-богословської думки, оскільки Бог визнається Творцем і Вседержителем світу, який людину робить людиною й вимагає звіту про свою людяність. Бог поставив людину в центр світу і для неї створив світ. Людина – основний об'єкт його діяльності.

Реалізацію ідеї теоцентризму знаходимо у працях православного апологета М. Теодоровича, який розглядає екзистенцію людини як вічну філософську таємницю, розгадавши яку людина стане рівною Богу: "Якби людина повністю пізнала Бога, то вона перестала б бути людиною, а Бог – Богом. Треба бути рівним Богу, щоб пізнати Його досконалість" [5, с. 597]. Таким чином, своєрідність теоцентричних думок М. Теодоровича полягає у богопізнанні й богоуподібненні людини шляхом постійного удосконалення, пізнання себе і світу. В іншому богословському ракурсі трактує Божественну сутність А. Хойнацький, у поглядах якого Бог як першопричина світу розглядається не лише як "незліченна Благодія", а й "безкінечна Правда" [7, с. 175]. Відтак, Бог визначається не тільки як потойбічне й трансцендентне, а розкривається у людині. Тлумачення теоцентричної концепції у творчості А. Сендульського тяжіє до положення про звітність людини перед Богом, який здійснює постійний контроль за людською діяльністю – Бог перевіряє результати праці свого найдосконалішого творіння на Землі. На основі вищезазначеного можемо зробити висновок, що в основі вертикального зрізу творчої спадщини православних діячів Волині лежить теоцентризм, який реалізується у площині "людина – Бог", де людина є найдосконалішим творінням Бога і найвищою метою всіх подій, що відбуваються у створеному Богом світі.

Вертикальний зріз служить основою для горизонтального й розкривається через містичний зв'язок людини з Богом і світом в цілому. Тому, виходячи з гуманістичних положень православної антропології, А. Сендульський, М. Теодорович, А. Хойнацький людське існування трактували через відношення "людина – Інший". У ролі Іншого виступали народ, Батьківщина, рідна земля предків тощо. Становлення смисложиттєвого призначення людини, на переконання православних діячів Волині, має християнсько-антеїстичну основу, що виражалася у тісному контакті й любові до рідної землі, Батьківщини на всіх етапах земного життя. Бог наділив людину владою над світом, тим самим встановивши нерозривний зв'язок з ним. Любов людини до Бога реалізується через її відношення до природи. Таким чином, у контексті поглядів зазначених осіб православний антеїзм ґрунтується на антеїзмі, як визначальній основі українського світоглядного менталітету, і доповнюється сакральним (Божим) сегментом.

Високодуховне відношення до рідного краю трактувалося через призму поклоніння й шанування невичерпних джерел тілесно-духовних сил Матері-землі, природи тощо. У цьому контексті національний антеїзм у творчій спадщині досліджуваних постатей займає провідне місце та тісно пов'язаний з християнськими мотивами. Зокрема, стверджується думка про святість волинської землі, яка насамперед мотивована існуванням тут Свято-Успенської Почаївської лаври, життям й діяльністю на Волині святих отців православної церкви – преподобного Іова, ігумена Почаївського; схиігумена Амфілохія Почаївського, преподобних Валаама й Стефана, ігуменів Печерських та інших; особливим типом релігійної свідомості мешканців Волинської губернії.

Ставлення людини до світу, відношення до духовно-спадку формується на основі певного типу релігійно-

го світогляду через тісний зв'язок особи з рідною землею й Богом. Людині Бог доручив працювати, господарювати, народжувати дітей і т. д. на землі. Вона від самого початку поєднана з природним середовищем, оскільки Бог доручив їй опікуватися ним. Тому православний антеїзм в поглядах А. Сендульського, М. Теодоровича, А. Хойнацького доповнюється існуванням навколишнього простору і реалізується у тріаді відношення "людина – Бог – природа".

Згадувані дослідники вважали, що духовна еволюція людини здійснюється у царині релігійної свідомості на засадничих положеннях православного віровчення. Протоієрей А. Хойнацький у науково-філософській роботі "Патерик Волино-Почаївський" стверджує: "Волинський народ завжди володів багатим духовним спадком, оцінивши який, кожна людина зможе ще з більшою відвагою помолитися Господу Богу в повній вірі, що її молитва буде окрилена святими і дієвими молитвами більш близьких до неї молитовників, пов'язаних з нею єдністю крові й походження або місцем проживання, а у діяльності святих угодників побачити піднесення православ'я, зміцнення в ньому його святості" [8, с. 15]. Отже, молитва, зв'язок з дарованою Богом рідною землею наповнює душу людини потужною духовною силою, яка може виходити тільки від Бога. У цьому контексті тілесна єдність людини з рідною природою невіддільна від духовної єдності з Творцем цієї природи – Богом. Так національно-православний антеїзм поєднується з національно-православним теїзмом. В цьому проявляється одна з особливостей гуманістичного потенціалу творчої спадщини православних діячів Волині. Це формує їх переконання в тому, що людина, з одного боку, володіє дарованою Богом верховною владою над світом, а з іншого – черпає духовні сили від Матері-землі, іншої людини і є, водночас, відповідальною за долю цілого світу.

Варто зазначити, що згадувані дослідники відношення у площині "людина – Інший" доповнюють третім елементом – думкою про святих угодників, життєво-практичний шлях яких визначався приналежністю до волинської землі і в особі яких людина відчуває підтримку й захист Всевишнього перед "Іншим", як третім, чужим елементом. Так, А. Хойнацький православний антеїзм трактує через тріаду відношень "людина – природа – свята угодники". Зокрема, вказує на нерозривну єдність останніх із Землею-матір'ю: "Які межі простору і часу в змозі зруйнувати те внутрішнє, духовне споріднення, яке знаходиться між цими святими і Волинською землею внаслідок їх походження з Волині, безпосередньої, кровної спорідненості з її мешканцями і життям, проведеним тут у служінні Господу, Церкві і батьківщині!" [8, с. 9]. Таким чином, людина, перебуваючи у земному житті на своїй рідній землі, не лише отримує життєву силу і насагу від неї, а й відчуває постійний захист і Божу підтримку святих угодників через їх молитви до Бога.

Одним із найважливіх елементів антропологічної проблематики, що вказує на гуманістичний потенціал творчої спадщини православних діячів Волині кінця XIX – початку XX ст., виступає кордоцентризм. Іраціоналістичні витоки кордоцентричності беруть початок з особливого типу релігійності, що апелює до сприйняття світу іншої людини як найдосконалішого Божого творіння через віру в Трансцендентне. З цього приводу варто зазначити думку протоієрея А. Хойнацького стосовно релігійної свідомості православного віруючого: "У релігійній площині головне не дерево, фарби й форма, а добра воля, просте серце і міцна віра, наповнена любов'ю" [7, с. 88]. Тому серце, наповнене любов'ю до Бога, одночасно наповнене любов'ю до ближнього свого, де, перш за все, увага акцентується на морально-

етичному вимірі внутрішнього світу людини, аніж на зовнішньо-фізичних показниках.

Кордоцентризм у руслі релігійно-філософських поглядів визначається толерантним, душевним ставленням людини до Іншого, шанобливим тлумаченням усього, що відчувається серцем, а тому не потребує теоретизованих богословських систем, оскільки відкидає цінність людського розуму в пізнавальному процесі. Так, священник А. Сендульський у релігійних розвідках застерігає: "Нехай не буде місця в нашому серці для ворожнечі, заздрості, жорстокості і злопам'ятності" [2, с. 709]. Кордоцентризм він трактує через відношення "людина – Бог – Інший", де провідна роль належить любові, і, насамперед, до Бога, оскільки Він – Єдиний Початок будь-якої людської сутності.

Ідея кордоцентризму безпосередньо пов'язана з містикою філософського осмислення чудодійної сили святих місць, яку людина відчуває першочергово серцем, а пізніше чуттєво-дотиковими засобами сприйняття. Зокрема, А. Хойнацький у розвідці "Свята Чудодійна Стопа Божої Матері в Почаївській лаврі" наголошує на важливості відвідин православним вірянцями цього місця: "Щоб не тільки вгамувати спрагу тілесну, а й для серця, якщо це серце віруючої людини, одержати небесну благодать, міцність і розраду" [9, с. 6]. З вищезазначено робимо висновок, що у процесі концептуалізації антропологічної проблематики у контексті горизонтального зрізу в творчій спадщині православних діячів Волині кінця XIX – початку XX ст. визначено кордоцентризм, що тлумачиться через призму серця віруючої людини у площині християнської заповіді любові до Бога й ближнього свого.

Гуманістичний потенціал праць православних діячів базувався на основних положеннях православної антропології. Серед них провідне місце займає есхатологічне вчення про кінцеву долю людства і світу, про Царство Боже на землі, Страшний суд, рай, пекло тощо. Взірцем духовного зростання віруючого, метою й кінцем особистого життя людини, згідно з православним віровченням, є пошук шляху до неба через праведне життя, здобуття Царства Божого на землі. Головною умовою післяжиттєвого входження до раю, на переконання А. Сендульського, було виконання Божих заповідей: "Дотримуйся заповідей – це умова для здобуття Небесного Царства відноситься до всіх і кожного із нас; це – перший і необхідний шлях до неба" [2, с. 711]. У випадку їх недотримання, як стверджує священник-практик, праця людини не буде мати успіху, а сама особистість буде гнаною й невидимою.

Гуманістичний характер релігійно-філософських поглядів православних діячів полягав у формуванні фундаменту внутрішнього світу людини, розвитку цінностей релігійної культури, якими є система специфічних знакових засобів. Останні мають ритуальний характер і слугують еквівалентом-замінником судді. Так, священник А. Сендульський у релігійно-моральних повчаннях використовує образ Сонця як всевидячого ока, яке ніби-то слідкує за моральністю, порядністю людини, за справедливим дотриманням Божих законів: "Після свого заходу Воно піде у другий світ і розповість про жорстокий характер людський і розбещеність серця. А на Страшному Христовому суді Сонце стане викривачем й суддею" [3, с. 709]. Тому, на думку А. Сендульського, людина повинна не піддаватися тривалому гніву, а намагатися зі всіма по можливості жити мирно і дружно. Відтак, через символ, що виражає набутий досвід і репрезентує пошук цілісності особистості, відбувається антропологічна взаємодія людського буття з надприродною реальністю.

По-іншому есхатологічний аспект розкривається у працях А. Хойнацького. Основним критерієм його есхатологічних поглядів виступає вічність як атрибут божественного буття: "На Страшному суді людина повинна з'явитися перед Богом тільки як людина, за Христовим глаголом, без проявів здорового людського розуму" [6, с. 692]. Отже, основна увага релігійних роздумів А. Хойнацького привернута до первинного стану й безгріховності людини, що виступають атрибутами вічності. Окрім того, есхатологічні погляди протоієрея тяжіють до визнання нерівності поміж людьми навіть у Царстві Божому. Відтак, робить висновок релігійний діяч, людина не може думати про влаштування Царства Божого на землі й панування рівності між людьми, оскільки це неможливо навіть на небі.

Есхатологічний аспект міркувань богослова М. Теодоровича полягає у розумінні смерті людини, як "переселення душі з однієї форми буття в іншу, як великої і неосяжної таємниці" [5, с. 596]. Після смерті душа продовжить вічне життя у потойбічному світі. З'ясування етимологічного значення поняття "смерть" кристалізується, на переконання богослова, у площині роз'яснення взаємовідношень двох світів: одного – нашого чуттєвого, тимчасового; іншого – духовного, вічного. Варто зазначити, що М. Теодорович у кінцевому результаті висловлює припущення про неможливість людиною пізнати усіх таємниць світу, а особливо світу потойбічного, про існування якого вона лише здогадується.

На основі вищезазначеного приходимо до висновку, що есхатологічний аспект поглядів православних діячів Волині апелює до кристалізації первинного стану людини (А. Хойнацький), до обов'язкового виконання Божих Заповідей, релігійних, морально-етичних приписів (А. Сендульський), що стануть надійною можливістю насолоджуватися життям у раю; до поняття про "вічне життя" душі, яка після смерті продовжить жити у потойбічному світі (М. Теодорович).

Досліджуючи гуманістичний потенціал творчої спадщини православних діячів Волині кінця XIX – початку XX ст., звертаємо увагу на сотеріологічний аспект православної антропології як однієї із основних площин реалізації гуманістичного світогляду досліджуваних постатей. Проте слід зазначити, що богословське трактування питання первородного гріха і виправдання людини на теоретичному рівні здійснив богослов М. Теодорович, інші А. Сендульський й А. Хойнацький лише частково розкривають питання гріховності людини як самоочевидне, спричинене наслідком Адамового гріха, а не апелюють до науково-богословського його обґрунтування. З огляду на те вважаємо за необхідне проаналізувати праці М. Теодоровича відносно окресленої проблематики, що дасть змогу з християнської точки зору розкрити гріховність людського існування у процесі гуманістичного тлумачення людської сутності, вказати наслідки первородного гріха, згідно з позицією богослова визначити відношення Божої благодаті і свободи у справі спасіння людини тощо.

Аналіз спектру окресленої проблематики варто розпочати з визначення сутності, природи, призначення людини, виходячи з визнання вищої першооснови – Бога. Наріжним каменем гуманістичного характеру богословських поглядів М. Теодоровича є положення християнської антропології, які в сучасному православному світі не зазнали суттєвих змін. "Людина розглядається як істота розумна, в якій незбагненим для нас чином наявні два різні початки – душа (духовне, нематеріальне начало) й тіло (матеріальне начало)" [5, с. 594]. Згідно з богословською точкою зору М. Теодоровича, людина усвідомлюється як відношення до сакрального,

що у складному смисло-семантичному процесі сприяє співвіднесеності з автономією (самостійністю) й теомією (підпорядкування Богу). Бог визнається Творцем і Вседержителем світу, який людину робить людиною й вимагає звіту про свою людяність. Таким чином, у творчій спадщині М. Теодоровича простежується основна ідея, що виявляється засадничою при кристалізації гуманістичного характеру релігійно-філософських поглядів православних діячів Волині кінця XIX – початку XX ст. : всі витoki людської істоти, матеріальне і духовне начало, сутність самої людини йде від Бога і через людину повертається до Бога назад.

Досліджуючи питання відновлення справжньої втраченої сутності людини, М. Теодорович звертається до поглядів А. Августина, за вченням якого, людина, створена за Божою подобою, володіє позитивною спрямованістю до добра і життя у добрі [1, с. 134]. На думку М. Теодоровича, якби людина переборола спокусу і вистояла в добрі, то вона, подібно до ангелів, перейшла би в стан неможливості грішити і помирати. У виборі залишитися в добрі чи не встояти перед спокусою Бог запропонував свободу волі. Щоб залишитися у добрі, людина уже в первісному стані потребувала Божественної благодатної допомоги [4, с. 65]. Таким чином, разом з образом і подобою Божою є потреба в особливому надприродному Божому благодатному дарові.

Аналіз даної проблеми М. Теодорович знаходить у вченні Т. Аквінського про гармонію між вищою (розумом) і нижчою (почуттями) сторонами людської природи. Ця гармонія визначає підпорядкування: тіло підкоряється душі, нижчі сили душі підпорядковуються розуму, а розум – Богові. Виходячи з цих положень, М. Теодорович робить висновок: "Первісна праведність це надприродний дар, за допомогою якого людина може керувати своїми чуттєвими бажаннями і творити добро" [4, с. 66]. Причому, первісна праведність виконувала роль регулятора між нижчими й вищими сторонами людської природи.

З'ясовуючи витoki й процес становлення людської природи, М. Теодорович говорить про надприродний дар – Божу благодать: "Щоби богоуподібнитися, людина через власну обмеженість потребувала Божої благодатної допомоги, яка була дана людині з першого моменту її буття. Божа благодать була в самій людині і, разом з тим, незалежно від неї, приникала у всі сили її душі і тіла, і була з ними одним цілим, підносячи й удосконалюючи їх на шляху розвитку і, в той же час, ставала тим, що відрізняло її від цих сил – була саме силою Бога, а не людською" [4, с. 35]. Таким чином, у своїх сотеріологічних поглядах М. Теодорович трактує гріхопадіння й необхідність його виправдання, і подолання через Божу благодать, без якої неможливе душевно-

тілесне становлення людини. А це означає, що природний розвиток і моральне удосконалення людини, виконання нею свого Божественного призначення, на переконання богослова, можливі тільки за умови отримання благодатної Божої допомоги.

Концептуалізація гуманістичного потенціалу творчої спадщини А. Сендульського, М. Теодоровича, А. Хойнацького вимагає виокремлення засадничих ідей у процесі трактування антропологічної проблематики, що охоплює тлумачення цілісності людини у руслі християнсько-моральних чеснот, національних духовно-релігійних традицій, цілісності християнського сутнісного образу людини, який розглядався крізь призму духовної, фізичної, психічної складової повноцінного існування у контексті визнання вищої першооснови Бога й повернення людини у первісний, безгріховний стан.

Загалом, у процесі визначення гуманістичного потенціалу спадщини православних діячів Волині кінця XIX – початку XX ст. виділено горизонтальний та вертикальний зрізи при осмисленні людської сутності у руслі релігійно-філософських традицій досліджуваного періоду. Означені морально-релігійні орієнтири вимагають переосмислення, нового витлумачення на сучасному етапі розвитку релігієзнавчих досліджень у площині вітчизняної модерної релігієзнавчої думки.

Список використаних джерел:

1. *Августин А. Исповедь / А. Аврелий, П. Абеляр // Исповедь. История моих бедствий.* – М. : Республика, 1992. – 335 с.
2. *Сендульский А. Поучение в неделю 12-ю по Пятидесятнице / А. Д. Сендульский // Волинские епархиальные ведомости.* – 1868. – № 23. – С. 710 – 712.
3. *Сендульский А. Поучение в неделю 11-ю по Пятидесятнице / А. Д. Сендульский // Волинские епархиальные ведомости.* – 1868. – № 23. – С. 707 – 709.
4. *Теодорович Н. Учение Тридентского собора о первородном грехе и оправдании в связи с православным и протестантским учением о том же предмете / Н. И. Теодорович.* – Почаев : типография Успенской лавры, 1886. – 89 с.
5. *Теодорович Н. Человек отовсюду окружен тайнами и загадками и есть сам для себя первая загадка / Н. И. Теодорович // Волинские епархиальные ведомости.* – 1885. – № 17. – С. 589 – 597.
6. *Хойнацкий А. О разделении между светским и духовным в нашей жизни и обществе / А. Ф. Хойнацкий // Христианское чтение.* – 1879. – № 5 – 6. – С. 687 – 700.
7. *Хойнацкий А. Практическое руководство для священнослужителей при совершении церковных треб с указанием церковных правил и гражданских постановлений и принятых в церковно-богослужебной практике обычаев и постановлений / А. Ф. Хойнацкий.* – Чернигов. – Ч. 1. О совершении Святых Таинств. – 1873. – 213 с.
8. *Хойнацкий А. Православие на Западе России в своих ближайших представителях или Патерик Волино-Почаевский в двух частях. / А. Ф. Хойнацкий.* – Житомир "Житомир – РИКО – ПРЕС – РЕКЛАМА", 1997. – 494 с.
9. *Хойнацкий А. Святая Цельбоносная Стопа Божьей Матери в Почаевской лавре / А. Ф. Хойнацкий.* – Почаев : типография Успенской лавры, 1877. – 47 с.

Надійшла до редколегії 15.11.16

Мороз Е. В.

ГУМАНИСТИЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ НАСЛЕДИЯ ПРАВОСЛАВНЫХ ДЕЯТЕЛЕЙ ВОЛЫНИ КОНЦА XIX – НАЧАЛО XX ВВ.

Осуществляется анализ гуманистических аспектов религиозно-философских взглядов А. Сендульского, Н. Теодоровича, А. Хойнацкого, какие в вертикальном срезе осмысливаются на основе отношения "человек – Бог" (теоцентризм), в горизонтальном срезе – в контексте рассмотрения взаимоотношения "Я – Другой" (антеизм, кордоцентризм), а также основываются на сотериологии и эсхатологии.

Ключевые слова: христианский гуманизм, человек, православная антропология, теоцентризм, антеизм, кордоцентризм, эсхатология, сотериология.

Moroz O. V.

HUMANISTIC POTENTIAL OF HERITAGE OF VOLYN ORTHODOX FIGURES LATE XIX – EARLY XX CENTURIES

Humanistic aspects of religious and philosophical views of A. Sendylskogo, N. Teodorovycha, A. Hoynatskogo are analyzed. They are interpreted on the basis of the relationship in a vertical slice "man – God" (theocentrism), as well as in a horizontal slice in the context of the relationship "I – Another" (anteizm, cordocentrism) and are based on soteriology and eschatology.

Keywords: Christian humanism, man, orthodox anthropology, theocentrism, anteizm, cordocentrism, eschatology, soteriology.

УДК 21.15.61

О. І. Предко, д-р філос. наук, проф.

ВПЛИВ АНТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ НА АНТРОПОЛОГІЧНЕ ВЧЕННЯ ОТЦІВ ТА ВЧИТЕЛІВ ЦЕРКВИ

У статті розглядаються особливості впливу античної філософії на ранньохристиянські вчення. Підкреслюється, що виникнення та становлення християнського віровчення відбувалося переважно під впливом античної філософії, яка виступала головним ідейним підґрунтям становлення християнської релігії. Антична філософія вплинула на святоотецьке релігійно-філософське вчення про людину, її сутність, морально-етичні настанови. Причому християнська антропологія, ґрунтуючись на сприйнятті людини як творіння Бога, створеного за Його образом і подобою для спілкування, зазнала значних античних впливів.

Ключові слова: антична філософія, Отці та вчителі Церкви, антропологічне вчення, "внутрішня людина".

Християнство змінило історичний поступ, вплинувши на всі сфери життя не тільки середньовічної цивілізації, продовжує сьогодні залишатися однією з найважливіших складових соціокультурних реалій. Поширення християнства означало перелом, стрімку зміну культурних традицій, виникнення нового світогляду і культури. Однак таке епохальне і глибоке поширення християнства було пов'язано із тим, що воно змогло побачити найкращі взірці античної думки і скористатися ними. Християнські письменники перших століть були добре знайомі з античною мудрістю і це знайомство чітко відображене в їхніх працях. Християнський світ успадкував від античності ідею філософії як системи, що охоплює всі форми мисленнєвої діяльності, всі сфери духовного життя. Однак сама антична філософія в свій час "просла" з міфологем, створених релігійною свідомістю, завершившись у Плотіна і його послідовників такими вченнями, в яких філософські ідеї невіддільні від богослов'я. Але для християнської свідомості, релігійний світ якої був глибоко відмінний від античної релігійності, вчення античності були тільки філософською. До того ж, раннє християнство було несприйнятливим до релігійного змісту античної думки і лише поступово, використовуючи її вчення в аполлогетичних цілях, долучалося до її релігійних інтенцій. Однак синтез християнської культури ні в якому разі не можна змішувати з культурним синкретизмом, основна мета цього синтезу – збереження самоідентичності при активній проповіді свого вчення – досягалася використанням античної культури, тобто її філософської спадщини, в ролі помічниці релігії в справі свого власного розкриття; релігія таким чином стала тим цементом, який міцно скріпив християнську культуру, не дозволяючи йому перетворитися в еклетичний набір різномірних ідей.

До проблеми впливу античної філософії на вчення Отців та вчителів Церкви зверталися багато дослідників, зокрема, П. Герасимов, К. Горянов, В. Коллстон, В. Соколов, В. Татаркевич, В. Шейко та ін. При цьому все ж треба зазначити, що більшість авторів лише констатують про "входження" тих чи інших ідей античних мислителів до надбань святоотецької думки. Однак значно менше робіт, в яких розкриваються її антропологічні впливи, що в подальшому визначали вчення про людину, її сутність, морально-етичні настанови, її прагнення, сподівання, спрямованість. Спробуємо заповнити цю прогалину, щоб бодай певною мірою наблизитися до розуміння таємниці "народження" релігії і, власне, нової людини.

Виникнувши в I ст., християнство повільно поширювалося в римському світі і до початку IV ст. християнізація носила переважно спонтанний і латентний характер. Вона протікала в умовах нелегального або напівлегального статусу християнської релігії в римській державі. Загалом, вплив християнства на різні сторони і сфери життя римського суспільства був незначним, як і кількість самих християн. У IV ст. відбувається "навер-

нення" Римської імперії в християнство і "навернення" християнства в Римську імперію. Результатом цих взаємних навернень стало те, що до V ст. Римська імперія стала християнською імперією. Власне, з кінця IV ст. християнство починає здійснювати істотний вплив практично на всі сфери життя римського суспільства, стає світовою релігією і найважливішим фактором історичного розвитку. Таким чином, IV ст. зіграло величезну роль у долі християнської релігії, античного світу і подальшого розвитку європейської цивілізації. І ця роль в значній мірі визначалася процесом християнізації Римської імперії, який становив, мабуть, головний зміст цієї епохи з точки зору перспектив історичного розвитку і впливу на майбутній вигляд Європи. Вивчення християнізації Римської імперії в IV ст. представляє величезний науковий інтерес і є дуже важливим для розуміння особливостей глобального історичного переходу людства від античності до середньовіччя.

Саме у вченнях Отців і вчителів Церкви відстежується процес народження нової християнської ідеології. До того ж, саме в їхніх роздумах ми маємо справу з випадком асиміляції ідей античності й християнського "дорозвинення" їх. Хоча багато Отців Церкви прагнули відмежуватися від античної мудрості, наслідуючи апостола Павла, який у своїх посланнях стверджував: "Не хвалилися людською мудрістю (1Кор. 3,19). Знає Господь думки мудрих, що марнотні вони" (1Кор. 3,20) та вважаючи, що християнство дає більш досконалі відповіді на філософські питання, проте, це в античній філософії було закладене підґрунтя для обґрунтування християнської ідеології.

В історичному аспекті перші спроби осмислення су-перечливого характеру внутрішнього світу людини пов'язані з філософією Платона (428–348 рр. до н. е.). Вважаючи, що душа складається з трьох частин – хтивної, пристрасної та розумної, Платон відзначав її внутрішню конфліктність. Однак вирішити суперечності може лише розумна частина душі: вона здатна приборкати хтивість і пристрасність, надати їм моральної забарвленості. Душа, за Платоном, є не лише ідеєю, але й метою реальних речей. Ідеальну ж сферу, як істинно суще буття, він помістив у наднебесну сферу. Тут перебувають надчуттєві ідеї, що виступають сутністю речей, оскільки все інше набуває визначеності саме завдяки причетності до них. Найвищим втіленням ідеї ідей є абсолютна краса. Чим ближче до неї ми наближаємось, тим насиченішою вона стає. Сходження людини до прекрасного Платон окреслює наступним чином: "Почавши з окремих проявів прекрасного, треба все вище, немовби сходинками, підійматися заради найпрекраснішого вгору – від одного прекрасного тіла до двох, від двох – до усіх, а потім від прекрасних тіл до прекрасних чеснот, а від прекрасних чеснот до прекрасних вчень, поки не підіймешся від цих вчень до того, що і є вченням про найпрекрасніше, і не пізнаєш нарешті, що ж це таке – прекрасне. І в спогляданні прекрасного самого по собі... тільки й може жити

людина, котра його побачила" [цит. за 6, с. 221–222]. Однак це лише момент сходження людини до краси, але аж ніяк не її преображення.

Християнство переосмислило ідею Платона про надчуттєві ідеї, які перетворилися в вчення про Божественні промені, або енергії, які пронизують створений світ і є причиною його існування. Бог, згідно з цим вченням, створив світ Своїми енергіями, тобто воліннями. Згодом Григорій Ниський назве платонічні ідеї "сприймаючими енергіями", які складають "освітлюючу силу", яку Бог вводить в небуття і таким чином змушує космос існувати.

До речі, платонічні впливи простежуються в працях багатьох мислителів. Приміром, саме у Платона Августина віднайшов Христа: він узнав Його в божественному Логосі, як посереднику між Богом і людиною. Остаточне навернення Августина було пов'язано зі знайомства з екзегетичним методом пояснення Святого Письма. Пізніше неоплатонізм стає найважливішим вихідним матеріалом для розвитку середньовічної філософії і християнства.

В особі Платона антична мудрість так близько підійшла до євангельських істин, що і навіть Отці церкви висловлювали думку про її підготовчу місію в плані започаткування християнства. На цю особливість античної філософії звернув увагу історик християнської церкви М. Поснов, підкреслюючи, що грецька філософія не тільки підвищувала загальний культурний рівень християнства, а й дала відчутну користь у дослідженні богословських істин [4, с. 17]. Антична традиція заклала підґрунтя духовної єдності світу, ввівши в процес філософування поняття Єдиного як деякого первоначала, яке вирізнялось надто абстрактним та безособовим характером. Щоправда, Філон Олександрійський спробував внести корективи в розуміння первоначала, використавши одне із центральних понять античної філософії – поняття Логосу. Логос, виступаючи посередником між Богом і людиною, є створений Богом дух, який у своїй первинності виступає божественним розумом, що стає іманентним світу. Отже, Філон Олександрійський досить близько підійшов до особистісного розуміння Бога, що лише в християнстві набуває саме такого статусу, оскільки вічно передіснуючий Логос утілюється в Ісуса Христа.

Досить показовою в контексті наслідування є також філософія стоїцизму, яка заклала фундамент християнських моральних цінностей, перенісши акцент досліджень на внутрішній світ людини, на її самовдосконалення. Зенон, Хрїзип визначали філософію як вправлення в добродетель, як "усвідомлення божественного і людського". Стоїки звернули увагу на те, що у своїй діяльності людина постійно стикається з протидією "афектів" (пристрастей) як "протиприродних" рухів душі, які не підкоряються розуму. Тому нагальним постає завдання – викорінення їх як джерела зла. Це під силу мудрецам, які свідомо підпорядковуються необхідності, набувають внутрішньої свободи і пов'язаної з нею самоповаги. Ідеал мудреця є одним із центральних у філософії стоїків; він є духовно вільним, здатний стримувати пристрасті, схильний до любові та всепрощення.

Зневіра в реальному, конкретному світі спонукала стоїків шукати розраду в саморефлексії, в інтимно-особистісних релігійних переживаннях. Згідно з їхньою філософією весь світ пронизаний єдиним божественним розумом, до якого причетна людина. Епікет навіть стверджував, що людина – божественна істота, "син Зевса", вона походить від Бога, у ній укорінений моральний закон. Він зазначав, що всі люди – брати, оскільки всі однаково мають Бога Отцем. Отже, стоїки немовби передчували християнські моральні принципи, актуалізуючи іманентність божественного розуму відповідно і до світу, і до людини. В їхньому вченні навіть людині притаманний відблиск Бога, оскільки вона має божественне походження.

Таким чином, в античній філософії окреслювалась проблема відношення "людина – досконале буття". Проте саме у філософії неоплатонізму можна відстежити взаємовідношення людини та Бога як особливого містичного способу богопізнання, як утаємниченого, внутрішнього відчуття Божества, яке розгортається як поступове сходження до Незбагненого, Неосяжного (до речі, згодом саме ця ідея стала однією із провідних у вченнях Отців та вчителів Церкви). Тому "неоплатонізм – остання форма грецької філософії, у якій античний дух, використавши елементи багатьох попередніх учень, піднісся до високо-ширяючої, почасти містичної спекуляції" [4, с. 43].

Серед усіх неоплатоніків вирізняється постать Плотіна (203–269). Плотін, піднімаючись на висоти абстракції, стверджував, що Бог вище самого буття, він знаходиться немовби по іншу сторону мислення. Він надчуттєвий та надмисленнєвий. Плотін вважав, що саме в стані екстазу, містичної захопленості, оціпініння Душа немовби осяваєється божественним світлом, запалюється неймовірною любов'ю. "Душа, ледь відчувши цей вплив Блага, зразу ж сповнюється хвилюванням, вахливою захопленістю, переповнюється жагучим бажанням і вся перетворюється на любов", охоплюється "нездоланним потягом до того, котрий навіює любов до себе" [3, с. 293, 294]. За Плотіном, любов – це, поперше, емоційний стан, завдяки якому ми розпізнаємо почуття і, по-друге, як Абсолютна, божественна сутність, яка перебуває там же, де знаходиться чиста душа. "При цьому Любов входить в кожну душу настільки сильно, наскільки ця душа здатна пробудити в собі спогади про божественне і вічне" [3, с. 83]. Вона охоплена бажанням наближення до небесної краси. Чим глибше індивідуальна душа стверджується в світовій Душі, тим більше вона наповнюється любов'ю. "Любов, однак, має змішану природу. З одного боку, в ній є недостатність, що породжує бажання, а, з другого, вона не цілком бездопена; те, що недостатньо, шукає способи компенсувати ущерб, і все, в чому є хоча б небагато блага, прагне до Блага" [3, с. 91]. Отже, любов в Плотіна – це процес, який динамізує психічний стан людини, спрямовує її до Невизначеного та Невимовного. Походячи від світової душі, індивідуальна душа набуває здатності стежити за своєю власною роботою. Відтак Плотін, по суті, започатковує рефлексію як один із напрямів діяльності душі. Проте сама індивідуальність в цьому процесі не набуває певних характеристик; вона поєднується з Божественною сутністю, немовби поглинається нею.

Усе сказане дає можливість зробити висновок, що в античності закладались проблеми, які багато в чому визначали подальші пошуки мислителів в осягненні таємниць людської душі, викреслювали контури нового осмислення відношення "людина-Бог". Саме в філософії патристики ідеї античної філософії набули суто християнського забарвлення. Причому в цьому зрізі ми маємо нагоду спостерігати процес "народження" християнської ідеології і, власне, момент народження нової, християнської людини.

Патристика (від лат. *pater* – отець) – філософія та теологія Отців церкви. Зазвичай її поділяють на ранню (II–III ст.), класичну (IV–V ст.) і пізню (кінець V–VIII ст.). Цим етапам передують час "апостольських отців" (кін. I – поч. II ст.). Щоправда, у творах апостольських отців (безпосередні учні апостолів, або учні їхніх учнів) християнська доктрина ще не набуває самостійного статусу: вона викладається в "чистому", євангельському вигляді. Це був етап, за влучним виразом А. Столярова, "проторефлексії", коли лише намічались контури самоідентифікації християнства. Проте твори апостольських отців пронизані прагненням до наслідування Христа, аж до поєднання з ним. Їхні листи, послання вражають емоційною насиченістю,

пристрасною чуттєвістю, глибоким хвилюванням переживань історії власного спасіння. Особистість Христа вони радше переживають, аніж осмислюють.

Наприклад, Ігнатій Антіохійський (бл. I ст.), якого за судили до страти, у своїх листах до християнських громад підкреслював, що він ладен піддатися найжахливішим тортурам, лише осягнути б страждання Христа. Проте не лише страждання Христа надихали апостольських отців, але й непохитна віра в його воскресіння як неодмінну умову особистісного воскресіння. При цьому все-таки треба зазначити, що їхній захист християнства мав переважно емоційний, а не теоретичний характер.

Проте для того, щоб захистити нове вчення, треба було показати його переваги перед язичництвом. Таким чином, виникає нагальна необхідність теоретичного обґрунтування християнського віровчення. Як наслідок – поява апологій, у яких отці Церкви виправдовували, захищали християнство. Драматизм протистояння ідей, жагуче бажання показати перевершеність християнства наклали відбиток не лише на їхні долі, але й на твори, у яких і до сьогодні відчувається відгомін бурхливих пристрастей та сподівань. І чим запальніше розгорялися суперечки, тим нагальнішою поставала потреба вживання в реальний світ, теоретичного обґрунтування нового вчення, у якому окреслювалась низка проблем, що згодом ввійшли в золоту скарбницю святоотцівської думки. Щоб повернути нових прихильників, необхідна була універсальна і сильна ідея, яка слугувала б чинником, що їх об'єднував та цементував.

Тому й зрозуміло, чому епіцентром христології стає постать Христа, його спасительна жертва та воскресіння з мертвих. Ставлення до цієї події є тим епохальним моментом, що розмежовує віру від безвір'я. Ось чому апостол Павло в посланні до коринтян підкреслює: "Коли ж бо Христос не воскрес, то проповідь наша даремна, даремна також віра наша" (I Кор. 15,14). Саме ставлення людини до особистості Христа свідчило про сенс та значущість її земного життя. Отці Церкви постійно черпали силу з роздумів про страждання Христа; при цьому вони прагнули описати психологічні порухи душі. По суті, на їхніх духовних пошуках скрізь лежить відбиток Христа, що страждає. І річ тут не лише в тому, щоб прилучитись до Христа, а переважно в тому, щоб зберегти живий та безпосередній зв'язок з ним. Отже, страждання людини набувають життєвого сенсу через причетність до Христових страждань. Ці переживання спонукали до оживлення в душі страждань Ісуса Христа. Подібні думки ми знаходимо в багатьох апологетів, зокрема у видатного мислителя середини II ст. – Іустина, який загинув смертю мученика в 165 р. Він прагнув показати перевершеність християнства порівняно з язичництвом, підкреслюючи, що завдяки прилученню до Христового ества людина оновлюється, а сам момент омовіння, Хрещення є початком відродження людини, її сходженням до божественної сутності. Для того щоб релігійні переживання і релігійний досвід могли бути виражені, вони повинні були бути прояснені розумом. Таким чином започатковувалось богослов'я. Щоб прилучитись до страждаючого Христа, людина повинна була повторити його шлях, жити його життям і смертю, тобто повторити його релігійний досвід. Мученики буквально здійснювали несіння хреста Христового. Доля їх постійно ставила перед випробуваннями. У православ'ї цей шлях є "уподібненням Христу", що виражав можливість людини долучатися, єднатися зі Спасителем. Неймовірним прагненням до вічного життя апологети долали страх смерті. Варто зазначити, що центральне місце в цих сподіваннях посідала віра, яка мала яскраво виражений особистісний характер.

Попри розмаїтість святоотцівської думки, усе-таки окреслюється основний її ракурс – прагнення до погли-

бленого осмислення взаємовідносин людини та досконалого буття – Бога, намагання віднайти в ньому певне смислове ядро, яке містило б у собі можливість поєднати людське та надлюдське. У цьому контексті нас цікавитиме проблема осмислення "внутрішньої" людини, у якій можна відстежити як впливи ідей античної філософії, так і біблійної традиції.

Ідея "внутрішньої" людини, як результат взаємовідношення "людина-Бог", знайшла своє подальше висвітлення саме в патристичній традиції. Як зазначав Д. Чижевський: "Науку про "внутрішню людину" знайдемо майже в усіх значних отців Церкви: від Климента до Григорія Ниського, до представників аскетички – Макарія та Антонія" [7, с. 107]. Спираючись на біблійне розмежування внутрішньої та зовнішньої людини (до речі, таке розрізнення зустрічається в посланнях апостола Павла – Рим. 7,22; 2 Кор. 4,16; Еф. 3,16), Отці та вчителі Церкви висвітлювали її в різноманітних аспектах. Зупинимось детальніше на цій проблемі. Наприклад, Орigen (185–253/254 рр.) зазначав: "Престол добродетності, розуму і відання – внутрішня людина, саме тут оновлюється її образ Божий" [цит. за: 8, с. 108]. На думку мислителя, саме завдяки полум'яній любові уможливується процес "бачення" Бога. Орigen зазначав, що почуття ума перевершують тілесні почуття. Однак ще є особливі, безсмертні, духовні почуття. Їх філософ називає божественними. Як бачимо, Орigen, власне, у цьому разі підкреслює особливості божественного почуття, завдяки якому і оновлюється "внутрішня людина". Отже, сходження до Бога пов'язується із внутрішнім життям людини, її чуттєво-емоційною сферою.

Натомість Григорій Ниський (бл. 335–397 рр.) вважає, щоб повернутись в стан первісної чистоти, необхідно звільнити дух від пристрастей та відректись від емпірично-раціонального змісту свідомості. Він розкриває психологічні підвалини внутрішнього життя, що яскраво офарбоване моральними настановами: "єдинокорисний" гнозис змінюється величною, "боготворящою" любов'ю, яка виступає засадничою основою емоційного, чуттєвого екстазу. Людина – подоба божественної царственності. Таким же чином як митець надає лику своїм образам, так "і наш Творець, немовби фарбами, накладенням добродетель розцвітив образ, буцімто Своєю власну красу, показуючи в нас своє власне начальство" [2, с. 16]. Ці кольори – чистота, безпристрасність, блаженство. Відтак, за Г. Ниським, внутрішня людина відкриває в собі Бога як реальність, яка повідомляється, відображається в ній як благодать.

Як зазначав Августин (354–430), буття Бога – це особистісне відчуття Його людиною. Саме "внутрішня людина" здатна вилікувати зовнішню людину. "А тліє зовнішня людина внаслідок чи преуспіння внутрішньої людини, чи по своїй власній слабкості... що ж дивного в тому, що про людську душу, котра набагато краще будь-якого тіла, в кому б вона не була, я скажу, що вона влаштована прекрасно" [1, с. 269]. Тут думка Августина перекикається з висловом апостола Павла: "... Хоч нищиться зовнішній наш чоловік, зате день у день відновляється внутрішній" (2Кор. 4,16). Таким чином, Августин розрізняє зовнішню людину як людину земну, що живе "по тілу" та внутрішню людину, як духовну та небесну, що характеризується духовним віком, внутрішнім благоденством на шляху до сфери Божественного. Розглядаючи сили та здатності душі, Августин намагається вирішити питання: "Чи є Бог в його душі?" Августин, виходячи з тези, що людина створювалася схожою на Творця, намагається скласти уявлення про Бога, зазираючи в глибини своєї душі. Пізнаючи самих себе, ми переконуємося в необхідності допомоги Бога, який є джерелом життя, блаженства. Проте, заглянувши в глибини своєї душі, людина віднаде там Бога. Отже, істинне пізнання

душі нерозривно пов'язано з Богом. Отже, самопізнання є одночасно і Богопізнанням. Прилучаючись до Бога, душа очищається, переживає катарсис.

Платоновські ідеї перетворюються в Августина в думки Творця перед актом творіння. Причому в його розмислах надчутливий світ неоплатоніків трансформується в Небесну ієрархію на чолі з Богом. Людське пізнання про вічні і незмінні ідеї переконують людину, що їх джерелом може бути лише Абсолют. Людина не може бути творцем; вона лише сприймає божественні ідеї. Однак розум не може досягнути істини про Бога; вона відкривається людині завдяки вірі, яка швидше відноситься до волі, аніж до розуму. Підкреслюючи роль почуттів серця, Августин підкреслював єдність віри і пізнання. При цьому він прагнув не возвеличити розум, але лише його доповнити. За Августином, Бог не тільки створив світ, причому створив його з нічого, але і постійно його зберігає, продовжує його творити, згідно зі словами Одрокнення: "Ось нове все творю" (Одрк. 21:5). Бог є предметом і причиною пізнання, найвищим благом і причиною всякого блага: бо все існує завдяки Богу, і всяке благо походить від Бога. Спрямованість до Бога для людини є природною, і лише через єднання з ним вона може знайти спасіння.

У своїх духовних бесідах, наповнених глибокою мудрістю, Макарій Єгипетський (IV ст.) також розкриває таємниці внутрішнього життя людини, виходячи зі свого власного досвіду, з того, що пережив сам. Його дослідження життя внутрішньої людини – це злет і падіння, радощі й сум'яття особистісних переживань. Згідно з Макарієм, вона містить такі складники: ум, совість, волю. Однак усі ці компоненти не розмежовані між собою, а становлять цілісність, вони поєднані одним помислом, "усе це члени тільки душі, а душа одна, і це – "внутрішня" людина" [5, с. 89].

Таким чином, як ми переконалися, "внутрішня" людина, в осмисленні отців Церкви, пов'язується з її духовним світом: це ідеальна, духовна людина, сутнісні характеристики якої визначаються відношенням "людина-Бог". Вод-

ночас, коли в неоплатонізмі обоження досягається через повне злиття з Божеством, то в розмислах Отців церкви обоження – це безперервне прилучення до божественних досконалостей; при цьому індивідуальність не втрачається, а лише уподібнюється Божеству. Завдяки сприянню Христа-Логоса людина моральносно перевершує буттєвість і, зрештою, саму себе. Отже, відношення "людина-Бог" – це досить динамічний процес, який відображає творення духовної особистості в її Богопричетності.

Антична філософія стала підґрунтям для прояснення змісту християнського світогляду, оскільки і самі питання, що спонукали виникнення християнської ідеології, зачаткувалися в надрах античного світогляду, який був здатний відповісти на нові запити людини. Усе сказане дає змогу зробити висновок: у святоотецькій думці зароджувались ідеї, які згодом багато в чому визначали подальше літописання людського духу, його пориви та сподівання. Але особливо вони актуалізувалися в переломні історичні епохи, "одягаючись" чи то у філософське, чи то в богословське вбрання, а частогусто і в те, і в інше.

Список використаних джерел:

1. *Августин Бл.* Об истинной религии // Августин Бл. Энхиридион или о вере, надежде и любви. "УЦИММ – ПРЕСС" – "ИСА", Киев, 1996. – С. 226-289.
2. *Нисский Г.* Об устройении человек / Григорий Нисский. – СПб. : Аншом, Мифрил, 1995. – 176 с.
3. *Плотин.* Эннеады. "Уцимм-Пресс"/ Плотин. – Киев, 1995. – 392 с.
4. *Поснов М. Э.* История Христианской Церкви (до разделения Церквей – 1054 г.) / М. Э. Поснов. – К. : Изд. христ. Боготвор.-просветит. Ассоциации "Путь к истине", 1991. – 514 с.
5. Преподобного Отца нашего Макария Египетского. Духовные беседы, послания и слова с присовокуплением сведений о жизни его и писаниях. – М. : В типографии Владимира Готье, 1852.
6. *Тихолаз А. Г.* Платон і платонізм в російській релігійній філософії другої половини XIX- початку XX століть/А. Г. Тихолаз. – К. : Вид. ПАРАПАН, 2002. – 320 с.
7. *Чижевський Д.* Філософія Г. С. Сковороди /Д. Чижевський. – Варшава, 1934. – 224 с.
8. *Шпидлик Ф.* Духовная традиция Восточного христианства. Систематическое изложение /Фома Шпидлик. – М. : "Паолине", 2000. – 496 с.

Надійшла до редколегії 14.11.16

Предко Е. И.

ВЛИЯНИЕ АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ НА АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ ОТЦОВ И УЧИТЕЛЕЙ ЦЕРКВИ

В статье рассматриваются особенности влияния античной философии на раннехристианские учения. Подчеркивается, что возникновение и становления христианского вероучения происходило преимущественно под влиянием античной философии, которая выступала главным идейным основанием становления христианской религии. Античная философия повлияла на святоотеческое религиозно-философское учение о человеке, его сущность, морально-этические установки. Причем христианская антропология, основываясь на восприятии человека как творения Бога, созданного по Его образу и подобию для общения, подверглась значительным античным влияниям.

Ключевые слова: античная философия, Отцы и учителя Церкви, антропологическое учение, "внутренний человек".

Predko O. I.

INFLUENCE OF ANCIENT PHILOSOPHY ON THE ANTHROPOLOGICAL DOCTRINE OF THE FATHERS OF THE CHURCH

The article discusses the features of the influence of Ancient Philosophy on early Christian doctrine. It is emphasized that the emergence and formation of the Christian faith occurred mainly under the influence of ancient philosophy, which acted as an ideological base of formation of the Christian religion. Ancient philosophy influenced on the patristic religious-philosophical doctrine of man, his nature and moral-ethical attitudes. Christian anthropology based on the perception of man as a creature of God, created in His image and likeness for communication, has undergone significant ancient influences.

Keywords: Ancient Philosophy, Fathers of the Church, the anthropological doctrine of "inner man".

УДК 025.4(091)

О. В. Сарапін, канд. філос. наук, доц.

АРИСТОТЕЛІВСЬКЕ СПРИЙНЯТТЯ ПИТАНЬ РЕЛІГІЇ ТА ЙОГО ІСТОРИЧНІ МЕТАМОРФОЗИ

У статті пропонується аналіз відношення Аристотеля до питань релігії та особливостей сприйняття її ідентифікації. Також прослідковуються витоки консервативної та радикальної установок в осмисленні релігіологічної спадщини Стагірита.

Ключові слова: Аристотель, релігія, Бог, боги, божественне, благочестя.

В дослідницькій літературі ще з часів Е. Целлера набуває чинності думка про те, що Аристотель з приво-

ду питань релігії висловлювався лише мимохідь і вкрай неохоче. Деякі філософи (Т. Зелінський, А. Уайтхед,

Б. Рассел) стверджували, що давньогрецький мислитель залишив поза увагою тематику, пов'язану з "божественними речами". Втім, ще Лактанцій у книзі V "Божественних настановлень" (17, 4) бідкався з приводу того, що "його благи зусилля, красномовство і дарування розуму" не підтримували "знання божественних питань" [5, с. 340]. З іншого боку, доречно згадати про установки О. Гільберта, Г. Майорова, М. Шахнович, в основі яких полягало твердження про наявність властивої Аристотелю особливої філософії релігії. Щоправда, остання трактується ними надто абстраговано як експліковане, чи імпліцитне відношення філософії до релігії. Постає тоді питання, – чи була тематика релігії предметом ретельного вивчення Аристотелем? Інакше, чи стає релігія проблемою у його творах?

Передусім, для Аристотеля вивчення релігії не було пріоритетним, хоча у його творчій спадщині воно займає помітне місце. Свідчення про питання, пов'язані з тематикою "божественних речей", можна знайти у творах Стагірита "Протрептик", "Фізика", "Про небо", "Про передбачення уві сні", "Метафізика" (особливо у книзі Λ), "Нікомахова етика", "Велика етика", "Євдемова етика", "Політика" (Перелік його творів, за винятком першого, подається згідно пагінації Беккера). Додам також свідчення на основі фрагментів творів раннього Аристотеля "Про філософію", "Про магію" і "Про молитву". Звісно, що виявлення особливостей розв'язання ним питань релігії передбачають звернення до міркувань самого Стагірита. Тому мене не будуть цікавити відповіді на такого кшталту питання, пропущені у перспективі усталених філософських установок, реалізованих схоластиками, чи діячами епохи Відродження, чи сучасними коментаторами його спадщини. Звісно, що поза увагою варто полишити схоластичного "Аристотеля з тонзурою" (вислів О. Герцена), або спрощеного Аристотеля у працях Меланхтона.

Для позначення релігії він не вживає ті усталені терміни, за допомогою яких давні греки виражали благочестя, набожність, пієтет, благоговіння перед богами. Йдеться про терміни *ευσέβεια*, *θρησκεία*, *εὐλάβεια*, *εὐφημίαν* й навіть *θεοσέβεια*. Для прикладу, про благочестя (*εὐσέβεια*) нічого не сказано у трьох "Етиках" Аристотеля. Це при тому, що це слово є частотним у діалогах Платона. Згадаю, в зв'язку з цим хрестоматійний вислів останнього: "Що це може бути благочестивим, якщо не благочестивим є саме благочестя?" (Протагор. 330e1) [8, с. 440].

Водночас розглядаються питання, пов'язані з божествами (їх шанування, присвятні дари і пожертвування). При цьому, у "Нікомаховій етиці" (1122b) йдеться про витрати на шанування богів у контексті одного з проявів щедрості. Інакше кажучи, дії, пов'язані з шануванням богів відносяться до моральних якостей. Надто більше, Аристотель не включив благочестя до свого списку якостей (*αρετή*). Нагадаю, що Стагірит виділяв етичні якості (мужність, стриманість, щедрість, великодушність, якості приватного характеру і справедливість) і якості діаноетичні, які відносяться до інтелектуальної діяльності людини. До останніх він включав розсудливість (*φρόνησις*), знання принципів (*νοῦς*), знання загального (*ἐπιτήμη*) та їх поєднання, – мудрість (*σοφία*). В такому разі доречно стверджувати, що етика Аристотеля була нерелігійною в своїй основі.

З іншого боку, інтелектуальні якості людини Аристотель часто називав тими, що приходять ззовні і божественними. Симптоматичними є його судження: "... у людей немає в наявності нічого божественного чи блаженного, окрім того єдиного, що заслуговує усілякої старанності і що в нас відноситься до розуму (*νοῦς*) і

розсудливості (*φρονήσεως*). Бо з того, що нам належить, тільки це наділене безсмертям і одне лише є божественним" (Протрептик, 8) [1, с. 41].

Натомість, ідентифікатором релігійного у Аристотеля переважно є те, що відноситься до божественного і богів. Принагідно, у своїх творах він частіше вживає прикметник "божественний" (*θεῖος*), ніж іменники "Бог" (*θεός*), чи "боги" (*θεοί*). Стагірит навіть вдається до відтворення таких ступенів порівняння цього прикметника як "більш божественний" (*θειότερα*) і "найбільш божественний" (*θειότατα*). Причому він застосовує такі прикметники також для характеристики розуму людини, не вкладаючи в їх зміст якийсь специфічний потойбічний смисл. У "Метафізиці" сказано: "так що божественне у ньому [в "нусі"] – це, мабуть, радше саме володіння, ніж здатність до нього і умогляд – найприємніше і найкраще" (1072b24) [2, с. 310]. Між іншим, умосвящений світ є винятковим змістом розуму, який пізнає. Той, хто наділений цією здатністю, наближається до Бога. Точніше його розум стає божественним.

Принагідно, звернемо увагу на етичні твори Аристотеля, в яких неодноразово стверджується про наближення мудреців до богів. У "Нікомаховій етиці" сказано: "Хто проявляє себе в діяльності розуму (*νοῦς*) і шанує розум, вірогідно, влаштований найкращим чином, і більше всіх любимий богом (*θεοφιλέστατος*)" (1179a24) [4, с. 287]. Хоча надалі Аристотель стверджує про те, що мудрець є люб'язний *богам*. (1179a31) [Там само]. У "Фізиці" (VIII, 14. 24) він стверджує не тільки про єдиний першодвигун, тобто про єдиного Бога, але й про численних божеств у вигляді нерухомих зірок та планет. Причому зірки як божества вищого розряду перебувають у єднанні з Першодвигуном, вони уподібнюються йому (тому й наділяються безсмертям і незворушним блаженством). Інакше кажучи, у нього спрацьовує надто довільна взаємозамінність понять "Бог" і "боги". В такому разі для Стагірита не існувало проблеми монотеїзму чи політеїзму. Тоді не є доречними спроби ліпити з Аристотеля монотеїста. Чи навпаки, вбачати у ньому зятятого політеїста.

Чим є божество для Аристотеля? Воно не є предметом благоговіння, але є предметом здивування і шанування. Пізнання Бога для Стагірита є вищим завданням інтелектуальної діяльності людини. Досконалість Бога зумовлює навіть любов людини до нього. Але людина не може і не повинна розраховувати на любов, або дружбу з боку Бога. У "Великій етиці" сказано: "... дружба (*φιλία*) з богом не припускає ні відповідної любові (*έρως*), ні взагалі якоїсь би то не було любові" (1208b30) [4, с. 362]. Крім того, в світлі міркувань Аристотеля, людина не вважає відносини з богами визначальними для своєї життєдіяльності. Навіть більше, "усі взаємовідносини виявляються частинами взаємовідносин у державі (тобто частинами державного співтовариства)" (1160a29) [4, с. 234]. Причому усі різноманітні відносини впливають на форму релігії у певному суспільстві та на її суспільну роль.

Аристотель чітко розрізняє народні вірування та уявлення, виразниками яких виявляються переважно поети і сприйняття попередніми давньогрецькими мислителями божественного (*Θείως*) у різних його варіантах. Його словами: "Від давніх з глибокої старовини дійшов до потомків переказ про те, що ці світила суть боги і що божественне обгортає усю природу (*περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν*). А все інше (в переказах) уже додане у вигляді міфу для навіювання юрбі, для дотримання законів і для зиску, бо в ньому стверджується, що боги є людиноподібними і подібними на деякі інші живі істоти..." (1074b1-7) [2, с. 315]. При цьому, за міркуваннями Аристотеля, якщо відняти усі міфологічні

конотації і прийняти головне, – що боги є першими сутностями, то варто це вчення визнати божественним за значенням ($\theta\epsilon\acute{\iota}\omega\varsigma$ $\alpha\nu$ $\epsilon\acute{\iota}\rho\acute{\iota}\sigma\theta\alpha\iota$). У перекладі М. Іткіна "божественним промовлянням". У перекладі О. Кубицького "це сказано божественно (добре)". Отже, Стагірит вдається до виділення двох рівнів релігії.

Стосовно ставлення Аристотеля до народних вірувань, уявлень та практик. З одного боку, у переказах про небо та небесні світила як божества він вбачає залишки універсального уявлення про небо як переважну локалізацію, з якої витікає божественне світло. У творі "Про небо" він сприймає за аксіому твердження: "...усі люди мають уявлення про богів і при цьому усі, хто тільки вірить в існування богів, – варвари і елліни, відводять саме верхнє місце божеству" (270b6) [3, с. 271]. Більше того, Аристотель все-таки визнає властиве давнім грекам уявлення про Зевса як верховного бога народної релігії, приписуючи йому багато епітетів на кшталт "добрий дух" ($\alpha\gamma\alpha\theta\acute{o}\varsigma$ $\delta\alpha\acute{\iota}\mu\omega\nu$), "божество, яким ми живемо", "до якого звертаємось у молитвах" і т. п.

З іншого боку, він наполягає на метафоричності багатьох міфічних переказів (про сон богів, про Атланта, про стосунки Ганімеда і Зевса і т. п.). Подібна метафоричність подекуди видається ним за ознаку обскурантизму, властивого релігії, освяченій багатоміровою традицією. Щоправда, Аристотель не відкидає міфологічне наповнення народної релігії. Він лише намагається показати її суто наївне фідеїстське наповнення і раціональну неспроможність. Згадаємо в зв'язку з цим симптоматичний початок "Метафізики": "Усі люди від природи прагнуть до знання" ($\Pi\acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\varsigma$ $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\iota$ $\tau\omicron\upsilon$ $\epsilon\acute{\iota}\delta\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota$ $\acute{o}\rho\epsilon\acute{\upsilon}\omicron\nu\tau\alpha\iota$ $\phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota$) (980a21) [2, с. 65]. Натомість віра, яка не дружить з фактами, Аристотелем сприймається вкрай скептично. Тому для нього "ті, хто обгортають свої мудрування у форму міфів, негідні серйозного розгляду" ($\tau\epsilon\acute{\rho}\iota$ $\tau\acute{\omega}\nu$ $\mu\upsilon\theta\acute{\iota}\omega\varsigma$ $\sigma\omicron\phi\acute{\iota}\zeta\omicron\mu\epsilon\nu\omega\nu$) (1000a18) [2, с. 111]. Між іншим, для Стагірита магія, будучи частиною традиційної релігійності, також не є гідною уваги інтелектуалів. Проте Аристотель відверто не виступав проти проявів народної релігії і не вимагав її реформування у перспективі поліпшення державного устрою. Точніше, він терпимо ставився до різноманітних форм наївної традиційної віри прашурів та декларативно їх підтримував. За свідченням Діогена Лаертського, одним із пунктів заповіту Аристотеля було спорудження у Стагірі статуй Зевса і Афін.

До того ж вірування та уявлення народної релігії він визнавав корисними для держави. Навіть більше, у творі "Політика" опікування про релігійний культ проголошується одним із важливих (п'ятим по рахунку) завдань держави. Крім того, для функціонування держави Аристотель визнавав необхідними відправи культових дійств у храмах, жертвоприношення, священні обряди ($\acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\tau\epsilon\acute{\iota}\alpha\varsigma$) і т. п. У "Нікомаховій етиці" він називає "високо оціненими" (τίμια) витрати на "шанування богів, посвятительні дари, споруди і жертвоприношення, як і все взагалі пов'язане з божеством" (1122b20-21) [4, с. 128].

Прагматика традиційних вірувань та уявлень видається визначальною у розв'язанні Аристотелем питання їх походження. На його думку, шанування божеств започатковується в процесі продуктивного збирання врожаю, коли давні люди намагались висловити подяку за отримані від них щедрі дари. Інакше кажучи, давні люди були вдячними, але не допитливими і наляканими. За міркуваннями Аристотеля, початкове прагнення вижити, зазнавати радість буття у природі і радість спілкування з іншими людьми полягали в основі найдавніших ритуалів. У "Нікомаховій етиці" він стверджує: "...давні урочисті жертвоприношення і збирання бували після

збирання плодів, наче первини в честь богів" (1160a26-27) [4, с. 233–234]. При цьому такі найдавніші ритуали були відзначені печаткою святковості, були своєрідної формою виходу за межі буденності. Аристотель навіть вбачає терапевтичний ефект у культивуванні ритуалів, їх необхідність як засобу відновлення сил людей, забезпечення яскравих вражень від їх відпочинку.

Загалом, у творах Аристотеля можна знайти свідчення про вірування, уявлення та практики давніх людей, про міркування мудреців про божественне, про важливість ритуалів для життя поліса. Проте такі свідчення, за винятком міркувань про суто божественні речі, не є предметом його ретельного аналізу. Звісно, що Аристотель не наполягає на божественній детермінації релігії, яка для нього не є проблемою. Його судження про предмети, пов'язані з тематикою релігії, не є імперативними, вони виявляються недоговореними, вірогідними, семантично неповними. Варто тоді погодитись з думкою Сенеки, який наводить твердження Аристотеля: "Над усе шанобливої стриманості нам належить висловлювати тоді, коли йдеться про богів" ("Про природу". XXX.1) [9, с. 365]. Інакше кажучи, Аристотель у своєму ставленні до релігії і поясненні її важливих питань виявляється стриманим раціоналістом.

Вже перипатетики намагались не тільки упорядкувати, але й доповнити сказане Аристотелем про божественні речі. Так Александр Афродізіський, зважаючи на його характеристики першодвигуна (Метафізика, Λ) стверджував, що людський розум має божественне походження. Інший приклад. Феофраст пише твір "Про благочестя" ($\text{Π}\epsilon\acute{\rho}\iota$ $\epsilon\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\beta\epsilon\acute{\iota}\alpha\varsigma$), в якому не тільки захищає вчення Стагірита про Божество як розум, але й намагається виявити раціональне зерно у давньогрецьких віруваннях та уявленнях, наполягаючи на необхідності їх вивчення. Тим самим започатковується процес своєрідного релігієлогічного виповнення Аристотеля. Вже християнськими мислителями подібне виповнення Стагірита супроводжується теологізацією його поглядів. Таким чином, перипатетики започатковують консервативну установку у засвоєнні релігієлогії Аристотеля.

Раціоналізм Аристотеля у його ставленні до питань релігії зазнає відчутної радикалізації у філософській поемі Лукреція Кара "Про природу речей". При цьому слід звернути увагу на пропозицію римського мислителя розвести між собою поняття "релігія" і "благочестя". Точніше, для Лукреція Кара релігія була виконанням традиційних ритуалів, які обтяжували людське життя. Він навіть намагався вбачати у ній чи не справжню причину страждань людства. Тому римський мислитель уподібнював релігію узам, що сковують людину. Принагідно згадаю про імператив Лукреція Кара: "Повчаю я великому знанню, намагаючись дух людини витягнути з тісних пут релігії" (I, 931–932) [7, с. 59]. При цьому, звільнення людини з таких пут уможливується через причетність її до знання законів природи. Інакше кажучи, Лукрецій Кар вдається до апології аристотелівського мудреця, для якого міркування з приводу традиційних вірувань та культів були несерйозними. Між іншим, появу релігійних вірувань та уявлень він пов'язував із незнанням причин природних явищ, з негативними емоціями, страхом перед руйнівними силами природи. Для порівняння, Аристотель у своїх творах не стверджував про страх перед природою, чи богами як про чинник появи традиційних вірувань та уявлень.

З іншого боку, Лукрецій Кар привносить нове значення у поняття "благочестя", позбавивши його прив'язаності до державного культу. Він пропонує "істинне благочестя", суть якого полягає не у шануванні богів і не у жертвоприношеннях, а у "спогляданні всього і при

повному спокої духа" (V, 1123) [7, с. 347]. Тим самим долається ефект благоговіння людини перед божественним, внутрішня налаштованість на спілкування з богами, які, з точки зору Лукреція Кара, є байдужими до цього світу. Звісно, що для римського мислителя розум може розвіяти усілякі прояви релігії, або марновірства. Між іншим, якщо довіритись перекладу О. Лосевим фрагменту 14 з твору Аристотеля "Про філософію", то давньогрецький мислитель стверджував про "внутрішнє зосередження як сутність усілякого релігійного настрою" [6, с. 223]. В будь-якому разі Лукрецій Кар запропонував вельми критичний виклад тієї тематики, до якої Аристотель поставився надто стримано. Відтак доречно стверджувати про початок радикальної установки в осмисленні релігієлогічної спадщини Аристотеля.

Список використаних джерел:

1. *Аристотель*. Протрептик. О чувственном восприятии. О памяти. /Аристотель. – СПб.: Изд-во С. -Петербург. ун-та, 2004. – 183 с.
2. *Аристотель*. Сочинения в 4-х томах. Т. 1. – М.: Мысль, 1976. – 550 с.
3. *Аристотель*. Сочинения в 4-х томах. Т. 3. – М.: Мысль, 1981. – 613 с.
4. *Аристотель*. Сочинения в 4-х томах. Т. 4. – М.: Мысль, 1983. – 830 с.
5. *Лактанций*. Божественные установления. Книги I – VII. /Лактанций. – СПб: Изд-во Олега Абышко, 2007. – 512 с.
6. *Лосев А. Ф.* Платон. Аристотель/А. Ф. Лосев, А. А. Тахо-Годи – М.: Молодая гвардия, 1993 – 383 с.
7. *Лукреций Кар*. О природе вещей: Билингва латинско-русский. Изд. 4-е. /Кар Лукреций. – М.: ЛКИ, 2012. – 448 с.
8. *Платон*. Собрание сочинений в 4 т.: Т. 1. /Платон. – М.: Мысль, 1990. – 860 с.
9. *Сенека Луций Анней*. Философские трактаты/ Сенека Луций Анней. – СПб: Алетейя, 2001. – 400 с.

Надійшла до редколегії 11.11.16

Сарапин А. В.

АРИСТОТЕЛЕВСКОЕ ВОСПРИЯТИЕ ВОПРОСОВ РЕЛИГИИ И ЕГО ИСТОРИЧЕСКИЕ МЕТАМОРФОЗЫ

В статье предлагается анализ отношения Аристотеля к вопросам религии и особенностей восприятия ее идентификаций. Также прослеживаются истоки консервативной и радикальной установки в осмыслении религиологического наследия Стагирита.

Ключевые слова: Аристотель, религия, Бог, боги, божественное, благочестие.

Sarapin A. V.

ARISTOTLE PERCEPTION OF QUESTIONS OF RELIGION AND HISTORICAL METAMORPHOSIS OF THIS PERCEPTION

The article proposes an analysis of the relations of Aristotle to the issues of religion and its perceptual authentications. Also traced the origins of the conservative and radical installation in understanding Stagirit religiology heritage.

Keywords: Aristotle, religion, God, gods, divine, piety.

УДК 215

Ю. О. Стрелкова, канд. філос. наук, доц.

КОНЦЕПЦІЯ "ПАРАДОКСАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ" ЛЮДИНИ У КОНТЕКСТІ ПРОЕКТУ ДЕМІФОЛОГІЗАЦІЇ НОВОГО ЗАПОВІТУ Р. БУЛЬТМАНА

У статті розглядається концепція "парадоксальної ідентичності" людини в межах екзистенційної теології Р. Бультмана, його проекту деміфологізації Нового Заповіту. Спеціальну увагу приділено кореляції між скерованістю теолога на актуалізацію сенсу кериґми Христа в Новому Заповіті та його герменевтичною настановою. Вимога деміфологізації досліджується у зв'язку з герменевтичною програмою Р. Бультмана, акцентується їх телеологічна спорідненість.

Ключові слова: Бультман, деміфологізація, Новий Заповіт, герменевтика, парадоксальна ідентичність людини.

Постановка проблеми. Рудольф Бультман (1884–1976) входить до плеяди найвідоміших протестантських теологів 20 ст. разом зі славетними ученими К. Бартом і П. Тілліхом, притому що Р. Бультман не займався систематичною теологією, але виразно стверджував своє тяжіння до філософської традиції 20 ст., головним чином до своєрідно інтерпретованої ним екзистенційної парадигми у філософії. Виклики сучасної "секулярної доби" (Ч. Тейлор) зумовили актуалізацію корпусу ідей теолога в сучасному релігієзнавстві та філософії, зокрема, в Німеччині та Північній Америці [13; 14; 15; 16; 17], і навіть певний ренесанс ідей мислителя, за зауваженням Д. Конгдона [18]. Проблематика релігієзнавства, філософії, філософської антропології, пов'язана з фундуванням відкритої та цілісної картини світу сучасної людини й кризою традиційних просвітницьких і християнських цінностей Заходу обумовила актуальність дослідження.

Метою статті є окреслення дистинкції між концепцією деміфологізації та герменевтичною методологією Р. Бультмана і з'ясування змісту його концепції "парадоксальної ідентичності" людини.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Проблематика, дотична до теми статті, вивчалася такими зарубіжними та вітчизняними дослідниками, як: Х. У. фон Бальтазар, Р. Барт, В. Білецький, Ю. Бубнов, К. Д. Ванхузер, С. Гренц, Б. Губман, А. Денисенко, М. Еліаде, І. Касавін, С. Коначева, Д. Конгдон, Х. Кюнг, Т. Ліфінцева, А. Пальчик, Л. Стасюк, С. Льюзов, А. Мак-

Грат, Ч. Тейлор, Е. Тісельтон, В. Філатов, Р. Хейз, М. Шахов, С. Щавельов, О. Яроцька та ін.

Виклад основного матеріалу. Від самого початку своєї академічної кар'єри в 10-ті і аж до початку 30-х років 20 ст. дослідник відносив себе до напряму діалектичної теології і товаришував з К. Бартом, з яким його об'єднував спільний інтерес до постаті апостола Павла (дисертація Р. Бультмана була присвячена теології послань апостола Павла) та чітке розуміння і гостре переживання недостатності наявної методології й обмеженості парадигмальних настанов теологічних досліджень [12]. Саме тому його фундаментальну роботу "Новий Заповіт та міфологія" (1941) часто порівнюють за масштабом впливу і релевантністю для подальшої ґенези богослов'я з "Посланням до римлян" К. Барта. Серед інших його основних робіт назвемо наступні: "Історія синоптичної традиції" (1921), "Коментар до Євангелія від Іоанна" (1941), "Теологія Нового Заповіту" (1955).

Своє розчарування в ліберальній теології Р. Бультман виразив принципово інакшим чином, ніж К. Барт: якщо останній пропонує величчу в своїй нездійсненності спробу опертися на чистоту раннього християнства та фідеїзм титанів протестантизму Лютера, Кальвіна і Цвінглі, в пристрасному запереченні тотального антропоцентризму раціоналізації ліберальної теології, то Р. Бультман, який, безперечно, був видатним істориком і біблеїстом (головним чином його увага була прикута до текстів Нового Заповіту) намагається, ні більше,

ні менше, реформувати християнство, причому він відкрито наголошує на такій необхідності. Вельми сміливо Р. Бультман пропонує позбутися імпліцитних раціоналізацій біблійної історії, її сюжетів, мотивів і постатей в дусі Ф. Шлеєрмахера і прямо елімінувати з біблійної історії її міфологічний контекст, звернувшись до істинного "змісту" Святого Письма. При цьому його розуміння міфу й біблійної історії є вельми суперечливим і неоднозначним, можливо тому Бультман вважається водночас і батьком церкви і еретиком [7, с. 13].

Можемо припустити, що у праці "Новий Заповіт та міфологія" теолог апіорно спирається на еволюціоністську (Е. Дюркгайм, Л. Леві-Брюль, І. Бахофен та ін.), а також частково (з огляду на його герменевтику) на лінгвістичну (М. Мюллер) теорії міфу. Властиво, що програма "деміфологізації" християнства теолога повинна спиратися на принципово позаконфесійний поняттєвий апарат, сказати б, услід за Л. Вітгенштайном, альтернативний опис реальності, чи це реальність людського життєсвіту (*Lebenswelt*), чи біблійної історії. І якщо ще один безстрашний реформатор християнства першої третини 20 ст. П. Тілліх спирається на філософські концепції, позначені грецькими лексемами й наповнені переважно власним концептуальним змістом, хоча і у зв'язку з філософською традицією, зокрема екзистенційною (наприклад, "кайрос", "хюбрис" тощо), то марбурзький теолог безпосередньо апелює до філософської картини світу фундаментальної онтології М. Гайдеггера. Він стверджує, що актуальний для сучасної людини зміст Нового Заповіту перекинуто його репрезентацією в межах і термінах гностичної, донаукової космології, власне, в межах гностичних міфів [11, §230].

Для Р. Бульмана надзвичайно важливою була ефективність, зрозумілість і навіть доступність проповіді, що при цьому, звісно, мала спиратися на певні раціональні підстави в межах певної систематичної картини світу. (Недарма батьки його батька були місіонерами в Африці, дід по матері пастором пієтистської громади, а сам він університетським професором (на відміну від, наприклад, К. Барта, якому були близькими якраз ірраціональні мотиви переконливості проповіді, пов'язані з безпосереднім пастирським служінням, оскільки Барт був священником)). Тому питання, яким же чином можна наблизити християнство до картини світу мислячої людини сучасності, у Бульмана тісно пов'язується з концепцією інтелектуальної чесності: якщо ми можемо науковим чином говорити про біблійну історію, то, аби отримати раціональне зерно, повинні відкинути міфологічну половину.

Прийняти порятунок у Христі, але поза міфологічними мотивами, образами та концепціями – ось надзавдання сучасної людини, за Бульманом. Тому для нього деміфологізація Нового Заповіту не є тотальною редукцією Божественного в біблійній історії, як у культуроцентричній ліберальній теології, а спробою нового герменевтичного прочитання Євангелія, оскільки їх міфологізована форма не є внутрішньо властивою для християнства, так би мовити, іманентною, а є лише ознакою історико-культурних обставин і умов створення давніх текстів. Тому її можна і потрібно редукувати для звільнення власне Звістки як квінтесенції християнського розуміння. Причому цю Звістку Бульман описує цілком у термінології "Буття і часу" М. Гайдеггера, стверджуючи, що людина шукає і позиціонує себе не в міфологічній космологічній структурній ієрархії "небеса – земний світ – пекло", а в межах дилеми вибору між істинним (власним) і неістинним (невласним), автентичним і неавтентичним існуванням, перше з яких передбачає прийняття Христа, а друге – втечу від нього. Причому сам вибір між ними Р. Бульман, тим не менше, оголошував принципово не

раціональним, а дією Одкровення, дару віри, спонукою до яких є для людини переживання абсурдності власних ситуацій та становища в світі і парадоксального характеру власної людської ідентичності.

Природно, що К. Барт, не заперечуючи проти термінологічних і концептуальних запозичень теології у філософії [2], все ж дозволяє собі гіркий сарказм щодо чергової спроби "олюднення" Христа – Логоса: "У працях Бульмана не можна не побачити щирої турботи про електрифіковану й атомізовану людину сьогодення: про ту людину, котра без деміфологізації та без екзистенціалістської інтерпретації неспроможна зрозуміти Євангелія, не кажучи вже про те, аби визнати його достовірним, аби відповісти йому справжньою вірою чи невірою. От якщо піддати міф відчуженню або сублимації і говорити з сучасною людиною гайдеггерівською мовою – ну тоді інша справа!" [10, с. 692].

Таким чином, можемо стверджувати, що пафос його творчості укорінений у намаганні наблизити євангельського історичного Ісуса до екзистенційного переживання Христа Сотера, і це формування основної інтенції його теології відбулося ще до знайомства з філософією М. Гайдеггера [4, с. 121]. У програмній статті "Який смисл говорити про Бога сьогодні?" (1925) теолог обґрунтовує своє розуміння ситуації сучасної людини. Про Бога людина може говорити не інакше, як говорячи про себе, при цьому саме ця теза ранньої творчості стала підставою для подальших звинувачень дослідника в антропоцентризмі та антропологізмі [4]. При цьому двома центральними проблемами можуть вважатися концепція деміфологізації Євангелія та герменевтика теолога. У свою чергу, з них випливає специфічне розуміння Р. Бульманом людської ідентичності в межах вертикальної схеми самопозиціонування "трансцендентне – іманентне", "профанне – сакральне" як ідентичності принципово парадоксальної, антитетичної. Вибір має бути здійснений між *ratio*, розумінням, тлумаченням Святого Письма та священного переказу в межах мовного дискурсу й *emotio*, переживанням і почуванням, екзистенціалами (М. Гайдеггер) віри, турботи, страху, відчуження, відчаю, тривоги тощо.

Але як він можливий для людини, такий невзаємовиключаючий вибір, адже сама природа людської реальності абсурдно-антитетична в цьому вимірі – багатомірність, багатоаспектність людського світу передбачає суперечливість. Як влучно зауважує сучасна дослідниця: "Екзистенціальний теолог кидає виклик філософу (часто обидві фігури – одна особа), кажучи про "зацікавленості" і "залучення" людського мислення; а філософ кидає виклик теологу, кажучи про "релігійні кайдани" і догмати в світлі того, що можна пояснити й обґрунтувати логічно" [6]. Бачимо, просторовий аспект "точки зору" на Одкровення Христа як "місця в житті" (*Sitz im Leben*) трансформується в мовний герменевтичний момент відмінності між розмовою про Бога (*Reden über Gott*) і розмовою з Богом (*Reden von Gott*), світоглядом (*Weltbild*) як картиною світу, та вірою (*Weltanschauung*) як поглядом на світ, що вказує насамперед на акцентування подієвості віри й вибору віри, на бартівський "стрибок віри", на антитезу статичної й динамічної, даного й заданого в людині, на юнгівський центр самості "Я", укорінення, ідентичності та самосвідомості як акту людського вибору.

Стосовно проекту деміфологізації ми вже зазначали, що вихідною настановою для теолога є необхідність осучаснення проповіді Благої Звістки. Тому його теологія цілком може вважатися керигматичною, причому більшою мірою, ніж це стосується К. Барта і П. Тілліха, оскільки він значно більше уваги приділяє не лише змісту проповіді, смислу події Христа, а й транспонуванню

поняттєвого апарату теології на мову сучасної йому філософії, а саме фундаментальної онтології М. Гайдегґера. Антитезу праведного та грішного життя, які є результатом віри й невіри як вибору людини, що здійснюється в результаті Одкровення Христа (яке саме по собі є ірраціональним і не залежить від людини), Р. Бульман зводить до концепції істинного та неістинного, автентичного й неавтентичного буття у М. Гайдегґера.

При цьому, розмежовуючи історичного Ісуса та євангельського Христа, теолог виходить з того, що вчення про Христа Спасителя виникає тільки в межах керигматики християнських громад перших століть нашої ери, а тому історичний Ісус, тлумачений у межах міфологічної картини світу, та Христос як особистий Бог, що рятує людину, у нього не тотожні, і хоча відомо, що він сам особисто вірив у фактичне існування Христа, але розмежовував сакральну і профанну історію, фактичний та смисловий аспект історичних подій, що розглядаються в межах певного дискурсу і картини світу. Сучасний дослідник А. Пальчик, розглядаючи вихідну настанову проекту деміфологізації Євангелія Р. Бульмана, пише: "Міфологічна мова пронизує увесь Новий Заповіт, а його образи йдуть усупереч сучасному науковому світогляду і не можуть бути прийняті людиною. Ці два світи цілковито несумісні. Один у певному сенсі є запереченням другого.

Наукова свідомість сучасної людини характеризується відсутністю антиномічного мислення" [9, с. 3]. Як видається, згадані "світи" якраз сумісні у межах парадоксальної людської ідентичності. І хоча в ранній творчості теолог (книга "Jesus", 1926) спирається на бартівську діалектику Одкровення, що об'єднує Бога й людину, час і вічність, висновок про те, що істинна, як антитеза раціональної, теологія завжди з точки зору здорового глузду, раціо та логіки мови буде надто схожою на нісенітницю, поєднання суперечливих, непослідовних, таких, що не спираються на факти й досвід, конструкцій вельми турбує його.

Зрозуміло, що у Барта знання про Бога недосяжне не тільки катафатично, але й апофатично, позаяк Бог не є об'єктом у світі об'єктів у межах суб'єкт – об'єктної дихотомії, а тому і виходить за межі людського пізнання. Тому для того, щоб подолати фатальну перепону у наближенні до Бога сучасної людини (1 Кор. 1:21), за Р. Бульманом, слід трансформувати саму проповідь. Отже, говорити про Бога можна, лише маючи на увазі людину, йдеться парадоксальним чином про певну "антропофатику" богопізнання. І тут ми вже бачимо, як під впливом М. Гайдегґера, його колеги по Марбургу (1923–1928), Р. Бульман відходить від радикального фідеїзму К. Барта. Практично, пропонуючи редукцію міфології й елліністичних впливів щодо керигми ранньої церкви, він міняє поняттєвий апарат ліберальної теології на екзистенційні філософемі й екзистенціали (у розумінні раннього М. Гайдегґера як модуси репрезентації Dasein, альтернативний поняттю категорії способу фіксації людського існування) парадигми екзистенціалізму та діалогізму (від С. К'єркегора, С. Розенцвейга до М. Гайдегґера, Г. Марселя, М. де Унамуно, М. Бубера та ін.).

Р. Бульман цілком у традиції М. Келера (робота М. Келера "Так званий історичний Ісус та історичний біблійний Христос", 1896), розрізняючи історичного та євангельського Ісуса, використовує концепцію "історії", або "критики форм" (Formgeschichte). Теолог практично доходить висновку, що історичний Ісус не пізнаваний у межах наукового дослідження, позаяк свідчення є недостатніми й суперечливими, що цілком у традиції монументальної праці А. Швейцера "Пошуки історичного Ісуса" (1906). Але наголошуючи на реальності Христа в

його представленості Святим Письмом і святим переказом церкви, теолог стверджує, що на цю репрезентацію накладаються численні міфологізовані мисленнєві форми еллінізму й елліністичної традиції загалом. При цьому це жодним чином не може зашкодити прийняттю євангельського Ісуса, тобто Христа віри, зображеного в керигмі ранньої церкви. Не історичні події, не сюжетна канва Євангелій, а керигма, проповідь – от що фундає постать і образ Христа з точки зору Р. Бульмана.

Природно, що така інтерпретація цілком надається до екзистенційної інтерпретації, оскільки історико-культурні студії не наближають людину до віри, а проповідь готує до прийняття цього дару і до зустрічі людини з Богом. Але це означало й певну редукцію образу Христа до алегоричної фігури дидакта і морального вчителя (до якого і намагалася редукувати образ Христа така начебто далека від інтенцій мислителя ліберальна теологія). С. Аверінцев зауважує, що згадувана концепція "місця в житті" (Sitz im Leben) стосовно смислового функціоналу інтерпретації христологічних і біблеїстичних історичних джерел, що спиралася на тезу про примат інтерпретації над об'єктом, означала для теолога спрощення і можливість елімінації "реальності стосовно будь-якого людського свідчення, котре інколи може бути не цілком зрозумілим і для самого свідка, і тим паче для його адресатів, але за умови сумлінності свідка утримує свої складні компоненти" [1]. Тому концепція "історії форм" з її вимогою врахування жанрової модальності, історико-культурної ситуаційної специфіки, текстологічних особливостей стосовно інтерпретованого тексту легітимізує на практиці можливість простої елімінації всього, що не вкладається у готові теоретичні лекала й моделі. Причому це стосується не лише історичного Христа, але й змісту самої керигми Євангелій, наскільки вона відповідає структурі буття у фундаментальній онтології М. Гайдегґера.

Таким чином, залишаючи буквальный зміст Нового Заповіту без змін, теолог пропонує проінтерпретувати його в межах дуальності людського існування (уже згадувана гайдегґерівська дистинкція між істинним і неістинним буттям людини) поза смисловим полем давньої традиції, що утруднює рецепцію сучасної людини. Він вказує, що "міфологія, поняттями якої оперує Новий Заповіт, походить головним чином від єврейської апокаліптики та гностичного міфу про порятунок. Обидві традиції єдині в принциповому дуалістичному баченні" [3; 18] людської істоти, яка потребує порятунку від спокус демонічних сил, а тому цілком можливо "екзистенційно інтерпретувати дуалістичну міфологію Нового Заповіту. Коли в Новому Заповіті говориться про демонічні сили, що панують над світом і підкорюють людину, то чи не проявляється тут такий підхід до людського існування, або екзистенції, котрий може запропонувати можливість саморозуміння й людині, яка не міфологічно мислить сьогодні?" [3, с. 7].

Отже, йдеться про реінтерпретацію, зміну герменевтичної моделі, але, що видається найбільш важливим, перехід до іншої картини світу. Пояснимо свою думку. У сучасній науковій літературі [5; 8], коли йдеться про концепцію деміфологізації Р. Бульмана, аналіз зазвичай завершується констатацією спроби теолога замінити поняттєвим апаратом екзистенційної аналітики М. Гайдегґера міфологічні образи, мотиви Нового Заповіту, а також загалом елліністичний міфологічний дискурс і застосувати згадану аналітику для нового опису ситуації існування людини. Як про це пише сам Р. Бульман: "...в основі будь-якої наукової антропології завжди лежить те чи інше розуміння екзистенції" [3, с. 18].

Звісно, як будь-яка схематизація, це є спрощенням, але заперечити це неможливо. Інша справа, що йдеть-

ся не просто про зміну інтерпретативної герменевтичної моделі, концептуальної бази та поняттєвого апарату – йдеться про перехід від картини світу людини перших століть ери від народження Христового до картини світу людини сучасної, навіть на рівні повсякденної соціалізації, значно складнішої, об'ємнішої, фундованої на концепціях наукового знання, фактуальності, новій космології, суб'єкт-об'єктній дихотомії тощо. Як мінімум, включення метафорики та символики новозаповітного міфу в таку картину світу хоча й можливе, але, згідно з принципом доповнюваності (в його інтерпретації для гуманітаристики в традиції В. Джеймса), зробить їх лише одним окремим винятковим випадком з безлічі інших інтерпретацій. Але чи можлива зворотна операція, коли зміст Нового Заповіту, "деміфологізований", тобто очищений від незрозумілого і такого, що затемнює сенс для сучасної людини, баласту образів, символів, мотивів, метафор, буде просто перенесений на концептуальну платформу екзистенціальної аналітики?

М. Гайдеггер у своїй класичній пізній статті "Час картини світу" пише: "Якщо наука як дослідження є сутнісним явищем Нового часу, то настанова, що складає метафізичне підґрунтя дослідження, повинна була заздалегідь і задовго до того визначити сутність Нового часу назагал. /.../ Але що це таке – картина світу? Ймовірно, зображення світу. Але що називається тут світом? Що означає картина? Світ постає тут як позначення суцього загалом. Це ім'я не обмежене космосом, природою. До світу належить і історія" [10, с. 49]. Філософ стверджує тут структурний аспект, складеність з частин умовної "картини світу", те, що лежить в основі (*Zugrundelegung*), виток мислення й осмислення людиною себе. Так чи можливо перенести новозаповітний зміст в новочасову (нехай і в межах поняттєвого апарату парадигми філософії екзистенціалізму) картину світу, не втративши при цьому її смисли, які і фіксуються міфом та його конститутивними структурними елементами – символом, фавулою, метафорою, образом (Р. Отто, К. Г. Юнг, М. Еліаде)?

Тому проект деміфологізації не просто близький до розуміння Бультманом герменевтики Нового Заповіту, вони телеологічно тотожні, оскільки деміфологізація є смислогенеративним принципом герменевтики теолога, і разом вони скеровані на подолання есенціалізму ліберальної теології та сучасного Бультману філософування. Але якщо традиційний міф не залишає людину сам на сам з паскалівською "порожнечою безкінечних просторів", то Бультман пропонує практично власний умовно-екзистенціалістський варіант вчення про спасіння через Христа Сотера, але при цьому без самого євангельського Христа, без його історико-фактуальної тілесності, на якій наголошував К. Барт, оскільки вона якраз парадоксально підкреслює його божественну сутність. Тобто виходить, що христологія Р. Бульмана у її найважливішій частині, сотеріології, позбавлена особистісної, тілесної підстави дива Божого Одкровення, оголошення Христа і дару віри. Раціоналізації на кшталт тієї, що істинне існування людини (в традиції М. Гайдеггера) є структурним елементом її буття і тому виступає для неї як онтологічна можливість, але при цьому не є онтичною, тобто не представлена в її реальному житті, мало що ілюструють, оскільки зустріч людини з Христом і вибір нею істинного існування, що відбувається через керигму в дарі віри, є принципово ірраціональними. Розрізнення М. Келером "історичного Ісуса" та "історичного Христа" концептуально важливе для Р. Бульмана, але при цьому, на відміну від К. Барта, він намагається легітимізувати життя Ісуса в аспекті його месіанського значення, тобто в світлі керигматичної

христології, тоді як для Барта історичний і євангельський Ісус парадоксально перетинаються в людині так само, як час і вічність, попри всю свою безкінечну якісну відмінність (С. К'еркегор).

Тому можна припустити, що зустріч людини з Богом в Бульманівському прочитанні певною мірою позбавлена самого Бога в його втіленості, в його людській історичності (маємо на увазі переживання однією людиною самого факту свідчень про існування, життя і смерть іншої людини, а не просту рецепцію історично засвідчених фактів, дат і подій, тобто екзистенційний аспект історичності, а не історико-культурний), тобто позбавлена самої серцевини, основи цього акту, оскільки історичний Ісус і євангельський Христос, як мінімум, співставлені з деперсоніфікованим, безпредметним смисловим полем екзистенціальної картини світу, а як максимум – і підмінені. "Досвід обмеженості, що характеризує історичність як кінцевість, за Бультманом, вказує на неминучість смерті, і тоді Одкровення, яке вводить новий сенс, "альтернативно" визначається як життя. Ця обіцянка життя перед обличчям смерті для Бульмана є прийняттям віри в Христа" [7, с. 16], – пише сучасна дослідниця творчості богослова.

Але ж очевидно, що таким чином фаталістично раціоналізована екзистенція чи не прямо заперечує підвалини християнства та саму віру в Христа. Відомо, що не лише К. Барт, але й послідовники Р. Бульмана В. Камла та С. Огден визнавали непереборну суперечність між гайдеггерівськими мотивами творчості теолога та їх християнською інтерпретацією [7]. Можна стверджувати, що постать Христа у філософських побудовах Бульмана використовується в якості античного *deus ex machina*, або схоластичного аргументу *magister dixit*, або *ultima ratio*, або середньовічного образу *ultima thule*, – для того, щоб уникнути суперечливості і непоследовності при переході з однієї дискурсивно-поняттєвої та феноменологічної картини світу в іншу.

Навряд чи фундаментальна онтологія М. Гайдеггера може вважатися християнською філософією, швидше, вона ближча до такої світоглядної позиції, як трансценденталізм або своєрідний релігійний агностицизм. Маємо на увазі насамперед те, що трансформативні практики М. Гайдеггера щодо мови певною мірою перетворили його поняття на філософемі, що тяжіють до функціонального статусу символики, насамперед у смисловому вимірі. І це окошилося на теології Р. Бульмана.

Висновки. Підсумовуючи, відзначимо наявний парадоксальний паралелізм у спрямованості теоретичних зусиль М. Гайдеггера та Р. Бульмана: перший, створюючи поняття-філософемі-символи (на кшталт "турбота", "просвіт буття", "тут-буття" тощо), виходить за межі логоцентризму європейської філософської традиції назагал і новочасової раціоналістичної методології філософського дослідження, але при цьому не прагне обґрунтувати жодну релігійну концепцію, переказ або картину світу. Р. Бульман же, спираючись на вимогу деміфологізації (а отже, і десимволізації) Нового Заповіту та священого переказу християнства назагал, цілком у межах логоцентричного поняттєвого апарату філософії, прагне обґрунтувати не лише "зустріч з Богом" або "стрибок віри", але й у цілому християнську картину світу, тобто методами раціональної філософії надати альтернативу секуляризації свідомості сучасної людини. Тому секуляризований дискурс філософії придатний для викладу проблематики християнської картини світу, але лише частково, лише на терені раціонального знання та раціоналізації повсякденної екзистенції, але "міфологізовані", за Р. Бультманом, глибини людського серця він вичерпати неспроможний, оскільки розум

знає, що людина є, та не знає, яка вона є (П. Юркевич), тому подолати свою фінітність раціональний дискурс неспроможний поза міфом, символікою, метафорикою.

Концепція ж парадоксальної ідентичності людини Р. Бульмана у зв'язку з його проектом деміфологізації та герменевтичних настанов стосовно Нового Заповіту може бути інтерпретована як проміжна (в межах системи філософія – теологія) форма фіксації й актуалізації антигетичного характеру людського досвіду та життєвіту, або інваріант самоусвідомлення.

Список використаних джерел:

1. *Аверинцев С. С.* Бульман / // Православная энциклопедия. Электронная версия. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.pravenc.ru/text/153643.html>.
2. *Барт К.* Рудольф Бульман: попытка его понять / К. Барт // Бульман Р. Избранное: Вера и понимание. – М.: РОССПЭН, 2004. – С. 663-703.
3. *Бульман Р.* Новый Завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного провозвестия / Р. Бульман // Бульман Р. Избранное: Вера и понимание. – М.: РОССПЭН, 2004. – С. 7-42.
4. *Гренц С., Олсон Р.* Богословие и богословы XX века / С. Гренц, Р. Олсон; пер. с англ. О. Розенберг. – Черкассы: КОЛЛОКВИУМ, 2011. – 520 с.
5. *Лёзов С. В.* Р. Бульман // Новая философская энциклопедия. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://iphras.ru/elib/0502.html>
6. *Лифинцева Т. П.* "Экзистенциализм" или "экзистенциальная философия"? Нюансы важны / Т. П. Лифинцева // Эдип. – 2008. – № 4(7). [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.hse.ru/pubs/share/direct/document/65565223>
7. *Лифинцева Т. П.* Бульман и Тиллих: "демифологизация" рецепция идей Хайдеггера / Т. П. Лифинцева. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.hse.ru/mirror/pubs/lib/data/access/ram/ticket/93/1481560421d9072fe0ee25eb551cefa91f4a1870f6/Бульман%20и%20Тиллих.pdf>.

8. *Лобаев В. Е.* Экзистенциальная теология Рудольфа Бульмана. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. Специальность 09. 00. 06 – Философия религии / В. Е. Лобаев. – М., 2000. – 172 с.

9. *Пальчик А.* Програма деміфологізації Р. Бульмана і відповідь католицької теології / А. Пальчик. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://dspace.nbuv.gov.ua/xmlui/bitstream/handle/123456789/39548/23-Palchuk.pdf?sequence=1>.

10. *Хайдеггер М.* Время картины мира / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления; пер. с нем. – М.: Республика, 1993. – С. 41-63.

11. *Элиаде М.* История веры и религиозных идей: От Гаутамы Будды до триумфа христианства / М. Элиаде; пер. с фр. Н. Б. Абакаевой и др. – М.: Академический Проект, 2008. – 676 с.

12. *Bultman R.* Existence and Faith / R. Bultman; translation Chubert M. Ogden. – Cleveland: Meridian, 1960. – 320 p.

13. *Cahill P. Joseph.* The Theological Significance of Rudolf Bultmann // Theological Studies, 1977. – [Electronic recourse]. – Accessed mode: <http://tsj.sagepub.com/content/38/2/231.extract#>

14. *Congdon David W.* Rudolf Bultmann. A Companion to His Theology / David W. Congdon. – Eugene OR: Cascade Books, 2015. – 198 p.

15. *Congdon David W.* The Mission of Demythologizing: Rudolf Bultmann's Dialectical Theology / David W. Congdon. – Augsburg: Fortress, 2015. – 998 p.

16. *Donahue John R.* The Changing Shape of New Testament Theology / John R. Donahue // Theological Studies. – 1989. – № 50 (June 1). – [Electronic recourse]. – Accessed mode: <http://search.proquest.com/openview/6edfed4d204b7fa3dba961aa3dc1a1c3/1?pq-origsite=gscholar&cbl=1821244>.

17. *Ingolf U. Dalferth, Pierre Bühler, Andreas Hunziker.* Hermeneutische Theologie – heute? – Tübingen: Mohr Siebeck, 2013. – 273 s. – [Electronic recourse]. – Accessed mode: <file:///D:/книги%20fb2-6.1.2014/книги%20fb2/фiлософiя/дiалектична%20теологiя/Hermeneutisc%20he-Theologie—heute-.pdf>.

18. *Rudolf Bultmann: A Reader's Guide // The Fire and the Rose.* – 2013. – 19 november. – [Electronic recourse]. – Accessed mode: <https://fireandrose.blogspot.com/2013/11/rudolf-bultmann-readers-guide.html>.

Надійшла до редколегії 14.11.16

Стрелкова Ю. А.

КОНЦЕПЦИЯ "ПАРАДОКСАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ" ЧЕЛОВЕКА В КОНТЕКСТЕ ПРОЕКТА ДЕМИФОЛОГИЗАЦИИ НОВОГО ЗАВЕТА Р. БУЛЬМАНА

В статье рассматривается концепция "парадоксальной идентичности" человека в пределах экзистенциальной теологии Р. Бульмана, его проекта демифологизации Нового Завета. Особое внимание уделено корреляции между направленностью теолога на актуализацию смысла керигмы Христа в Новом Завете и его герменевтической установкой. Требование демифологизации исследуется в связи с герменевтической программой теолога. Акцентируется их телеологическая родство.

Ключевые слова: Бульман, демифологизация, Новый Завет, герменевтика, парадоксальная идентичность человека.

Strielkova Yu. A.

THE CONCEPT OF "PARADOXICAL IDENTITY" RIGHTS IN THE CONTEXT OF THE NEW TESTAMENT PROJECT DEMYTHOLOGIZING R. BULTMANN

The concept of "paradoxical identity" within the human existential theology of R. Bultmann and his project of demythologizing of the New Testament is investigated in the article. Particular attention is paid to the correlation between the theologian aimed at mainstreaming the meaning of the kerygma of Christ in the New Testament and its hermeneutic installation. The requirement of demythologizing is investigated in connection with the R. Bultmann's hermeneutic program.

Key words: Bultmann, demythologization, the New Testament, hermeneutics, paradoxical identity of a person.

ФІЛОСОФІЯ

УДК 122/129(34):1(091)

Г. В. Бокал, канд. філос. наук, доц.

СПЕЦИФІКА ТЛУМАЧЕННЯ ДГАРМІЧНОЇ ПРИЧИННОСТІ В МАХАЯНІ ТА ФІЛОСОФСЬКИЙ ЗМІСТ МАДГ'ЯМІКИ

Вчення мадг'яміки – дуже важливий етап в історії розвитку філософії буддизму. Стаття присвячена історико-філософській реконструкції тлумачення пустотності й обумовленості дгарм у шуньяваді.

Ключові слова: пустота (шунья), дгарма, причина, обумовленість, свабгава.

Нагальність та гострота проблеми розвитку вітчизняного сходознавства, що має досягти загальносвітового рівня та стати потужним учасником сучасного сходознавчого дискурсу, аргументує актуальність кожної розвідки присвяченої філософії буддизму. Духовний потенціал буддизму привертає увагу дедалі ширшого кола інтелектуалів і провокує численні та часто суперечливі способи його інтерпретації. Одночасно, на рівні масової культури, спостерігається популяризація хибних уявлень про буддизм нав'язаних авторами псевдобуддистських вчень. В цій ситуації, науковці мають виконати відповідальну місію створення виваженого і ґрунтовного підходу в історичній реконструкції, реактуалізації та інтерпретації буддизму. І поза сумнівом, історики філософії мають зробити свій внесок в процес реалізації означеного завдання.

Мадг'яміка – одна з найяскравіших та суперечливо оцінюваних філософських шкіл буддизму. Розкриття способу розв'язання проблеми тлумачення абгидгарми в шуньяваді – беззаперечно, одне з найбільш плідних спрямувань історико-філософської реконструкції філософських поглядів її представників. Зв'язок між постульованою мадг'яміками пустотністю дгарм та їх інтерпретацією причинності – одна з ключових основ філософського вчення шуньявади в цілому.

Формування вітчизняної буддології єднає дослідників різних галузей наукового знання. Дзен-буддизму присвятили свої дисертаційні дослідження Гладких В. В., Стрелкова А. Ю., Боцман Я. В., Аванесов А. Ю. Аспекти соціальної інтеграції буддизму актуалізовані в роботах Сауха Ю. П. та Отрошенко І. В. Ду Хон Вей проаналізував духовні цінності людини в філософії та практиці буддизму, а Овчаренко І. В. дослідила естетизм в ритуальних системах буддизму махаяни. Тибетському буддизму присвятив своє дослідження Капріцин І. І. Вагомий внесок у розвиток вітчизняної буддології зробили Огнева О. Д., Завгородній Ю. Ю., Сарапін О. В., Капранов С. В.

Серед російських буддологів слід відзначити доробок Андросова В. П., Г. Бонґрад-Левін, Дандарона Б. Д., Донця А. М., Єрмакової Т. В., Островської Е. А., Пятигорського А. М., Рудого В. І. А найбільш значимими та видатними в історії російської філософської буддології є твори Розенберга О. О., Торчинова Є. А. та Щербатського Ф. І.

Серед сучасних знаних у світі дослідників буддизму варто відзначити Масакатсу Фуйіта (Університет Кіото), І. Карунадаса (Університет в Гонконгу), Роджер Джексон (Карлетон Коледж), Фуміхіко Суєкі (Міжнародний науково-дослідний центр вивчення Японії), Даніель Арнольд (Чикагський університет), Паскаль Гугон (Університет Лозанни), Ярослав Комаровскі (Університет Лінкольна в Небраско), Шарль Мюллер (Токійський університет).

Метою даного дослідження є розкриття специфіки тлумачення дгармічної причинності в махаяні та філософський зміст мадг'яміки. Звісно, що в межах даної

статті ми можемо лише розпочати роботу по її реалізації. Зокрема, необхідно розв'язати наступні завдання: по-перше, визначити ключові засади філософського вчення мадг'яміки; по-друге, визначити спосіб тлумачення дгармічної причинності в шуньяваді.

Об'єктом даного дослідження є розвідки присвячені філософії буддизму махаяни. А предметом – тлумачення дгармічної причинності в філософському вченні мадг'яміки.

Теоретико-методологічна основа дослідження сформована під впливом доробку вітчизняних методологів історико-філософської науки. Серед них слід відзначити Горського В. С. та Бичка І. В.

Визнана магасанґіками пропозиція ченця Махадеви вважати можливим досягнення архатовості завдяки зовнішньому впливу, стала основою формування в І ст. до н. е. буддистської течії, яку традиційно називають махаяна (санскр. велика колісниця). Спільним для всіх махаянських шкіл є переконання у тому, що всі люди, тобто і ті, що провадять звичайний світський спосіб життя, можуть досягти нірвани, якщо прийматимуть допомогу Будди – Бодгісаттви.

Друге століття нашої ери стало знаменним для махаяни. В цей час було написано "Вімалакіртнірдешу" ("Повчання Вімалакірти", II ст. н. е.) махаянський твір особливо популярний в Китаї та Японії, та було створено філософське вчення школи мадг'яміка (шуньявада). Усталеною є думка, що представники мадг'яміки відмовились як від твердження сарваствадінів "все існує" ("сарвам астї") так і від заперечення його тхеравадінами. На їх думку, будь-яке ствердження чи заперечення щодо дгарм є безглуздом і пустим, адже вони безсутнісні та позбавленні "власної природи" (свабгава).

Дгарма не постає як суб'єкт дії, як наголосив А. Є. Торчинов, мадг'яміка доповнила хінаянський принцип пудгала найратмья ("безсамістність особистості") принципом дгарма найратмья ("безсамістність дгарм"). "Методологічною основою міркувань Нагарджуни стала буддистська доктрина причинно залежного походження – пратітья самутпада. З твердження, що все суще (ві дгарми) є причинно обумовленими і не має нічого безпричинного, Нагарджуна робить висновок про те, що жодна дгарма, жоден елемент досвіду не існує сам по собі, не володіє власним буттям (свабгава) і власною сутністю" [5, с. 235].

Для шуньявади ієрархія дгарм втратила будь-який сенс. Дгарми нескінченно обумовлюють одна одну і серед них безглуздо відшукувати істинні або хибні. Нагарджуна взагалі відкинув будь-яке, як позитивне так і негативне визначення як джерело мудрості (праджні). Він використовував специфічний підхід – прасанга ("заперечне аргументування"), який дослідники часто визначають заперечною діалектикою. Нагарджуна визнав нерелевантними такі поняття, як час, простір, кількість, рух, причинність, Бог. Адже, насправді все – пустота, а

все, що видається визначеним та розрізненим є насправді витвором аналітичного (вікальпа, основа здатності розрізнявати предмети та діяти цілеспрямовано) та синтетичного (кальпана) мислення.

На противагу вайбгашикам, засновник філософського вчення мадг'яміків, заперечив, що наслідок присутній в причині, або що причина присутня в наслідку. Так само, він відкинув припущення, що наслідок не існував завчасно в причині, а виник наново, або, що причина і наслідок існують одночасно. Отож, будь-яке намагання помислити причинність сутнісно і визначально постає безглуздом. Нагарджуна, також спростував обґрунтованість розмислів про час, коли вказав на фіктивність значень минуле (вже не існує) і майбутнє (ще не існує). Мислитель зосередив увагу на невизначуваності теперішнього, адже того, стосовно чого, теперішнє є теперішнім насправді немає. Також, він вказав на те, що немає нерухомого часу який можна було б відчувати, так само і рухомість часу не постає як предмет сприйняття. А отже, на думку Нагарджуни, безглуздо говорити про час, адже він жодним чином не представлений у чуттєвому досвіді. В даному контексті доречно є аналогія з міркуваннями елліського мислителя Зенона Елейського, що в апорії "Стріла" також поставив питання про можливість емпіричного спостереження за дійсністю рухомості стріли, як її власного безвідносного стану (Що в стані стріли, яка розглядається безвідносно інших предметів свідчить про те, що вона рухається?).

Значну увагу Нагарджуна приділив питанню створення світу, полемізуючи при цьому як з традиційними індуїстськими уявленнями, так і з поглядами представників даршан, зокрема, його Патанджалі та веданти (водночас слід наголосити на певній співзвучності міркувань Нагарджуни та Шанкари). По-перше, засновник філософського вчення мадг'яміків наголосив на безпідставності твердження буцімто якщо в світі реалізовано неперервність причинно-наслідкового зв'язку, то він обов'язково мусить мати початок як першопричину. По-друге, він зауважив, що якщо Творець має мету заради якої створено світ, то це свідчить про Його недосконалість, а це неприпустимо. Якщо ж світ створено без мети, то Бог постає подібним маленькій дитині яка не передбачає наслідків своїх дій, що також не прийнятно.

Нагарджуна наголосив, що пустота (шунья) є пустою, тобто також не може розглядатися як ґрунт для визначальних висловлювань. Так само пустою він визнає і причинність, тобто будь-які намагання схопити думкою і визначити причинно-наслідковий зв'язок також є хибним. "Логічне мислення не спроможне досягнути реальність такою якою вона є, а мова – описати її" [5, с. 236]. В даному контексті, важко втриматись від аналогії з розмислами Чжуан-цзи, що вважав єдиним коректним способом висловлювання Дао як відсутність відсутності (у у). За визначенням Є. А. Торчинова, йдеться про: "учение Чжуан-цзи про "вирівнювання сущого", що заперечує буття окремих, відокремлених сутностей і розглядає світ як єдине і неподільне ціле, кожна частина і елемент якого не мають самостійного самобуття, існуючи лише відносно інших елементів світового цілого – "Великого кома" (да куай) існування" [4, с. 100].

На думку Нагарджуни, абсолютно все є обумовленим певною причиною, що в свою чергу також є наслідком. Мислитель наголосив, що жодна дгарма не самодостатньо існуючою (свабгава), тобто такою, що здатна бути собою завдяки собі самій. Тобто обумовленість стосується не лише того, що ніщо не виникає без певної конкретної (в жодному випадку не трансцендентної) причини, але й того, що ніщо не має здатності тривати у часі, тобто бути сутністю певних феноменів. Засаднича

властивість буття – несталість (анітья), отримала в Нагарджуни пояснення. Мислитель ствердив плинність світу як миттєвість дійсності дгарм, що насправді є пустими (шуньята) обумовленими і обумовлюючими, причому процес виникнення і зникнення, він витлумачив позбавленим воління і наміру, фактично механічним.

Слід наголосити на специфіці значення поняття пустота (шунья) в мадг'яміці, яке має істотну відмінність від поширеного в сучасній вітчизняній культурі тлумачення пустоти. Пустоту, в даному контексті не слід розуміти як порожній (не заповнений визначеною протяжністю) простір. Мадг'яміки на відміну від представників школи Сарвастівада, стверджували, що простір є обумовленим і подібно до вайшешиків розглядали його в одному шерезі з землею, водою, вогнем, повітрям, щоправда залишаючи поза увагою визнані у них етер (акашу), час, атман, і манас, додаючи при цьому праджню (мудрість). Найближчим до мадг'ямічного значення терміну пустота є сучасне тлумачення пустих понять або висловлювань в логіці. Пустим є усе не в сенсі субстанційної не наповненості простору, а в сенсі одночасної відсутності присутності та відсутності відсутності дійсних денотатів будь-яких висловлювань. "Доведенням внутрішньої суперечливості, недостовірності й навіть абсурдності (прасанга) аргументації опонентів, Нагарджуна в апофатичний спосіб демонстрував засадничі вчення і цінності ранньої махаяни: (1) у взаємообумовленому світі немає жодної самостійної сутності (ні Бога, ні Будди, ні матерії, ні іншої першопричини), на котру можна було б спертися, саме тому світ порожній (шунья), але порожнеча пуста; (2) всі теоретико-пізнавальні засоби (прамана) недостовірні, абсолютна істина (парамарта) ними не можливо досягнути і виразити" [1, с. 290].

В даному контексті, втрачає смисл міркування про адекватність сприйняття предмету, що сприймається, або знання предмету, що пізнається. Не має значення, яким є сприйняття тілесним чи умоглядним, воно саме і є тим, що є насправді, тобто в цій школі буддизму, було свідомо відкинуто розрізнення суб'єкту та об'єкту. Пізнання або сприйняття витлумачено єдиною достеменною дійсністю як його предметів так і їх суб'єкта. Видатний сходознавець О. О. Розенберг в поясненні означеної специфіки буддизму Нагарджуни наголосив, що: "Людська особистість з її переживаннями як предметів зовнішнього, так і явищ внутрішнього світу виявляється зв'язаною до потоку щомиттєво змінних комбінацій миттєвих елементів. Тому не існує ні сонця, ні людського "я", не має нічого постійного, крім вихору елементів, що складаються певним закономірним чином; в результаті утворюється складне явище "людина, що бачить предмети і переживає психічне життя", а не людина і предмет окремо" [2, с. 84]. Тобто, як сказано в едгаммі: "Він назвав причину, він призначив вирок, він є те, що він говорить".

Єдине знаряддя досягнення достеменної реальності, на думку Нагарджуни, – інтуїтивне досягнення (зокрема завдяки йогічній практиці), зміст якого не можливо вербалізувати та раціонально пояснити. Мислитель навіть відмовився від постулату про миттєвість існування дгарм, адже безглуздо говорити про виникнення та зникнення того, що є насправді пустим, причому ні більшою ані меншою мірою ніж будь-що інше. Нагарджуна проголосив: "Немає ані зникнення, ані виникнення, ані плинного, ані вічного, ані одиничного, ані множинного, ані приходу, ані відходу". Засновник філософського вчення мадг'яміків висловив постулат один з найвизначніших в історії буддизму: "Не існує відмінності між нірваною і сансарою". Дослідники зазвичай виокремлюють два найбільш поширених його тлумачення в буддійській традиції. Перше – сансара є лише ілюзією, що зникає

за умови правильного осягнення дійсності, яка для пробудженого постає як нирвана. Друге – сансара є сансарою відносно нирвани, а нирвана є нирваною відносно сансари, однак обидві протилежності насправді є пустими і розрізненими лише умовно. В "Махаяна-вимшика" (в перекладі Андросова В. П.) читаємо: "Видя мир пустым, лишенным начала, середины, конца, несозданным и невозникшим, они правильно уразумеют смысл бытия существ. Поэтому они видят, что для них нет различий между сансарой и нирваной" [1, с. 295].

Як слушно наголосив Ф. І. Щербатської, шуньяваду європейці традиційно витлумачують, як: "...крайний вираз і логічний наслідок того песимізму і скептицизму, яким, найвірогідніше, був натхненний ранній буддизм" [7, с. 236]. Схоже ставлення, на його думку, домінувало і в самій Індії: "Наприклад, Кумаріла звинувачує мадг'яміків не лише в запереченні існування зовнішніх об'єктів, але також і в запереченні реальності наших ідей. Вчаспатімішра сповнений поваги до буддійських логіків, але у ставленні до мадг'яміків він дозволяє себе зауваження, сповненні радикальної зневаги, називає їх божевільними і звинувачує в зведенні усього пізнання в ніщо" [7, с. 237]. Однак ми маємо підстави вважати, що вчення шуньявади перевершило його негативно скептичні означення. Зокрема, Стрелкова А. Ю. на основі ґрунтового аналізу магаянської "Нирвани-сутри" аргументувала висновок: "...у філософсько-релігійній традиції магаяни вчення про "порожнечу" набуло подальшого розвитку і тепер не лише не суперечило вченню про "природу Будди", а стало її реальним онтологічним субстратом" [3, с. 91].

На основі вчення мадг'яміки виникло дві найбільш відомі школи: мадг'яміка-прасангіка і мадг'яміка-сватантріка. Друга частина назви школи мадг'яміка-прасангіка походить від терміну прасанга, що, як було зазначено вище, означає створену Нагарджуною заперечну діалектику. Також, іноді цю школу називають радикальною мадг'ямікою, через те, що її представники не спрямували свої зусилля на спростування вчень інших буддистів або порозуміння з ними.

Засновниками цієї школи зазвичай називають Буддгапаліту (V–VII ст. н. е.) і Дантапурі (V–VII ст. н. е.), а найвидатнішими представниками Чандракірті (VII ст. н. е.) і Шантідеву (VIII ст. н. е.). Буддгапаліта в коментарях до творів Нагарджуни, часто посилався на аргументи школи Дігнани, однак використовував їх радше для прикладу обґрунтовуючи і розвиваючи прасангу. Слід зауважити, що мислителі вдалося досягти граничної її реалізації і довести, за визначенням багатьох дослідників до цілковитого абсурду. Чандракірті – автор "Прасаннапади" твору, що визначають пролегоменами до всієї махаяни, та коментарів до "Мадг'ямікакаріки" та "Мадг'ямікаватари". В пере-

кладі Донца А. М. з тибетської читаємо: "Поскольку вещи возникают обусловленно, у [них] нет сущности соединения. Соединение пусто – отсутствует как таковое. [Это] шуньята отсутствия вещи" [6, с. 277].

Йому приписують авторство популярного серед мадг'яміків прикладу, в якому пояснено, чому потрібно наголошувати, що пустота (шунья) є пустою: "Дехто питає торговця: "Які в тебе є товари?" Він відповідає, що немає жодних і чує прохання: "Тож продай мені відсутність у тебе товарів"". Шантідева – автор "Шикшамучая" ("Навчальна збірка") та "Бодгікарьяватара" ("Вступ до життя, що приводить до Просвітлення"). В першому творі описане сходження Бодгісаттви від прагнення досягти Просвітлення до набуття Мудрості, а в другому описані два методи медитації (вправи з ототожнення Себе та Іншого і заміни Себе Іншим та Іншого Собою), що сприяють оволодінню головної з Досконалих Чеснот – співчуття.

Друга частина назви школи мадг'яміка-сватантріка походить від терміну сватантра, який перекладають: "з опертям на себе". Вчення цієї школи визнано поміркованим, адже її представники вважали, що на рівні відносно істини (санврітті сатья) позитивні твердження та філософські міркування є цілком доречними і потрібними.

В основі філософського вчення мадг'яміки лежать наступні постулати: не має сенсу сперечатись щодо стосунку між драв'я сат та праджня сат; не існує дійсних ознак розрізненості сансари і нирвани; будь-яке твердження і заперечення не мають сенсу; все є пустим (шуньята). Дгарми є пустими і обумовленими і не можуть бути визначеними суб'єктом спрочинення, як в якості причини так і в якості наслідку. Дгарму взагалі не можна визнавати носієм якості чи властивості, адже вона не має власної природи (свабхава) – це й аргументує її цілковиту обумовленість, тобто відсутність самостійних (само опорних) особливостей.

Список використаних джерел:

1. Андросов В. П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм. Современное истолкование древних текстов. / В. П. Андросов. – М. : "Восточная литература", 2001. – 508 с.
2. Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии // Розенберг О. О. Труды по буддизму. – М. : Наука, 1991. – 295 с.
3. Стрелкова А. Природа Будды та порожнеча в магаянській "Нирвана-сутрі"/А. Стрелкова. // Філософська думка, 2012, № 6. – С. 81-93.
4. Торчинов Е. А. Даосизм. "Дао-Дэ цзин" – 2-е изд. /Пер. Е. А. Торчинова – СПб. : "Азбука-классика"; "Петербургское востоковедение", 2004. – 256с.
5. Торчинов Е. А. Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния. / Е. А. Торчинов. – СПб. : Центр "Петербургское Востоковедение", 1998. – 384 с.
6. Чандракирти. Введение в Мадхьямику. Перевод с тибетского, предисловие, комментарии, глоссарий, и указатели Донца А. М. под общей редакцией Монтлевича В. М. - СПб. : Евразия, 2004. – 464 с.
7. Щербатской Ф. И. Концепция буддийской нирваны // Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму – М. : Наука, 1988. – с. 426.

Надійшла до редколегії 16.10.16

Бокал А. В.

СПЕЦИФИКА ТОЛКОВАНИЯ ПРИЧИННОСТИ ДХАРМ В МАХАЯНЕ И ФИЛОСОФСКОЕ СОДЕРЖАНИЕ МАДХЬЯМИКИ

Учение мадхьямики – очень важный этап в истории развития философии буддизма. Статья посвящена историко-философской реконструкции интерпретации пустотности и обусловленности дхарм в шуньявади.

Ключевые слова: пустота (шунья), дхарма, причина, обусловленность, свабхава.

Boikal H. V.

SPECIFICITY OF THE INTERPRETATION OF CAUSALITY IN THE MAHAYANA DHARMA AND THE PHILOSOPHICAL CONTENT OF THE MADHYAMIKA

Madhyamika doctrine – etape very important in the history of the philosophy of Buddhism. Article is devoted to the reconstruction of the historical and philosophical interpretation of emptiness and conditioned dharmas in Yogacara.

Key words: void (Sunya), dharma, cause, conditionality, svabhava.

УДК 172.13:140.8

І. В. Горохолінська, канд. філос. наук

ІДЕЯ ТОЛЕРАНТНОСТІ В ГУМАНІСТИЧНИХ ФІЛОСОФСЬКИХ ДИСКУРСАХ: ІСТОРИЧНИЙ ЕКСКУРС ТА СОЦІАЛЬНА ЗНАЧУЩІСТЬ

У статті здійснюється аналіз еволюції поняття терпимості та толерантності в контексті історико-філософського дискурсу. Обґрунтовується аксіологічна вкоріненість ідеї толерантності в етичних доктринах не тільки новочасної та новітньої доби, а й висвітлюються її джерела у філософських традиціях Стародавнього Сходу та Античності. Обґрунтовується актуальна значущість рефлексивних зусиль філософії в даній проблемній площині в умовах глобалізації та мультикультуралізму, особливо в контексті пошуку дієвих важелів інтеграції України в європейський ціннісний простір.

Ключові слова: терпимість, толерантність, "золоте правило моральності", мультикультуралізм, секуляризація.

Європейський рівень життя, високі соціальні стандарти – це ті омріяні перспективи, які окреслив для себе кожен українець, що заявив про пріоритет євроінтеграційного вектору розвитку України. Поряд з цим, реальне входження нашої держави в європейський культурний простір неможливе без чіткого усвідомлення тих цінностей, які вважаються фундаментальними для країн європейської співдружності. Щодо цієї теми останнім часом точиться чимало дискусій і обговорень (і подекуди – спекулятивного характеру). Особливо в аспекті осмислення меж розуміння толерантності та терпимості як провідної вартості європейського світогляду. Часто принцип толерантності пов'язують з надмірною лібералізацією світогляду європейців, секуляризацією їхньої ціннісної свідомості тощо. А тому **актуальним** видається звернення до ідейно-теоретичних основ принципу терпимості та толерантності (в контексті статті вживаємо ці терміни як синонімічні) й аналіз еволюції його розуміння та інтерпретації в історико-філософському дискурсі. Таке дослідження має на меті виявити джерела цього принципу та основні мотиви його постулювання в ході історичного розвитку як теоретичного знання, так і ціннісної практики особистості.

Актуальність цієї проблеми підтверджується і частим зверненням українських вчених до ідеї толерантності та терпимості, зокрема, серед методологічно продуктивних в цьому контексті розвідок відзначимо праці таких дослідників, як М. Амельченко [1], О. Губар [3], В. Марко [8], Б. Марковський [9] та багатьох інших.

Безперечно, релігійно-філософські традиції Стародавнього Сходу, попри те, що не мали на меті обґрунтувати теоретичні аспекти міжрелігійної терпимості, все ж слугують і нині одним з ідейних джерел, що намагає філософів, політологів, культурологів та інших дослідників до обстоювання безапеляційної цінності "іншого" в умовах комунікації та взаємодії. "Золоте правило моральності", концепт поваги до іншого – центральні проблеми цих філософських доктрин. У славнозвісній пам'ятці конфуціанства – "Лунь юй" чітко вказується на цінність людинолюбства: "Цзи Гун спитав: "Чи існує одне таке слово, яким би можна було керуватися усе життя?" Вчитель відповів: "Це слово – шу – поблажливість, тобто не роби іншій людині того, чого не побажеш собі" [6, с. 218]. Настанова людинолюбства, пропагована східною релігійною етикою, отже, є тим рушійним важелем принципу міжрелігійної терпимості та толерантності, що сформував засадничу цінність спілкування – повагу до іншого, в пріоритеті блага якого людина здатна побачити і значущу для себе цінність. Конфуціанство та інші давньосхідні вчення доповнюють принцип людинолюбства ще й принципом взаємності. Історично ряд цих доктрин поставав як нова форма релігійності та світогляду в опозиції до тих концепцій, які санкціонують нетолерантність та нетерпимість щодо іншої особи: наприклад, буддизм чи джайнізм виника-

ють як протидія індуїзму з його кастовим поділом та упослідженням "недоторканих" тощо. Інша людина як цінність, заперечення першорядності фактору походження й соціального стану як мірила оцінки людини, – це ті постулати, які надалі ляжуть в теоретичне підґрунтя поняття терпимості та толерантності. В буддизмі найбільшою мірою проявиться акцент не тільки толерантності до іншої особи в її соціальних виявах та пріоритетах, а й власне релігійних. Часто буддизм називають "релігією без Бога", проте така теза виглядає доволі сумнівною при детальнішому вивченні етико-віроповідальних джерел та основ релігійної практики буддистів. Буддизм визнає рівноправними членами буддійської санхги особистостей, які можуть поклонятися різним богам, але лише за умови, якщо ці люди усвідомлюють необхідність бути вірними етичним нормам самовдосконалення, запропонованих Буддою. Кінцевою ж їх метою, як відомо, є позбавлення від пристрастей і бажань, що неможливе за умови орієнтації на насильство, відповіді на зло злом, прояву нетерпимості до інших людей. У пам'ятці "Дхаммапада" читаємо: "Як слон у битві терпить стріли, що вп'ялися в нього, так і я повинен терпіти жорстокі манери людей, що живуть в цьому сповненому образ світі... Смирена людина – найкраща з людей: її не можуть зіпсувати жорстокі манери (інших людей цього світу)" [11, с. 285].

Але, попри певну семантичну спільність, все ж поняття людинолюбства і смиренності, з одного боку, та терпимості й толерантності – з іншого (особливо в глобалізованому світі) мають специфіку ідейно-теоретичних конотацій, що не цілком враховуються критеріями морально належного, запропонованими східною релігійно-філософською традицією.

Антична філософська традиція також запропонувала досить широкий спектр філософських ідей, які б обстоювали право людини на свободу та повагу до її світоглядного вибору. Чітку вказівку на ідею терпимості до світогляду "іншого" спостерігаємо у філософських міркуваннях софістів, що, пропагуючи принцип релятивізму (необхідність врахування множин критеріїв істини), санкціонували відповідно й повагу та належну увагу до можливості існування іншої точки зору, яка по-своєму мотивована, обґрунтована смисловими орієнтирами іншої особи або групи. Відомо "людина міра всіх речей" підкріплюється тезою про те, що форма співіснування різних світоглядів можлива за умови впровадження в життя правди й переживання сорому за завдання шкоди іншим людям. У Платоновому діалозі "Протагор" зустрічаємо таку тезу софіста Протагора: "...люди спочатку жили розкидано, міст ще не було, вони гинули від звірів, оскільки були в усьому за них слабші... люди ще не володіли мистецтвом жити суспільно... І ось вони стали прагнути жити разом й будувати міста для своєї безпеки. Але щойно вони збиралися разом, як зараз же починали ображати один одного, бо не було в них умін-

ня жити спільно; і знову доводилося їм розселятися та гинути. Тоді Зевс, злякавшись, аби не загинув весь наш рід, посилає Гермеса ввести серед людей сором і правду, щоб вони служили прикрасою міст і дружнім зв'язком" [10]. І хоч настанови грецької філософії також не можна назвати повноцінними концептами міжрелігійної терпимості та толерантності в кристалізованому вигляді, проте усвідомлення свободи людського самовизначення та необхідності облаштування приязних взаємин із усіма членами суспільства в наші дні у ліберальному західноєвропейському суспільстві (що сформувалося не без впливу європейської філософської традиції, джерела якої без сумніву – у філософії Античного світу) є основними детермінантами утвердження як провідної демократичної та релігійно-моральної цінності принципу терпимості й толерантності.

Звичайно, не тільки європейська філософія визначила пріоритетні ідейні напрями розвитку сучасної Об'єднаної Європи. Щодо аксіологічних векторів розвитку саме християнству сучасна "секулярна" Європа багато в чому завдячує своїми базисними демократичними цінностями, в тому числі аксіологічно вивершеною толерантністю як центральною ідеєю демократії, етики й свободи європейської світоглядної визначеності. "Цінності християнства стали джерелом і основою для синтезу в Європі моральних ідей античності – істини, добра, краси. Християнські культурні цінності стали основою розвитку всієї культури, особливо музики, живопису, літератури... Вже у модерну добу їх стали розглядати як універсальні моральні цінності християнської цивілізації, тобто набули абсолютного загальнолюдського характеру" [8, с. 139]. А втім в середовищі дослідників далеко не одностайною є думка про роль цієї релігійної доктрини в утвердженні реальної цінності толерантності. Прагнучи обґрунтувати погляд на християнство як джерело нетерпимості, деякі автори вказують на те, що, успадкувавши єврейську старозавітну традицію, християнство не змогло, попри заповідь любові, проголошену Христом, подолати нав'язану біблійним текстом і своєрідністю життя давніх юдеїв ідею нетерпимості до "невірних", "інших" тощо. В такий спосіб, начебто, ідеї війни, міжнаціональних та міжрелігійних протистоянь є продиктованими в першу чергу біблійними текстами і нав'язані європейцям християнською релігією. Звичайно, старозавітне правило "око за око" та мотиви боротьби ізраїльтян за "землю обітовану", "виправдання" такої боротьби біблійними текстами вже неодноразово обмірковувалися дослідниками, що вказували на незаперечні факти, які свідчать про соціально-політичні причини такої боротьби і водночас про націленість загального ціннісного каркасу навіть старозавітної етики на ідеали терпимості та толерантності. "У Біблії, на прикладі відношення до іновірців, ми можемо спостерігати становлення і розвиток ідеї толерантності, яке відбувалося досить складно... Уперше конкретно й чітко ідея терпимості до інших народів і вір висловлюється у вченнях давньоєврейських пророків. Амос проголошує ідею рівності всіх народів перед Богом. Ісайя проголошує, що Бог прагне спасіння усіх людей: "... аби спасіння моє дійшло до країв землі". Ісереція засуджує ідею національної зверхності та сліпої віри в національні святині... І взагалі, Біблія дає основу для сприйняття ідеї толерантності в цілому, не лише як релігійну і етнічну терпимість. Виходити насамперед слід з рівності всіх людей у їх достоїнстві, як створених за Образом і Подобою Бога. Крім того, біблійна традиція стверджує, що ество людини пошкоджене первородним гріхом і тому усі недосконалі, ніхто не вільний від гріха... Таким чином, ідея власної виключності, вищості, нетерпимість

до іншого не є притаманною основам християнства" [9, с. 84-85]. Християнські цінності, як ми вже говорили не тільки формують фундамент "світських" цінностей західного світу, але й є за своєю специфікою є універсальними, що в умовах мультикультуралізму уможливорює відносно мирне співжиття представників різних націй та культур. Згадані дослідником Б. Марковським ідеї старозавітних пророків, що обґрунтовували основи толерантності, доповнюються новозавітними спонуками любові до ближнього, терпимості та милосердя, що вказує на цілісну концепцію толерантності в християнському вченні. Ось, що ми читаємо в "Новому заповіті": "Люби ближнього свого як самого себе" (Мт. 19:19), "І що любити Його всім серцем, і всім розумом, і всією душею, і з цілої сили, і що любити свого ближнього, як самого себе, це важливіше за всі цілопалення й жертви!" (Мк. 5:25), "Нову заповідь Я вам даю: Любіть один одного! Як Я вас полюбив, так любіть один одного й ви!" (Ів. 13:34). Тобто, як бачимо любов до ближнього є центральною темою чотирьох Євангелій. Незаперечно, відповідні цитати пронизують не тільки євангельські тексти, але й є наскрізними мотивами "Діань" та "Послань". А саме мотив любові до ближнього, намагання побачити в бажаннях, діях іншого свої власні бажання й спонуки, вміння поставити себе на місце іншого, емпатія є головними чуттєвими джерелами толерантності. Але без любові толерантність перетворюється на "терпимість згідно з обов'язком" і не завжди обов'язком честі й гідності, а часто юридичним обов'язком, чи обов'язком сили тощо. А тому заповіді любові, якими пронизана Біблія, є основним джерелом істинної толерантності, за яку так вболіває європейське співтовариство і якої інколи так бракує українському соціуму. "Толерантність означає прийняття іншої людини як "іншого", але не як "ворога"... Толерантність передбачає не просто поступки або поблажливості до інших релігійних, гендерних або національних ознак людей, але, насамперед, визнання кожного індивіда як рівної за правами і свободами людини, тобто толерантність вимагає активної громадянської позиції стосовно захисту права кожного на свою культурну особливість" [1, с. 29-30].

Сучасна європейська культура, яка тяжіє до культивування мультикультуралізму, повинна враховувати, той масштабний аксіологічний ідейно-теоретичний, духовно-практичний та власне конкретно-матеріальний внесок християнства, який витворив цю культуру, такою, якою вона зараз постає. Попри тенденції секуляризації, підміну релігійної духовності духовністю секулярною, все ж у Європі християнські цінності є глибоко вкоріненими, такими, що тісно сплелися з цінностями світськими, змотивували останні.

Епоха Відродження та Просвітництва – це час триумфу людських свобод та людського розуму, саме їм сучасне європейське суспільство завдячує тими секулярними змінами, про які йшлося вище. Як відомо, перші спроби теоретично кристалізувати власне специфіку толерантності як моральної цінності було здійснено в межах філософії Просвітництва. "Для того, щоб у реалізації прав людини уникнути конфлікту інтересів, треба поряд з активністю формувати принцип толерантності. Класичне формулювання принципу толерантності належить французькому просвітнику Вольтеру: "Мені не подобається Ваша думка, але я віддам життя за те, щоб Ви мали право її висловити". Якщо я, як особистість, претендую на повагу до моєї гідності, то я повинен поважати гідність інших – людей, що мене оточують" [3].

Вольтер, Руссо, Дідро, Локк та інші просвітники як найфілігранніше виконували основну місію вченого-просвітителя: дбали про верховенство розуму у спра-

вах як соціального, так і аксіологічного самовизначення особистості. У своїх трактатах вони вказували на необхідність справжнього, результативного використання людського розуму для реалізації соціального прогресу. Останній неможливий без впровадження в практику життя принципу терпимості та толерантності як умови співжиття й комунікації носіїв різних світоглядів. Найгостріше в добу Просвітництва стояла проблема толерантності у релігійній, віросповідній сфері, адже саме в цей час у Європі тривала диференціація течій християнства (започаткована ще в добу Реформації), а поряд з цим гостро відчувалося протистояння віруючих та невіруючих членів європейського суспільства.

Зокрема, Дж. Локк неодноразово у своїх працях звертається до питання релігійної терпимості. Мислителя турбує релігійний фанатизм та нетерпимість одних віруючих щодо тих людей, які мають інші релігійні переконання, а також такий вияв державної політики, коли засобами влади надаються пріоритетні важелі впливу певній релігійній громаді: "як я гадаю, слід визнати, що кожна людина має повну й необмежену свободу думок і віросповідання, якою вона може безборонно користуватися без наказу – або всупереч наказу – правителя, не відаючи за собою провини чи гріха, але завжди за умови, що робить це щиросердно й по совісті перед Богом, наскільки дозволяють її знання й переконання" [7, с. 70]. Показово, що говорючи про віротерпимість, Локк все ж порушує і ряд проблем, котрі вимагають толерування, терпимості, але безпосередньо не лежать в площині релігійного самовизначення, а більшою мірою стосуються проблем прикладної етики: питання розлучення, народження дітей, працевлаштування тощо. Очевидно, що Локк все ж усвідомлював і певну залежність норм світської оцінності таких явищ від релігійних догматів та, зокрема, релігійної етики, а проте більшою мірою актуалізував їхній соціальний ціннісний вимір. "Я стверджую, що всі практичні засади, або уявлення, за допомогою яких люди вважають себе зобов'язаними упорядковувати стосунки одне з одним, такі, як, наприклад, що вони можуть народжувати дітей або розпоряджатися майном на власний розсуд, що вони можуть працювати чи відпочивати, коли вважають за потрібне, що полігамія і розлучення законні або незаконні тощо, що такі уявлення й пов'язані з ними дії (actions), так само як і інші безвідносні речі, теж мають право на терпимість, однак лише тією мірою, якою вони не призводять до безладів у державі й не завдають суспільству більше шкоди, ніж користі" [7, с. 70].

Такий підхід становить актуальний методологічний вектор теоретичного обґрунтування поняття толерантності як в сучасній Європі, так і, зокрема, в Україні в умовах євроінтеграції. У свідомості більшості європейців чітко визначено, що толерантність та терпимість до свободи самовизначення іншої особи має межу саме там, як твердив Локк, де вона не веде до хаосу та безладу і не є на шкоду суспільному поступу. Досить ілюстративними з цього приводу є слова Умберто Еко "Аби бути толерантним, треба поставити межу нестерпному" [12]. Тобто бути толерантним не означає закрити очі на неподобства "інших" чи негативний прогноз щодо певної діяльності, боячись бути звинуваченим у "нетолерантності". Недаремно ж поняття толерантності як теоретична проблема формулюється в добу Просвітництва, характерною ознакою якої є культ розумових чинників життя. А тому заклик Канта "Май сміливість користуватися власним розумом!" (за умови сприймання розуму як єдності інтелекту і гуманістичного ціннісного ядра) якнайкраще ілюструє формат межі толерантності як європейської цінності. А одним з джерел методологі-

чного підґрунтя такого її витлумачення є ціннісно-соціальний дискурс філософії Просвітництва.

У цьому контексті значний конструктивний потенціал має концепція "Всезагальної Церкви", яку обґрунтував згаданий нами І. Кант в своїй праці "Релігія в межах самого тільки розуму" [5]. Адже ця концепція націлена на витворення толерантного та морального релігійного середовища, що зуміло б об'єднати у собі всіх віруючих людей. І байдуже, в межах якої релігійної організації вони себе ідентифікують, основне, щоб головною метою діяльності їхньої громади було моральне виховання своїх прибічників. Саме настанова на добродієсне життя як єдиний істинний спосіб служіння Богові та утвердження його благої волі може об'єднати ворогуючі релігійні організації чи протилежні типи світоглядного самовизначення. Звичайно, що таке об'єднання не обов'язково існуватиме юридично, по формі, але основне, щоб людство змогло витворити таке об'єднання по змісту, глибинно. Кант стверджує: "якщо люди мислять Бога як істоту моральну, то за допомогою власного розуму легко переконуються в тому, що способом одержання його благовоління повинен бути тільки їх морально благий спосіб життя і в першу чергу чистий спосіб думки як основний суб'єктивний принцип" [5, с. 250]. Таку, ґрунтовану на моральності, чисту віру, Кант протиставляє вірі історичній, а далі пропонує об'єднати два типи віри: на основі історичної віри, очищеної від ілюзорних форм (основні з яких полягають у марній зовнішній обрядовості) та плеканні чистої віри в душах кожного віруючого, створити одну "Всезагальну Церкву", що об'єднувала б усіх людей доброї волі, які вірять в Бога і своїм благочестивим життям повсякчас підтверджують це. Адже, тоді "...його прибічники пізнають себе членами (невидимої) церкви, яка об'єднує всіх людей доброї волі і, яка за своєю істотною властивістю лише й може бути справді універсальною" [5, с. 250]. А тому концепція Всезагальної церкви Канта є досить актуальною і має потенціал толерантизації релігійних відносин, адже як провідну в життєдіяльності висуває ту ідею, що може й повинна об'єднувати всіх людей, які співвідносять своє життя з додержанням ідеалів Божої волі – ідеєю морального способу життя як служіння Богу. Адже, як вказує Кант "є одна тільки істинна релігія, хоча можуть бути різні види віри" [5, с. 177]. Ця релігія – це віра в існування Божественної сутності, яка в першу чергу є моральною істотою та служіння цій істоті шляхом добродієсної поведінки.

В подальшому історико-філософському дискурсі можна зустріти багато різноманітних спроб теоретичного обґрунтування ідеї толерантності та терпимості. До прикладу, К. Ясперс, характеризуючи основні постулати концепції філософської віри не зміг оминати увагою й проблему свободи людини, адже вказує, що істинна віра коріниться саме в свободі людини, її власному вільному виборі певних світоглядних орієнтацій та життєвих позицій. К. Ясперс цінує науку та наукове пізнання, якими філософська віра тільки наснажується. Він вказує, що релігійна віра є також філософією, філософією життя людини й релігійної свідомості, адже саме вона визначає основні норми та межі життя цієї людини, а тому й формує її систему світобачення. Але мислитель досить різко критикує релігійну віру за містицизм і авторитаризм. Віра, яка ґрунтується на таких характеристиках, обмежує людську комунікацію, спонукаючи людину до самотнього Богошування в межах власної релігійної традиції. К. Ясперс демонструє важливе значення філософської віри, яка б могла об'єднати людство в його пошуках Бога. Адже згадані недоліки релігійної віри спонукають людину відмовлятися від віри взагалі, під-

даватися під вплив різноманітних антигуманних соціальних течій, ставати на шлях братовбивчої війни тощо. "Звідси й випливає особлива роль філософії в сучасному суспільстві. Філософія, як каже Ясперс, перестає бути справою лише вузьких гуртків або університетських курсів; вона сьогодні набуває особливої функції – пов'язати всіх людей за допомогою філософської віри, яка, за задумом Ясперса, повинна служити протиотрутою проти раціоналістичних утопій, які претендують на створення раю на землі, але насправді руйнують моральні і культурні традиції та втягують у пекло братовбивчих воєн і взаємної недовіри тих, хто ці утопії намагається реалізувати" [2, с. 25]. Тобто, як бачимо концепція філософської віри є до певної межі тим методологічним джерелом, яким наснажуються сучасні доктрини секулярної духовності, яка має високий запит у європейському суспільстві в умовах мультикультуралізму і здатна попри утвердження певних моральних ідеалів сприяти міжрелігійній та міжкультурній толерантності і терпимості.

Необхідність переосмислення норм морально належного, критеріїв цінностей та самих смислових основ людського буття досить гостро постало у філософії ХХ ст. Криза любові, криза толерантності, духовний колапс – так часто називають цей період в розвитку історії, адже саме на ХХ ст. припали найкривавіші події останніх століть: світові війни, винайдення зброї масового знищення, революції, репресії "інакодумців" тощо. Тож не даремно в цей час мислителі з великою наполегливістю осмислюють можливість віднайдення дієвої моделі толерантизації взаємин. Як результат такої наполегливої праці, наприкінці ХХ ст. постає прийняття "Декларації принципів терпимості ЮНЕСКО" (від 1995 р.). Вона проголошує й утверджує наступні дефініції терпимості та толерантності: "Терпимість – це обов'язок сприяти утвердженню прав людини, плюралізму (в тому числі культурного плюралізму), демократії та правопорядку. Терпимість – це поняття, що означає відмову від догматизму, від абсолютизації істини і затверджує норми, встановлені в міжнародних правових актах в галузі прав людини" [Див.: 4]. Звичайно, науковці по-різному витлумачують саме поняття толерантності, можна віднайти альтернативні підходи до класифікації й систематизації її проявів та форм. Проте очевидно, що толерантність стає неодмінною ознакою сучасного відкритого суспільства.

Для сучасного українського дискурсу проблема толерантності не втрачає актуальності в силу євроінтеграційних прагнень України. Багаторічне радянське виховання несприйняття іншого, протиставлення "свій"-чужий", нав'язало українцям чимало стереотипів моральних ре-

кцій, котрі призводять до утисків, розбрату і, що найприкраще – смерті співгромадян, примноження ненависті та нетерпимості – руйнівних та всепоглинаючих, здатних призвести до краху як української культури, що завжди ґрунтувалася на християнських принципах любові, так і української державності. Очевидною є потреба реформи системи освіти і певна зміна принципів виховання в державі як форма зосередженої роботи в напрямі євроінтеграції. Адже фактичне, а не "паперове" входження України в Європейський Союз повинне мати не тільки економічні чи правові наслідки, а й виявлятися у внутрішньому виборі кожною особистістю системи європейських цінностей, плекання їх у щоденній практиці життя. Тоді поняття моралі й моральності справді матимуть універсальний та глобальний характер, а повага, толерантність та братерство будуть не просто декларативними постулатами, а нормами життєдіяльності.

Список використаних джерел:

1. Амельченко Н. Цінності об'єднаної Європи / за ред. Шрамочич В. – К.: ГО "Лабораторія законодавчих ініціатив", 2013. – 42 с.
2. Гайденко П. П. Человек и история в экзистенциальной философии Карла Ясперса / П. П. Гайденко // Ясперс К. Смысл и назначение истории / [Ред.: Т. И. Ойзерман]. – М.: Политиздат, 1991. – С. 5-28.
3. Губар О. М. Толерантність і компліментарність у контексті культури прав людини. / О. М. Губар. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://eprints.zu.edu.ua/1386/1/07gomkpl.pdf>
4. Декларація принципів толерантності ЮНЕСКО; Декларація, Міжнародний документ від 16. 11. 1995. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/995_503. – Останнє звернення 28. 01. 2015.
5. Кант И. Религия в пределах только разума / И. Кант // Трактаты и письма. Серия "Памятники философской мысли" // отв. ред. А. В. Гулыга. – Москва: Наука, 1980. – С. 78-278.
6. Конфуцианское "Четверокижие" ("Сы шу"). Пер. с кит. и коммент. А. И. Кобзева, А. Е. Лукьянова, Л. С. Переломова, П. С. Попова при участии В. М. Майорова; Вступит. ст. Л. С. Переломова; Ин-т Дальнего Востока. – М.: Вост. лит., 2004. – 431 с.
7. Локк Дж. Сочинения: В 3 т. // Пер. с англ. и лат. Т. 3. / Ред. и сост., авт. примеч. А. Л. Субботин. – М.: Мысль, 1988. – 668 с.
8. Марко В. Ю. Формування християнських цінностей дітей молодшого шкільного віку у співпраці недільної школи, церкви і сім'ї / В. Ю. Марко // Духовність особистості: методологія, теорія і практика. – № 1(54). – 2013. – С. 139-148.
9. Марковський Б. До питання становлення і розвитку основ релігійної толерантності / Б. Марковський // Толерантність як соціогуманітарна проблема сучасності: Матеріали засідання "круглого столу" від 29 травня 2007 р. / За заг. ред. П. Ю. Сауха – Житомир: Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2007. – С. 83-86.
10. Платон. Протагор // Диалоги Платона. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://psylib.org.ua/books/plato01/15prota.htm>
11. Слова Будды / пер. с англ. Н. фон Бока. – М.: Ганга, 2012. – 384 с.
12. Умберто Еко. Толерантність та її межі // Незалежний культурологічний часопис "І". – №16. – 2000. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.ji.lviv.ua/n16texts/eco.htm>

Надійшло до редколегії 05.10.16

Горохолинская И. В.

ИДЕЯ ТОЛЕРАНТНОСТИ В ГУМАНИСТИЧЕСКИХ ФИЛОСОФСКИХ ДИСКУРСАХ: ИСТОРИЧЕСКИЙ ЭКСКУРС И СОЦИАЛЬНАЯ ЗНАЧИМОСТЬ

В статье проанализирована эволюция понятия терпимости и толерантности в контексте историко-философского дискурса. Обосновывается аксиологическая укорененность идеи толерантности в этических доктринах не только Нового Времени и современности, но также рассматриваются ее истоки в философских традициях Древнего Востока и Античности. Обоснована актуальная значимость рефлексивных усилий философии в данной проблемной плоскости в условиях глобализации и мультикультурализма, особенно в контексте поиска деятельных рычагов интеграции Украины в европейское ценностное пространство.

Ключевые слова: терпимость, толерантность, "золотое правило нравственности", мультикультурализм, секуляризация.

Horokholinska I.

THE IDEA OF TOLERANCE IN HUMANISTIC PHILOSOPHICAL DISCOURSES: HISTORICAL EXCURSE AND SOCIAL VALUE

The article analyses the evolution of the concept of tolerance in the context of history of philosophy. It is justified the axiological ground of ideas of tolerance in ethical doctrines not only at New Age and the present days, but also it is outlined its origins in the philosophical traditions of the ancient East and Antiquity. The author considers the factors of topicality of the tolerance concept. It is studied the role of tolerance consciences in the processes of Ukraine's integration into European Union.

Key words: tolerance, golden rule of morality, multiculturalism, secularization.

УДК 141.2

М. Ю. Зелінський, канд. філос. наук, проф.,
Л. П. Саракун, канд. філос. наук, доц.**КОСМОПОЛІТИЗМ VERSUS ІНТЕРНАЦІОНАЛІЗМУ?**

У статті розглядається сутність феноменів космополітизму (як особливого типу світосприйняття і найбільш адекватного вираження стану транснаціонального простору, що формується під впливом глобалізації) та інтернаціоналізму (як світоглядного принципу, ідеології і політики; як вираження об'єктивного процесу всезростаючого взаємозв'язку і взаємозалежності сучасних суспільств на основі пріоритету загальних закономірностей розвитку всесвітнього соціуму). Розкривається їхня роль і значення у становленні нової парадигми світоустрою.

Ключові слова: космополітизм, інтернаціоналізм, глобалізація, світогляд, світоустрій, космополітична демократія.

Сучасне людство увійшло в процес формування єдиної планетарної цивілізації, в якій окремі країни можуть втратити статус автономних самодостатніх одиниць. На думку відомого німецького соціолога й філософа У. Бека формування такого "відкритого всепланетного суспільства" є безсумнівним фактом, який не потребує доказів [1]. З ним можна погодитися, але слід підкреслити, що чимало дослідників у багатьох країнах світу, не зіштовхуючись з космополітичною реальністю (про яку пише У. Бек), можуть сумніватися в його теоретичних положеннях і висновках. Дискусія щодо космополітизму сьогодні знову стала актуальною, оскільки соціальна реальність значно трансформувалась під впливом глобалізації. Відновлення такої дискусії стало можливим після того, як розвиток національних держав досягнув відчутної кризи. Основою для можливості існування космополітичного суспільства слугує глобальний міжнаціональний простір. Глобалізація нівелює цінності національних культур, сприяє виникненню монокультурного світу, більше того, руйнує базові основи національних культур, формує тип людини з космополітичним мисленням, що нігілістично відноситься до цінностей власної культури, тобто "громадянина світу", для якого національне не є атрибутом сакральності.

Проблему космополітизму та інтернаціоналізму досліджують зарубіжні науковці У. Бек, М. Гібернау, Е. Гідденс, Ж. Дерріда, М. Нуссбаум, С. Хантінгтон, Д. Хелд, Ю. Кіршин, А. Кузнецов та інші. Осмислення означених феноменів здійснюють і вітчизняні вчені В. Андрущенко, Є. Бистрицький, Л. Губерський, І. Загрійчук, В. Кремень та ряд інших дослідників. Проте питання взаємодії космополітизму й інтернаціоналізму у філософській та соціогуманітарній науках залишаються недостатньо висвітленими.

Для глобальної культури характерні три риси, що визначають її новизну: вона універсальна, технічна і позачасова. На відміну від означеної культури, заснованої на дискурсі повсякденних практик, культура минулого будувалася навколо спільних традицій, міфів і символів, які передавалися від покоління до покоління. На противагу деміфологізованої та амбівалентній космополітичній культурі, що ґрунтується за принципом "тут і тепер", культура минулого базувалася на архетипних міфах і символах, цінностях і спогадах, які розповідалися, переказувалися і відтворювалися поколіннями тих чи інших спільнот. Ця культура прагнула зберегти те, що М. Вебер називав "незмінними культурними цінностями" [цит. за 8].

Глобальна космополітична культура перетворює людину з соціокультурної особистості в "людський фактор" розвитку технології. Людині нав'язується інша мета: по-перше, покращувати не себе, а умови свого існування; по-друге, стати на шлях задоволення своїх гедоністичних бажань. Згідно з таким підходом, екзистенційні питання підміняються поняттям "якість життя". При цьому гедонізм не закликає "стати духовнішою", "гуманнішою", а проголошує людину самодостатньою і вільною від будь-яких обмежень.

Глобалізація надзвичайно проблематизує буття національних культур, продукуючи суперечливі процеси їх розвитку та збереження. На ідеологічному рівні це знаходить вияв у альтернативних стратегіях космополітизму, що дотримується принципу культурної уніфікації та нівелювання культурних відмінностей, і мультикультуралізму, у якому знайдуть своє місце різні культури.

Глобалізація штучно гомогенізує суспільство, нівелюючи різноманітність окремих національних культур. Саме тому з'явилася потреба у відновленні рівноваги між єдністю і різноманітністю існуючих культур. Суспільство вимагає принципово нової ідеї, яка б не заперечувала, а пристосовувалася до соціально-політичних реалій і могла б зберегти та забезпечити співіснування різних культур. Вона також здійснює негативний вплив і на соціокультурні процеси в країнах, що є "членами глобального клубу". Перед ними сьогодні повною мірою постають проблеми зміни етнічного складу населення у зв'язку з масовим припливом мігрантів, національною напруженістю та безробіттям.

Космополітизм спростовує ідею про те, що солідарність концептуальна винятково в межах національної держави. У космополітизмі розкривається постнаціональність, транснаціональність і глобальність. На відміну від традиційної ідентичності, космополітична ідентичність акцентує не на відмінності (яка не скасовується), а на способах взаємодії відмінностей – принципах не виключення, а включення. На думку М. Гібернау, космополітична ідентичність спонукає до критичного ставлення до некосмополітичних принципів, присутніх у національних культурах, а також до зобов'язання змінити їх. Це не зумовлює ні відмови від національної ідентичності, ні від прямого засудження якоїсь конкретної культури, а означає готовність змінити її зсередини. Космополітизм – це не синонім зречення всього національного, навпаки, він спирається на ряд етичних принципів, здатних жити політичну діяльність заради насичення національної та інших форм культури космополітичним світоглядом [5, с. 225].

Дотримання космополітичної позиції не означає зречення від національної ідентичності, це скоріше додавання до неї космополітичного пласта. Адже, активно підтримуючи принципи свободи та рівності для всіх, національна ідентичність могла б бути сумісною з космополітизмом, оскільки він має потенціал зміцнювати національну ідентичність і культуру, активно сприяючи різним способам "буття у світі" і поважає їх.

Якщо звернутися до недавнього минулого, то у 20-х рр. ХХ ст. в СРСР космополітизм сприймався в соціалістичному дусі і вживалося поняття "соціалістичний космополітизм". Поняття "пролетарський інтернаціоналізм" ототожнювали з поняттям "соціалістичний космополітизм". Згодом воно було замінено на поняття "соціалістичний інтернаціоналізм". У першому виданні Великої радянської енциклопедії (1937) визначення космополітизму ототожнювалося з батьківщиною пролетаріату. Стверджувалося, що космополітизм – це "політичний

термін, що виражає ідею батьківщини, що межує з усім світом" [10]. Далі говорилося: "Для робітничого класу всіх країн батьківщиною є та країна, в якій встановлена диктатура пролетаріату. Робітничий клас, будучи патріотом своєї соціалістичної батьківщини, разом з тим прагне перетворити у свою батьківщину весь світ" [цит. за 10]. Проте, починаючи з 1950-х р. в ідеологічному арсеналі Радянського Союзу відбулися метаморфози: "космополітизм" оголошувався реакційним, антипатріотичним, буржуазним світоглядом, що лицемірно визнавав своєю батьківщиною весь світ і заперечував цінності національної культури. Новим ідеологічним гаслом стала ідея "соціалістичного космополітизму", який нічого спільного не мав з буржуазним космополітизмом, і принципово відрізнявся від останнього. У Радянському Союзі в цей період поняття батьківщини звужувалося до поняття соціалістичної Вітчизни, а з іншого боку, воно розширювалося за рахунок світової соціалістичної революції. Світовий соціалістичний порядок передбачалося створити за допомогою гегемонії Радянського Союзу, використовуючи різні засоби і способи.

Коріння "соціалістичного космополітизму", концепція світової соціалістичної революції лежали в спотвореному розумінні сенсу життя; природи людини; відносин народів всередині держав і між народами різних держав; взаємозв'язку людини і природи; взаємозв'язку минулого, сьогодення і майбутнього; відносин держави і релігії; єдності людства [10].

Після закінчення Великої Вітчизняної війни багато громадян СРСР сподівалися на лібералізацію економіки, на ослаблення державного контролю у сфері культури, особистому житті, на розширення свобод. Тодішню владу турбувало, що більше 12 мільйонів радянських людей з різних причин побували в західних країнах і багато з них перестали вірити в "жахи капіталізму".

У засобах масової комунікації лунали заклики проти космополітизму і необхідності виховання народів СРСР у дусі радянського патріотизму.

Почалася боротьба проти підлабузництва перед Заходом. Вважалося, що російська культура відіграє провідну роль у розвитку світової культури, пропагувалася концепція історичного пріоритету СРСР у всіх найважливіших галузях науки, техніки, культури. Підлабузництво ототожнювалося з космополітизмом. Впроваджувалася політика ізоляції країни з метою недопущення впливу капіталістичного світу, буржуазної ідеології на радянських громадян.

Давалася принижувальна оцінка творчості режисерів С. Ейзенштейна, Л. Лукова, В. Пудовкіна, Г. Козинцева, Л. Трауберга; композиторів Н. Богословського, В. Мураделі, Н. М'яковського, Г. Попова, С. Прокоф'єва, А. Хачатуряна, Д. Шостаковича, В. Шебалина. Їм ставилося в провину запобігливість перед Заходом, відсутність патріотизму. Шельмували твори А. Твардовського за нібито помилкового розуміння радянського патріотизму. Ті, від кого виходили звинувачення в космополітизмі, мали рацію в тому сенсі, що справжній письменник адресує свою творчість всьому людству. Таке звинувачення сьогодні ми схильні розглядати як похвалу. Космополітичним письменником був В. Набоков, поет Й. Бродський. До космополітів можна зарахувати М. Ростроповича, В. Коротича, В. Леонтьєва, Д. Руссо-са та багато інших діячів культури, науки та мистецтва. Творча діяльність таких митців охоплює весь світ.

У 1948 р. проблеми космополітизму обговорювалися в редакції журналу "Вопросы философии". В редакційній статті була дана оцінка космополітизму: реакційна ідеологія суперечить радянському патріотизму; відмова від національних традицій, від національної гордості;

нігілістичне ставлення людини до своєї національності, до її минулого, сьогодення і майбутнього; осуд єдності загальнолюдських інтересів, взаємний вплив і взаємопроникнення національних культур; великодержавний шовінізм у ставленні до інших націй.

Дискусії з філософії та економіки у згаданий період стали провідниками посилення ідеологічного контролю в інших галузях науки, втрапилася надія на розширення наукових контактів із закордонними колегами, на свободу дискусій і думок.

Критиці піддалися послідовники А. Ейнштейна, видатні радянські вчені: В. Гінзбург, А. Іоффе, Я. Зельдович, Л. Ландау, І. Тамм, Н. Харитон, та ін. У 1954 р. кібернетика оголошена "реакційною псевдонаукою". Не визнавалася наукою також генетика.

Боротьба з космополітизмом у Радянському Союзі в 1949 р. остаточно означала похорони космополітизму в соціалістичному дусі. Почав формуватися образ зовнішнього та внутрішнього ворога. Головним зовнішнім образом ворога став американський імперіалізм, а також союзники США – Великобританія, Франція. В якості внутрішніх ворогів стали націоналізм, антипатріотизм, "плазування" перед Заходом, його культурою. Ворогами оголошувалися різновиди космополітизму: сіонізм, панаміканізм, панісламізм; в мистецтві – занепад, формалізм; в біологічній науці – "вейсманізм-морганізм"; в способі життя – "корисливість", "несвідомий радянський громадянин", який має у свідомості пережитки капіталізму.

Ми не знаємо, як буде розвиватися далі людство: чи будуть набирати силу процеси інтеграції, взаємодії і усвідомлення взаємозалежності людей, або ж посиляться опір глобалізаційним процесам. Саме тому чимало сучасних дослідників сходяться на думці, що перспективи розвитку світового співтовариства не визначені. Аналізуючи можливі сценарії світового розвитку, згаданий німецький дослідник У. Бек розглядає перспективу "космополітичної демократії", яка "базується не тільки на досвіді самоосвітнення громадянського суспільства, а й на транснаціональній значущості основних прав" [3, с. 163]. Звертаючись для роз'яснення цього положення, він пояснює, що "суть полягає в диференціації прав підданих різних держав, а значить, в кінцевому рахунку, в гарантії права світового громадянства для всіх" [3, с. 164]. При цьому він зазначає парадоксальність ситуації, яка складається за умов одночасної наявності прав національної держави і прав світового громадянства, яке передбачає гарантію космополітичних правовідносин.

В останні роки інші дослідники активно обговорюють ідею нового космополітизму, який зможе подолати недосконалість людства завдяки утвердженню космополітичної демократії [9]. Визначаються цілі нового космополітизму на початку третього тисячоліття: забезпечити виживання людства; зробити вклад у досягнення його єдності; домогтися відповідності нового космополітизму результатам "четвертої технологічної революції"; змінити роль народних мас у всесвітній історії; домогтися без'ядерного світу; здійснити всесвітню демілітаризацію; не допустити, щоб міжнародний тероризм став способом життя; створити творчий науково-технічний прогрес; домогтися справедливого використання ресурсів Землі та Космосу; утворити глобальну систему з порятунку людей при природних і техногенних катастрофах; перетворити біосферу в ноосферу.

Нові космополіти засуджують недосконалість й вірять у щасливе майбутнє людства в найближчі століття. Будуть створені нові моделі демократії, яка врахує культурні, етнічні та релігійні особливості народів світу. Вона покликана не тільки зберегти, відновити людські цінності, а й підняти їх на більш високий рівень, на рі-

вень космополітичної демократії, яка зробить великий внесок у ліквідацію недосконалостей людства.

Космополітична демократія охопить всі суб'єкти і об'єкти космополітизму: людини, мораль, відносин людей у державах; інтеграцію народів і країн; ставлення до минулого і майбутнього, до предків і нащадків; демографічні процеси; взаємозв'язок людини і природи; захист від природних і техногенних катастроф; науково-технічний прогрес; освоєння космосу.

Космополітична демократія передбачає участь громадян в ліквідації недосконалостей людства (в політичному процесі, в розширенні публічної сфери). Демократичні цінності будуть впроваджені в культуру, навчання, науку, право, медицину, в силові структури, в релігійні організації.

Космополітична демократія передбачає узгодження дій локальних, регіональних і глобальних організацій. При її формуванні використовуватиметься модель моніторингу; публічний контроль і перевірка всіх управлінських рішень державних і громадських структур. Демократичне самоврядування охопить внутрішньодержавні та міжнародні відносини. Космополітична демократія вперше дозволить органічно поєднати владу і народ із загальнолюдськими гуманітарними, моральними і правовими цінностями, а також домогтися відповідності з результатами "четвертої технологічної революції".

Функція космополітичної демократії полягатиме в тому, щоб забезпечити узгодження інформаційно-комунікативних мереж та їх компонентів. Виникнуть космополітичні держави. Буде реформовано Організація об'єднаних націй та інші міжнародні структури. Цінностями, принципами космополітичної демократії будуть проіняті глобальні світові процеси, проекти [9].

Зазначимо, що вищезгадані ідеї прибічників нового космополітизму не слід ігнорувати, босьогодні, як і раніше, навіть "холодна війна", а також розмежування Заходу і Сходу інтерпретуються в категоріях національного й інтернаціонального, а не глобального. Всесвітні та космополітичні відносини зведені до відносин міжнародних. Поява Світової організації торгівлі, Світового банку, Міжнародного валютного фонду та інших структур трактувалося як інституціоналізація інтернаціоналізму, а не космополітизму, який прагнув би структурувати і впорядковувати глобалізований світ поза вузьких рамок національного і міжнародного. Однак інтернаціоналізм і космополітизм не можна вважати різними способами втілення однієї і тієї ж ідеї [1, с. 48].

Інтернаціоналізм – це світогляд і політика, що виражають збіг корінних інтересів різних держав, народів, класів, соціальних верств або груп. Дане поняття вживається в декількох значеннях. По-перше, як констатація наявності атрибутивних спільних рис у різних аспектах історичного процесу формування націй; по-друге, як вираження об'єктивного процесу зростаючого взаємозв'язку і взаємозалежності суспільств, що ґрунтується на пріоритеті загальних закономірностей розвитку всесвітнього соціуму; по-третє, як найважливіше, суттєве, притаманне національному, що повторюється в тих національних спільнотах, які інтернаціоналізм інтегрує.

Об'єктивною основою інтернаціоналізму є процес інтернаціоналізації виробництва, інформаційного обміну, науково-технічного і культурного розвитку. Саме його посиленням обумовлений поступовий глобальний поворот від переважання національної ворожнечі до міжнародного співробітництва. У XIX і XX ст. важливе значення мав інтернаціоналізм різних класів, які внесли свій вклад у його формування (інтернаціоналізм буржуазний, селянський та пролетарський).

Не вдаючись в розкриття особливостей означених видів інтернаціоналізму, принагідно відзначимо, що різного роду "перипетії" взаємодії інтернаціоналізму і космополітизму розглядаються у книзі видатного діяча соціал-демократичного руху, публіциста і літературного критика О. Потресова "Інтернаціоналізм і космополітизм: дві лінії демократичної політики" [15].

Інтернаціоналізм робітничого класу (пролетарський) обґрунтований і розроблений К. Марксом і його послідовниками. Він став ідейно-політичною базою ряду міжнародних об'єднань робітничих організацій – партій, профспілок, I, II і III Інтернаціоналів, Соцінтерну та ін. III Інтернаціонал (Комінтерн) надав пролетарському інтернаціоналу характер солідарності і взаємодії революційних робітничих організацій, що відкидали реформізм. У такій замкнутій системі пролетарського інтернаціоналізму була встановлена ієрархія, вершиною якої стала РКП(б) – ВКП(б) – КПРС. Цей інтернаціоналізм отримав розвиток в системі взаємовідносин країн "реального соціалізму", ідейно-політичною основою яких був проголошений соціалістичний інтернаціоналізм. Якщо пролетарський інтернаціоналізм використовувався для зміцнення гегемонії КПРС у міжнародному революційному русі, то на соціалістичний інтернаціоналізм спиралися гегемонія СРСР у світовій системі соціалізму.

На сучасному історичному етапі розвитку людства інтернаціоналізм знаходить вираження в об'єднанні зусиль держав і народів у боротьбі проти міжнародного тероризму, у розв'язанні регіональних військових конфліктів та екологічних проблем, глобальний характер яких передбачає спільні шляхи їх вирішення.

Як і інтернаціоналізм, так і космополітизм передбачають міжнародні контакти, проте вони видозмінюють їх. Так, космополітизм, відкриваючи і переміщуючи кордони, змінює місцями полярність взаємин між "нами" і "ними", а також у космополітичному ключі змінює зв'язок між державою, політикою та нацією.

У підсумку можна констатувати, що між поняттями "космополітизм" і "інтернаціоналізм" нема знаку рівності. Більше того, космополітичне світосприйняття несумісне з принципами інтернаціоналізму, бо воно дозволяє охопити зрушення в суспільно-політичних правилах, а також процес інтеграції держав, що розгортається за логікою усвідомлення глобальності. Принцип "або всередині, або зовні" (що підкреслює різницю між національним і міжнародним) замінюється принципом "і всередині, і зовні". Космополітичний підхід дозволяє виявити безліч просторових, тимчасових і практичних реальностей, підпорядкованих принципу "і те, й інше", до яких національний світогляд залишається сліпим [1, с. 48].

Нагальною потребою, на думку У. Бека [1, с. 49], стає розгляд національної держави і міжнародних відносин з космополітичної точки зору, яка загострює наше розуміння не тільки глобальної взаємозалежності, а й того, як вона позначається на національних державах. Стійкі вони або мінливі, денаціоналізуються, ренаціоналізуються або транснаціоналізуються в рамках глобальної взаємозалежності. Це відтепер відкрите питання, на яке можна і потрібно відповідати по-різному стосовно до конкретних умов.

Список використаних джерел:

1. Бек У. Космополитическое мировоззрение. – М. : Центр исследований постиндустриального общества, 2008. – 336 с.
2. Бек У. Перспектива космополитизма: социология второй эпохи модерности / Ульрих Бек // Информационное общество: экономика, власть, культура. Хрестоматия. В 2 т. – Новосибирск, 2004. – Т. 2. – С. 12.
3. Бек У. Что такое глобализация? Ошибки глобализма – ответы на глобализацию / Ульрих Бек. – М., 2001. – 237 с.
4. Всемирная энциклопедия: Философия / Главн. науч. ред. и сост. А. А. Грицанов. – М. : АСТ, Мн. : Харвест, Современный литератор, 2001. – С. 419.

5. Гібернау М. Ідентичність націй // Монтсеррат Гібернау. – К. : Темпора, 2012. – 304 с.
6. Дианова В. М. Космополітизм в епоху глобалізації / В. М. Дианова // Вопросы культурологии, 2007. – № 1. – С. 8–12.
7. Загрічук І. Д. Космополітизм і маргінальність у національній культурі: автореф. дис. ... д-ра філософ. наук: 09.00.04 / І. Д. Загрічук; Харк. нац. пед. ун-т імя Г. С. Сковороди. – Х., 2010. – 36 с.
8. Иванова С. Ю. Патриотизм в культуре современной России / С. Ю. Иванова. – Автореф. ... дис. ... д. филос. наук спец. 09.00.13 – Религиоведение, философская антропология, философия культуры. – Ставрополь, 2004. – <http://cheloveknauka.com/patriotizm-v-kulture-sovremennoy-rossii>.
9. Киришин Ю. Я. Концепция космополитизма / Ю. Я. Киришин – Электронный ресурс – Режим доступа: <http://scicenter.online/politicheskaya-filosofiya/kratkaya-biografiya-130904.html>.
10. Киришин Ю. Я. Космополитизм: борьба с несовершенствами человечества. – Клинцы: Издательство ГУП "Клинцовская городская

типография", 2016. – 128 с. – <http://scicenter.online/politicheskaya-filosofiya/soderzhanie-130996.html>.

11. Кристева Ю. Чуждые сами себе: мечта об исключительности // Керни Р. Диалоги. – С. 17–18.
12. Кузнецов А. М. Глобализация или космополитизация: об одном дискурсе современной западноевропейской социологии / А. М. Кузнецов // СОЦИС, 2014. – № 12. – С. 12–20.
13. Межуев Б. Сотворение космополиса / Б. Межуев – Электронный ресурс – Режим доступа – <http://www.politstudies.ru>.
14. Подаенко Ю. Л. Космополитизм в политологической теории / Ю. Л. Подаенко // Наукові праці, 2009. – Т. 110. – Вип. 97. – С. 39–44.
15. Потресов А. Н. Интернационализм и космополитизм: Две линии демократической политики / А. Н. Потресов. Изд. 3-е. – М. : Книжный дом "ЛИБРОКОМ", 2011. – 88 с.
16. Тохтобин Е. А. Понимание современного космополитизма / Е. А. Тохтобин – Электронный ресурс – Режим доступа: <file://Users/1/Downloads/so34-054.pdf>.

Надійшла до редколегії 21.11.16

Зелинский Н. Е., Саракун Л. П.

КОСМОПОЛИТИЗМ VERSUS ИНТЕРНАЦИОНАЛИЗМ?

В статье рассматривается сущность феноменов космополитизма (как особого типа мировосприятия и наиболее адекватного выражения состояния транснационального пространства, формирующегося под влиянием глобализации) и интернационализма (как мировоззренческого принципа, идеологии и политики; как выражение объективного процесса всевозрастающей взаимосвязи и взаимозависимости современных обществ на основе приоритета общих закономерностей развития всемирного социума). Раскрывается их роль и значение в становлении новой парадигмы мироустройства.

Ключевые слова: космополитизм, интернационализм, глобализация, мировоззрение, мироустройство, космополитическая демократия.

Zelinsky N. E., Sarakun L. P.

COSMOPOLITANISM VERSUS INTERNATIONALISM?

In the article the essence of phenomena cosmopolitanism (a special type of world view and the most adequate expression transnational state space, which is influenced by globalization) and internationalism (as a philosophical principle, ideology and politics, as an expression of the objective process of the increased interconnection and interdependence of modern societies based on the priority of the general laws of global society). It reveals their role and importance in the development of a new paradigm of world order.

Keywords: cosmopolitanism, internationalism, globalization, world, world order, cosmopolitan democracy.

УДК 101

В. А. Ігнат'єв, канд. філос. наук, доц.

НЕКЛАСИЧНА ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ

Автор статті стверджує, що в процесі деконструкції класичної філософської парадигми формувались різні дискурси некласичних методологій навколо ядра з антропологічним топосом. Доведено, що попри різні і навіть суперечливі підходи в процесі філософствування, підготовлено підґрунтя для формування некласичної парадигми філософської антропології як конструктивне подолання класичної метафізики.

Ключові слова: філософська антропологія, некласична парадигма, метафізика, сутність, суб'єкт, топос, розмикання.

Антропний принцип сучасного природознавства та антропологічний поворот навіть в сфері богослов'я вказує на особливу роль сучасної гуманітаристики в цілому. Не випадково, в процесі фундаментальної критики та деконструкції європейської класичної метафізики саме філософська антропологія зайняла центральне місце досліджень. Як наслідок, з кінця XIX – на початку XX ст. сформувався цілий "напрямок (школа) в західноєвропейській, переважно німецькій, філософії першої половини XX століття, що виходив із ідей філософії життя (Дільтей), феноменології Гусерля та інших, у рамках якого робилася спроба відтворити цілісність поняття про людину шляхом використання і тлумачення даних різних наук – біології, психології, етнології, соціології і так далі" [5].

Об'єктом дослідження є визначення місця філософської антропології в загальнофілософському процесі формування новітньої філософії. Термін "філософська антропологія" з одного боку не є новітнім неологізмом. Тим не менш у загальний вжиток він увійшов завдяки Максусу Шелеру (1874–1928). Популярність терміну "філософська антропологія" свідчить не стільки про систематично опрацьовану або кардинально нову філософську концепцію М. Шелера, скільки про те, що його ідеї стали своєрідним магнітним ядром в процесі формування не-класичної філософської парадигми, що зароджувалась спочатку на основі критика гегелівської системи та врешті решт виріс до тотальної критики всієї класичної європейської парадигми. Творчим наслідком такої критики

стала поява цілого спектру некласичних методологій, що намагались уникнути абсолютизації європейського раціоналізму – логоцентризму. Вольовий ірраціоналізм А. Шопенгауера та екзистенціалізм С. Керкегора спричинили народження цілого напрямку "філософії життя" (Ф. Ніцше, В. Дільтей, Г. Зіммель, А. Бергсон).

Врешті решт з кінця XIX – протягом всього XX ст., починаючи від окремих філософів-одинаків С. К'єркегора, Ф. Ніцше, П. Тейяр де Шардена, завершуючи потужними течіями екзистенціалізму (М. Гайдеггер, К. Ясперс, А. Камю, Ж. Сартр), неомарксизму (М. Хоркхаймер, Т. Адорно, Г. Маркузе, Ю. Хабермас, Е. Фромм), фрейдизму (К. Юнг, Ж. Лакан, К. Граве, Г. Айзенк), феноменології (Ф. Брентанно, Е. Гусерль) та постмодернізму (Ж. Дерріда, Ж. Батай, М. Фуко, Ж. Ліотар) в центрі дискурсів сучасної філософії прямо або опосередковано закладалася антропологічна проблематика.

Та головною особливістю є не тільки антропоцентричне ядро їх філософії, а те, що попри різні і навіть суперечливі підходи до процесу філософствування, було закладено підґрунтя не-класичної парадигми філософської антропології в якості протиположності класичній метафізиці. Отже, **предметом** дослідження є аналіз філософської антропології як складової частини сучасного формування загальної не-класичної філософської парадигми.

Як вважає С. Хоружий "антиантропологізм, витіснення людини – іманентна риса метафізики як такої". В своїй досить влучній за назвою праці "Річ у роботі" дослідник звертає увагу на те, що людини як живої істоти в концеп-

ції європейської філософії не існувало. "Класичну європейську концепцію людини можна представляти як таку, що стоїть на двох наріжних поняттях: на застосуванні до людини поняття сутності (як звужений варіант, субстанції) і поняття суб'єкта" [6, с. 5]. А тому наративи класичної традиції, на думку С. Хоружого, особливо завдячують двом мислителям – Аристотелю та Декарту.

Так, виходячи з думки Аристотеля про те, що "... людини властиве життя, підпорядковане розуму, так як людина і є в першу чергу розум..." [1, с. 54], а "... розум має справу з незмінними і першими визначеннями..." [1, с. 54], то діяльність будь-якої людини є наслідком причинно-наслідкового зв'язку реальності, що здатна лише актуалізувати метафізично закладену сутність. А це значить, що діяльність людини тотально цілеспрямована, телеологічна. Особливість людської діяльності полягає лише у виборі засобів, а не мети. Сутність Аристотеля про-являється, виводиться з потенційності в актуальність. Не випадково, що центральним поняттям аристотелізму стає поняття "ентелехія" – енергія актуалізованої сутності. Тобто сутність – це повнота її прояву, реалізації. А це значить, що будь-яка людина – це своєрідна вже закладена модель, програма.

В такому разі можна погодитись з тим, що "філософствування греків далеко не було антропоцентричним, і антропологічний дискурс в цілому відсутній в "Метафізиці" Аристотеля, будучи зосереджений не у філософії, а у "практичних науках", в етиці, головним чином, і частково у політиці, де філософська рефлексія не досягала граничної глибини" [6, с. 9].

Саме тому християнське богослов'я, спочатку інтуїтивно, а потім свідомо дистанціюється від античної класики через ідею "іпостасі", закладаючи основу неklasичної філософської парадигми. Та з приводу різних причин богословський дискурс не отримав достатньої філософської рецепції. Хоча серед мислителів раннього християнства можна визначити Боеція, який правда тлумачить ідею "іпостасі" в класичному аристотелівському-есенціалістському сенсі: "...оскільки особистість є тільки у субстанції, причому розумних, оскільки будь-яка субстанція є природа; і оскільки, нарешті, особистість властива не універсальному, а тільки індивідуальному, остільки визначення особистості знайдено: "Вона є індивідуальна субстанція розумної природи (*naturae rationabilis individual substantia*)" [2, с. 172].

В такому разі філософія Боеція з концепцією автономності, самодостатності мислення і діяльності індивідуальної людини хоч і є поглибленням античної метафізики зі спробою вийти з моделі абстрактної універсальності, але есенціалістська традиція залишається незмінною і в завершеному вигляді буде розвинута в Декартову концепцію суб'єкта.

Хоча на відміну від онтологічної субстанції, суб'єкт Декарта буде формуватися вже як гносеологічний дискурс: "...я – субстанція, вся сутність або природа якої полягає в мисленні, і яка для свого буття не має потреби ні в якому місці і не залежить ні від яких матеріальних предметів. Таким чином моє я, тобто душа, за допомогою якої я є те, що я є, цілком відмінна від тіла і її легше пізнати ніж тіло; та якби його зовсім не було, вона не перестала би бути тим, що вона є" [3, с. 269].

Та попри гносеологічний поворот фундаментальної філософії, Декартові ідеї продовжують цілком вкладатися в класичний дуалізм антропології орфіків, піфагорейців, неоплатоніків, гностиків. Анти-антропологізм класичного дуалізму завжди полягав у фундаментальному "розсіченні" людини із субстанціалізацією свідомості. В її основі антропологічна дихотомія духовної і тілесної природи. При цьому ієрархічне верховенство духовного начала повністю нівелює онтологічну та аксіологічну цінність тілесного. Саме у Плотіна ця концепція

отримує класичне релігійно-філософське обґрунтування. Але якщо Плотін свою філософію розглядав все ж таки як онтологічне сходження до Бога, то для Декарта це вже був акт гносеологічного сходження.

Отже, філософія Декарта залишається в класичній традиції антропології розуму і тілесності. Відкриття Декарта полягає у відкритті свідомості – суб'єкта (*cogito ergo sum*), що стає основою всієї епохи Нового часу аж до кінця XIX століття. Та як зауважив С. Хоружий "свідомість Людини Картезія позбавлена інтегральних проявів, вона не є релігійною свідомістю, не є люблячою свідомістю, свідомістю в досвіді буття-до-смерті тощо. Але це ще зовсім не означає, що Людина Картезія – помилка і фікція. Реальна людина навіть дуже може бути такою" [6, с. 48].

Та попри утвердження "суб'єкта" як ядра європейської філософії, вже починаючи від С. К'єркегора та Ф. Ніцше, та, закінчуючи постмодерністською "смертю суб'єкта", антропологічна модель Р. Декарта з його суб'єкт-об'єктною парадигмою підлягає тотальній деконструкції.

І якщо з кінця XIX по кінець XX століття деконструкція класичної моделі відбувалась під прапором тотальної критики всієї фундаментальної європейської філософії, то вже в 1991 році в колективному збірнику "Хто приходить після суб'єкта" під керівництвом Ж.-Л. Нансі починають формуватися нові проекти неklasичної антропології. Головним висновком цих ідей є відмова від будь-яких есенціалістських конструкцій суб'єктного та антропологічного поля. "Що таке бути людиною?... Сьогодні – той час, коли відповідь повинна прозвучати так: бути людиною це... не мати ніякої сутності. Немає такої сутності людини, за допомогою якої можна було б визначити чи зробити висновок, яким чином ця "людина" повинна жити, мати свої права, свою політику, свою етику. Бо для нас... така сутність дійсно просто зникла" [4, с. 268]. Далі Нансі говорить про те, що існувати – це значить не мати сутності. За суттю це продовження думки М. Гайдегера, який намагався вглядіти того, хто приходить після суб'єкта. А тому необхідно погодитись з думкою С. Хоружого в тому, що "фундаментальність присутності і розуміння онтології як онтології присутності виступають як передумови нової пост-суб'єктної суб'єктності і навіть суб'єктності як такої" [7, с. 13].

Філософські ідеї М. Гайдегера окрім фундаментальної критики класичної метафізики містять в собі елементи нової філософської мови неklasичного філософствування. Тим не менше щодо самого значення антропологічного поля філософії М. Гайдеггер має досить скептичне відношення і тому вважає, що подібно до психології та біології філософська антропологія не має достатньої онтологічної основи. "В дискусії з Кассирером в Давосі, в тому самому 1929 році він доповнює і підсилює цей висновок, кажучи: "Весь проблемний вузол "Буття і часу", маючи справу з існуванням людини, не є філософською антропологією, вона занадто вузька і пропедевтична для цього" [7, с. 19].

Сучасна конотація терміну "філософська антропологія" вбирає в себе увесь комплекс дискурсів класичної європейської антропології від Аристотеля – Р. Декарта – І. Канта і аж до М. Шелера. Термін "антропологія" не має чітко встановленого предмета дослідження. Антропологія дійсно ототожнюється з різними сферами (культурною, соціальною, структурною) антропологічного топоса. Та цей недолік "розпорошеності" антропологічної проблематики призводить С. Хоружого до протилежної думки: "... антропологія мала належати всеохоплююча і організуюча роль в об'єднанні гуманітарних дискурсів" [7, с. 21].

Більше того з кінця XIX і майже по кінець XX століття в період формування неklasичних методологій антропологічного ядра С. Хоружий називає парадигмою "розмикання". Цей неологізм неklasичної антропології за трак-

товкою дослідника означає "...виступ за власні межі, творення себе розімкненим, відкритим. У сфері антропології розмикання природно тлумачиться як саме загальне поняття, що передає характер відносин людини з навколишнім середовищем"[7, с. 22]. При цьому розмикання розглядається як основна філософська парадигма в процесі подолання класичної метафізики як такої.

Історико-теоретичним джерелом парадигми розмикання є концепція синергії Максима Сповідника (VII ст.), який в богословському дискурсі визначив практику ісихазму, як процес гармонічного поєднання енергій людини і Бога.

Безпосередньо філософською основою парадигми розмикання є творчість і сенс життя С. К'єркегора, завданням якого за тлумаченням С. Хоружого і полягало "зробити себе відкритим". Як особисте, а значить екзистенційне завдання ця філософська проблема червоною лінією проходить не тільки в щоденнику мислителя, а й у всіх його філософських працях.

Аналізуючи значення терміну, С. Хоружий звертає увагу на те, що систематично він використовується в праці Гайдеггера "Буття і час". І це стосується перш за все поняття "екзистенції", яке саме по собі передбачає процес розмикання, який не залежить від сутності. А "коли розмикання конститутивне і при цьому не ставиться в зв'язок із сутністю, воно визначає конституцію людини свідомо неklasичного типу; виступаючи в якості парадигми конституції людини, розмикання – неklasична парадигма, несумісна з позиціями класичної метафізики і виходить за її рамки" [7, с. 24].

Ж. Маріон розрізняє у Гайдеггера дві трактовки суб'єктивності на основі терміну "поклик". В ранній версії поклик – це поклик совісті (ruf), що направлений до себе самого. В пізній версії поклик – це виклик (Anspruch) Буття. Е. Левніас, що попри свою філософську полеміку з Гайдеггером формував відношення з Другим, також характеризує цей процес як поклик – відгук. Але якщо гайдеггерівське тлумачення належить онтології, то левінасівський наратив носить суто етичний характер.

Парадигма розмикання достатньо опрацьовувалась і у філософії діалогу. Так у М. Бубера актуалізація відношення відбувається в міжособистісному середовищі між Я і Ти. Тобто сенс життя людини відбувається не у внутрішньому житті особистості і не в світі всезагально, а на "межі" – між людьми.

С. Хоружий формує в сучасному філософському просторі альтернативну концепцію розмикання – синергію антропологію на основі аналізу досвіду духовних практик. "Будь-яка духовна практика – процес самоперебування людини в цілому, у всіх її вимірах, для якого характерна чітка спрямованість до визначеного кінцевого стану, або ж Телосу даної практики"[7, с. 53].

При цьому головна риса практик полягає в тому, що Телос міститься в іншому онтологічному горизонті ніж горизонт емпіричного існування людини. А це значить, що практичне досягнення Телосу призводить до онтологічної трансформації, яка, врешті решт, залежить від

зовнішнього Джерела. В такому разі розмикання відбувається як онтологічний процес. Так, в ісихастській практиці розмикання людини розуміється як зустріч або синергія особистої енергії з Енергією Бога. В такому разі розмикання припускає трансформацію всіх структур людського життя, що і формує дискурс "онтологічних перцепцій". А тому досвід духовних практик реалізовує парадигму онтологічного розмикання.

"Антропологічне розмикання як парадигма людини виявляється універсальною неklasичною парадигмою" [7, с. 59]. А так як духовні практики вбирають в себе всі можливі (онтологічний, онтичний, віртуальний топоси), то, на думку С. Хоружого, особливість неklasичної парадигми виступає не як чисто філософська парадигма, а є міждисциплінарною і навіть трансдисциплінарною – тобто плюралістичною. Антропологічний дискурс містить в собі евристичний та методологічний потенціал для всього комплексу гуманітарного знання. В результаті чого ми можемо говорити про своєрідну експансію неklasичної антропології на різні сфери гуманітарних територій. Так онтичний топос несвідомості є територією психології або психіатрії. Не поглинаючи, та одночасно і не зливаючись із філософією, антропологія вибудовує свій онтологічний топос. "У перспективі цей шлях означає створення антропологічної епістемі: вихід до нової конфігурації гуманітарного знання через побудову нової антропології, здатної служити плавильним тиглем, в якому трансформуються всі гуманітарні дискурси, що врешті решт призводить до утворення нового статусу "науки наук про людину"[7, с. 72].

У висновку необхідно зазначити, що в процесі деконструкції класичної філософської парадигми формувались різні дискурси неklasичних методологій навколо ядра з антропологічним топосом розмикання. І тому попри суперечливі підходи в процесі сучасного філософствування необхідно констатувати про формування підґрунтя на рівні новітніх неологізмів, новітньої філософської мови неklasичної парадигми філософської антропології.

Список використаних джерел:

1. *Аристотель*. Никомахова етика. [Електронний ресурс] / Аристотель. – Режим доступу: <http://www.klex.ru/3n8>. – Заглавие с экрана.
2. *Боеций*. Утешение философией и другие трактаты. / Боеций. – М.: Наука, 1990. – 416 с.
3. *Декарт Р.* Первоначала философии. Сочинения в 2 т.: Пер. с лат. и франц. Т. 1 / Сост., ред., вступ. ст. В. В. Соколова. – М.: Мысль, 1989. – 654 с.
4. *Нанси Жан-Люк*. Современная западная философия: Словарь. – 2-е изд., переработанное и дополненное. – М.: ТО – Остожье, 1998. – 544 с.
5. Філософська антропологія [Електронний ресурс] / Філософська антропологія – Режим доступу: <https://uk.wikipedia.org/wiki>. – Заголовок з екрану.
6. *Хоружий С. С.* Вещь в себе. Критический очерки европейской антропологии [Електронний ресурс] / С. С. Хоружий. – Режим доступу: http://synergia-isa.ru/?page_id=4301. – Заглавие с экрана.
7. *Хоружий С. С.* Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте / отв. ред. С. С. Хоружий. – М.: Прогресс-Традиция, 2010. – 928 с.

Надійшла до редколегії 03.10.16

Игнатъев В. А.

НЕКЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Автор статьи утверждает, что в процессе деконструкции классической философской парадигмы формировались различные дискурсы неклассических методологий вокруг ядра с антропологическим топосом. Доказано, что несмотря на различные и даже противоречивые подходы в процессе философствования, подготовлена почва для формирования неклассической парадигмы философской антропологии как конструктивное преодоление классической метафизики.

Ключевые слова: философская антропология, неклассическая парадигма, метафизика, сущность, субъект, топос, размыкание.

Ignatyev V. A.

NON-CLASSICAL PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY

The author states that different discourses of non-classical methodologies formed around the core with anthropological topos in the process of deconstruction of classical philosophical paradigms. It was proved that in spite of different and even contradictory approaches in the process of philosophizing, it was prepared the basis for the formation of non-classical paradigm of philosophical anthropology as a constructive overcoming of classical metaphysics.

Keywords: philosophical anthropology, non-classical paradigm, metaphysics, essence, subject, topos, unlinking.

УДК 321.7(477)

Л. І. Ковтун, здобувач

КОНСОЛІДАЦІЙНИЙ ПОТЕНЦІАЛ КОЛОРИСТИЧНИХ УЯВЛЕНЬ УКРАЇНЦІВ

У статті аналізується консолідаційний потенціал колористичних уявлень українського народу. Автор розглядає основні кольори, які найбільш суттєво впливають на консолідацію українського суспільства.

Ключові слова: колір, колористичні уявлення, світогляд, консолідація, український народ.

В умовах глобальних зрушень, кардинальних соціокультурних і цивілізаційних трансформацій загострюється криза людської духовності як ціннісно-сислової основи людського буття. Тому відродження й оновлення духовності людства стає однією з ключових передумов уникнення як екологічної, так і антропологічної катастрофи. Помітно актуалізуються пошуки національно-специфічних знаково-символічних засад і антропокультурних пріоритетів, які б уможливили утворення адекватних передумов для конститування духовності як на рівні особистості, так і на рівні суспільства. Однією з важливих проблем українознавства як філософської науки є вивчення колористичних уявлень українців з метою пізнання основних елементів духовного світу українського народу. У цьому контексті важливим і перспективним є комплексний аналіз колористичних уявлень українського народу, які можуть помітно впливати на консолідацію суспільства.

Відомо, що колір є одним з виразних засобів організації соціокультурного простору, що колористичні уявлення будь-якого народу репрезентуються у різних світоглядних системах (міфологічній, релігійній, науковій).

Колір як давня реальність людського буття і особливий соціокультурний феномен має тривалу традицію вивчення і входить в проблемне поле багатьох наук, таких як філософія (Аристотель, Платон, І. В. Гете, О. Лосєв та ін.), фізика (І. Ньютон, Р. Івенс, Ч. Ізмайлов, Ч. Педхем, Дж. Сондерс, Є. Соколов та ін.), психологія (Л. Виготський, В. Оствальд; Р. Арнхейм, М. Серов, П. Яньшин та ін.), мистецтвознавство і естетика (І. В. Гете, Г. В. Гегель, В. Кандинський, Б. Манаків, В. Нестеренко та ін.), культурологія (В. Тернер, Л. Миронова, Е. Бенц, М. Серов та ін.). Кольори вивчаються з точки зору словотворення (Є. Коміна, Л. Полубиченко, А. Василевич, І. Дегтяр та ін.); їх семантичного розвитку (Р. Алімпієва, П. Антоненко, Р. Булигіна, В. Гак, Н. Пелевіна та ін.); в порівняльному і порівняльно-історичному аспектах (Є. Іссерлін, Л. Грановська, А. Брагіна, В. Гак, Н. Бахіліна, Р. Алімпієва, О. Огурцова, А. Івахницька, В. Кульпіна, Ю. Норманська та ін.); з позицій психолінгвістики (Р. Фрумкіна, Дж. Лакофф, Є. Рахіліна, К. Роу та ін.) та лінгвокультурології (С. Григорук, І. Макеєнко, В. Маслова та ін.). Прямо чи опосередковано досліджувані проблеми торкалася більшість українських (М. Максимович, М. Костомаров, О. Потебня, М. Сумцов, О. Афанасьєв, Ф. Буслаєв, О. Веселовський, В. Гнатюк, М. Грушевський та ін.) та зарубіжних (Дж. Фрезер, Е. Тайлор, В. Іванов, В. Топоров, Н. Велецька, В. Єрьоміна, Ю. Косенкова, В. Хазанова, Т. Цив'ян, Г. Шегаль, В. Баркет, Дж. Кемпбелл, А. Бреліч та ін.) науковців.

Великий доробок з питань духовного розвитку українського народу знаходимо у працях сучасних українських науковців таких, як В. Баран, Т. Воропаєва, В. Горський, І. Грабовська, В. Давидюк, Л. Дунаєвська, Н. Кривда, С. Кримський, В. Лубський, М. Обушний, І. Огородник, М. Пазяк, О. Таланчук, В. Погребеник, О. Предко, В. Сергійчук, Н. Шумада та ін. Близькими до даної проблематики є праці Л. Залізняка, М. Поповича, Ю. Павленка, М. Чмихова, в яких досліджено давньоукраїнські вірування та світоглядні уявлення в контексті індоєвропейської міфології.

Колористичні уявлення українців є особливою соціокультурною реальністю, що має світоглядне значення і виступає засобом репрезентації соціальних, економічних та владних відносин, а також природних, соціальних, часово-просторових і духовних (морально-етичних, художньо-естетичних, ціннісно-сислових) та інших явищ в індивідуальній свідомості етнофорів. Ми розглядаємо колористичні уявлення як своєрідний засіб "полегшення" функціонування когнітивних процесів. Адже колористичні уявлення допомагають суб'єкту (як індивідуальному, так і колективному) певним чином упорядкувати і зрозуміти навколишній світ, категоризувати його прояви і побудувати власний образ світу. Вони формуються на основі повсякденного досвіду, виступаючи потенційним підґрунтям для смислотворюючих процесів. Поза колористичними уявленнями неможливе повноцінне існування й відтворення значної кількості соціокультурних феноменів.

Відомо, що уявлення як форми пізнавального процесу ставали об'єктом дослідження багатьох вчених. Зокрема, сферу міфологічних уявлень досліджували П. Чубинський (народні уявлення), В. Горський (міфологічні уявлення в пам'ятках давньоруської писемності), Ю. Писаренко (уявлення про "взаємно видиме"), Н. Кривда (архетипні уявлення та міфосимволидавніх індоєвропейців, іраномовних скотарів-номадів, давніх слов'ян), О. Луцишина (уявлення про людину в Рігведі), В. Кузев (демонологічні уявлення), В. Якубіна (уявлення східних слов'ян), Р. Голик (уявлення про надприродне), М. Маєрчик (орнітоморфні уявлення про душу). У контексті різних філософських підходів до розгляду людських уявлень долучалися Й. Б. Шад (сила уяви), П. Йолон (уявлення в теорії пізнання), Н. Яковенко (історія уявлень), С. Рижкова (космо-етичні уявлення), Л. Богата (уявлення про багатовимірне мислення) та ін. Репрезентації колористичних уявлень у сфері релігії досліджувала О. Предко (крізь призму психології релігії [6]), особливості колористичних уявлень у сфері українського мистецтва вивчали В. Табачковський (зорові різновиди мистецтва), С. Кримський (символічне бачення світу українського бароко), Д. Степовик (уявлення про українське монументальне малярство бароко) та інші вчені.

Відомо, що Й. В. Гете як творця наукової теорії пізнання кольору було обрано почесним членом ради Харківського університету (1827 р.). Ще у 1804 р. за пропозицією Гете Йоган Баптист Шад був прийнятий на посаду професора філософії Харківського університету. Працюючи в Харківському університеті (1804–1816 рр.), Й. Б. Шад на основі синтезу вчення Й. Г. Фіхте та Ф. В. Й. Шеллінга створив наукову теорію про силу уяви, яку виклав у творах "Чиста та прикладна логіка" та "Про свободу людської здатності мислити". Вчений окреслив три рівні дії сили уяви як сили пізнання реальності, зокрема, на першому рівні він виділяє силу уяви як об'єктивне утворення, тобто характеризує її "первинною силою мислення, що пізнає". На другому етапі дії сили уяви форматується свідомість свободи як предмет рефлексії. Третій рівень сили уяви, на думку Й. Б. Шада, окреслює творче сприймання світу завдяки силі уяви та фантазії як сфери свободи – продукту мистецтва поетичної творчості.

П. Йолон визначає уявлення як елемент узагальнення образу об'єкта від чуттєвого споглядання до абстрактного мислення. Культ візуалізації життя українського народу об'єктивізував і процес формування нової змістовності колористичних уявлень. В. Табачковський стосовно міркування щодо "філософії миттєвості" мистецтва, або "філософії бачення" як сфери здатності "бачити явища першим світлом" виділяє світоглядну функцію унаочнення сутнісної плюральності й водночас цілісності Буття [7, с. 97]. Н. Кривда звертає увагу на можливості пізнання уявлень давніх слов'ян, їх духовно-психологічних станів, культивування яких робить можливим філософську рефлексію; визначення образів-матриць, які стануть основою формування філософських категорій у процесі духовного досвіду [4, с. 42–43]. С. Кримський вказує на наслідування в українському бароко ідеї світла, закладеної ще ареопагітиками як принципу світобудови. Вчений підкреслює культ візуалізації духовних цінностей українського народу в художньому розписі храмів як "Біблії для неграмотних", де "... нестримний потяг до наочного розкриття духовного світу, що спостерігається в Україні в епоху бароко, може бути розцінений як справжній вибух ейдетичних образів. Духовні явища, що споконвічно розглядалися як прерогатива царини абстракції, формоутворення чистого духу, набувають у цей час предметно-образного статусу" [5, с. 86] та колористичних репрезентацій. На думку Д. Степовика, "в Україні вперше в Європі виникає традиція створення гравюр до тез філософських диспутів. Одна з перших таких гравюр була виконана випускником Києво-Могилянської академії П. Баранецьким. Потім у цьому напрямі працювали І. Щирський, Г. Левицький, Л. Тарасевич та ін. Останній, зокрема, ілюструє такий абстрактно-ідейний матеріал, як тези до філософської дисертації Г. Рейшера "Вчення про єдність світу" [5, с. 87]. Отже, мистецтво барокової культури було наближенням до візуального розкриття колористики духовних образів.

Колористичні уявлення українського народу досліджуються нами на базі концепції соціальних уявлень, що розроблена такими вченими, як С. Московічі, Ж. Абрик, Х. Херзліш, Д. Жоделе та ін. Концепція соціальних уявлень є одним з перспективних наукових напрямків сучасної соціогуманітаристики, оскільки вона: 1) дозволяє вивчати колористичні уявлення як вторинні образи, які належать до метаперцептивних образних явищ (сформованих під цілісним впливом сприймання, мислення, мови і практики суб'єктів), забезпечуючи взаємопроникнення чуттєвого і понятійного; 2) уможливорює поєднання її методологічних засад із методологією філософії бачення, яка тісно пов'язує розвиток візуально-перцептивної сфери людини з її духовним розвитком (філософія бачення була започаткована Платоном у його творі "Діалоги", який на основі аналізу функціонування людського зору описав механізм бачення, що стало підґрунтям для створення філософії бачення, котру пізніше розвинули А. Сент-Екзюпері, М. Гоголь, Ф. Достоєвський, Ю. Писаренко, М. Попович та інші вчені); 3) дозволяє залучити концепцію "особистісного (неявного) знання" М. Полані (за допомогою якої колористичні уявлення можуть розглядатися як "неявне, неартикульоване знання", яке, немовби "бахрома", облямовує пізнавальні акти людини, створюючи своєрідний "герменевтичний інструментарій" у межах певної культури), а також теорію габітуса П. Бурдьє (яка дозволяє розглядати колористичні уявлення українського народу як певну систему набутих "схем" і диспозицій, що діють на практиці не тільки як категоріальні підстави сприймання і оцінювання оточуючого світу (для більш адекватної орієнтації та реагування на різні події і ситуації), але і як уста-

новки та організаційні принципи різних соціальних практик колективних та індивідуальних суб'єктів).

У традиційній культурі українців колористичні уявлення мають різноманітне соціокультурне навантаження, виражаючись через пізнавальні, емоційні, креативні мистецькі практики, традиційні ритуально-обрядові дії та поведінкові вияви. Колористичні уявлення пов'язані з пізнавальними процесами (відчуття, сприймання, мислення, уява тощо) та колористичними проєкціями в різних світоглядних системах (міфологічній, релігійній, науковій тощо). Колористичні уявлення українців репрезентуються не тільки через бінарні опозиції "світла/темряви", "видимого/невидимого", "зрячого/незрячого", "свого/чужого", "життя/смерті" тощо, але й через цілісні світоглядні комплекси, які набували статусу культурних універсалій і віднаходили своє втілення в українській народній традиції.

Завдяки колористичним уявленням, що репрезентовані у символах, ідеях, образах, семантиці культурно-мистецьких засобів з часів Київської Русі аж до сьогодення, простежується своєрідність та самобутність формування українського народу з притаманними йому ментальними й світоглядними рисами.

Розвиток колористичних уявлень українського народу відбувався у контексті європейської культури. На етапі первісного суспільства відбувався процес міфологізації кольорів та співставлення їх із важливими в житті стихіями, об'єктами і речовинами; це простежується через виділення відомої вертикалі кольорів – верх (білий), середина – (червоний), низ – (чорний), яка поступово канонізується і починає повністю відповідати будові Космосу: світу богів (білий колір), людей (червоний) і потойбіччя (чорний). На етапі переходу від антської доби до створення держави "Руська земля" відбувається міфологізація кольорів і співвіднесення їх з простором і часом: Центр – Вогонь, Золото (жовтий колір); Схід – Небо, Весна (голубий (синій) колір); Південь – Повітря, Літо (червоний колір); Захід – Земля, Осінь (білий колір); Північ – Вода, Зима (чорний колір). Пізніше ця класифікація обумовить постання Білої, Червоної та Чорної Русі. В передхристиянську добу ці кольорні "координати" певним чином "освячуються" присутністю язичницьких богів: Центр – Дажьбог, Схід – Перун, Південь – Стрибог, Захід – Семаргл, Північ – Мокош. При цьому названа "горизонталь" доповнюється "вертикаллю": Верх – Хорс, Середина (Центр) – Дажьбог, Низ – Велес. Після охрещення Київської Русі (в добу Середньовіччя) інтерпретація кольорної семантики відбувається виключно за релігійними канонами і догматами християнства [3].

За допомогою колористичних уявлень відбувається "занурення" у світ сакрального мистецтва, яке благотворно впливає на українство, що має глибокі християнські традиції. Колористичні уявлення, втілені в українських іконах, виконують як консолідаційні, так і світоглядні функції, оскільки допомагають не тільки реконструювати натурфілософські уявлення русинів-українців про навколишній світ, але й семантику, символізм та аксіологічність української світоглядної культури. Адже релігійний світогляд українців не знищив старі колористичні уявлення, втілені у міфологічному світогляді праукраїнців, а певним чином трансформував їх [3].

Можна погодитись із Т. С. Воропаєвою, яка підкреслює, що: а) консолідація – це один з найважливіших процесів групової динаміки, який зумовлює ступінь упорядкованості, узгодженості й стійкості внутрішньо-спільнотних взаємозв'язків, які забезпечують стабільність та спадкоємність (наступність) життєдіяльності даної спільноти; б) спільнотна згуртованість проявляється через

відносно безперевне та автономне існування кожної конкретної спільноти, яка має чіткі ознаки соціокультурної та соціально-психологічної спільноти (тобто подібності відповідних ознак або рис), що передбачає виникнення системи інтегративних властивостей і процесів, які унеможливають порушення цілісності даної спільноти; в) спільнотна згуртованість характеризує також ступінь відданості індивідів тій чи іншій спільноті та міру їхньої прихильності до кожної з цих спільнот [1, с. 5–6].

Колористичні уявлення виконують у системі світогляду (як індивідуального, так і колективного) важливі функції: відображальні, пізнавальні, емоційно-почуттєві, розвивальні, інформаційні, трансляційні, експресивні, художньо-естетичні, комунікативні, консолідаційні, зберігальні, креативні, ціннісно-сміслові, ідентифікаційні, світоглядні тощо.

Колористичні уявлення служать когнітивно-емоційним підґрунтям (або "обрамленням") світогляду, розширюють знання людей про людину, людство, суспільство, Всесвіт, допомагають зрозуміти світ як єдине ціле, визначити місце людини у цьому світі, сприяють адекватному розумінню людських властивостей і станів (див., наприклад, "багровіти від гніву", "чорніти від горя", "біліти від страху", "червоніти від сорому", "жовтіти від зради", "зеленіти від туги" та ін.).

Духовно-світоглядний аналіз історії українського народу показує, що консолідаційні функції в середовищі українства виконували уявлення про такі кольори: золотий (символ Центру і централізації), червоний (червлені щити, червоні стяги праукраїнців та ін.), малиновий (прапори українських козаків та ін.), білий та срібний (білі хоругви, срібна зброя тощо), жовто-синій та синьо-жовтий (символіка українського національного та державного прапорів, які консолідували учасників Революції на граніті, Помаранчевої революції та Революції Гідності з усім українським суспільством), помаранчевий (символ Помаранчевої революції) та інші. Палітра кольорів, які виконували консолідаційні функції в українському народному середовищі, стала логічним продовженням тисячолітньої культурної традиції, що склалась на українських землях упродовж попередньої історії.

Значний консолідаційний потенціал колористичних уявлень сформувався в результаті набуття українським народом багатоговікового досвіду, адже ці уявлення характеризуються міцною закоріненістю у народних звичаях, обрядах і традиціях, а також широко представлені у світогляді українського народу. Найважливіші еталони, зразки та стереотипи світобачення й культури українського народу також маркуються відповідними колористичними уявленнями.

Відомі колористичні константи української культури (білий світ; біла хата; біле тіло; біле личко; біла сорочка; червона калина; калиновий міст; калинова сопілка; червона стрічка; червона китайка; червоне намисто; червоні чоботи; червона плахта; червоні маки; червоний цвіт; роде наш красний; красна гірка; весна красна; красна дівчина; блакитне небо; руса коса до пояса, в косі стрічка

голуба; ясна зірнька; світанковий край; золоті мости; золота верба; золота різка; жовті сап'янці; бікі жовторогі; синє море; сині волошки; синьо-жовтий прапор; сизий голуб; сиза голубка; Зелені свята; зелений луг; зелений дуб; зелений явір; зелений барвінок; зеленее жито; зелена ліщина; зелений сад; зеленолистяний вінок; зелена рута; карії очі, чорні брови; червоне – то любов, а чорне – то журба; чорнобривці; Чорна рада; Чорнобиль та ін.) виконували не тільки консолідаційні функції, але й набули значення світоглядних універсалів.

Отже, український народ витворив власну колористичну культуру, що є духовною цілісністю (збагаченою історичним досвідом землероба, дружинника-лицаря, козака, захисника своєї країни), за допомогою якої не тільки осмислюється світ, суспільство й людина, але й консолідується український соціум.

Консолідаційні функції колористичних уявлень українців виражалися в тому, що вони були і є джерелом формування найважливіших світоглядних конструктів спільноти (сприяючи її орієнтації, адаптації, комунікації, консолідації, ідентифікації, регуляції та самоорганізації) і забезпечували спільнотне згуртування, етнічну й національну консолідацію, розвиток світогляду та спадкоємність української духовної традиції.

Таким чином, колористична культура українства (яка формувалась шляхом інтеграції різних ідей, образів та уявлень попередніх поколінь українців) може стати фундаментом підґрунтям для подальшого розвитку духовності та націє- і державотворення в Україні. Колористична культура українського народу здатна суттєво сприяти розгортанню консолідаційних процесів в сучасному українському суспільстві.

Список використаних джерел:

1. Воропаєва Т. Консолідація українства як відповідь на виклик часу в умовах гібридної війни / Т. Воропаєва // Дні науки філософського факультету – 2016. Міжнародна наукова конференція "Дні науки філософського факультету – 2016", Київ, 20-21 квітня 2016 р. : [матеріали доповідей та виступів] / редкол. : А. Є. Конверський [та ін.]. – К. : Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2016. – Ч. 8. – 151 с. – С. 5–7.
2. Давидюк В. Ф. Первісна міфологія українського фольклору / В. Ф. Давидюк. – К. : Волинська книга, 2007. – 324 с. – С. 117.
3. Ковтун Л. І. Колористичні уявлення українців як об'єкт українознавчого дослідження / Л. І. Ковтун // "Дні науки філософського факультету – 2015", Міжн. наук. конф. (2015 ; Київ). Міжнародна наукова конференція "Дні науки філософського факультету – 2015", 21–22 квіт. 2015 р. : [матеріали доповідей та виступів] / редкол. : А. Є. Конверський [та ін.]. – К. : Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2015. – Ч. 8. – 139 с. – С. 18–10.
4. Кривда Н. Ю. Міфологічні уявлення мисливців пізнього палеоліту / Н. Ю. Кривда // Історія української філософії: [підручник] / С. В. Бондар, Г. В. Вдовиченко, Н. Ю. Кривда та ін. – К. : "Академкнига", 2008. – С. 42–43.
5. Кримський С. Феномен українського бароко / С. Кримський // Історія української культури: в 5 тт. / Смолий В. А, гол. ред. – К. : Наукова думка, 2003. – Т. 3: Українська культура II пол. XVII–XVIII ст. – 1245 с.
6. Предко О. І. Психологія релігії: Підручник / О. І. Предко. – К. : Академвидав, 2008. – 344 с.
7. Табачковський В. Феноменологія в Дрогобичі: "Пробуджувані візії" Бруно Шульца / В. Табачковський // Філософська думка. – № 2. – 2004. – С. 90–97.

Надійшла до редколегії 16.10.16

Ковтун Л. І.

КОНСОЛИДАЦИОННЫЙ ПОТЕНЦИАЛ КОЛОРИСТИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ УКРАИНЦЕВ

В статье анализируется консолидирующий потенциал цветowych представлений украинского народа. Автор рассматривает основные цвета, которые наиболее существенно влияют на консолидацию украинского общества.

Ключевые слова: цвета, колористические представления, мировоззрение, консолидация, украинский народ.

Kovtun L. I.

THE UNIFYING POTENTIAL OF THE COLORISTIC REPRESENTATIONS UKRAINIANS

The article analyzes the unifying potential of color representations of the Ukrainian people. The author considers the main colors, which most significantly affect the consolidation of the Ukrainian society.

Keywords: color, coloristic representations, world outlook, consolidation, Ukrainian people.

УДК 130.2

І. М. Колесник, канд. філос. наук, доц.

ОБРАЗ ЗОМБІ: ІЗ ТРАДИЦІЙНОЇ РЕЛІГІЙНОСТІ У СУЧАСНУ ФІЛОСОФІЮ

У статті розглянуто основні проблеми, пов'язані із адаптацією традиційного образу зомбі у західній культурі. Автор звертає увагу на важливість інтердисциплінарного дослідження феноменів культури, з якими відбувається трансформація, внаслідок потрапляння у сучасні контексти філософії, культурології, релігієзнавства тощо. Також проаналізовано особливості філософської рефлексії щодо образу зомбі як інструменту проблематизації.

Ключові слова: зомбі, філософія свідомості, філософія культури.

Однією із характерних рис сучасної культури Заходу є здатність до адаптації та різночитання традиційних символів, образів та текстів. Доволі часто ці образи та символи втрачають свій первісний зміст, набуваючи чогось якісно нового, а, часто, зовсім відмінного від джерела. Прикладів цієї трансформації можна знайти доволі багато у сфері популярної культури, а також різноманітних релігійних, духовних, езотеричних течій та рухів. У такий спосіб елементи традиційних культур та релігій народів світу (Африки, Американських континентів, Азії, Австралії тощо) потрапляють у інформаційний простір Заходу.

Приклад, якому буде приділена увага у нашому короткому дослідженні, – це образ зомбі, характерний для Карибського регіону та певних частин Африки, де колонізатори та рабовласники знаходили людську робочу силу для плантацій. Найвідоміший образ зомбі постає у магіко-релігійній традиції мешканців Гаїті, де він включений до народного епосу та міфології.

Трансформацію образу зомбі в культурі та релігійних уявленнях Заходу досліджували у різних наукових контекстах. До релігієзнавчих, історико-релігійних і культурологічних досліджень можна віднести праці Зори Харстон [14], Луїса Марса [17], Елізабет МакАлістер [18], Айзека Ніхауза [21]; до філософських – Девіда Чалмерза [8], Роберта Кірка [16], Крістофера Моурмана [19], Джесі Стоукс [25]; математичних – Філіпа Мунца [20], етнобіологічних Вейда Девіса [10] і, нарешті, – напівжартівливий науково-публіцистичні Девіда Мерфі [22].

З огляду на комплексність позірно простої проблематики, ми ставимо собі за мету дослідити шлях образу зомбі із традиційної культури мешканців о. Гаїті у сучасну західну культуру, де він реалізується у різних площинах: кінематографі, художній літературі, комп'ютерних іграх, філософії та вченнях квазірелігійних рухів. На нашу думку, поруч із зростанням інтересу до образу зомбі в академічній науці останніх років, тема трансформації образу зомбі та його "міграції" розкрита у недостатній мірі.

Сама спроба цього дослідження відображає характерне для сучасності розмивання межі між серйозним та несерйозним, раціональним та ірраціональним, перебуваючи таким чином у контексті інформаційної та постмодерної культури. Ми прагнемо з'ясування механізмів набуття кардинально іншого наповнення образів, понять, відображаючи таким чином загальний процес адаптації до інформаційного суспільства. Також ми розглянемо зміну в сприйнятті образу зомбі як маргінального і перетворення його на один із центральних сценаріїв апокаліпсису в XXI столітті та основу для мисленевого експерименту сучасної філософії.

Трансформаційні процеси, що відбулися у світовій культурі в другій половині XX століття – на поч. XXI ст. назавжди змінили життя людини. Індустріальна епоха відійшла у минуле, залишаючи по собі відчуття туги та непевності, натомість інформаційна епоха повністю міняє навколишній світ, переінакшуючи світоглядні системи, руйнуючи знайомі принципи розуміння та передачі знання. Однією із характерних рис інформаційної

революції, разом із масовим поширенням персональних комп'ютерів, під'єднаних до Інтернету, стало скасування ієрархічних структур. Це спричинило не лише омріяну лібертаріанцями свободу людини, але також її непевність і загубленість посеред океану інформації.

Підставою для непевності є факт зміни попереднього, "традиційного" змісту понять і набуття ними екліктичних рис, коли ми можемо віднайти знайомі відтінки значень лише після тривалого вглядання, зчитування та відсіювання нашарувань. Відповідно змінюється процес пізнання людиною інформаційного світу, тепер це лабіринт, в якому навіть знаходження поняття не завжди гарантує його оволодіння. Іншими словами – поняття та образи набувають у цьому вимірі власного неієрархічного життя. В одному ряді опиняються такі поняття, як "істина", "космос", "саморефлексія", "дух", "насилля", "шоу", "мем", "вуду", "кіберпанк", "зомбі" тощо.

Етимологічно зомбі співвідноситься із конголезьким zumbi (фетиш) або кімбундським nzambi (бог, божество) [7, с. 285]. Згідно із Оксфордським енциклопедичним словником¹, зомбі – це:

1) Труп, який оживляється за допомогою чаклунства (особливо це стосується певних релігій Африки та Карибського регіону);

2) Особа, яка виглядає апатичною, знесиленою і не реагує на оточуючих;

3) Комп'ютер, який контролюється іншою собою без знання власника і використовується з метою надсилання спаму або іншої нелегальної активності.

Також у сучасній культурі "зомбі" розуміють як людину, яка піддається психічній маніпуляції, навіюванню та контролю

Отож, зомбі в розумінні традиційному означає:

1) особу, душа якої після смерті не може знайти прихистку і тому вона змушена мандрувати по світу;

2) випадок, коли фермер настільки успішний у власному бізнесі, що кажуть, нібито він має багато рабів-зомбі [18].

У світі, де панують таємні товариства жерців-бокор, зомбі є однією із форм відплати людиною свого боргу перед соціумом у разі порушення певних табу. Антрополог В. Девіс називає кілька основних підстав для перетворення на зомбі:

1) амбіції клану;

2) прояв неповаги;

3) образа таємного товариства;

4) зваблення дружини іншого чоловіка;

5) лжесвідчення;

6) завдання шкоди комусь із родини;

7) вирішення земельних питань [10, с. 196].

До табу також відноситься святотатство, але іноді можливі випадки, коли внаслідок особистої неприязні людину замовляють чаклуну для "зомбіфікації". Наступним кроком є власне перетворення людини на зомбі – це робиться за допомогою тетрадотоксина, який міститься в рибі родини tetraodontidae (променеперих) і, на

¹ <http://oxforddictionaries.com/definition/english/zombie?q=zombie>.

думку В. Девіса, – культурного контексту. У своїй праці "Прохід у темряві: етнобіологія гаїтянського зомбі" він досліджував феномен зомбі з точки зору етнобіології і дійшов до висновку, що необхідною складовою процесу є не лише "порошок", але також специфічний культурний фон, в межах якого особистість переповнюється вірою у фактичну дієвість магії вуду [10]. Ця думка спричинила широку критику його публікації [11], оскільки "гуманітарний" фактор не дуже підходив для лабораторної верифікації, а певні спроби повторення експерименту із "зомбіфікацією" натикалися на невдачі. Однак на захист Девіса виступили інші науковці, зокрема Дж. Ровлетт, який скептично ставився до реального існування зомбі та писав: "У світлі людської історії ми дуже часто спостерігали стрибки до винятків, коли щось схоже на людину і яке поводитьсь як людина, не сприймається нами як особистість. Це небезпечне твердження, оскільки зумовлює рабство..." [23]. В такому випадку ми підходимо до етичного обумовлення чи є зомбі особистістю зі своїми правами. Якщо відповідь є ствердною, тоді це може зруйнувати вигідний комусь устрій. В іншому випадку, коли ми не визнаємо зомбі особистістю, – істота втрачає будь-який правовий статус. Йдеться про важливу роль соціальної зумовленості, про яку і писав В. Девіс.

Цікаво, що "якщо зомбі їсть сіль, то зрозуміє свою ситуацію і втече від власника" [17]. Це також підводить нас до проблеми філософської – звільнення особистості можливо внаслідок здобуття нею у різний спосіб (в даному випадку – через споживання солі) власної свободи шляхом самоусвідомлення. Ймовірно, це вірування пов'язано із історією Карибського регіону, де рабство було тривалий час нормою життя і прагнення звільнитися виражалися в традиційній формі – в образі зомбі. Той, хто усвідомлював себе як особистість, здобував право на свободу думки, слова і життя. Допускаємо також, що пізніший образ зомбі втратив зв'язок із білими рабовласниками-плантаторами і був спроектований на забезпечених, багатших місцевих фермерів спільного етнічного походження. Образ зомбі й тут проявляє динаміку – він шукає втілення в нових обставинах, переходячи із етнічної площини у площину економічну та магічну (власники плантацій – це завжди потужні бокоро або належать до таємного товариства).

Важливими, на нашу думку, є дослідження психологів та психопатологів феномену зомбі. Зокрема у науково-популярному фільмі "Жахиття із Ентоні Хедом" процитовано доктора Шевана Дойона (фр. Chavannes Douyon): "це душевно хворі люди особливого типу. Це люди з кататонічною шизофренією, коли вони страждають від приступу цієї хвороби, то поводитися як зомбі. Чи можна їх вилікувати? Їх вилікувати неможливо, оскільки мозок пошкоджено. В якості дослідницької групи ми досліджували три випадки зомбування. Ми перевіряли їхнє ДНК – результати продемонстрували, що немає жодного зв'язку зомбі із його "родичами". Люди шукають те, чого потребують. Вони дуже щасливі, коли знаходять родича живим, а зомбі радий, коли знаходять його"¹. Специфічним чином спостерігаємо тут бажання знайти близьку людину, яке ігнорує факт дійсного кровного зв'язку.

В традиційних культурах світу знайомі аналоги зомбі – це істоти, які не належать більш до світу живих, але оскільки їхні душі не є заспокоєними з різних причин, продовжують шкодити і набридати людям.

Поміж покійників та неживих істот, які мають певні спільні риси із зомбі, можна виділити таких: 1) гуль (арабські країни) – демонічна істота, яка харчується трупами на кладовищах [6]; 2) оні (Японія) – демони-

людоджери, які мають здатність перетворюватися в людей і їсти людське мясо; 3) драугр (скандинавські країни) – не заспокоєні покійники в германській міфології, які мають здатність насилати на людей божевілля; 4) вайдергангер (Німеччина) – дослівно "той, хто знову ходить" – нежить, яка мандрує в пошуках справедливості і лякає людей; 5) жіанг-ши (Китай) – китайський оживлений покійник, що вбиває живі істоти для споживання їхньої "кі" – енергії життя [15]; 6) мертвяки у слов'янській міфології [3]. У документальному фільмі "Правда щодо зомбі" (2010) знятого для каналу National Geographic "сліди" зомбі відносять навіть в поєми про Гільгамеша.

В другій половині ХХ ст. традиційний образ зомбі зазнає революційних змін у процесі актуалізації на Заході, спровокованих фільмами Дж. Ромеро "Ніч живих мерців" (Night of the Living Dead, 1968), "Безумці" (Crazies, 1973) і "Світанок мерців" (Dawn of the Dead, 1978). Невипадково поява та популярність цих фільмів співпадає із загостренням інтересу до інформаційних технологій, експериментів зі свідомістю та експансією масової культури в усі сфери діяльності людини. Завдяки руху New Age Захід почав активно знайомитися із традиційними релігіями та магічними системами традиційних культур світу, поміж яких відкрилися двері у світ гаїтянського вуду.

Фільми Ромеро стали перехідним етапом між традиційним образом зомбі та новітнім – це межа, яку перетнула людина Заходу в процесі пізнання самої себе. Зомбі стає інструментом для свідомості, дзеркалом і забороненим плодом пізнання життя після смерті.

Масова культура Заходу наділяє зомбі рисами, чужими для гаїтянської культури. Наприклад, канібалізм [1], жорстокий голод і прагнення пожирати живих – це елементи швидше язичницько-християнської демонології Заходу, де головним пожирачем "душ і тіл грішників" був Диявол [5, с. 222]. Тим паче вплив християнства відчувається в апокаліптичності зомбі, де вони "є його носіями або вісниками" [20, с. 134] кінця людської історії. Інша риса – статус тіла зомбі, який у Ромеро є сутнісно мертвим, таким, що розкладається на частини і лише питання часу, коли від нього нічого не залишиться. Специфічний статус тіла зумовлює також стан свідомості – гаїтянські вуду мають надію на відновлення самої свідомості, на протизахідному образу зомбі, який приречений на вічне забуття у світі без божественного воскресіння.

Американська дослідниця феномену зомбі Джесі Стоукз чітко відокремлює зомбі вуду від "готичного" зомбі Заходу за такими критеріями: 1) вуду зомбі залишається живим; 2) вуду зомбі є рабом, а не монстром, спраглим плоті; 3) вуду зомбі мають емоції, можуть виражати елементарні переживання [25]. Така демаркація є важливою для розуміння подальшої долі образу зомбі у західній культурі, адже ми спостерігаємо розрив із попереднім контекстом і поступовий перехід у щось сутнісно та функціонально інше.

Якщо говорити про кінематограф, то навіть тут спостерігаємо демаркацію: першою екранізацією про традиційного зомбі була стрічка "Білий зомбі" (White Zombie, 1932) – буде помилкою його співвідносити зі стрічками Ромеро, оскільки спільною залишається хіба назва "зомбі". Образ, промальований В. Халперіном, наближений саме до традиційного: він жахає, але залишається в колісковій своєї власної культури, перетинаючи межу білої людини з метою налякати. Сам фільм концентрується швидше на рефлексії механізму взаємодії раба і власника, але це ще не "західний" зомбі.

Після фільмів Дж. Ромеро поняття зомбі стає новим фронтіром (межею), перетинаючи який наука відкриває

¹ True Horror with Anthony Head (2004). Third episode. Anthony Head.

для себе найпотраємніші сподівання масового глядача чи користувача інформації у глобальному світі. Зомбі – це втілений в образ страх смерті. Якщо в урбаністичній культурі смерть віддалилася у відповідні інстанції та ізольований простір поховальних служб, про існування яких ми можемо дізнатися цілком рекламно або випадково (одразу ж уникаючи згадки про цей досвід), то зі зростанням ролі інформаційної культури, технологій, смерть ще далі усувається на периферію свідомості. Те, чого ми боїмося, вперто переслідують. Те, чого ми потайки прагнемо у формі фільмів жахів та нереалізованих фантазій, втілює від розуміння. Якби прийняття факту смерті було метою людства XXI століття, тоді не було би потреби створювати цілий жанр, щоби відволіктися від відповідних думок або, навпаки, інтенсифікувати їх. У першому випадку ми маємо справу із втечею, а в іншому – гонитву за враженнями.

Зомбі – це не зовсім мертва людина. Це та, якою людина намагається заклеїти прогалини в розумінні самої себе, власної людськості і головне – життєвості. Не хочеться прийняти факту, що смерть – це зупинка всього. Обов'язково повинне бути щось для продовження. Цим продовженням стає образ напівоблізлого кістяка, який еволюціонує, вперто залишаючись предметом постгуманістичних студій.

Парадоксально, але в сучасному образі зомбі збігаються інтереси кількох галузей знання про людину і суспільство. Насамперед це філософія, яка спрагла нових можливостей відкрити перед людиною перспективи деградації усіх можливих моральних норм, адже зомбі – це порушення усіх можливих табу на канібалізм, вбивство та вічне життя, що доступне лише істотам божественним. Людина в гонитві за силами, рівними деміургу, перетворюється на звичайного споживача, який диктує свій голод усьому світу, приховуючись за різноманітними високими ідеалами.

Окремої уваги заслуговує мисленнєвий філософський експеримент "зомбі", в якому перетнулися інтереси різних сучасних філософів та виражається їхня дискусія стосовно природи людської свідомості та проблеми її дефініції, сутнісних рис та характеру функціонування. Зокрема, різні аргументи щодо "філософського зомбі" застосовують Девід Чалмерс (критикує фізикалізм) та Деніель Деннет (спростовує критику Чалмерса) [8].

Наступною сферою, яка дотична до феномену зомбі, є психологія. Тут ми спостерігаємо інтерес до проблеми зомбування та маніпуляції свідомістю людей, включно із тотальним контролем. Зі цього кута зору несподівано актуальними стають питання – як далеко може зайти людина у власному бажанні розподіляти та владарювати. Із психологічних студій феномену зомбування випливають певні напрями досліджень релігій, де з появою новітніх течій та рухів, постає гостро проблема впливу на свідомість учасників групи. Історія засвідчує, що навіть високий рівень інтелекту не рятує від самотубних тенденцій (наприклад випадок із "Heaven's Gate")¹, а переконання лідера можуть повністю помінати ставлення до поняття "добро" та "зло". Якщо у Роме-ро зомбі – носій голоду в надприродній формі, то в релігійних культурах зомбі стає втіленням абсолютного абсурду, крайнього фундаменталізму.

Нарешті, образ зомбі потрапляє у військову сферу, оскільки вміння виготовляти засіб перетворення людей у зомбі, повністю контрольованих убивць може стати стратегічною перевагою у глобальному конфлікті. Щоправда гіпотези стосовно інфернальності замислу військових різних країн – це швидше ще одна форма дії

медіавірусу "зомбі" на свідомість людей, трансформований жах перед невідомим.

Завдяки інформаційним технологіям, західний зомбі перетворюється на метафоричний гіперлінк, клікаючи на який можна побачити втілені завдяки медіа та комп'ютерній графіці проєкції масового споживача. На відміну від схожих проєкцій традиційних культур у формі демонології, сучасні потвори та демони отримують право на вираження своєї позиції, демонстрування власного стилю існування. Завдяки естетизації та віртуальним просторам, сучасний образ зомбі отримує шанс на "життя" – у формі комп'ютерних ігор, квестів, коміксів тощо.

Всупереч традиційному образу, новітній зомбі переживає революції, схожі із актуальними в суспільстві. Наприклад, можна помітити зміну від загадкового зомбі, який постає із землі без видимої причини як виразник сутінкової свідомості, до інфікованого зомбі – звичайної людини, ураженої невідомим досі вірусом (аналогічним до сказу). Це деміфологізація образу, яка свідчить не стільки про розвиток зомбі, скільки про його наближення до найбільш реалістичного сценарію кінця світу людини. Можемо спостерігати як образ зомбі втрачає свою містичну, таємну, міфологічну складову і поступово стає раціональнішим – навіть у формі наукової гіпотези, як щось допустиме за умов цілком зрозумілих.

Показовими прикладами деміфологізації зомбі є фільми "Світанок мерців" та "Світова війна Z". У першому сюжеті глядачі отримують шанс побачити появу у зомбі "інстинкту супермаркету" – вони збираються навколо торгівельного комплексу, оскільки бігевіорально звикли до цього місця. У цьому випадку ми спостерігаємо водночас метафоризацію (критика консюмеризму) та спробу раціонально збагнути мотивацію (навіть за відсутності самосвідомості, людина продовжує функціонувати інстинктивно).

У другому фільмі, який хронологічно найближчий до моменту написання статті, зомбі втрачає ареал незбагненності – головний герой просто знаходить причину і це ставить потвор на рівень звичайних рухливих декорацій. Особливо це помітно у кульмінації, коли реклама напою із апарату вплітається у відеоряд із роздратованими обличчями без відтинку інтелекту. В дійсності, технології, медіа, Інтернет мему та медіавіруси – це новітня форма, з одного боку, психотерапії масового споживача, а з іншого боку – може стати фактором деструкції, знищення та плекання найгірших сторін особистості. Для сучасної філософії ці проблеми є первісними і фундаментальними, бо від їхнього вирішення залежить подальша доля людства як цілісного організму інформації.

Образ зомбі слугує прикладом того, як змінюється сприйняття традиційного у процесі засвоєння новітніх форм культурної взаємодії. Спершу індустріальна, а потім інформаційна революції кардинально змінили не лише зміст образу, але навіть сам спосіб його функціонування та роль, інтегруючи часто несумісні моменти – магію, жахання, таємне задоволення, канібалізм та ліберальні цінності, гуманізм тощо. На прикладі образу зомбі ми змогли простежити злиття традиційного та новітнього, яке, фактично, не виключає одне одного.

Ми розглядали лише один приклад, але основні механізми трансформації образів, схожих до зомбі, поширені повсюдно, розмиваючи межу між серйозним та несерйозним, важливим та неважливим, образами фантастики та дійсними подіями. Інформаційна епоха створила можливість жити усім її користувачам у світі, де панує антиєрархічність, мульти-користування і електизм. Людина-споживач популярної культури та її образів – водночас і замовник, і виробник ідей (чи фрагментів цих ідей для мозаїки Інтернету). Зомбі – не лише

¹ [https://en.wikipedia.org/wiki/Heaven%27s_Gate_\(religious_group\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Heaven%27s_Gate_(religious_group)).

зомбі, але й проєкт людства, в якому можна досліджувати проблеми душі, куди можна приховати страх смерті та старіння, втрати контролю над власним мисленням та життям.

Сучасна культура – це сукупність феноменів, які породжують несподівані проблеми для філософської рефлексії, а образи зомбі чи інших персонажів фантастики можуть слугувати лабораторією, якої так бракує філософським наукам, на відміну від природничих.

Список використаних джерел:

1. Богданов К. А. Каннибализм: История одного табу / К. А. Богданов. – Пограничное сознание (Альманах "Канун". Вып. 5). СПб., 1999. – с. 198-233.
2. Виноградова Л. Н. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. / Л. Н. Виноградова. – М.: Издательство "Индрик", 2000. – 432 с.
3. Зеленин Д. К. Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественною смертью и русалки / Вступ. Ст. Н. И. Толстого; подготовка текста, коммент., указат. Е. Е. Левкиевской. – М.: Издательство "Индрик", 1995. – 432 с.
4. Лебон Г. Психология народов и масс / Густав Лебон. – Москва: Академический проект, 2011. – 240 с.
5. Махов А. Е. Сад демонов / А. Е. Махов – Hortus Daemonum. Словарь inferнальной мифологии Средневековья и Возрождения. – М.: Intrada, 1998. – 320 с.
6. Al-Rawi A. The Mystical Ghoul in Arabic Culture / Ahmed Al-Rawi // Cultural Analysis. – The University of California, Volume 8, 2009. – pp. 45-69.
7. Bunson M. The Vampire Encyclopedia / M. Bunson. – NY: Gramercy books, 1993. – 303 p.
8. Chalmers D. The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory / David Chalmers. – New York and Oxford: Oxford University Press, 1996. – 432 p.
9. Corbet R. Review on "Passage of darkness: the ethnobiology of the Haitian zombie" / Robert Corbet; [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www2.webster.edu/~corbetre/haiti/bookreviews/davis1.htm>
10. Davis W. Passage of Darkness: The Ethnobiology of the Haitian Zombie / Wade Davis. – The University of North Carolina Press, 1988. – 365 p.

Колесник И. Н.

ОБРАЗ ЗОМБИ: ИЗ ТРАДИЦИОННОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ В СОВРЕМЕННУЮ ФИЛОСОФИЮ

В статье рассмотрены основные проблемы, связанные с адаптацией традиционного образа зомби в западной культуре. Автор обращает внимание на важность междисциплинарного исследования феноменов культуры, с которыми происходит трансформация, в результате попадания в современные контексты философии, культурологии, религиоведения и т. д. Также проанализированы особенности философской рефлексии образа зомби как инструмента проблематизации.

Ключевые слова: зомби, философия сознания, философия культуры.

Kolesnyk I. M.

IMAGE OF ZOMBIE: FROM TRADITIONAL RELIGIOSITY INTO MODERN PHILOSOPHY

There are viewed main problems of adaptation of traditional image of zombie in Western culture. Author draw attention to interdisciplinary research of culture phenomena which are transformed in modern context of philosophy, cultural studies, religious studies etc. Also there are analyzed features of philosophical reflection of zombie as instrument of problematization.

Keywords: zombie, philosophy of mind, philosophy of culture.

УДК 140+316.61

Т. П. Кононенко, д-р філос. наук, доц.

КОГЕРЕНТНІСТЬ НАУКОВОГО І НАВЧАЛЬНОГО СКЛАДНИКІВ У ЦАРИНІ ГУМАНІТАРНОЇ ОСВІТИ

Стаття є результатом аналізу досвіду викладання історії філософії на філософському факультеті КНУ імені Тараса Шевченка та у інших структурних підрозділах дослідницької установи. Досліджені структурні підстави діяльності кафедр, як осередку поширення, набуття і систематизації знань з історії філософії. З'ясовані існуючі жанрові форми викладання історії філософії у царині гуманітарних дисциплін та визначено їх методологічні недоліки: переважачою формою подання матеріалу з історії філософії є "нарративний жанр", який, у цілості методології нарративістики, має ваду поверхневого оперття на вимогу "аксіоматики" в історії філософії. Таке оперття передбачене статусом історії філософії не лише як навчальної дисципліни, але й науки. Переважаюча нарративність в історії філософії над науковістю спричинила проблему провадження у системі філософської і гуманітарної освіти у цілому повносправних наукових досліджень з історії філософії, метою яких є набуття нових знань. Пропозиціям з подолання такої методологічної кризи і присвячена наукова стаття.

Ключові слова: історія філософії, наука, нарратив, аксіоматика, науковий семінар.

Особливістю цієї наукової статті є свідомо відмова від застосування оповідальних засобів аргументації у вирішенні проблеми, яке втілюється у переказах концепцій та теорій, які, часом, не мають щонайменшого стосунку до предмета дослідження. Саме тому, голо-

11. Guiley R. E. The Encyclopedia of Vampires, Werewolves and Other Monsters / Rosemary Ellen Guiley. – Facts On File, Inc., 2005. – 352 p.

12. Hamilton S. L. Zombies / Sue L Hamilton. – ABDO, 2010. – 32 p.

13. Hassan S. Combating Culty Mind Control / Steven Hassan. – Rochester: Park Street Press, 1990. – 237 p.

14. Hurston Z. N. Tell My Horse: Voodoo and Life in Haiti and Jamaica / Zora Neale Hurston. – HarperCollins e-books, 2008. – 327 p.

15. Irvine A. The Supernatural book of Monsters, Spirits, Demons, and Ghouls / Alex Irvine. – London: HarperCollins Publishers Ltd., 2008. – 234 p.

16. Kirk R. Zombies and Consciousness / Robert Kirk. – Oxford University Press, USA, 2008. – 280 p.

17. Mars L. P. The Story of Zombi in Haiti / Louis P. Mars // Man: A Record of Anthropological Science, Vol. XLV, no. 22, 1945. – pp. 38-40.

18. McAlister E. A Sorcerer's bottle: The Visual Art of Magic in Haiti / Elizabet McAlister // Sacred Arts of Haitian Vodou. – UCLA, Fowler Museum of Cultural History, 1995. – 446 p.

19. Moreman C. M. Zombies Are Us: Essays on the Humanity of the Walking Dead / Christopher M. Moreman, Cory James Rushton. – McFarland, 2011. – 228 p.

20. Munz P. When Zombies Attack!: Mathematical Modelling of an Outbreak of Zombie Infection / Philip Munz, Ioan Hudea, Joe Imad, Robert J. Smith // Infections Disease Modelling Research Progress. – Nova Science Publishers, Inc., 2009. – pp. 133-150.

21. Niehaus I. Witches and Zombies of the South African Lowveld: Discourse, Accusations and Subjective Reality / Isaac Niehaus // Journal of the Royal Anthropological Institute. – Volume 11, issue 2, 2005. – 191-210 pp.

22. Murphy D. P. Zombies for Zombies / David P. Murphy. – Naperville, Illinois: Sourcebooks, Inc., 2009. – 274 p.

23. Rowlett J. You Think I Therefore Am?: The Ethnobiology and Ethics of the Haitian Zombie / Jakki Rowlett; [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://serendip.brynmawr.edu/biology/b103/f00/web2/rowlett2.html>.

24. Schuh Mari C. Zombies. Blazers-Monsters. Consultant: Barbara J. Fox, Consultant: David D. Gilmore. Blazers, 2006 Hardcover, 32 p.

25. Stokes J. Ghouls, Hell and Transcendence: the Zombie in Popular Culture / Jasie Stokes // Night of the Living Dead to Shaun of the Dead. – Department of Humanities, Classics and Comparative Literature, Brigham Young University, 2010. – pp. 99.

Надійшла до редколегії 15.11.16

вна увага надавалася не стільки спробам застосування методик чужого досвіду, скільки набуттям досвіду дослідження власного освітньо-наукового середовища, у якому автор-дослідник провадить навчально-наукову і педагогічну діяльність. Спостереження і тео-

ретичне накопичення проявів власного досвіду мали бути, наразі, єдино можливими методами аналізу. Проблема, яка висновується із аналізу сучасного досвіду набуває такого вигляду: "Наука чи нарратив? Аксиоматика в історії філософії" [1].

Співмірно зі встановленою проблемою була запропонована і гіпотеза її вирішення. Власне, зміст цієї гіпотези набув незвичного концепційного вияву, оскільки зумовлював появу не суто теоретичної пропозиції, а тривалої у діяльності наукової інституційної розробки. Її назва – науково-методичний семінар. Важливо й те, що наукові висновки були отримані внаслідку наукового обговорення представницькою науковою спільнотою [2]. Відтак, на підставі зазначених складників, виклад матеріалу буде відтворюватися відповідно до вирішення проміжних завдань.

Про мету заснування роботи науково-методичного семінару:

головне питання – які підстави переконання, що наукова пропозиція колективу кафедри історії філософії має можливість перетворитись на своєрідну лабораторію наукових досліджень і, навіть, у певному сенсі вийти за межі класичного розуміння академічної, як нам уявляється, науки і навчального процесу, що досі переважають у нашій свідомості. Неодноразово лунали заклики до того, що в університетах має відбутись поєднання науки та освіти. Однак, щоразу постає найголовніше питання: "Як це має відбуватися?". Як складається алгоритм дій, який би в межах студентських навчальних планів здійснив той винятковий, унікальний процес, процес, який ми називаємо процесом здобуття наукового знання? Йдеться про те, що "науково-методичний семінар" з історії філософії є своєрідною гіпотезою створення освітньо-наукової лабораторії, в межах якої рівноцінно мають можливість як оголошуватись результати власних досліджень, так і здобуватись нові знання, поза розрізнення на студентів і викладачів, адже у науковому пошуку академічна ієрархія не спрацює. Працюють лише зусилля того чи іншого дослідника, якщо виконується чи колективна, чи індивідуальна робота. Вже за результатами особа набуває певних регалій і не важить, чи то є студент-початківець чи поважний академік. З цієї причини науково-методичний семінар має подвійну визначеність: як науковий, так і методичний. Саме науковість є змістом, який має за мету проведення такого заходу, представленого у формах наукового дослідження. А методичний, оскільки захоплює ознаку "освітності": у процесі наукового дослідження одночасно буде відбуватися навчання. Ми маємо на меті набуття навичок наукового дослідження у процесі самого наукового дослідження. Ще раз наголосимо на тому, що науковість полягає не у різниці обсягів засвоєних знань старших щодо молодших за кількістю. Науковість полягає у тому, що ми маємо певні гіпотези – тобто засновки, з яких починається дослідження, заздалегідь не знаючи результату. І у цьому полягає принципова відмінність між науковим та освітнім процесами. Навіть в українському законодавстві у галузі освіти і науки, якому, часом, не надають належної уваги, визначені певні принципи розрізнення організації наукового і освітнього процесів. Якщо освітній процес покликаний до засвоєння знань [3], то науковий шлях полягає у відкритті нового знання. І алгоритми цих дій, як правило, різноспрямовані [4].

Щодо нових вимог до визначення освітніх та освітньо-наукових кваліфікаційних рівнів:

на часі постає завдання укладання стратегії загальнофакультетського узгодження алгоритмів, аби визначити рівень магістра, як освітньо-науковий. Наведемо,

як приклад, вияв згаданої проблеми. На одній з конференцій було здійснено специфічне відкриття, зафіксоване, до речі, у публікаціях [5]. Полягало воно у тому, що, коли було проаналізовано шлях підготовки науковця згідно із законодавством України в галузі освіти і науки, зазначимо, що події стосувалися ще 2007-2008 років, з'ясувалося, що професію науковця набути неможливо у системі професійної підготовки ВНЗ, оскільки випускник разом з дипломом набував і певної професії. Основною ж формою підготовки науковця, згідно цього ж законодавства, визначалася аспірантура. Проте, аспірантура визначалася як форма навчання, а не професійна кваліфікація. Тобто, особа з вищого навчального закладу не отримувала професійних навичок бути дослідником, не мала можливості отримати професію науковця. Бо якусь іншу вже отримала у ВНЗ разом з дипломом про вищу освіту. Студенти, які слухають курс з історії філософії Модерну чули про висловлювання Френсіса Бейкона, у якому йдеться про те, що організація наукового дослідження мало чим відрізняється від організації виробництва. Підприємець стає успішним тоді, коли він відшукує алгоритм пропозиції та організації самого підприємства. І це той самий алгоритм, яким послуговується дослідник, який досліджує конкретну проблему. Дослідник не лише має здобувати нове знання, але й мати навички ефективно організації цього процесу. Не варто, наразі, зосереджуватись винятково на прагматичній іманентній складовій суто наукового дослідження. Саме тому, що навички, які здобуваються у дослідженні конкретної, в даному випадку, історико-філософської, проблеми стають і навичками, які можна буде застосувати у професійному повсякденні, незалежно від сфери застосування.

Щодо колізії статусу історії філософії в освітньому середовищі філософського факультету навчального закладу:

питання, яке сьогодні винесено у заголовок, як і назва першого науково-методичного семінару, ідея, закладена в ньому, безперечно, стосується історії філософії. Оголошена та проблема, яка виявляється фундаментальною щодо завдань переосмислення царин досліджень і викладання у галузі історії філософії, тобто, визначення її дисциплінарного і наукового статусу. Чим зумовлюється саме така колізія: наука – science–, чи нарратив? І уточнюється у напрямку: як присутня аксиоматика в історії філософії. Важливими є як постановка цієї проблеми, так і її вирішення, з огляду на її відверту парадоксальність. Але можливість її вирішення передбачається вже тим, що в останній редакції Закону "Про вищу освіту" вперше дане визначення спеціального рівня магістра, який одночасно пропонує і, у вигляді нормативу, визначає, що магістри – це вже не лише освітній, але й освітній рівень з елементами дослідницької роботи, що, своєю чергою, означає професійного набування навичок дослідницької роботи. Як же впровадити цю норму?

Подібну колізію ми отримуємо, коли ставимо питання "Історія філософії – наука чи нарратив?". Ні у кого не виникає такого "картезіанського сумніву", коли ми розглядаємо історично, що історія філософії – це наука. Інакше – якщо історія філософії – не наука, як ми маємо можливість проводити дослідження в межах історії філософії або здобувати нове знання? Чому, власне, історія філософії є науковою? Які ознаки науковості в історії філософії? Тут ми отримуємо обопільний спектр проблем, адже це стосується нашої звички, яка виникає як і з традиційної історії викладання й сприйняття історії філософії, так і, знову ж таки, проблеми розуміння, що таке наука і безпосередньої уяви про неї стосовно досвіду проведення наукового дослідження. Традиційно

історія філософії спирається на безумовність геґелівської історико-філософської парадигми [6]. Вона передбачає, що існує такий розділ, за одноіменною назвою роботи філософа: "Наука логіки" [7] і, оскільки навіть не ставиться під сумнів, чому ця наука логіки є наукою, визначається, що, якщо історія філософії атрибутивно співвіднесена з наукою логіки, як концепцією саморозвитку певних понять і категорій, тоді ми, безперечно, маємо історію філософії як науку. Проблема полягала в тому, що геґелівська філософія розглядає історію філософії як атрибут, тобто її неможливо вилучити із геґелівської концепції. Однак, одразу ж отримуємо дивний парадокс: якщо ми хочемо вести мову про історію філософії – ми будемо її вести щодо геґелівської концепції з усіма наслідками еволюції. Якщо ж ми захочемо вилучити історію філософії як науку, то ми її зруйнуємо. Але тоді постає питання: якщо ми знімаємо основу геґеліанства, яка, до речі, трансформувалась далі і у марксистську філософію, і у ленінську філософію, і багато у чому і зараз залишається певним "компендіумом" засад організації навчального процесу, зокрема, і в історії філософії, то на що, відтак, перетворюється історія філософії? Приблизно з 60-х рр. до 80-х і навіть до 90-х рр. ХХ ст. в історико-філософських дослідженнях надзвичайно потужним був напрямок досліджень: "історія філософії як наука". Тут варто згадати основних представників саме радянської школи. Дуже потужно цей напрямок був розвинутий на кафедрі історії філософії філософського факультету КНУ імені Тараса Шевченка. І є видатні постаті, які розгортали і обґрунтовували необхідність погляду на історію філософії, як науку. Попри це завжди виявлялася одна найістотніша проблема: будь-яке обґрунтування історії філософії, як науки миттєво переспрямовувалося на обґрунтування зі вступу до "Історії філософії" Геґеля з його періодизацією. Чим так само миттєво наражалися на питання: то науковість історії філософії полягає у тому, щоб періодизувати філософію? Далі отримуємо наступну проблему: якщо є принципи викладу історико-філософського матеріалу, то в чому полягає добутковий характер наукових досліджень і в галузі історії філософії? Тому, що принципи є елементом наукознавчих досліджень, але самі по собі не є визначальними у історико-філософському дослідженні або науковому провадженні.

Якщо наразі розгорнути іншу частину дилеми, яка стосується історії філософії і далі перейти до сприйняття історії філософії, як науки, то зумовимо визнання такої вимоги: сучасна наука у своїх власних визначеннях поставить питання про такий мало відомий нам розділ, як аксіоматика. Будь-яка наука буде претендувати на наявність цього розділу і ставитиме питання: що є аксіоматичною основою будь-якої науки? Одразу ж варто екстраполювати цю проблему до питання розгляду історії філософії, як науки, тобто, пошуку відповіді на питання: що в історії філософії є аксіоматичним? Безперечно, що сам термін "аксіома" надзвичайно складний, але він завжди визначатиметься як те, що не передбачає множинності інтерпретацій. Якщо ми розглядаємо, що може бути аксіоматичним в історії філософії, то найяскравіші два приклади – це аксіоматики філософського Модерну, які полягають в тому, що 1) одиниці досвіду можуть бути зафіксовані завдяки табличному методу Френсіса Бейкона. Який потім розвинувся і в аналітичну філософію, і в принципи сучасного наукознавства і 2) аксіоматика, яка виявилась у філософії Рене Декарта, де в аксіомі будь-якого філософського дослідження закладені три основні складники: це аналогія з аналітичної геометрії – точка, що не передбачає для геометра необхідності доведення.

Водночас у вимогах Рене Декарта, які сформульовані у роботі "Міркування про метод" [8], закладена інша аксіома – це математична аксіома, що передбачає визначення одиниці як аналогії точки. Тобто ніхто не ставитиме питання, що одиниця передбачає деяку сумнівність для складних побудов. Якщо немає аксіоматичності в тому, що досліджується, в даному випадку, будь-якого числового ряду, ніхто не зможе нічого довести. Але геніальність Рене Декарта виявляється у тому, що він поєднує "три в одному": будь-яка аксіома універсального розмислу має передбачати, що ми мислимо одначасно аналітичну аксіому – геометричну точку, її математичну аналогію – одиницю і першу ідею нашого мислення Еґо – "Я дізнаюся". Всі інші розмисли виводяться в тому ж самому алгоритмі, у якому доводить геометр свої складні конструкції, спираючись на аксіому точки, або одиниці. І якщо замислитися, чому декартівський метод є науковим, то побачимо, що він спирається на вимогу дослідження, набування нових знань. Ніхто не сперечатиметься з тим, що правильна концепція міститься на алгоритмі розмірковування, які спираються на безумовні аксіоми. Але наступна частина філософії Рене Декарта якраз побудована на тому, що передбачає обґрунтування аксіоматичної подібності кожної наступної точки розмислу.

У випадку, коли аксіоматика розглядається як необхідна умова будь-якого наукового дослідження, цілком виправданим здається занепокоєння неузгодженістю: яким же чином історія філософії поєднується зі статусом науки? Тут постає найістотніше і, можливо, найскладніше питання: що нам вважати аксіомами історії філософії, на які можна спиратися тоді, коли ми провадимо будь-яке історико-філософське дослідження? Звісно, це не може обмежитися появою якої-небудь монографії із остаточними твердженнями. Адже будь-яка наука буде передбачати гіпотезу, експериментальний етап дослідження і проміжні висновки, які ми маємо здійснити лише на основі проведених лабораторних досліджень. Якщо ж порушується така послідовність наукового провадження ми безперечно наражаємося на дослідницьку перепону.

Щодо погляду на історію філософії як прояв нарративної культури розмислу:

відсутні підстави стверджувати, що нарратив – недолік. Але якою залишається основна проблема цих модерних і постмодерних нарративістських концепцій? Тут вже маємо два терміни – нарративність, як ознака і наратологія як ціла галузь науки. У цьому контексті можна згадати і Барта, і Ліотара, інших яскравих представників цього розгалуженого напрямку думки, які загострюють ситуацію запереченням щонайменшої науковості знакового тла для дослідження (гіпертекст, візуальний текст-заперечення). Вони фактично є, загостримо цю ситуацію, запереченням науковості. Якраз нарративістика спирається на те, що у текстах, чи у тому, що є аналогами текстувальності – гіпертекстах, візуальних текстах тощо, – виявляється заперечення аксіоматичності. Тому, що аксіоми думання щезають через оповідність, або через інтерпретативність, або ж через принципову позицію прибічників нарративності, згідно якої потрібно знищувати будь-яку аксіоматичність у ставленні до тексту. Ми отримуємо проблему, коли інтерпретації підлягає будь-який історико-філософський феномен. Можливе зауваження: "Нам достатньо взяти текст". Проте, одразу виникає питання: "З чим насправді ми маємо справу?". Чи маємо ми справу з текстом, який можемо визначати як автентичну, як складну аксіоматично очевидну побудову? Відомі очевидності сучасності: відбувається свідоме чи несвідоме спотворення тексту – вносяться коми, "де потрібно", вно-

сяться слова, "де потрібно" – створюється фальсифікат, який часом вважається автентичним, хоча насправді є підміною. Уся система інформаційних війн сучасного світу побудована на цьому.

Окрім такого спотворення, постає величезна розбіжність у пошуках першоджерел. Навіть, якщо ми поставимо за мету відшукати будь-який оригінальний текст певного філософа інтернет, як гіпертекстуальне середовище, "запропонує" безліч інваріантів в різних інтерпретаціях, які мають претензію на автентичність. Цей процес стосується наразі навіть таких явищ, які ми називаємо академічними виданнями. Як приклад можна навести історію видань [9] українського філософа Григорія Сковороди, з часу появи першого "академічного видання" і до появи збірки творів, створеної представниками харківської школи досліджень спадщини мислителя. Як насправді співвідносяться текстуальні зразки українською мовою, російською мовою, іншими мовами, мовами часу історичного походження джерела, мовою оригіналу? Як отримати змогу побудувати нарративну конструкцію? І тепер ми знову поруч висхідної проблеми: що в історії філософії повинно мати неінтерпретаційний, ненаративний, але науково-аксіоматичний характер? Якою є та аксіома, яка, безумовно, надасть нам можливість будувати більш складні конструкції? Чи ми будемо рухатись шляхом, представленим в англо-американській аналітичній філософії, чи це буде раціонально-математична модель, представлена у французькій філософії? Питання засобів, якими користуються, згідно із зазначеною сув'яззю проблем, у побудові історичних концепцій, політичних теорій, історії філософії залишаються найбільш істотними і найбільш проблемними.

Наративність у будь-якому випадку буде відрізнятися від аксіоматичності і картезіанської, і англо-американської емпіричної, бо ця аксіоматичність полягає в тому, що виявляються певні особливості, які неможливо жодним чином ліквідувати шляхом певних інтерпретацій. Зміст нашої теоретичної пропозиції полягає у тому, що в межах науково-методичного семінару ми будемо мати можливість реалізовувати процес наукового дослідження на тому рівні, який в цій дилемі – між наративністю історії філософії та вимогою її науковості, дав би засіб виявлення низки тих аксіом, які з очевидністю для нашого історико-філософського дискурсу мали б характер основ для побудови більш складних історико-теоретичних конструкцій.

Проблема науковості чи наративності історії філософії в освітньому середовищі:

неодноразово обговорювалися питання, які щораз постають у процесі викладання: як викладати історію філософії у сучасній українській філософській освіті? Атрибутивно завжди було присутнє припущення: іронічно означимо його, як шлях "позик МВФ". Тобто ми стаємо споживачами, нашою справою є впевнене переказування "чужих" досягнень. Однак, науковість спонукає до пошуку шляху самостійного створення знань, які саме і мають стати складником нашого "споживання" – впровадження в освітній процес. Будь-що, що претендує на вагомність, повинно мати ознаку самодостатності. Аби виконати вимогу самодостатності, ми, наразі, маємо всі для цього підстави: існує безсумнівний предмет для своєрідної наукової історико-філософської рефлексії – джерела того, у чому ми з вами безпосередньо перебуваємо – це освітній процес. Це об'єктивно для нас існує тло, де функціонують історія філософії, релігієзнавство, культурологія, політичні науки, інші дисципліни, які викладаються. Існує як очевидність повсякденної свідомості, не опосередкована очікуванням на появу знань для "споживання" від "зовнішнього виробника".

Предметом наукової рефлексії у галузі історії філософії має бути безпосереднє освітнє середовище, у якому історія філософії набуває втілення. Парадигмальність:

яка нагальна наукова вимога? Вимога – дослідити змісти, які вже функціонують. У чому найбільша проблема несамостійного, не самодостаннього "виробництва" знань? Освітній процес має стати об'єктом реальних досліджень. Нашим завданням було: на рівні аксіоматичних досліджень, тобто з опертям не на наративність і на прийняті розробки, змісти, контенти – напрацювати, створити власними зусиллями ті поняття і терміни, якими б ми користувалися у нашому філософському повсякденні. Було проведено таку науково-дослідницьку роботу: попросили студентів 2-го та 3-го курсів, які слухали курс з модерної філософії, все прибрати зі столів і залишити лише аркуш і ручку – викласти концепти мислення (чи власної свідомості) з даного курсу. Це були терміни, які нагально перебували у свідомості і репрезентували таке явище, як змістова програма курсу Модерної філософії першого семестру викладання. Я був вражений: з'ясувалося, що це підлягає статистичній обробці; майже всі студенти виклали свої, як вдало Ярослав Андрійович Соболевський назвав, хештеги свідомості з історії філософії певного періоду, вклавшись у 50–75 термінів. Це основа, яка має бути осмислена. Ті студенти, які отримували "нешвидкі результати", відповідно до визначеного обсягу часу, виклали від 60 до 65 одиниць. Отож, якщо ці терміни визначають обсяг контенту уявленнє про той чи інший період, якщо даватиметься більше наративності, чи буде формуватись більша кількість цих термінів-хештегів у сучасних здобувачів знань? Якщо студенти, що виявляли незначну активність і ті, що виявляли найбільшу активність, продемонстрували наближені результати концептуалізації?

Знаходиться певна статистична основа для аналізу та підстава для дослідження. Виникає наступне питання: чи не можемо ми ці терміни перетворити на аксіоми, одиниці, які набуватимуть загального характеру в межах нашої історико-філософської парадигми? Знаючи обсяг досліджень, ми доходимо до визначення напрямку і означуємо галузь науки: це – лексикографічні дослідження. Маємо бути певними, що у лексикі власного повсякдення у царині історії філософії та філософії ми використовуємо, безумовно щодо власних міркувань, аксіоматичні терміни. Тут варто навести приклад: більшості відоме висловлювання: "Знание – сила" Ф. Бейкона, яке наявне у більшості навчальних і дидактичних матеріалів, всі його використовують майже "підсвідомо". Певний час тому мені спало на думку дізнатись, яке ж автентичне висловлювання Ф. Бейкона відповідає терміну, яким ми користуємось, який як "хештег" представляє дане явище в оточуючій нас історії філософії. Результати розшуків також спантеличили: по-перше, існують серйозні дослідження у західній літературі, зокрема у британській, щодо вжитку даного висловлювання у Ф. Бейкона. Виринає, як щодо візуалізації висловлювання "знание – сила" у нашій культурі, невеликий додаток, який у різних працях застосовується Ф. Бейконом: "Knowledge itself is power". Але ж це катастрофічно змінює саме значення! "Knowledge itself is power" може бути перекладене, приблизно як: "Знання саме по собі є силою". Пов'язаний походженням цей термін з висловлюванням латиною: "Ipsa scientia potestas est", яке запроваджує у власні роботи Т. Гоббс, який, у свою чергу, замолу працював секретарем у Ф. Бейкона і спілкувався з ним на різні філософські теми, а вперше задокументований відповідник змісту цих висловлювань належить Імаму Алі (559–661), у книзі 10-го століття арабською мо-

вою. Але, які б були наслідки відсутності цього питання і не була б виявлена зазначена аксіоматична проблема? Існувала б нескінченна кількість казкових нарацій, ми б застосовували цей термін для оповідань, не маючи певності в історико-філософській його аксіоматичності.

Провідне завдання науково-методичного семінару з історії філософії певної філософської спільноти (парадигми), який об'єднує освітню і наукову складову:

провідне завдання науково-методичного семінару полягає у тому, щоб на рівні визначення одиничних аксіом – розглянути питання автентичності тих термінів-лексичних одиниць, які стосуються того чи іншого періоду історії філософії і мають безпосередній обіг у комунікативному середовищі. Йдеться про те, щоб контекстуально дослідити змістовну частину тих слів, яка складає актуальний словник з історії філософії. Якщо ми маємо намір висловитись щодо чогось, ми маємо бути певні, що той контент, який міститься в терміні відповідно до слова, яке ми застосовуємо. Ми маємо дослідити термінологічний зміст нашої свідомості. Коли ми застосовуємо слово – воно має мати характер лексичної одиниці. Наразі ми засновуємо методичний семінар саме з тією метою і завданням, щоб з'ясувати напрямок такої роботи. Ми також ставимо питання про засоби створення змісту одиниці освітнього процесу. Наш семінар спрямований не лише на оголошення, але й на здобуття нового знання, яке ми отримуємо шляхом обговорення і активної участі всіх зацікавлених.

Наше прагнення полягає у завданні переосмислення аксіоматичності історії філософії на рівні лексики, тобто, щоб той термін, який ми застосовуємо, обґрунтовувався науковим чином. На науковому семінарі присутні як студенти, залучені для набуття навичок наукового дослідження, так і викладачі, залучені до обговорення – всі можуть висловитись з будь-якого питання. На всіх рівнях, всі учасники виконують свою роботу, починаючи від фіксації і далі – до підготовки остаточного матеріалу, який має підбити підсумок нашого обговорення і дасть додатковий результат. Ми використовуємо всі методи фіксації: фотографування, відео та аудіо запис, які будуть співмірні зі стенограмою. Завершуючи:

чим буде відрізнятися наратив від науки? Наратив не обов'язково закінчується новим знанням. Наука, яка не здобуває нового знання, не може претендувати на статус наукової події, якщо вона завершується тим, з чого почалась. Навіть якщо не вдалося набутти, отримати нове знання, але процес здобування, який укладається і описується, відбувся – це теж нове знання, яке має дати відповідь на питання: чи є сенс рухатись у запланованому напрямку.

Імовірно, що наступне твердження подивує, проте: парадигма філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка має власну філософську лексику, як явище виняткове і неповторне. Подібно до того, як таку ж неповторну лексику набула Києво-Могилянська академія, хоча там не існує філософського підрозділу факультетського рівня, інших навчальних і наукових закладів, у яких здійснюється філософські студії. Безперечно, що виникатимуть суперечки за обставин, коли лексичне поле однієї парадигми буде наражатися на лексичне поле іншої. І ми мусимо мати набутки для гідної наукової полеміки з опонентами, оскільки належимо до спільної царини філософії.

Список використаних джерел:

1. І Науково-методичний семінар з історії філософії: "Наука чи Наратив? Аксіоматика в історії філософії" // Режим доступу: <http://hphd.kiev.ua/index.php/наука/8-pershuy-naukovo-metod>.
2. І Науково-методичний семінар з історії філософії: "Наука чи Наратив? Аксіоматика в історії філософії" // Режим доступу: <https://www.youtube.com/watch?v=Na5TTlq0thI>.
3. Закон України "Про вищу освіту" // Режим доступу: <http://zakon0.rada.gov.ua/laws/show/1556-18>.
4. Закон України "Про наукову і науково-технічну діяльність" // Режим доступу: <http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/848-19>.
5. Кононенко Т. Коли ж постає вчений? Освіта науковців у законодавчому полі України / Тарас Кононенко // Українознавство. – К., 2007. – № 4. – С. 45–48.
6. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии / Георг Вильгельм Фридрих Гегель. – СПб.: Наука, 2001. – Кн. 1. – 352 с.
7. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Наука логики. / Георг Вильгельм Фридрих Гегель. – М.: "Мысль", 1974. – 452 с.
8. Декарт Р. Міркування про метод, щоб правильно спрямовувати свій розум і відшукувати істину в науках / Пер. з фр. В. Адрюшка і С. Гатальської. – К.: Тандем, 2001. – 104 с.
9. Сковорода Г. Повне академічне видання творів / Григорій Сковорода. – Харків, Едмонтон, Торонто. – 2011. – 1400 с.

Надійшла до редколегії 17.11.16

Кононенко Т. П.

КОГЕРЕНТНОСТЬ НАУЧНОЙ И ОБУЧАЮЩЕЙ СОСТАВЛЯЮЩИХ В СФЕРЕ ГУМАНИТАРНОГО ОБРАЗОВАНИЯ

Статья представляет собой результат анализа опыта преподавания истории философии на философском факультете КНУ имени Тараса Шевченко и других структурных подразделениях исследовательского учреждения. Исследованы структурные основания деятельности кафедры, как средоточия распространения, получения и систематизации знаний по истории философии. Названы существующие жанровые формы преподавания истории философии в среде гуманитарных дисциплин и определены их методологические упущения: преобладающей формой подачи материала по истории философии является "нарративный жанр", который, целостно представленный в методологии нарративистики, недостаточно учитывает необходимость использования "аксиоматики" в истории философии. Это требование обусловлено тем, что история философии является не только образовательной дисциплиной, но и наукой. Преобладание нарративности над научностью в истории философии поставило под сомнение саму возможность проведения полноценных научных исследований по истории философии в системе философского и гуманитарного образования, поскольку их конечной целью должно быть получение новых знаний. Предложения по преодолению указанного методологического кризиса и посвящена научная статья.

Ключевые слова: История философии, наука, нарратив, аксиоматика, научный семинар.

Kononenko T. P.

COHERENCE OF SCIENTIFIC AND TRAINING COMPONENTS IN THE FIELD OF HUMANITIES

The article is the result of analysis of the experience of teaching history of philosophy at the Philosophical Faculty of KNU named after Taras Shevchenko and other structural units of the research institution. It was identified the structural base of activity of the department, as the focus of dissemination, acquisition and systematization of knowledge on the history of philosophy. It was named the existing genre forms of teaching the history of philosophy in the environment of the humanities and their methodological shortcomings identified: the predominant form of the material on the history of philosophy is the "narrative genre" that is, a holistic view in the methodology of "narrativism", it does not adequately address the need for "axiomatic" in the history of philosophy. This requirement is due to the fact that the history of philosophy is not only educational discipline, but also science. The predominance of the narrative scientific character in the history of philosophy has called into question the possibility of carrying out full-scale research on the history of philosophy in the system of philosophical and humanitarian education, because their ultimate goal should be to obtain new knowledge. Proposals to overcome the crisis and said the methodological scientific article is devoted.

Keywords: history of philosophy, science, narrative, axiomatic, a scientific seminar.

УДК 37.03:101.1

В. Д. Косенко, канд. філос. наук

ВЗАЄМОЗВ'ЯЗОК ІНТЕЛЕКТУАЛЬНО-ЕТИЧНО-ЕСТЕТИЧНИХ ЯКОСТЕЙ ЛЮДИНИ У КОНТЕКСТІ ФЕНОМЕНУ ІНТЕЛІГЕНТНОСТІ

У статті розкривається зв'язок інтелектуальних, етичних та естетичних якостей в філософській інтерпретації феномену інтелігентності. Робиться акцент на необхідності з'ясування ролі інтелігенції у сучасному суспільстві. Підкреслюється, що всезагальний гармонійний розвиток людських здібностей може бути досягнутий шляхом нівеливання відмінностей між представниками різних професій, базовим принципом якого є не зменшення інтелігенції, а зростання її чисельності.

Ключові слова: інтелігенція, феномен інтелігентності, інтелектуальні якості, етичні якості, естетичні якості.

Інтелігентність, як і будь-яка інша ідеальна конструкція, несе у собі ідею корисності для людства та потребує практичного втілення в об'єктивній реальності свого сутнісного змісту, який вважається вищим благом та мислиться як істина, краса, добро, набуває статусу дієвої творчої сили, спрямованої на поліпшення умов буття людства. У якості умовно розмежованих складових інтелігентності можна виділити інтелектуальні, етичні та естетичні характеристики людини, конкретний зміст яких змінюється відповідно до особливостей історичної ситуації, властивої тій або іншій стадії соціального розвитку.

Мета статті – дослідити взаємозв'язок інтелектуально-етично-естетичних якостей людини у контексті феномену інтелігентності.

Інтелігентність постає у взаємообумовленій діалектичній єдності загального, у якості якого постають загальнолюдські цінності; особливого, що включає конкретно-історичні цінності; одиничного, що виявляється в індивідуальних цінностях та постає результатом індивідуального та суспільного буття. Генеза інтелігентності допріч протікала у постійному пошуку найбільш адекватних форм взаємодії з суспільством, які передбачали критичне ставлення не лише до існуючої світобудови, а й, – навіть головне, – людини до самої себе.

Дослідження феномену інтелігентності демонструє те, що розуміння інтелігенції не виводиться як набір ознак. В якості інтелігентності тріада інтелектуального, етичного та естетичного – не три різні внутрішні сили, а єдина характеристика, адже духовне в людині постає як вираження етичного, чуттєве – естетичного, практичне – інтелектуального, та всі вони своєю сукупністю складають єдність у кожній конкретній людині – носії інтелігентності. Інтелігентність включає всі дані властивості, які, звичайно, відрізняються у різних людей, але їх органічна сукупність необхідна для її становлення. Одним з характерних проявів інтелігентної людини є інтелектуальна розвиненість, що розуміється як здатність осягати навколишню реальність у сукупності її багатоманітних міжлюдських зв'язків та, – відповідно до розуміння оточуючого світу, – спрямовувати свою практичну діяльність.

Не будемо наполягати, що кожному інтелігенту необхідно мати виключно вищу освіту, адже такий статус прецінь не визначається формальною наявністю відповідного диплому. Проте, здатність розуміти дійсні потреби людини та людства, спрямовувати свою діяльність на їх задоволення не може бути у повному обсязі реалізована без відповідного рівня знань, переконливості в логіці, методології. Більше того, враховуючи те, що практичне втілення інтелігентності у людському суб'єкті передбачає формування у нього системи загальнолюдських цінностей, сама реалізація пізнавальної здатності набуває етичної спрямованості, що полягає у необхідності практичного досягнення панування людини над оточуючим світом з метою його перетворення відповідно до цілей та потреб людства. Рівень знань, на наш

погляд, не можна вважати ключовим у дослідженні феномену інтелігентності: навпаки, слід застерегти від перебільшення ролі даного критерію. Адже, у вітчизняній науковій думці існувала, і на даний час підтримується багатьма дослідниками, традиція розуміння феномену інтелігентності, відповідно до якої інтелігент отожднюється виключно з представником розумової праці, а критерієм приналежності до інтелігенції проголошується рівень знань.

Особливість взаємозв'язку та взаємодії інтелектуальних, етичних, естетичних та практичних якостей людини, полягає у тому, що вони, – будучи певною мірою автономними, – у практичному втіленні в інтелігентній людині не існують окремо: етична позиція постає важливою умовою формування естетичного ставлення до оточуючого світу, естетичне удосконалює етичне, одна якість доповнює іншу, а спільно вони привносять в інтелектуальне пізнання гармонію. Основу інтелігентної людини складає цілісність даних якостей, що проектується одна на одну. Ми можемо констатувати втілення єдності інтелектуального, етичного та естетичного у феномені інтелігентності через те, що вони, – виступаючи проявами родових властивостей людини як творчої, мислячої, духовної істоти, – дозволяють людині знаходитися у гармонії з собою та сприяють гармонізації взаємовідносин людини зі світом.

Характерна ознака інтелігентського світосприйняття полягає в тому, що його основу складає "сумлінний розум". Це можна продемонструвати на прикладі втілення справедливості, досягнення якої у рамках гуманістичної філософії постає в якості одного з загальнолюдських ідеалів. Справедливість має бути пов'язана з переживанням співчуття, але у той же час потребує усвідомлення відповідальності за те, що стосується всього людства, а, отже, вимагає, як мінімум, знання об'єктивного світу. Тому мова повинна йти не про співчуття як загальне переживання, а про "спроможність до відчуття людського болю" [3, с. 296], що виявляється в інстинктивній участі у стражданні іншої людини, тобто: про співчуття як усвідомлення необхідності подолання індивідуальних егоїстичних мотивів, що припускає безпосереднє проникнення суб'єкта в "я" іншої людини та реалізується у залежності від індивідуальних знань та вмінь.

Взаємопоєднання та взаємодоповнення людських якостей у феномені інтелігентності можливе лише за умови гармонійного розвитку усіх без винятку людських здібностей. Починаючи з часів Античності, філософська теорія підкреслює суспільну значущість інституту освіти. Арістотель був ледь чи не першим, хто відніс освітню функцію до повноважень держави: "у тих державах, де освітою нехтують, державному устрою завдається шкода" [1, с. 213] – стверджував він. Якісна освіта населення – це справа загальнодержавна, отже на рівні суспільства мають бути сформовані загальні базові принципи інституту освіти.

Освіченість відіграє одну з найважливіших ролей в усебічному розвитку та опредметненні потенціалу кожної людини. Сприяння гармонійному розвитку людської індивідуальності, формування повноцінної особистості, активної та творчої, в сучасних умовах має стати пріоритетним завданням вітчизняного інституту освіти, організація якого має базуватися на принципах задоволення потреб кожної окремої людини у гармонійному, всебічному розвитку. Освіченість – це не сформована база знань, а, скорше, устремління до їх примноження, вміння засвоювати нові знання за допомогою самоосвіти. По відношенню до феномену інтелігентності, освіченість виступає інтегральним показником особистого залучення до суспільно-історичного досвіду.

Освіченість, інтелект, розум у феномені інтелігентності виступають основою засадничих орієнтирів людини, етична складова задає спрямованість теоретичної та практичної діяльності, естетичне – визначає загальну міру людського у людині. Інтегральне поєднання інтелектуального, етичного та естетичного – це результат процесу залучення до загальнолюдського досвіду, який можна представити у вигляді умовної "соціалізації" інтелігента. Соціалізації як процесу усупільнення індивідуального та індивідуалізації суспільного, найбільш концентрованою формою якої виступає саме освіта.

Нормальна, – покликана здійснювати адекватний людській природі розвиток сутнісних параметрів кожного її учасника, – організація суспільного інституту освіти сприятиме еволюційному розвитку не лише кожної окремої людини, а всього суспільства. Саме завдяки інституту освіти, у сучасному суспільстві частина людей безпосередньо не вплетена у виробничі процеси. Це – учні, студенти, аспіранти, тобто люди, які офіційно здобувають освіту та потенційно мають можливість залучитися не до знань з конкретної, вузької спеціалізації, а до досягнень усього людства. Щоправда, мета освіти за умов нинішнього суспільного ладу суттєво деформується, адже замість усебічного розвитку людини, вона націлена на формування вузькоспеціалізованого професіонала. Загальний же рівень освіченості суспільства визначає його науковий потенціал, який, у свою чергу, є запорукою суспільного поступу.

Зміст освіти не може бути зведений до знань з навчальних курсів, а технологія освіти – до навчання певному набору знань та пасивному засвоєнню їх. Себто – до простої дидактики, впливу, замість суб'єкт-суб'єктної взаємодії. Здобуваючи освіту, людина повинна освоювати не знання, а, власне, мислення, методи мислення, принципи діяльності, праці, творчості. Збереження та розвиток системи освіти, орієнтованої на формування усебічно розвиненої, творчої, цілісної особистості має стати одним з пріоритетних завдань сьогодення. Адекватний розвиток людських здібностей досягається лише шляхом поєднання освіти формальної з самоосвітою, яка здійснюється протягом усього життя та полягає в адекватному засвоєнні результатів соціальної практики кожною особистістю, всебічного залучення її до досягнень культури та засвоєння історичного досвіду людства. Зауважимо, що самоосвіта не здійснюється в освітньому вакуумі: для неї необхідні адекватні передумови, адже процес самоосвіти діалектично пов'язаний з процесом освіти.

В умовах сучасного суспільства, розвиток інтелігентності – це розвиток не завдяки, а всупереч, адже сучасний етап історичного поступу людства, звичайно, не дозволяє у повній мірі реалізувати ідеали цілісного розвитку людини як істоти універсальної та вільної. Сучасній вищій освіті, спеціалізація, безумовно, необхідна, проте забезпечити масове продукування інтелігентції

зможе лише така модель освіти, механізм якої передбачає усебічний, гармонійний розвиток кожного її учасника. При чому, інтелігентція, на наше переконання, має виступити саме творцем загальної моделі устрою даного суспільного механізму. Системи організації суспільної взаємодії, за якої людина постає не у вигляді сировинного придатку до засобів виробництва, а в усій своїй цілісності, індивідуальності й усупільненості.

Не менш важливим інструментом освіти постає принцип безперервності, що покликаний забезпечити всебічний, гармонійний розвиток кожної людини. Важливою видається і орієнтація освіти на інноваційний розвиток, адже інтелігентність являє собою діалектичну єдність традиції та інновації. Лише з такою організацією системи освіти може бути, у перспективі, пов'язана технологія масового продукування інтелігентів, адже "сьогодні вже необхідно вести мову – і роботу: теоретичну, практичну, організаційну etc. – про технологію виробництва інтелігентності та інтелігентів" [4, с. 372].

Втілення сутності людини у контексті феномену інтелігентності може бути обмежене лише історично-конкретними умовами, адже зовнішні фактори постають у єдності з внутрішніми: виховання – з самовихованням, освіта – з самоосвітою тощо. Нам видається доцільним у розгляді інтелігентності йти шляхом виявлення її сутнісних характеристик, а не конкретно-історичних властивостей, адже вони не є фіксованими, а потенційно можуть змінюватися, оскільки є процесом та результатом людської діяльності, яка полягає у реалізації ціннісних орієнтирів детермінованих конкретними умовами соціальної реальності. Доцільніше, на нашу думку, зупинитися на виявленні зв'язків, що виражають сутнісні основи становлення інтелігентності в якості своєрідної системи координат людини. У даному контексті, інтелектуальні, етичні та естетичні якості виступають втіленням родових властивостей людини як мислячої, творчої та діяльної істоти, які, безумовно, тісно пов'язані між собою. Жодна з них не є виключно етичною, виключно естетичною, або виключно інтелектуальною. Всі вони діалектично взаємообумовлені та взаємопов'язані, детерміновані одна одною, а відносимо ми їх до тієї або іншої якості лише за ознакою домінування, що і дозволяє розглядати їх у відносно автономному вигляді.

Інтелект визначається через співвідношення як зі знанням людини, спрямованим на пошук істини, так і з можливістю реалізації наявних знань у практичній діяльності. Це означає, що інтелектуально розвинена людина має діяти у відповідності до своїх знань: втілювати їх на практиці, що виводить інтелект із виключно пізнавальної сфери у саму об'єктивну реальність. Будь-який акт інтелектуальної діяльності суб'єкта становить єдність пізнання об'єктивних закономірностей буття та їх оцінювання, тобто інтелект виступає як сукупність наукових принципів мислення та життєвих орієнтирів людини. Виходячи з цього, інтелектуальність являє собою єдність знань з власними специфічними соціальними, психічними та духовними якостями суб'єкта. Самі ж "знання заради знань" не мають ніякої корисності, а мають сенс виключно у якості теоретичного обґрунтування практичної діяльності кожного суб'єкта.

Сутність інтелігентції пов'язана не з характером праці (родом занять, видом діяльності) її представників, а саме з творчим характером організації даної діяльності. Характер діяльності інтелігентції полягає у тому, що знання, соціальний досвід, здобутий у процесі осягнення реальності, мають стати надбанням усього людства та слугувати знаряддям соціальних перетворень.

Виходячи з хибного ототожнення інтелігентів з людьми, зайнятими розумовою працею, розуміння сутності

вітчизняної інтелігенції у філософській традиції, фактично, підмінювалося дослідженням інтелектуалів. Витоки вищенаведеної позиції знаходимо в ототожненні інтелігенції з інтелектуалами, які характеризуються виключно високим рівнем освіти. Відповідно до такого розуміння, зміст інтелігентності був підмінений формою інтелектуалізму, адже цінності інтелектуала детерміновані рамками його професійної діяльності. Інтелектуал постає функцією виробничого процесу: людина стає не метою, а засобом. Подібна "одновимірність" призводить до девальвації духовних цінностей, значущими, – відповідно до такого розуміння, – постають виключно ті якості, що обумовлюють місце людини у світі речей: престиж, успіх, професійне зростання, що фактично зводить людину до рівня речі серед інших речей. Якщо професійні якості потенційно припускають високі інтелектуальні якості, то етичні та естетичні якості людини постають у результаті адекватного людській сутності розвитку кожної людини, тобто до характеристики кількісної (високого рівня знань) додаються багатогранні якісні параметри.

Пізнавальне та етико-естетичне ставлення до світу у контексті феномену інтелігентності слід розглядати сторонами одного цілого, адже у ньому прояви людини-інтелектуальної нерозривно пов'язані з людиною-етичною та людиною-естетичною. Етична сутність людини є проявом власної індивідуальності, що включає вільне самовираження, вільну діяльність.

Важливу гранню інтелігентності є естетичний компонент, що безпосередньо пов'язаний з поняттям "прекрасного". Будучи необхідною умовою естетичного досвіду, формування поняття людини про прекрасне реалізується у вигляді ідеалу. Визначаючи зміст естетичного досвіду, ідеал припускає наявність власного принципу виявлення його доцільності – смаку. Смак, як специфічна людська здатність не є логічним поняттям, а виражається у відчутті задоволення або незадоволення. Як підкреслює А. С. Канарський, саме "з естетичною діяльністю пов'язано задоволення по-своєму невичерпного інтересу людини. Сутність її полягає в тому, що людина діє з таким інтересом і заради «само-дії»" [2, с. 27], тобто естетичне безпосередньо пов'язане як зі сприйняттям загальнолюдського досвіду, так і з індивідуальною творчістю суб'єкта. Естетичне відчуття перетворюється на естетичне освоєння об'єктивного світу лише тоді, коли той чи інший різновид естетичної взаємодії зі світом людина може передати людському роду.

Виникнення естетичного почуття у людини пов'язане з отриманням насолоди від дійсно людського, від творчості інших представників людства, результатів праці минулих поколінь та сучасників. Естетика, будучи сферою найбільш віддаленою від матеріального виробництва, у концентрованому вигляді виражає сутнісні параметри особистості: відчуття гармонії, почуття міри, сприйняття краси. Естетичне задоволення не дано природою, а постає вираженням соціального потенціалу людини. Воно нерозривно пов'язане з досвідом взаємодії людини з оточуючими людьми, людством, соціальною практикою суб'єкта, індивідуальною системою ціннісних орієнтирів, переконаннями та устремліннями суб'єкта. Естетичні якості сполучають воєдино почуття, волю та інтелект людини, органічне поєднання яких стає особливо актуальним нині, в умовах панування абстрактного знання. Естетичними якостями властивості міри, гармонії, краси володіють не самі по собі: естетичне ставлення виникає у результаті взаємодії людини з об'єктивною реальністю. Естетичне – це завжди суспільне відношення. І в цьому сенсі, естетичні відносини залежать від ступеню інтелектуального розвитку людини, від міри залученості су-

б'єкта до суспільно-історичного досвіду людства. Людина формує своє уявлення про естетичне (добре, прекрасне, корисне etc.) та неестетичне (зле, протилежне людській сутності etc.) на основі індивідуально сформованого цілісного світогляду. У предметах та явищах світу, інших людях, естетичне виступає приємним, за зауваженням А. С. Канарського, "не оку, а людині, що володіє очима; важливий не настрій як такий, а плотський стан, залежний, крім іншого, не лише від сприйняття речі, але і від складніших та стійкіших чинників – від життєвої позиції людини, її світогляду" [2, с. 32].

Ідеал калокагатії – єдності істини, добра та краси, проявляється у тому, що краса необхідна для здійснення добра. З цього випливає, що етичне іманентне естетичному: у вигляді прояву інтелігентності, етичне слугує умовою естетичного ставлення до світу, а естетичне удосконалює етичне. В. С. Соловйов наголошує на тому, що "при безпосередньому та нероздільному об'єднанні у красі духовного змісту з тілесним вираженням, при їх повному взаємному проникненні, матеріальне явище, що дійсно стало прекрасним, тобто дійсно втілило в собі ідею, повинне стати таким, що перебуває у безсмерті, як і сама ідея" [5, с. 396]. У рамках класичної естетики мистецтво виступає вищим проявом втілення ідеалу. При цьому саме мистецтво представлялося як естетична наочність, звернена до чистого, – позбавленого інтересу, – відчуття задоволення або незадоволення. Для формування адекватного, – відповідного загальнолюдським досягненням культури, – естетичного відчуття, необхідна така залученість людини до культурної спадщини людства, за якої естетичні якості набувають всезагального, універсального характеру.

Специфіка естетичної взаємодії людини зі світом виявляється у тому, що в ній міжсуб'єктні відносини безпосередньо реалізуються через ідеали гармонії та краси: суспільні взаємовідносини виступають у формі особистісних та виявляються в усіх видах та способах життєдіяльності людей як результат індивідуального засвоєння кожним окремим суб'єктом повноти власного буття. І хоча естетичне ставлення, за своєю сутністю, не допускає розриву з соціальною практикою, воно найбільш віддалене від матеріальних потреб, тобто: не є утилітарним і втілює собою один з вищих рівнів освоєння людиною реальності. Основою існування єдності інтелектуального, етичного та естетичного є те, що вони мають спільне походження та лише умовно виступають розмежованими проявами сутності однієї і тієї ж людини, яка намагається подолати існуючі невідповідності, суперечності, протиріччя між нею та навколишнім світом. Реальний прояв даного співвідношення є нероздільною цілісністю суб'єктивного та об'єктивного, мислення та чуттєвості тощо. Проте, оскільки інтелектуальне, етичне та естетичне володіють відносною автономією, остільки вони можуть виявлятися та поєднуватися між собою найрізноманітнішим чином, висуваючи на перший план у практичному втіленні ту чи іншу сторону їх прояву в конкретній людині.

Кожна властивість інтелігентності обумовлюється конкретно-історичною стадією розвитку людства, а тому слід констатувати їх еволюційний характер, що змінюється під впливом соціальних реалій. У цілому бачимо, що якість інтелігентності реалізується на практиці як втілення у людині високого інтелектуального рівня розвитку, специфічних психологічних рис та етико-естетичних властивостей, що виявляються у практичній діяльності, спрямованій на втілення загальнолюдських цінностей. Саме у феномені інтелігентності на практиці повноцінно реалізується діалектична тріада етико-естетично-інтелектуального розвитку людини.

Кожна теоретично виділена грань інтелігенції як цілісності етичного, естетичного та інтелектуального, здійснюючи свою специфічну функцію для забезпечення саморозвитку людини, зберігає та розвиває тим самим феномен інтелігентності в цілому та навпаки. Це дозволяє розглядати інтелігентність як спосіб організації діяльності людини-творця та один з ключових моментів процесу розвитку як людського співтовариства загалом, так і кожної людини зокрема.

Людство поза контекстом інтелігентності, – поза її культивуванням та цілеспрямованим насадженням, – приречене на загибель, адже мірилом інтелігенції є не рівень освіти, не класова приналежність, а відданість суспільному благу. Всезагальний гармонійний розвиток людських здібностей може бути досягнутий шляхом нівелювання відмінностей між представниками різних професій, базовим принципом якого є не зменшення

прошарку інтелігенції, а, навпаки, – зростання його чисельності. Загальна векторна спрямованість такого розвитку покликана реалізувати потенційну можливість втілення інтелігентності у кожному без винятку представнику людства.

Список використаних джерел:

1. *Арістотель*. Політика / Арістотель. // Пер. з давньогр. та перем. О. Кислюка. – К.: Основи, 2000. – Т. 1. – 239 с.
2. *Канарский А. С.* Диалектика эстетического процесса / А. С. Канарский. – К.: ЗАО "Мироновская типография", 2008. – 380 с.
3. *Лосев А. Ф.* Дерзание духа / А. Ф. Лосев. // Сост. Ю. А. Ростовцев. – М.: Политиздат, 1988 – 369 с.
4. *Новиков Б. В.* Свобода как жизнь понимающая: Сб. статей / Б. В. Новиков. – К.: ТП-Прес, 2008. – 376 с.
5. *Соловьев В. С.* Общий смысл искусства / В. С. Соловьев. Соч. в 2 т. // Общ. ред. и сост. А. В. Гулыги, А. Ф. Лосева; Примеч. С. Л. Кравца и др. – М.: Мысль, 1989. – Т. 2. – С. 390-405.

Надійшла до редколегії 02.10.16

Косенко В. Д.

ВЗАИМОСВЯЗЬ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНО-НРАВСТВЕННО-ЭСТЕТИЧЕСКИХ КАЧЕСТВ ЧЕЛОВЕКА В КОНТЕКСТЕ ФЕНОМЕНА ИНТЕЛЛИГЕНТНОСТИ

В статье доказывается, что понимание интеллигенции не выводится как набор признаков. В контексте феномена интеллигентности триада интеллектуального, нравственного и эстетического представляет собой единую целостную характеристику, ведь духовное в человеке возникает как выражение этического, чувственное – эстетического, практическое – интеллектуального, и все они своей совокупности составляют единство в носители интеллигентности. Подчеркивается, что интеллигентность включает все данные свойства, которые отличаются у разных людей, но их органическая совокупность необходима для ее становления. Обосновывается, что каждая теоретически выделена грань интеллигенции как целостности нравственного, эстетического и интеллектуального, осуществляет свою специфическую функцию для обеспечения саморазвития человека, сохраняет и развивает феномен интеллигентности в целом и наоборот.

Ключевые слова: интеллигенция, феномен интеллигентности, интеллектуальные качества, нравственные качества, эстетические качества.

Kosenko V. D.

INTERACTION OF INTELLECTUAL-MORAL-AESTHETIC QUALITIES OF THE PERSON IN THE CONTEXTS OF INTELLIGENT

The article proves that the understanding of the intelligentsia is not displayed as a set of attributes. In the context of the phenomenon of intelligence triad of intellectual, moral and aesthetic is a single integral characteristic, because the spiritual in man there is an expression of the ethical, sensual – aesthetic, practical – intellectual, and all of them together constitute the unity in the media intelligence. It is emphasized that intelligence includes all these properties, which are different for different people, but their collection of organic essential for its development. It is proved that every theory is highlighted as a facet of intellectual integrity, moral, aesthetic and intellectual, in carrying out its specific function for self-development, maintains and develops the phenomenon of intelligence in general, and vice versa.

Keywords: intellectuals, the phenomenon of intelligence, intellectual quality, moral quality, aesthetic qualities of a person.

УДК 901.1:1+101.1:316

Т. П. Ліщук-Торчинська, канд. філос. наук, доц.

КОНСТРУЮВАННЯ СМISЛУ В ТЕКСТІ ІСТОРІЇ

У статті обґрунтовано залежність способів смислоутворення від моделі тексту історії, визначено множинність смислів та їх сув'язь як істотну рису тексту історії. Показано відмінність підходів до конструювання смислу тексту історії залежно від вирішення проблеми референціальності. Акцентовано, що в умовах кризи гранд-нарративів деконструкція смислів є умовою формування нових смислів. Було з'ясовано, що конструювання смислу в історичному нарративі перебуває у сув'язі з відповідальністю істориків, а також відображає і формує стан історичної культури.

Ключові слова: смислова характеристика тексту, рівні смислоутворення, дискурс історії, історіографія, суб'єкт дискурсу.

Аналіз конструювання смислу містить широкі контексти розгляду та має міждисциплінарний статус, що акцентовано головню в рамках логіко-математичного, філософського та лінгвістичного підходів. В царині соціогуманітарних наук процес смислоутворення має свою варіативність відповідно до предметного поля кожної із них. Центральність проблеми смислу для сфери соціогуманітарних досліджень засвідчена широкою історико-філософською практикою. До проблеми смислу зверталися такі відомі філософи як Герман Шпет ("Явище і смисл" (1914)), Людвіг Вітгенштайн ("Логіко-філософський трактат" (1921)), Мартін Хайдеггер ("Буття і час" (1927)), Поль Рікьор ("Конфлікт інтерпретацій. Нариси про герменевтику" (1969)), Жіль Дельоз "Логіка смислу" (1969)), Еммануїл Левінас ("Гуманізм іншої людини" (1973)), Юрген Габермас ("Проблема розуміння смислу в соціальних науках" (1981)), Роландас Павільоніс ("Проблематика смислу: сучасний логіко-філософський аналіз мови" (1983)),

Сергій Кримський ("Запити філософських смислів" (2003)) та багато інших.

Для інтелектуальних пошуків в царині історичного пізнання, перш за все, на процес і результат історіописання – текст історії, пошуки смислу вкрай важливі в ситуації кризи "великих нарративів", що постала одним із проявів кризи історичної науки. Смисл органічно вплетений в живе тіло тексту, а з позицій окремих філософських напрямів (наприклад, герменевтики) смисл, поряд зі структурністю, семантикою та функціональністю, постає визначником тексту [6, с. 52].

Основні віхи рефлексії над смислами текстів простежив Поль Рікьор. У роботі над смислами він відзначив екзегезу, доробок Шлейєрмахера та Дільтея, Ніцше та Фрейда і дійшов висновку щодо "семантичного ядра всякої герменевтики", сутність якого полягає у конструюванні смислу як одночасне виявлення і приховування [11, с. 43]. Отож, смисли вимагають виявлення, інтерпретації, приросту.

Проблему смислу в історії та історіографії досліджували Йоган Дройзен ("Нарис історики" (1958), "Енциклопедія і методологія історії" (запис лекцій, прочитаних автором з 1857 по 1883 рр.)), Вільгельм Дільтей ("Побудова історичного світу в науках про дух" (1910)), Георг Зіммель ("Проблеми філософії історії. Етюд з теорії пізнання" (1892) та "Проблеми історичного часу" (1916)), Микола Бердяєв ("Смисл історії" (1923)), Робін Дж. Колінгвуд ("Ідея історії" (з лекцій 1926–1928 рр.)), Карл Ясперс ("Смисл та призначення історії" (1949)), Поль Ріквор ("Історія та істина" (1955)), Йорн Рюзен ("Що означає смисл історії" (1997)) та інші.

Конструювання смислу в текстах історії має внутрішню причинну варіативність, обумовлену запитами історіографічної практики, сув'язю з іншими типами текстів історії та обраними дослідником методологічними та теоретичними рамками роботи, а в ширшому контексті – з сучасним автором, чи, в ідеалі, з усім тематично дотичним історичним дискурсом. Конструювання смислу в текстах історії має зовнішню причинну варіативність, обумовлену запитом суспільства і/чи соціокультурними чинниками, які задають актуальні тематичні інтенції. Мета даної статті полягає у визначенні способів та особливостей конструювання смислу в історичному викладі, або, іншими словами, в різних типах історіописання. Відповідно до поставленої мети виникає потреба у типологізації текстів історії. Для реалізації мети використаємо типологію, що була запропонована Р. да Сілва Форастірі у статті "Історія історіографії та проблема лінгвістичного повороту" (2015). Автор статті подає наступну типологію чи, відповідно до його терміна, "номенклатуру" спрямованості історичного дослідження, або, іншими словами, такі рівні текстового аналізу історії (I): "I1 – Подієва історія... всі людські події, в будь-який час, в будь-якому просторі...; I2 – Дискурс історії, який є роботою властиво історика, фрагментарне врахування людських подій; він використовує наративи з метою їх реконструкції для постановки соціальної пам'яті; I3 – Історіографія чи історія дискурсу історії, декілька способів написання цих уривчастих звідомлень, в найрізноманітніших формах, в усі часи; I4 – Історія історії історіографії, тобто історіографія історії історіографії" [16, р. 397]. В межах цієї типології, яка відображає історичний дискурс у найширшому значенні слова, нами буде розглянуто як саме відбувається процес смислоутворення.

Прикладом історичних текстів, що в класифікації текстів Р. да Сілва Форастірі відповідають I1 (історія 1), в середньовічній Європі є давньоримські аннали та аннали, на Русі – літописи. В них рік за роком описувалися найважливіші, з погляду літописців, події. "Найстарішими пам'ятками української історіографії являються літописи, – хронологічний запис біжучих подій, ведений здебільшого ченцями по монастирях, – пише Д. Дорошенко. – Українське літописання почалося в Києві в перших десятиліттях XI віку" [4, с. 6–7]. Оскільки хронологічне впорядкування подій – важливий принцип укладання літописів, має значення спосіб літочислення. Приклади укладання хронік та анналів і застосування систем літочислення навів Й. Дройзен у праці "Енциклопедія і методологія історії", яка була опублікована понад півстоліття по смерті автора. Й. Дройзен розмірковує, що в античних хроніках відлік подій ведуть за правлінням царів, та вже в ряді хронік та анналів започатковано календарні форми літочислення. Середньовічні історії почасти ґрунтуються на даних попередніх хронік і мають різне призначення: "Метою одних хронік є простежити історію певного народу або держави, наприклад, у Павла Диякона – історію лангобардів, у Григорія Турського – історію франків, в Іордана – історію остготів. Завданням інших було розповісти у формі ан-

налів про певні періоди часу, наприклад, Флоадар у своїх "Аналах" докладно записує сучасні події від 919 р. до 986 р." [5, с. 139]. Отож, середньовічні історії різнилися від періоду до періоду, вміщуючи традиції тих земель, де вони були створені. "Літописання на Україні не переривалося за литовських і польських часів... Особливо розвивається історична праця в XVII столітті, коли вона виходить по-за сухі літописні рамки і приймає форми прагматичної історії з синтетичними стремліннями, – пише В. І. Дорошенко. – Питання літописів або "хронік" перестає бути виключним ділом людей духовного стану: з'являються т. зв. козацькі літописи, котрі пишуть люде світські, належні до козаччини, котрі самі приймають близьку участь у подіях, або являються їх начесними свідками" [4, с. 19]. Літописи, поряд з іншими оповідними творами – хроніками, мемуарами, записками мандрівників тощо – є важливими джерелами історичних знань.

Визначником того, що є у кожному конкретному випадку за дискурс історії, I2 (історія 2), постає відповідь на питання про сутність історичного. Визначення сутності історичного відбувається шляхом встановлення категорій історичного мислення. В рамках академічної історії розвивається напрям, що відомий під назвою "подієва історія", – наративний спосіб дослідження історії й історіописання. Історія перебуває у нерозривній сув'язі з нарацією. "Те, що відрізняє історію (зокрема, серед інших суспільних наук в сенсі socialsciences), – підкреслює Є. Топольський думку Артура Данто, досліджуючи його модель філософії історії, – це нарація як основна форма історіографії" [14, с. 79]. Структурно текстам історії властиві ті ж характеристики, що й усяким іншим науковим текстом, тобто ці характеристики неспецифічні для академічної історії. Вони можуть бути передані за допомогою таких концептів як причинність, яку можна виразити у двох планах: причинно-наслідкових відносин та інтертекстуальних відносин, останні відображають діахронні та синхронні зв'язки з іншими текстами; інтенціональність – гіпотетична присутність у тексті авторського задуму; прийнятність – зрозумілість тесту для його адресата; інформативність, що співвіднесена головню із сув'язю в тексті відомого та невідомого [13, с. 42].

Важливим для історіописання модусом, який забезпечує смислову організацію історичного матеріалу, постає темпоральність: події осмислюються з певної часової перспективи. Саме цю обставину, вслід за А. Данто, підкреслює Є. Топольський у встановленні відмінності між історичною нарацією у описом подій у літописі. У літописі темпоральність подана у вигляді хронологічного ряду перебігу подій, а в історичному наративі – у вигляді зображення подій ретроспективно, з нового місця спостерігача, що відстоїть у часі від того, що відбулося [14, с. 80–81]. Цій же думці співзвучні міркування П. Ріквора. Він вважає, що в основі діалектики, яка забезпечує дієвість минулого у сьогоденні, перебуває часовий стиль, який виражають за допомогою поняття "пронизуючого наскрізь часу", і уточнює, що дане поняття протистоїть одночасно поняттю збереженого (замість просто завершеного, скасованого, виправданого) минулого і поняттю повної одночасності, яка була герменевтичним ідеалом романтизму" [9].

Наявна в історичному наративі темпоральність у вигляді висвітлення подій в певній хронологічній впорядкованості, – це один із елементів організації наративу. В ході вивчення текстів історії слід брати до уваги почуття історичного часу або, іншими словами, способи сприйняття часу, які властиві культурі і входять до системи ознак, що слугують її розпізнаванню. "Протилежність хронології або хронографи – є не одна лише ахромія законів або моделей. Її справжня протилежність – це сама часовість", – зауважує П. Рікер [10, с. 41]. За-

стосовані в історичному наративі моделі темпоральності залежать від прийнятих автором наукових настанов і принципів, а також від наявних в кордонах професійної спільноти істориків уявлень про час. Трактатування часу, яке сформувалося в період становлення академічної історії, відповідає, згідно Ф. Артога, метафорі "стріла часу": "...історія вводить у вжиток уявлення про історичний час – лінійний, поступальний і незворотній" [1, с. 15]. Саме в такому часі зображено розгортання подій в традиційному історичному наративі. Усвідомлення обмеженості уявлень про лінійність часу зумовило зрушення в історіографії: "Якщо правильно, що головна тенденція теорії оповіді – і в історіографії, і в наратології – полягає в її "дехронологізації", то боротьба проти лінійного уявлення про час може привести не тільки до "логізації" оповіді, але також і до поглибленої часовості" [10, с. 41].

У 1966 р. Р. Барт пише статтю "Дискурс історії". Дискурси Р. Барта визначає як "надфазові словесні комплекси" [2, с. 427]. Аналізуючи доробок Геродота, Макіавеллі, Боссуе та Мішле, він вважає, що дискурс доречно розглядати в кордонах творчості окремого автора. Дійсно, один із способів смислоутворення, що постає найбільш виразно – створення текстів історії, які були б всеохопними – претендували на пояснення поступу від початків людської історії, і мали б виразну авторську спрямованість. Визначене Р. Бартом центральне питання, що стосується історичного дискурсу, полягає не стільки у з'ясуванні організації цього дискурсу, скільки в дослідженні відношення дискурсу та реальності, а, точніше, це питання підпорядкованості та автономії історичного дискурсу. Дискурс історії, залежно від теоретичних настанов автора, отримує різні назви: "реконструкція", "репрезентація", "конструювання минулого" тощо. Для з'ясування його особливостей слід звернутися до виявлення дії дискурсу на рівні мови. Розглядаючи історичний дискурс в цьому плані, доречно звернути увагу на два зауваження П. Рікьора у його міркуваннях про структурний аналіз з приводу співзалежності мови і дискурсу. Перше стосується референціальної природи висловлювання: "Тільки в інстанції дискурсу мова має референцію. Говорити означає говорити щось про щось..." [11, с. 15]. У П. Рікьора референціальний аспект висловлювання відділений від загального смислу, "ідеального смислу", або образу. Смісл не має якості визначеності, він міститься скоріш у сфері інтуїтивного, ніж раціонального, і до втілення в текст характеризується невизначеністю. Всякий текст історії явно чи неявно містить у собі певний смисл історичної дійсності. Саме імпліцитна присутність в уяві автора образу історичного дає можливість стверджувати, що смисл передує всяким структурно-теоретичним побудовам. На цьому етапі механізм пізнання не експлікований: "Найбільш близьким до інтуїтивного уявлення є розуміння *осмислення* як побудови чи породження образу (образ – це *модель* деякого об'єкта)... Сприймаючи дещо взагалі, ми створюємо собі образ, *концепт* того, що сприймаємо, "схоплюємо", чи, (поєднавши слова "образ" і "концепт") *концептуальний образ*..." [7, с. 59]. Намагаючись досягнути втілений в текстах смисл, ми виходимо за межі його власне мовного існування, за межі значення і потрапляємо в сферу дії суспільства і культури, а, точніше, "духу" і стилю мислення епохи. Референціальний аспект історичного наративу стосується співвіднесеності тексту історії з минулим. Розгляд цього аспекту передбачає вихід за рамки обговорення умов застосовності конкретних методів історичного дослідження і безумовності виконання істориком вимоги "критики джерел" й націлює на обговорення проблеми істинності історичного наративу. Таким чином, референціальний аспект історичного наративу виявляється поєднаним зі смисловим. Образи, які сформовані до виникнення тексту,

тобто ті, які визначатимуть текст, будуть різнитися залежно від того, з позицій якого суб'єкта здійснюється рефлексія над минулим, іншими словами, який суб'єкт формує історичний наратив. Варіантами тут постають, з одного боку, академічна історія, з іншого – неконвенційна історія у формі етнічних і/чи гендерних студій, студій над сексуальними меншинами, постколоніалізму [3, с. 121]. Орієнтація на академічну чи неконвенційну історію обумовлює вибір тем, на які спрямоване дослідження, орієнтацію на ті чи інші історичні тексти, неспроможність чи здатність до рефлексії над власними засновками та до їх критики [3, с. 128, 129].

Які б рівні співвіднесення з об'єктами минулого не були покладені в основу дослідження істориків – великі історичні синтети на зразок національної або всесвітньої історії чи, скажімо, історія локального співтовариства, мікроісторія, – проблема референції не втрачає своєї гостроти. Слабкою підмогою постають, як було виявлено Є. Топольським, рішення аналітичної, а пізніше й нарративної філософії історії про обмеження трактовки істинності наративу шляхом обґрунтування істинності суджень, із яких він складається [14, с. 370]. В осягненні історичного наративу кроком вперед стало трактування референціальної функції на рівні усього наративного тексту, а не окремих його складових, і виявлення обмеженості кореспондентської теорії істини. Проте, проблема істинності історичного наративу не зникла, вона все ще не вирішена. Окрім класичної кореспондентської теорії істини, і в межах прагматичної теорії істини, і в межах теорії когерентності не знайдено достатніх критеріїв для оцінки істинності історичного наративу.

В іншому зауваженні П. Рікьора акцентовано сув'язь дискурсу з особливостями його прояву і його суб'єкта. "Остання характерна риса інстанції дискурсу: подія, вибір, новизна, співвіднесеність включає в себе спосіб позначення суб'єкта дискурсу", – пише П. Рікьор [11, с. 130]. У даній сув'язі першість належить суб'єкту, якого, однак, слід трактувати не "монадно", а в контексті комунікативної взаємодії. Суб'єкт має свободу творчого самовираження, яка втілена в тексті, що ним створений. Разом з тим, свобода суб'єкта обмежена іншою стороною – свободою того, який читає, слухає, та, в ідеалі, розуміє адресований йому текст. Ю. Хабермас у статті "Проблематика розуміння смислу в соціальних науках" (1981) підкреслює врахування смислового контексту як особливість інтерпретації: "...завдання інтерпретації може бути визначене наступним чином: інтерпретатор вчиться проводити відмінність між своїм власним розумінням контексту, яке, як він вважає спочатку, він поділяє з контекстом автора, але насправді тільки підмінює його, і розуміння контексту автором. Завдання полягає в тому, щоб прояснити визначення ситуації, передбачувані переданим традицією текстом на основі життєвого світу автора та його адресатів" [15, с. 23].

Рефлексія над смислом тексту історії багатоскладова: аналіз смислу можливий з погляду сучасників події; з історичного погляду на подію, як це вже відображено в історіографічних текстах; з погляду автора тексту; з погляду сучасників автора тощо. Отож, множинність смислу – визначальна характеристика тексту історії, яка була усвідомлена від початків герменевтики. "Екзегеза вже привчила нас до думки про те, що один і той же текст має декілька смислів, що смисли ці нашаровуються один на одного, що духовний смисл може бути переданий (*translatasigna* у св. Августина) історичним або буквальним смисл шляхом їх прирощення" [11, с. 42–43]. Дешифрування смислів тексту історії передбачає "занурення" в культурні світи, які склали її основу, й контекст побудови цих текстів, освоєння історичних досвідів, яких ті смисли дотичні, а також їх прирощення у світлі культури, до якої належить інтерпретатор тексту.

П. Рікьор при цьому робить наголос на семантиці багатозначних виразів та розглядає у сув'язі із символізмом. "Я називаю символом всяку структуру значення, – пише П. Рікьор, – де один смисл – прямий, первинний, буквальный означає одночасно й інший смисл – нерпрямий, вторинний, переносний – який може бути зрозумілий тільки через перший. Це коло виразів з подвійними смислом і утворює власне герменевтичне поле" [11, с. 44].

Із (історія 3) – Історіографія чи історія дискурсу історії. Свою увагу Р. да Сілва Форастірі зосереджує головним чином на сув'язі дискурсу історії та історіографічної практики (останню він називає історія дискурсу історії). Історіографія розвивається за декількома напрямками, кожен з яких по-різному конституює смисл. Продуктування смислу під час вивчення еволюції історичної думки відбувається шляхом виділення етапів, напрямів та шкіль її розвитку. В основу дослідження генези історичної науки покладають, як правило, національний принцип (німецька, французька, українська історіографія тощо). Про нерозривність розгляду розвою національної історії з розвитком національного самопізнання стверджував П. І. Дорошенко [4, с. 5]. Із найбільш відомих моделей історичного нарративу (їх ще Й. Рюзен називає типами історичного або способами формування історичного змісту [12, с. 26–30]), де постульовано цей зв'язок, вслід за Й. Рюзеном, відзначимо такі: запропоновану Ф. Ніцше модель ставлення сучасників до історії у монументалістському, антикварному й критичному різновидах; розроблену Х. Уайтом модель історичного нарративу на основі пануючих типів історіографічного стилю; сформовану Й. Рюзеном модель формування історичного змісту, що містить традиційний, екземплярний, критичний та генетичний типи історіозування [12, с. 26–30]. В основі відмінностей типів у кожній із моделей є свій критерій; у Ф. Ніцше – це ставлення до історії, що визначене через його (ставлення – Т. Л-Т.) вплив на практику усвідомлення сучасності; у Х. Уайта – багатокладова модель, яку визначають в сукупності нарративні форми, формальна аргументація, ідеологічна імплікація, тропи історичного дискурсу; у Й. Рюзена основою для розрізнення типів постають "висхідна основа пам'яті, уявлення про хід часу, форма комунікації, концепція ідентичності" [12, с. 28]. Перша і третя модель стосуються і тексту, і його контекстів – політичних, соціальних, гуманітарних, а також характеристики не тільки змісту історичних текстів, а й історичного мислення загалом та його практичних проявів. Внаслідок цього дані моделі слід було би назвати універсальними. Друга (модель Х. Уайта) має своїм джерелом історіографічні тексти та тексти з філософії історії. Вона, має емпіричний характер (про що неодноразово стверджував у публікаціях та інтерв'ю сам автор) та характеризує роботу кола професіоналів. Кожен із типів тестів, що визначені в кордонах даних моделей, по-різному продукує смисл.

Дослідниками відзначено, що історики-нарративісти зорієнтовані на творенні нових смислів: "Більш поширеними в сучасній філософії історії є ідеї про "перформативні" якості історичного нарративу, його здатність вносити в історію смисли, пропонувати нові типи особистостей, поведінки, сценарії подій тощо..." [8]. Саме в цьому, на нашу думку, полягає одна із сторін відповідальності істориків. Історична ж культура, як це було помічено Й. Рюзеном, дотична до історичної свідомості та до історичної пам'яті. Історична ж свідомість, згідно його слів, "...вкоренилася як основна категорія дискурсу, в якому йдеться про громадянське ставлення до минулого, в якому "історія" стала справою суспільного інтересу, "конфліктною ситуацією" політичної культури й об'єктом напружених зусиль різноманітних інституцій та організацій" [12, с. 77] Який саме образ минулого міститься в історичній пам'яті – питання дуже важливе, адже істо-

рична пам'ять не є продуктом "чистого досвіду", вона не вільна від маніпулятивних впливів з боку зацікавлених сторін, якими найчастіше постають політичні суб'єкти.

І4 (історія 4) – Історія історії історіографії, тобто історіографія історії історіографії, містить усі попередні шари смислу, проте, все ж таки, домінує рефлексія над методологічними засадами історичного теоретизування. В цьому разі має значення не стільки процес виробництва смислів щодо історичного минулого, скільки критична настанова щодо виробництва таких смислів. На цьому рівні знову значущими постають епістемологічні питання історичного дослідження. Прикладами досліджень, що спрямовані на з'ясування питань історії історіографії, є праці "Історична епістемологія" (2007) Аллана Мерілла, "Неконвенційна історія. Рефлексія над минулим в новій гуманітаристиці" (2006), "Історія та сучасна гуманітаристика: дослідження з теорії знання про минуле" (2012) Еви Доманської, "Історія та істина" (1955) та "Конфлікт інтерпретацій. Нариси про герменевтику" (1969) Поля Рікьора, "Нові шляхи історичного мислення" Йорна Рюзена, "Нові шляхи історіописання" – збірник праць за редакцією Пітера Берка та інші. На рівні І4 ми потрапляємо до поля філософії історії, дослідницькі пошуки в якому, починаючи із 70-х рр. ХХ ст. зосереджені на питаннях історіописання.

У підсумку відзначимо, що смислоутворення в тексті історії має багатоскладову природу. На кожному рівні, що відповідають запропонованій Р. да Сілва Форастірі спрямованості історичного дослідження – подієвій історії, дискурсу історії, історіографії, історії історії історіографії – існують ключові питання стосовно смислоутворення. На рівні дискурсу історії, наприклад, такі питання дотичні до категоріального складу історичного мислення, темпоральності та проблеми референціальності. Конструювання смислу в історичному нарративі перебуває у сув'язі з продукуванням історичної культури та відповідальністю істориків. Перспективним напрямом розвитку теми стало б дослідження смислів конкретних текстів історії в кордонах герменевтичного, феноменологічного, структуралістського і постмодерністського теоретизування.

Список використаних джерел:

1. *Артог Ф.* Мировое время, история и написание истории / Франсуа Артог // Крыніцазнаўства і спецыяльныя гісторычныя дысцыпліны : наук. зб. Вып. 3 / рэдкал. : У. Н. Сідарцоў, С. М. Ходзін (адк. рэдактары) [і інш.]. – Мінск : БДУ, 2007. – С. 13–23.
2. *Барт Р.* Дискурс истории / Ролан Барт // Барт Р. Система моды. Статьи по семиотике культуры. – М. : Изд-во им. Сабашниковых, 2003. – С. 427–441.
3. *Доманська Е.* Історія та сучасна гуманітаристика : дослідження з теорії знання про минуле / Ева Доманська ; пер. з польськ. та англ. В. Склокіна ; наук. ред. В. Склокіна, С. Троян. – К. : Ніка-Центр, 2012. – 264 с.
4. *Дорошенко Д. І.* Огляд української історіографії / Д. І. Дорошенко / Упорядк. та вступн. ст. Ю. Пінчук, Л. Гриневич. – 3-є вид., пре-принт. – К. : Українознавство, 1996. – XXX, 255с.
5. *Дройзен И. Г.* Энциклопедия и методология истории [1936 посм. /1857] / И. Г. Дройзен // Дройзен И. Г. Историка. – СПб. : Владимир Даль, 2004. – С. 41–448.
6. *Иванова Е. В.* "Идеальный философский текст" в истории философии / Е. В. Иванова // Аналитика культурологи. – 2009. – Вып. 15. – С. 52–59.
7. *Павилёнис Р.* Смысл и идентичность, или Путь к себе / Роналдас Павилёнис ; пер. с лит. Р. Чичинскайте. – Вильнюс : ЕГУ, 2013. – 242 с.
8. *Починок І. Б.* Наратив і проблема науковості історичного пізнання (стаття перша) [Електронний ресурс] / Ірина Починок // Науковий вісник Чернівецького університету : Збірник наукових праць. – Вып. 534–535. Філософія. – Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2011. – С. 28–31. – Режим доступу : <http://arg.chnu.edu.ua/handle/123456789/500>.
9. *Рікьор П.* Бытие-определённое-прошлым / Пол Рікьор // Топос. – 2000. – № 3. – С. 36–51. – Режим доступа : <http://topos.ehu.lt/journal/%D0%B0%D1%80%D1%85%D0%B8%D0%B2-%D0%BD%D0%BE%D0%BC%D0%B5%D1%80%D0%BE%D0%B2>.
10. *Рікьор П.* Время и рассказ / Пол Рікьор ; пер. с франц. Т. В. Славоу ; под. ред. С. Я. Левит. – М. ; СПб. : Университет. книга, 1998. – Т. 1. Интрига и исторический рассказ. – 313с.
11. *Рікьор П.* Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / Пол Рікьор ; пер. с фр. и вст. ст. П. Вдовиной. – М. : "Канон-Пресс-Ц", "Кучково поле", 2002. – 624 с.

12. Рюзен Й. Нові шляхи історичного мислення / Йорн Рюзен ; пер. з нім. В. Камянець. – Львів : Літопис, 2010. – 358 с.
13. Тичер С. Методи аналізу тексту і дискурсу / С. Тичер, М. Мейер, Р. Водак, Е. Веттер : пер. з англ. – Харьков : Гуманітарний центр, 2009. – 356 с.
14. Топольський Є. Як ми пишемо і розуміємо історію. Таємниці історичної нараці / Єжи Топольський ; пер. з польськ Надія Гончаренко. – К. : "К. І. С.", 2012. – 400 с.

15. Хабермас Ю. Проблематика розуміння сенсу в соціальних науках / Юрген Хабермас // Соціологічне обозначення. – 2008. – Т. 3. – № 8. – С. 3–33.
16. Silva R. Forastieri da. The History of Historiography and the Challenge of the Linguistic Turn / Rogerio Forastieri da Silva // Historia Historiography. – 2015. – No. 17 (Abril). – Pp. 396–413.

Надійшла до редколегії 10.11.16

Лишчук-Торчинская Т. П.

КОНСТРУИРОВАНИЕ СМЫСЛА В ТЕКСТЕ ИСТОРИИ

В статье обосновано зависимость способов смыслообразования от модели текста истории, определено множественность смыслов и их связь как существенную черту текста истории. Изображено отличие подходов к конструированию смысла текста истории в зависимости от решения проблемы референциальности. Акцентировано, что в условиях кризиса гранд-нарративов деконструкция смысла есть условием формирования новых смыслов. Было выяснено, что конструирование смысла в историческом нарративе связано с ответственностью историков, а также отражает и продуцирует состояние исторической культуры.

Ключевые слова: смысловая характеристика текста, уровни смыслообразования, дискурс истории, историография, субъект дискурса.

Lishchuk-Torchynska T. P.

CONSTRUCTION OF THE SENSE IN THE TEXT OF HISTORY

The article substantiates the dependence of ways of the of meaning formation from the model of the text of history. The author determines the multiplicity of meanings and their connection as an essential feature of the text of history. It is stated the distinct approaches to the construction of the meaning of the text of history, depending on the decision of problems of referentiality. The author points out that in a crisis the grand-narrative deconstruction of meaning is the condition of the formation of new meanings. It was found that the construction of meaning in the historical narrative is associated with the responsibility of historians, and also reflects and produces a state of historical culture.

Keywords: senses characteristic of texts, levels of meaning, discourse of the history, historiography, the subject of discourse.

УДК 159.923.2

А. С. Павловський, здобувач

ОСОБИСТІТЬ ЯК СОЦІОКУЛЬТУРНИЙ ФЕНОМЕН

В статті досліджується зміст базового для сучасного гуманітарного дискурсу поняття "особистість". Зокрема, використовуючи принцип єдності логічного та історичного автор доводить, що особистість – це феномен, який виник на певному історичному етапі розвитку людства, а тому є всі підстави спростувати запропоновану О. Леонтьєвим та пануючу на пострадянському просторі думку про те, що "особистість народжується двічі", позаяк у такому випадку варто було б визнати, що особистість – це феномен, який зустрічається у всіх суспільствах на усіх етапах розвитку людини. Між тим, як показано у роботі, формування соціального суб'єкта з чітко визначеною соціальною роллю, ще не передбачає утвердження особистості, яка залишається привілеєм тих, хто здатний стати не тільки членом суспільства, але й піднятися над його історично сформованими нормами у сферу над-людського або загальнолюдського, що зазвичай відбувається через релігійне або етичне почуття.

Ключові слова: особистість, соціальний суб'єкт, індивід, людина, несвідоме, самість.

Зростання цікавості до проблеми людини у сучасному зарубіжному та українському інтелектуальному дискурсі, з одного боку, зумовлене тими соціокультурними трансформаціями сьогодення, що призводять до видозміни образу сучасної людини, яка все частіше розглядається крізь призму концепту "постлюдини", а з іншого, – світоглядними інтенціями постмодернізму, де перманентно утверджуються думка про "смерть суб'єкта", як носія соціальних норм та цінностей. Таким чином, людина поступово зневірюється в ідеалах у підсумку чого жоден спосіб життя не розглядається як істинний, у підсумку чого людина починає жити у світі ілюзії і симуляції.

Виразні зміни, що спостерігаються у своєрідності сучасного буття людини призводять до актуалізації питань пов'язаних з перспективами людства в цілому та відповідно кожної окремої людини. В цьому контексті показовими можуть стати роботи Ф. Фукуяма [15], Б. Стрерлінга [13], Н. Загурської [4], М. Гофмана [3], В. Ільїна [5] та ін. Вказані дослідники пропонують детальний аналіз перспектив розвитку людини за умови подальшого інтенсивного впровадження передових технологій, що, за їх свідченням, з необхідністю призведе до зміни образу людини. Зазвичай вказані дослідження супроводжуються застереженнями, які стосуються подальшої дегуманізації суспільства, що однак не завжди призводить до нової хвилі цікавості до проблеми особистості, яка розвивається у цікавості до проблеми гендерної рівності, питаннях пов'язаних із вивченням психічних розладів особистості, або ж особистісних відмінностей зумовлених віковими характеристиками. Між тим, у кожному випадку йдеться про особистість, як носія

певних якостей. Однак, у випадку правомірності такого підходу варто було б говорити про особистість жінки, особистість чоловіка, психічно хвору особистість або ж особистість дитини тощо. Між тим, як свідчать роботи І. Кона [8], О. Леонтьєва [9], Л. Хьелл, Д. Зіглер [16], особистість піднімається на усіма соціальними ролями, вона позбавлена гендерних, вікових тощо особливостей.

Беручи до уваги істотні соціокультурні трансформації сьогодення, метою нашого дослідження є виявлення змісту особистості у зв'язку з тим, що вона розглядається як один із базових феноменів антропології, психології, педагогіки тощо, а специфіка її тлумачення може мати ключове значення для розвитку сучасного соціогуманітарного значення.

Поняття "особистість" сьогодні широко використовується не тільки в інтелектуальному дискурсі, але й щоденному житті, у підсумку чого поступово спотворюється його первинний зміст, позаяк слова "особистість" та "людина" починають розглядатися як взаємозамінні. Зазвичай, вказана тенденція зумовлюється тим, що людина може мати уявлення про власне Я, що, як зауважує І. Кон, "нескінченно піднімає її над усіма іншими істотами, які живуть на землі. Завдяки цьому вона особистість, і в силу єдності свідомості при всіх змінах, які вона може зазнавати, вона одна і та ж особистість, тобто істота, за своїм становищем і гідністю абсолютно відмінна від речей та нерозумних тварин, з якими можна поводитися і розпоряджатися як заводно" [8]. Між тим, як зауважує сам дослідник спіраючись на роботи О. Лосева, таке уявлення панувало далеко не завжди. Так, приміром в античності, людське розглядалося як

"тілесно людське" (О. Лосєв), а тому людина вважалася "природно повторимою у всій своїй індивідуальності", позаяк вона підкоряється закону "вічного повернення" та "круговороту душ" [10]. Логічним наслідком вказаного переконання стає притаманна античному мисленню єдність "природи і духу", яка, незважаючи на тогочасний антропологічний поворот, не дає можливості сформуватися особистості "з її нескінченними культурними можливостями, з її невичерпними духовними глибинами" [10]. Антична людина, пише О. Лосєв, – "це особистість природна, тобто це лише живе людське тіло..., а воно саме по собі сліпе і безособове... Він не може не визнавати над собою долі... Ця тілесна особистість, не знаючи особистості як такої, не відчуваючи своєї цінності, неповторності, своєї абсолютної незвіданості, незамінності і духовної свободи..." [10].

Зауваження О. Лосєва щодо змісту особистості входять у своєрідний дисонанс із зауваженням П. Сорокіна, який вважає, що особистість виникає у результаті включення людини у над-органічне (мова йде передусім соціальне) життя. "Народившись, – пише П. Сорокін, – людина ще не є особистістю або суб'єктом над-органічного життя. Його "Я" й ім'я, наукові ідеї, релігійні погляди, естетичні смаки, моральні переконання, манери і звичаї, заняття, економічне становище та соціальний статус, доля і життєвий шлях – ніщо ще не визначено. Його можна порівняти з фонографом, на якому можна програвати будь-який запис" [12, с. 124]. Іншими словами, П. Сорокін вважає, що особистість – це результат долучення біологічного виду *Homo sapiens* до соціокультурного середовища. Подібна точка зору поширена й у сучасній психології, позаяк тут зазвичай мова йде про особистість як результат набуття психо-соціальних навичок, як приміром доводить Е. Еріксон [16], або ж як результат залучення людини (індивіда) до сфери суспільних відносин, що доводив відомий радянських психолог О. Леонтьєв [9].

Показовою і навіть хрестоматійною у даному контексті є теза про те, що людина як особистість є результатом суспільства, результатом набуття людиною певного соціального досвіду. Однак, таке визначення видається аж надто розпливчатим, позаяк, з одного боку, цілком очевидно, що людина античності була залучена до наявного в той час соціального та культурного досвіду, не набуваючи між тим, статусу особистості. З іншого боку, відкритим залишається питання "Коли?" (тобто, "В якому віці?"), і "Якого саме досвіду?" має набути людина для того, щоб стати особистістю. Адже, навіть позірний огляд ключових психологічних теорій дає підстави говорити, що людина починає набувати деякого "соціального досвіду" починаючи від часу свого народження. В даному контексті варто згадати передусім запропоновану в психоаналізі З. Фрейда топографічну модель особистості, яка передбачала наявність трьох головних структурних компонентів: Воно, Я та Над-Я (Супер-Его). Ці компоненти формуються в результаті природного розвитку та соціалізації людини, і становлять собою своєрідну еволюцію від природного до духовного.

Відтворення базової структури особистості запропонованої З. Фрейдом вкрай важливе для розгляду феномену особистості, яка, як доводив мислитель, формується поступово у підсумку еволюційного розвитку людської психіки і зазвичай включає в себе природний елемент (Воно), соціальний елемент, який проявляється через формування уявлення про іншого (рівень – Я) та залучення до соціального досвіду (рівень – Над-Я). Фактично, психічно здорова особистість – це особистість структурні елементи психіки якої перебувають у гармонічній єдності, без надання виразної переваги одній з них. Між тим, такий підхід говорить про те, що

особистість формується в той момент, коли людина сприймаючи соціальні норми, стандарти і цінності, може ефективно діяти в суспільстві, у підсумку чого, маємо всі підстави говорити, що антична людина була повноцінною особистістю. Однак, як зауважував О. Лосєв, такий висновок далеко не правомірний, позаяк тогочасна людина не була духовно вільною, вона, так само як і особистість З. Фрейда, була підпорядкована деякій вищій за саму себе інстанції і не мала змоги до безмежної самореалізації, яка постійно відкривала незвідані глибини людського потенціалу.

Вказані нами обмеження теорії особистості З. Фрейда першим помітив та проаналізував його учень та товариш К. Юнг. Так, на відміну від свого вчителя і наставника, який вважав, що ранні роки життя є ключовим етапом формування моделей поведінки особистості, К. Юнг доводив, що розвиток особистості – це процес, який відбувається протягом усього життя. Людина постійно набуває нових вмінь, досягає нових цілей, завдяки чому проявляє себе максимально повно. Виходячи з цього мислитель надавав великого значення такій життєвій меті індивіда, як "набуття себе" ("самості"), яке може відбуватися свідомо і несвідомо. Іншими словами, за К. Юнгом, самість як потенційний центр особистості, в якому поєднується свідоме і несвідоме, розглядається як деякий особистісний регулятив, який визначає не тільки напрям, але й мету розвитку та саморозвитку людини.

Зауважимо, що досягнути повної та свідомої самості, на думку К. Юнга, можуть далеко не всі. Адже, самість, як об'єднанням протилежностей, з необхідністю включає в себе Тінь суб'єкта, або негативну, витіснену свідомістю сторону буття людини. Найчастіше, чим більш односторонньо спрямована свідомість, тим більшого розмаху набуває Тінь. Зіткнення з Нею на шляху реалізації несвідомої самості є випробуванням, яке витримує не кожен. Багато хто йде від такої зустрічі, продовжуючи жити неповноцінним життям вибраних для себе соціально схвалюваних ролей. "Такі люди, – зауважує К. Юнг, –... якоюсь прекрасною видимістю прикривають свою смертельну порожнечу" [18, с. 162]. Процес же свідомої індивідуалізації на шляху досягнення повної самості з необхідністю передбачає не просто зустріч з власною Тінню, але її конструктивну переробку й інтеграцію в нову цілісність, що призводить не тільки до іншого бачення себе і своїх проблем, а й до вміння піднятися над обставинами. Таким чином, на думку К. Юнга, особистістю можна стати тільки в процесі власного само-розвитку, і тільки у тому випадку коли людина починає усвідомлювати свій власний, даний від народження життєвий шлях, коли вона здатна піднятися над обставинами та наявними соціальними ролями.

Загалом К. Юнг, на відміну від З. Фрейда чи П. Сорокіна, вважає, що особистість як деяка якість індивіда формується не стільки в процесі його залучення до соціального досвіду, позаяк в цей час людина характеризується переважно набуттям певної соціальної ролі, а дещо згодом, коли людина здатна піднятися над обставинами, усвідомивши власну унікальність та власний життєвий шлях. Іншими словами, особистість формується в той момент, коли людина піднімається над соціально значимими ролями заради досягнення власної цілісності, адже особистість, за К. Юнгом, – це свідомий вибір себе самого, вибір власного життєвого шляху. Між тим, не варто ігнорувати й зауважень З. Фрейда щодо важливості біологічного (несвідомого) елемента особистості, який є тим незмінним тлом без якого особистість як така не може сформуватися, позаяк людина – це визначається не тільки духовними характеристиками, але й тілом, яке хоча й відіграє важливу, однак не ключову роль в процесі становлення особистості.

Обґрунтований К. Юнгом підхід на перший погляд є новаторським відкриттям психології ХХ ст. Між тим, навіть позитивна ретроспектива інтелектуального дискурсу дає підстави стверджувати, що запропонована ним теорія особистості черпає своє коріння в релігійному світогляді. В цьому контексті показовими, на наш погляд, є одне із запропонованих К. Юнгом тлумачень самоті, яку, у "Відповіді Іову" ("Ответ Иову" – рос.), він розглядає як "teleios anthropos – здійснена (реалізована – *уточ. моє*) людина, чікими символами є божественне немовля і його синоніми" [17].

Зауважимо, що концептуалізовані К. Юнгом думки щодо змісту особистості вперше проглядаються у філософському дискурсі епохи Середньовіччя, де однак дане поняття стосувалося не людини, а Бога. Між тим з часом сформувалися передумови для екстраполяції якостей Бога на людину. В цьому контексті показовими можуть бути зауваження Д. Коженна щодо специфіки вчення про особистість П. Абеляра. Адже, як зауважує дослідник, середньовічний мислитель, розробляючи вчення про Трійцю, зайняв позицію концептуалізму, описавши її наступним чином: "Бог – Батько як Могутність, Бог – Син як Мудрість, Бог – Святий Дух як Благо. Ці розрізнення всередині "одиночної, індивідуальної і простої" субстанції. Водночас, зауважує Д. Кожен, П. Абеляр розмірковує про трієдність Бога відступаючи від догматичного вчення і зауважує, що "божественні іпостасі "єдині за своєю природою, за субстанцією, за кількістю, але одночасно їх властивості особистісно (personaliter) відрізняються одна від одної так, що цей є цей, як той – не що інше, як той" [7].

Крім того, на відміну від своїх попередників, П. Абеляр, не обмежується розкриттям особистісних характеристик Бога, а екстраполює їх на людину. Люди, на думку мислителя, так само як і Три лики Бога, відрізняються один від іншого особистісно (personaliter), а не субстанційно. Іншими словами, внутрішньо людина тієї ж субстанції, що й інша людина, однак, це не стосується їх особистості [7]. Розкриваючи своєрідність вчення П. Абеляра про особистість людини, Д. Кожен, акцентує увагу на тому, що в П. Абеляра, субстанційна єдність людей виявляється через тварну спільність природи людини, яка протиставляється нетварному Богу. Таким чином, за П. Абеляром, природа людини є спільною для усіх, незважаючи на те, що люди відрізняються один одного персонально (особистісно).

Визнаючи за людиною право на personaliter (особистість) П. Абеляр все ж таки не вважає, що людина може стати рівною Богу, позаяк її індивідуальність виявляється в можливості мати кілька статусів-іпостасей. Приміром, одна й та ж людина, по-перше, може бути батьком сімейства – перша іпостась; по-друге, ремісником будь-якої професії – друга іпостась; по-третє, громадянином – третя іпостась тощо [7]. Іншими словами, людина, на думку П. Абеляра, стає особистістю в той момент, коли набуває деякої соціальної ролі. Між тим, не варто набувати, що набуття соціальної ролі у традиційному суспільстві було тісно пов'язане з соціальним статусом – persona, яка визнавалася суб'єктом правових відносин і характеризувалася передусім особистою свободою, наявністю громадянства та положенням у родині.

Зважаючи на сказане, маємо всі підстави стверджувати, що у середньовічному мисленні сформувалося доволі амбівалентне тлумачення особистості: з одного боку, особистістю могла вважатися кожна людина, позаяк вона несла в собі "образ Бога" і була наділена свободою волі, тобто могла свідомо обирати між добром та злом, однак, з іншого боку, особистістю вважалися тільки повноцінні соціальні суб'єкти, статус яких був наперед визначений становим суспільством. Як наслідок, середньовічна людина була вільна і невільна одночасно.

Вказана невизначеність зумовила суперечності наявних сьогодні підходів щодо історичних витоків людини як особистості, позаяк одні дослідники стверджували, що відкриття внутрішньої автономії людини зумовило її трансформацію в особистість, однак інші вважали, що підстав для формування особистості в епоху Середньовіччя так і не сформувалося. В контексті останнього, показовим може стати зауваження Л. Баткіна, який доводить, що людина перетворюється на особистість в той момент, коли стає причиною самої себе (causa sui). Відповідно, така людина "тримає метафізичну і моральну відповідь тільки перед собою ж. Це, звичайно, не означає, ніби вона не визнає вищих початків, підстав і зразків...", однак визнаючи "право інших людей жити відповідно настільки ж особистими підставами, можливо, зовсім іншими, вона [людина – *уточ. моє*] привласнює таке право і собі" [2, с. 8]. Виходячи із вказаного зауваження, маємо всі підстави стверджувати, що в епоху Середньовіччя, людина ще не стала особистістю, адже в цей час вона не була причиною самої себе. Більше того, людина брала на себе відповідальність за свої вчинки, тільки у духовному вимірі, завдяки можливості обрати між добром і злом, між тим не визнаючи права ні за собою, ні за іншими на підвалини власного життя.

Усі вказані тенденції проявилися тільки в епоху Відродження, тобто в момент коли людина починає втрачати субстанційну єдність з Абсолютом і перетворюється на causa sui. Усвідомлюючи себе як особистість, людина намагається знайти підставу свого земного існування в самій собі, вона прагне до самоствердження у Всесвіті, адже, як свідчить "Промова про гідність людини" Дж. Піко делла Мірандоли, в цей час панувала думка, що Бог створив людину не до кінця і завдання останньої створити себе саму. Іншими словами, у епоху Відродження, людина бере на себе відповідальність не тільки за своє власне життя, а й піднімаючись над традицією, свідомо конструює себе та свій "життєвий світ", не руйнуючи між тим ідеали. В епоху Відродження людина перетворюється на особистість завдячуючи тому, що відроджує в собі цілісність тілесного та духовного, позбавляючись водночас наперед заданих соціальних ролей. В горизонті особистості, пише Л. Баткін, "індивід завжди «не як всі» і – в деяких межах – унікальний незалежно від ступеня особистості яскравості, від свого масштабу, значного або скромного. Адже новоєвропейське «Я» не зводиться ні до яких груп і спільнот" [2, с. 8].

Незважаючи на раціональність зауваг Л. Баткіна щодо змісту особистості, все ж не можна залишити поза увагою ту невизначеність, яка виявляється при окресленні її змісту. З одного боку, особистість дослідники вбачають у момент, коли з'являється соціальний суб'єкт, як носій базових соціальних цінностей певної епохи, однак, з іншого боку, особистістю стають тільки ті індивіди, що здатні до саморозвитку, завдяки чому вони піднімаються над наявними соціальними нормами і цінностями. Особистостями стають не носії, а засновники соціальних цінностей та норм. У відповідності з цим, ми маємо або ж визнати правомірність висновків О. Леонтьєва про те, що "особистість з'являється двічі" [9], або ж більш чітко сформулювати основні характеристики особистості. В контексті останнього показовими можуть стати зауваження Д. Овсяннико-Куликовського, який розглядав особистість як результат еволюції психіки у напрямку до гармонії почуттів і думки. Його головною передумовою є виникнення внутрішнього антагонізму, який виявлявся у протиставленні "Я" суспільству, яке найповніше виявляється у релігійних та морально-етичних почуттях. Саме вони, на думку мислителя, найповніше розкривають синтез суб'єктивно забарвленого почуття та нейтральної всезагальної думки, позаяк на рівні релігійних почуттів та етико-моральних вчинків,

людина не здатна чітко визначити причини своїх дій. Особистість, на думку мислителя, завдяки релігійному та етичному почуттю, здатна підніматися над соціальним, між тим не втрачаючи своєї соціальності, позаяк згадані почуття перетворюються у різновид "внутрішнього голосу", який оцінює думки і вчинки людини не з соціальної, не з юридичної, не з утилітарної тощо точки зору, а з якоїсь іншої. На рівні особистості, людина має власний регулятив (у термінології К. Юнга "самість"), інстинкт (совість), який визначає поведінку людини виводячи її вимір "чистої людськості" [11, с. 40].

Іншими словами, щоразу коли мова йде про особистість, ми передбачаємо щось, що виходить за межі суто соціального, мова йде про деяке над-соціальне внутрішнє почуття, яке визначає поведінку та вчинки людини, виводячи її рамки соціальності, яка зазвичай обмежена деякою культурною традицією у сферу загальнолюдського, у сферу того, що піднімається над традицією, на соціумом, у сферу того, що спрацьовує у всіх суспільствах і всі часи. В даному випадку мова йде про вихід за межі, які визначають буття соціального суб'єкта.

Ілюзорність сучасного буття людини та утвердження постмодерністського концепту "смерті суб'єкта" (а подекуди "смерті особистості") актуалізує звернення дослідників до проблеми особистості. Чільна увага дослідників соціогуманітарного комплексу до проблеми особистості, супроводжується виразною неоднозначністю її визначення, позаяк, одна група дослідників обґрунтовує думку, що особистість – це результат соціокультурної обробки індивіда у підсумку його соціалізації, в той час як інша група – наповняє на тому, що особистість – це результат еволюційного розвитку людської психіки у підсумку якого людина перебуває на межі соціального та над-соціального, завдяки чому вона піднімається над усіма соціокультурними традиціями і керується внутрішніми нормами (совістю) та загальнолюдськими цінностями. Іншими словами, особистість виникає в момент, коли свідомо виходить за рамки історично сформованих норм та цінностей, у простір загальнолюдського або ж надлюдського.

Необхідність подолання понятійної плутанини у соціогуманітарному дискурсі щодо змісту та часу формування особистості, зумовлює необхідність переглянути і спростувати думку Д. Леонтьєва щодо двох народжень особистості, позаяк у такому випадку варто було б визнати, що особистість – це феномен, який зустрічається у всіх суспільствах на усіх етапах розвитку людини. Між тим, це далеко не так, адже формування соціального суб'єкта, ще не передбачає утвердження особистості, яка залишається привілеєм тих, хто здатний стати не

тільки членом суспільства, але й піднятися над його історично сформованими нормами у сферу над-людського або загальнолюдського, що зазвичай відбувається через релігійне або етичне почуття.

Список використаних джерел:

1. *Ареопагит Дионисий*. О божественный именах [Электронный ресурс] / Дионисий Ареопагит. – Режим доступа: <http://www.hesyachasm.ru/library/dar/tname.htm#g1>
2. *Баткин Л. М.* Европейский человек наедине с собой. Очерки о культурно- исторических основаниях и пределах личного самосознания. – М.: Российск. гос. гумат. ун-т, 2000. – 1005 с.
3. *Гофман М.* Новый человек – постчеловек [Электронный ресурс] / М. Гофман. – Режим доступа: <http://psyfactor.org/lib/newman.htm>
4. *Загурская Н. В.* Постчеловек: положение человеческого существа в ситуации после постмодерна / Н. Загурская // Человек постсоветского пространства. Выпуск 3: Сборник материалов конференции. Под ред. В. В. Парцвания. – Санкт-Петербург: Санкт-Петербургское философское общество, 2005. – С. 245-250.
5. *Львин В.* Эпоха "пост": людина в перспективі нової духовності / В. Львин // Філософсько-світоглядні засади буття людини. – № 5. – 2010. – С. 43-49.
6. *Карсавин Л. П.* Прологомени к учению о личности [Электронный ресурс] / Л. Карсавин. – Режим доступа: <http://www.odinblago.ru/path/12/2>
7. *Кожин Д.* Личность в средневековой Европе [Электронный ресурс] / Д. Кожин. – Режим доступа: http://culturolog.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=21&Itemid=5
8. *Кон И.* В поисках себя. Личность и ее самосознание [Электронный ресурс] / И. Кон. – Режим доступа: <http://www.psylib.org.ua/books/konis01/index.htm>
9. *Леонтьев А.* Деятельность. Сознание. Личность [Электронный ресурс] / А. Леонтьев. – Режим доступа: <http://www.psylib.org.ua/books/leona01/index.htm>
10. *Лосев А.* История античной эстетики. Ранняя классика [Электронный ресурс] / А. Лосев. – Режим доступа: <http://psylib.ukrweb.net/books/lose001/index.htm>
11. *Овсяннико-Куликовский Д. Н.* Введение в ненаписанную книгу по психологии умственного творчества (научно-философского и художественного) / Д. Н. Овсяннико-Куликовский. // Литературно-критические работы. В 2-х т. – М., 1989. – Т. 1. – С. 29-65
12. *Сорокин П. А.* Человек. Цивилизация. Общество [Электронный ресурс] / П. Сорокин. – Режим доступа: <http://www.socd.univ.kiev.ua/sites/default/files/library/elclosed/sorokin.pdf>
13. *Стерлинг Б.* Будущее уже началось: Что ждет каждого из нас в XXI веке? [Электронный ресурс] / Б. Стерлинг. – Режим доступа: <http://www.noravank.am/upload/Bryus%20Sterling.pdf>
14. *Флоровский Г.* (прот.) Византийские Отцы V-VIII веков [Электронный ресурс] / Г. Флоровский. – Режим доступа: http://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Florovskij/vizantijskie-ottsy-v-viii-vekov/1
15. *Фукуяма Ф.* Наше постчеловеческое будущее [Электронный ресурс] / Ф. Фукуяма. – Режим доступа: <http://www.e-reading.club/book.php?book=143497>
16. *Хьелл Л.* Теории личности: основные положения, исследование и применение [Электронный ресурс] / Л. Хьелл, Д. Зиглер. – Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/hjelz01/index.htm>
17. *Юнг К.* Ответ Иову [Электронный ресурс] / К. Юнг. – Режим доступа: http://royallib.com/book/yung_karl/otvet_iovu.html
18. *Юнг К.* Психология бессознательного / К. Юнг. – М.: Канон, 1994. – 320 с.

Надійшла до редколегії 19.11.16

Павловский А. С.

ЛИЧНОСТЬ КАК СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН

В статье исследуется содержание базового для современного гуманитарного дискурса понятие "личность". В частности, используя принцип единства логического и исторического автор доказывает, что личность – это феномен, который возник на определенном историческом этапе развития человечества, а потому есть все основания опровергнуть предложенный А. Леонтьевым и господствующий на постсоветском пространстве взгляд о том, что "личность рождается дважды", поскольку в таком случае следовало бы признать, что личность – это феномен, который встречается во всех обществах на всех этапах развития человека. Между тем, как показано в работе, формирование социального субъекта с четко определенной социальной ролью, еще не предполагает утверждения личности, которая остается привилегией тех, кто способен стать не только членом общества, но и подняться над его исторически сложившимися нормами в сферу над-человеческого или общечеловеческого, что обычно происходит через религиозное или нравственное чувство.

Ключевые слова: личность, социальный субъект, индивид, человек, бессознательное, самость.

Pawlowski A. S.

PERSONALITY AS A SOCIOCULTURAL PHENOMENON

The article is dedicated to the study of the basic for the modern humanitarian discourse concept of "personality". In particular, using the principle of unity of logical and historical author shows that personality – is a phenomenon that appeared at a certain historical stage of human development, therefore there is every reason to disprove the idea proposed by A. Leontiev and prevailing at the post-soviet space that "personality is born twice", because in such a case we have to admit that person – is a phenomenon that occurs in all societies at all stages of human development. Meanwhile, as it is shown in the article, the formation of social entity with clearly defined social role still does not imply the approval of personality, that remain the privilege of those who can become not only a member of society, but also to climb over its historically prevailing norms in the sphere of superhuman or universal, which usually occurs through religious or ethical feeling.

Keywords: personality, social subject, individual, human, unconscious, the self.

УДК 167/168.001

О. М. Рубанець, д-р філос. наук, проф.

КОГНІТИВНИЙ ДОСВІД ОСОБИСТОСТІ

Когнітивний досвід особистості розкривається як структурна цілісність, що має когнітивний, прекогнітивний і метакогнітивний рівні. Виявляється роль когнітивних процесів у встановленні когнітивного досвіду особистості. Відзначається роль переконань та ціннісно-смыслового складника когнітивного досвіду.

Ключові слова: когніція, когнітивні процеси, когнітивний досвід особистості, репрезентація, презентизм.

Когнітивні дослідження акцентують увагу на окремих когнітивних процесах та відповідних до них проявів когнітивного. Актуальність дослідження когнітивного досвіду особистості та врахування ролі в ньому ціннісно-смыслових засад загострює питання стосовно цілісності когнітивних процесів та питання можливостей і рівнів контролю когніцій та інтелектуальної діяльності. Розкриття когнітивного досвіду як такої форми цілісності, що зумовлює духовне, емоційне та моральне зростання особистості з метою даного дослідження. Досягнення цієї мети зумовлює виконання низки завдань:

- 1) виявлення значення когнітивної науки та когнітивних досліджень у розкритті когнітивного як цілісної структури когнітивного досвіду;
- 2) виявлення значення філософсько-методологічних передумов у формуванні нового розуміння когнітивного досвіду особистості як цілісності;
- 3) встановлення рівня та визначення їх можливостей для контролю когніцій та когнітивних процесів;
- 4) розкриття визначальної ролі ціннісно-смыслових засад у формуванні когнітивного досвіду особистості.

В основних напрямках когнітивної науки встановлено методологічні засади та з'ясовані різні зрізи в дослідженні когнітивних процесів. З позицій когнітивізму, що вводить у розгляд комп'ютерну метафору та формулює обчислювальний підхід до розгляду мислення людини як знакової символічної діяльності з обробки інформації, когнітивні процеси є проявом інформаційних процесів. Гіпотеза фізичного існування символів робить їх об'єктивними, виводячи за межі суб'єктивної психологічної реальності.

Коннекціонізм, вводячи мережевий підхід до когнітивних процесів, розкриває їх як зовнішню мережу взаємодії штучних суб'єктів (технічних систем, програм та ін.) та когнітивних акторів, що з нею взаємодіють.

Гетерофеноменологія, розглядаючи мислячу особу в третій особі, виявляє багатосферність когнітивних процесів, в кожній з яких людина виступає як третє лице, що здатне обробляти інформацію в специфічній сфері та здійснювати відповідні їй дії.

Когнітивна активність з точки зору гетерофеноменології утворює своєрідну прекогнітивну карусель [4, с. 167]. Поряд із процесами обробки символічної інформації, в яких людина постає у безособовому вигляді, утворюючи метафору дії комп'ютера зі втратою гендерних та особистісних ознак (своєрідне Дехто) [4, с. 84-86], з'являються репрезентації, які втрачають зв'язок з дійсністю. Міражі Гефсиманського саду стають метафорою репрезентацій, що виявляють міфологічний вимір. Втрата зв'язку з об'єктом компенсується цілісністю, яку створює міф.

Цілісність когнітивного досвіду особистості утворює своєрідну прекогнітивну карусель. Прекогнітивна карусель стає своєрідною метафорою, що виявляє неупорядкованість когнітивних процесів, з одного боку, а з іншого – їх концентрацію, угруповання навколо однієї і тієї ж вісі, що передбачає наявність певної основи когнітивних процесів.

Розкриття мозку як нелінійної ієрархічної складної системи є підґрунтям введення динамічного підходу.

Перехід від обчислювального підходу, запровадженого в когнітивізмі, до динамічного підходу відкриває шлях до нового розуміння інтелектуальної діяльності – замість абстрактного процесу обробки знаків та символів вводиться ідея реальності когнітивних процесів.

Визначення наявності хаотичних процесів відкриває можливість для застосування синергетичного підходу. Однак реальність динамічних процесів нечітко відокремлена від нейронного рівня та рівня психологічної реальності.

Конститутивність когнітивного в динамічному підході виявляє застосування когнітивних карт. Однак когнітивні карти пов'язані не тільки з мисленням і когнітивними процесами, а й із знанням, зокрема з можливостями знання бути відповідним з тими об'єктами, які воно відображає. Твердження про те, що "карта не є територія" (А. Кожибський), встановлюючи відмінність між рівнем когнітивних процесів та об'єктивним рівнем досліджень, відкриває новий вимір когнітивних процесів, пов'язаних з їх репрезентативністю. Наявність внутрішніх та зовнішніх репрезентацій в дослідженнях із нейролінгвістичного програмування виявляє структурованість когнітивного досвіду.

Дослідження ментальної репрезентації встановлюють значення моделювання когнітивних процесів. Однак ці самі дослідження виявляють неможливість редуції численних моделей ментальної репрезентації цієї єдиної семантичної основи.

Розкриття когнітивного як основи самомодифікації системи та встановлення зв'язку між пізнанням з межами ідентифікації системи в концепції втіленого пізнання, інкарнованого та інактивованого мислення, створює підґрунтя до розкриття когнітивної єдності когнітивних процесів.

Нерозв'язану залишається проблема виразу змісту ментальних репрезентацій як такого, що складається з абстрактних об'єктів, оскільки абстрактні об'єкти не можна виразити в термінах мозку і центральної нервової системи. Розглядаючи мозок як обчислювальний розум і як розум феноменологічний [5, с. 52], йдеться про те, що "обчислювальна проблема тіло-розум" [5, с. 53] показує, що думка фізично, механічно можлива [5, с. 53].

Корекція автоматичних думок особистості в когнітивно-особистісній терапії шляхом створення експозиції, разом з тим підводить до розуміння наявності глибинних основ когнітивного, які не піддаються безпосередній терапії.

Це знову повертає до наявності певної "вісі", на яку нанизуються когнітивні процеси, яка при всіх прискореннях прекогнітивної каруселі залишається однак незмінною, тобто не є такою, яка сама може зрушити з місця, яке вона попередньо займала.

Наявність когнітивної системи людини запроваджує системний підхід до когнітивних процесів. Однак залишаються невстановленими на рівні цих процесів ні рівні їх регуляції, ні можливого контролю. Ціннісно-смыслові засади залишаються за межами обчислювального, динамічного, інформаційного підходів. Однак внутрішня структурованість когнітивного досвіду виявляє значення не тільки когнітивної єдності ціннісно-смыслові основи

когнітивного досвіду. Встановлення А. Маслоу рівнів ціннісних орієнтацій як механізмів регуляції діяльності людини, з яких на нижчому рівні знаходяться матеріальні цінності та цінності безпеки, а на найвищому – трансцендентні цінності, є важливим для нового погляду на розуміння когнітивної єдності, що визначає обробку чуттєвої інформації та логічну обробку інформації.

Аксіологічний вимір та його стабільність мають бути відкоректовані зі спрямованістю когнітивних процесів на певну сферу фактичного матеріалу, що відповідає за зв'язок пізнавальних процесів з наявністю їх рамок, зумовлених межами ідентифікації системи. Ціннісно-сміслові засади в соціологічних дослідженнях когнітивних процесів прийняття рішень в умовах невизначеності виступають у вигляді переконань. Виявляється консерватизм у процесі обробки інформації людиною [2, с. 371]. Консерватизм проявляється насамперед у тому, що основним при розгляді інформації та її оцінці виявляються не питання їх відповідності дійсному положенню, тобто відбувається вихід за межі гносеологічних відносин. "Велика кількість досліджень показала, що люди консервативні при обробці невірної інформації" [2, с. 371]. Якби відносини були суто гносеологічними, достатньо було б першого досвіду невідповідності інформації об'єктивним показникам для зміни людських уявлень і для вироблення нових ідей. Проте це не так. Однак в індивідуальному досвіді ця невідповідність може достатньо довго ігноруватися. "Перше близьке наближення до даних показало б, що потребується десь від двох до п'яти спостережень, що зробити одне спостереження гідним роботи для заохочення людини змінити свою думку" [2, с. 371].

Але зміна думки ще не є зміна репрезентацій. Негативний досвід, який мав би спростувати невірну репрезентацію, насправді підкріплює її. Так, після розстрілу в Балтиморі, коли влада запропонувала контроль над поширенням зброї та обмеження її поширення, висновки, що були зроблені на основі ментальних репрезентацій, були протилежними: якби у людей, що знаходилися в залі, була б зброя, то розстріл не відбувся б. У соціальній реальності висновки, зроблені з ментальних репрезентацій, що співпали з інтересами певних кіл, привели до збільшення попиту на зброю та збільшення обсягів її продажу.

Фундаментальні психологічні дослідження з прийняття рішень Д. Канемана, П. Словика та А. Тверського "показують, що одна з головних, а ймовірно, і головна причина консерватизму – невірне накопичення даних у людей" [2, с. 371]. Невірне накопичення даних зумовлене певними структурами, які проявляються в когнітивних процесах, визначаючи характер їх перебігу. Соціологічні дослідження показують, що дотримання в когнітивних процесах каузальних схем та особливостей прийняття рішень в умовах невизначеності відбуваються на основі репрезентативності. Репрезентативність має істотний характер. Прогнози ґрунтуються на репрезентативності [2, с. 32], від неї залежить упевненість [2, с. 32]. Репрезентативність є тим, що зумовлює перебіг та результативність когнітивних процесів. Репрезентативність є основою оцінки інформації з точки зору подібності її певному параметру. Репрезентативність існує до когнітивного процесу та визначає його. Евристика репрезентативності пов'язана з ігноруванням описів та їх оцінкою як некорисних, якщо вони не відповідають висхідним уявленням.

"Щоб оцінити ймовірність отримання конкретного результату у виборці, люди звичайно застосовують евристику репрезентативності" [2, с. 29]. При цьому люди не можуть оцінити роль розміру вибірки, навіть якщо це було підкреслено у формулюванні проблеми [2, с. 30]. Упорядкування подій за їх суб'єктивною ймовірністю співпадає з упорядкуванням їх по репрезентативності [2, с. 55].

Репрезентативність в емпіричних дослідженнях важко пояснити. Можна лише констатувати визначальність репрезентативності при підборі, оцінці даних і зроблених з них висновків. Сама ж репрезентативність постає як підґрунтя вибору та висновку, яке не має теоретичного підґрунтя, а виступає у вигляді візуальної подібності. "Дослідження різних задач показує, що вони були розв'язані на основі репрезентативності (тобто в даному випадку, візуальної подібності)" [2, с. 99]. "Це підсилює думку про те, що незалежно від того, що визначає ймовірність вибірки, все ж її ймовірність, що передбачається, складає власну концепцію. Якби учасники використовували оцінку одну єдину ознаку, то не було б необхідності називати це *репрезентативністю*" [2, с. 98].

Відзначається також, що евристичні судження зроблені на основі репрезентативності [2, с. 98]. Репрезентативність як передумова й основа прийняття рішень у психологічних дослідженнях відповідає рівню ментальної репрезентації. На нашу думку, когнітивні процеси відзначаються складністю та ієрархічністю. Складність полягає в наявності когніцій, що не усвідомлюються. Однак когніції, що не усвідомлюються, та їх накопичення у структурі когнітивного досвіду відіграють не меншу, а навіть більшу роль у загальній структурі когнітивного досвіду, ніж висновки та каузальні схеми, які люди виявляють під час розв'язання задач при спеціальних дослідженнях.

Складність зумовлена також внутрішньою та зовнішньою невизначеністю. Невизначеність сприйняття пов'язана з перцептивними очікуваннями. Перцептивні очікування в активній формі (пошук) і пасивній формі [2, с. 520] є такими, що існують до досвіду як постійні (категорії та передумови) [2, с. 520] і тимчасові (зумовлені попередньою підготовкою) [2, с. 520].

Когнітивні процеси між репрезентативізмом і феноменалізмом виявляють феноменологію невизначеності. "Щоб оцінити складність очікувань, розглянемо одну з їх проявів, здивування, яке ми відчуваємо, коли очікування не справджуються" [2, с. 522].

Введення внутрішньої та зовнішньої невизначеності відповідає "подіям, які суб'єкт не може і не може контролювати" [2, с. 525]. При цьому незнання не є зовнішньою невизначеністю. Однак обидва варіанти невизначеності (внутрішньої та зовнішньої) розглядаються як точка зору. "Зовнішня невизначеність пов'язана з двома формами: розподіленою (зовнішньої точки зору) та одичної (внутрішньої точки зору) [2, с. 526].

Зв'язок точки зору зі структурами когнітивного досвіду, що визначають ідентичність як тотожність самому собі та як соціокультурну тотожність, виявляє значення трьох рівнів перебігу когнітивних процесів – прекогнітивного, когнітивного та рівня метакогнітивних механізмів інтелектуальної діяльності. В темпоральному відношенні – це рівень актуальних когніцій, рівень складних процесів їх упорядкування та формування когнітивного досвіду, а також рівень можливих трансформацій когнітивного досвіду особистості, пов'язаний із зміною переконань під впливом яскравого, драматичного чи трагічного досвіду.

З точки зору інформаційно-процесуальної моделі здійснюються як такі когнітивні процеси: інтерпретація паттернів інформації, що отримується; здійснення регуляції; вибір значимої та незначимої інформації; генерування гіпотез розв'язання й тестування їх на наступну очевидність" [1, с. 63].

Когнітивні процеси мають біхевіоральний аспект і пов'язані з когнітивними операціями. Так, вищезазвані "когнітивні операції забезпечують конструювання фреймів майбутньої поведінки, а також ефективних поведінкових програм" [1, с. 63].

Когнітивні процеси характеризують інформаційно-процесуальний складник когнітивного досвіду. Когнітивний досвід постає як структурована цілісність, у якій когнітивні процеси отримують ціннісно-сміслову значення для розвитку особистості, формуючи певне темпоральне відношення – тобто часову прописку когнітивних процесів; їх віднесення до минулого (оперування образами пам'яті), до теперішнього чи до майбутнього. Когнітивний досвід стає структурою, в якій відбувається вписування пізнання в життя, визначається стратегічність тих чи інших когніцій та їх результатів.

Ціннісно-смістова структура здобуває при цьому вищого значення. "Спираючись на Бенсона, якщо ми хочемо, щоб минуле слугувало майбутньому, ми не можемо розглядати його в ізоляції. Правила, які ми використовуємо, щоб пояснити минуле, мають бути такими, які ми використовуємо, щоб прогнозувати майбутнє" [2, с. 364].

Особливість оцінки когнітивного досвіду полягає в тому, що в когнітивному досвіді аксіологічний та інформаційно-процедурний аспекти, пов'язані з процедурним рівнем когніцій, зливаються. Йдеться не тільки про те, що ми користуємося такими операціями, знаннями і процедурами, які були невідомі у попередні часи. Йдеться про те, що вони стають невід'ємними складниками когнітивного досвіду особистості, її репрезентацій про зовнішній світ і про саму себе. Це постає як презентизм: презентизм означає приналежність до теперішнього. "Неминуче, усі ми – полонені нашої нині існуючої перспективи. Ми знаємо речі, які наші попередники не знали. Ми використовуємо аналітичні категорії (наприклад, феодалізм, Столітня війна), які мають значення лише у ретроспективі. Ми маємо власну точку зору при інтерпретації минулого..." [2, с. 363].

При усій приналежності теперішньому когнітивний досвід особистості має внутрішню свободу по відношенню до часу та до його оцінки. Саме тому в теперішньому часі можуть жити люди минулого і бути присутні люди майбутнього. Визначальним у визначенні людини минулого чи людини майбутнього є когнітивний вектор фреймів її поведінки, прагнення відтворити минуле в теперішньому чи конструювати майбутнє, виходячи з теперішнього стану. В когнітивному досвіді когнітивні процеси отримують не тільки спрямування на минуле, теперішнє чи майбутнє, а й отримують особистісне значення, надаючи зміст як окремим когнітивним процесам та їх здійсненню, так і поведінці в цілому.

Прекогнітивний рівень – це рівень переконань і ментальних репрезентацій, які передують здійсненню когнітивних процесів та на які здійснення когнітивних процесів спирається. Переконання виступають надзвичайно стійким утворенням у когнітивному досвіді. Коли йдеться про те, що переконання змінюються під впливом яскравого досвіду, то мається на увазі, що переконання пов'язані із системою уявлень та із знанням, здобутим особистістю. Ціннісні переконання не верифікуються.

Метакогнітивний рівень пов'язаний з метакогнітивними аспектами інтелектуальної регуляції. Метакогнітивний рівень пов'язаний із можливістю особистості до

розвитку здатності контролювати власні інтелектуальні процеси, зокрема зменшувати кількість неусвідомлених когніцій, особливо тих, які мають важливе значення для розвитку особистості та її когнітивного досвіду.

Вивчення метакогнітивного рівня є важливим для усвідомлення рівня контролю за когнітивними процесами та визначення ступеня мотивованості когнітивних процесів та автономності (когнітивної залежності чи когнітивної незалежності) особистості.

Перекогнітивний рівень, рівень здійснення когнітивних процесів й метакогнітивний рівень є важливими для формування когнітивного досвіду особистості. Метакогнітивний рівень характеризує вплив метакогнітивного досвіду й ментальних репрезентацій на інтелектуальну діяльність. Від метакогнітивного рівня залежить характер здійснення когнітивних процесів.

Оперативна активація когнітивних ресурсів та соціальна компетентність, що визначаються інтелектуальним контролем, залежать своєю чергою від типу ментальної репрезентації, яка визначається смисловим простором відображення, над якими надбудовується метакогнітивний досвід [1, с. 98].

Введення смислового простору між метакогнітивним досвідом і типом ментальної репрезентації відкриває можливість рефлексивності над ціннісно-смісловим складником інтелектуальної діяльності. Однак не слід перебільшувати можливість впливу індивідуального ментального досвіду на метакогнітивний досвід. У сформованому когнітивному досвіді соціально зрілої особистості метакогнітивний досвід (рівень рефлексивності, рівень метакогнітивного контролю) може змінюватись під впливом обробки інформації, що поступає. Але прекогнітивні структури, які лежать в основі обробки цієї інформації, зокрема переконання й репрезентації, від яких залежать впевненість та оцінка інформаційних описів, зокрема розгляд їх як важливих або некорисних; репрезентації, які визначають очікування та від яких залежить відношення до інформації та її оцінка, – ці прекогнітивні структури є більш стабільними утвореннями. Навчання зростає із самою особистістю, вони стають не просто інструментами обробки інформації, а й представниками самої особистості. Репрезентація чогось, як окремого від себе, є способом подолання цього. Навпаки, зрощування чогось з особистістю надзвичайно утруднює, якщо й не унеможлиблює, зміну цих структур.

Список використаних джерел:

1. *Виноградова Л. В.* Интеллектуальный контроль: метакогнитивные аспекты интеллектуальной регуляции: монография. / Л. В. Виноградова. – Черкаси: Чабаненко Ю., 2009. – 190 с.
2. *Канеман Д., Словик П., Тверски А.* Принятие решений в неопределенности. Правила и предубеждения. 2-е изд., испр., перераб. / Пер. с англ. – Х.: Изд-во "Гуманитарный Центр", при участии Гритичной О. В., 2014. – 544 с.
3. *Франкл В.* Человеческий поиск смысла. / В. Франкл. – М.: Прогресс, 1990. – 368 с.
4. *Dennett D. C.* Consciousness Explained. – MV. -NY.: Back Bay Books, 1992. – 528 p.
5. *Varela F. J., Thomson E., Rosch E.* The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience. – Cambridge, MA: MIT Press, 1993. – 299 p.

Надійшла до редколегії 28.10.16

Рубанец А. М.

КОГНИТИВНИЙ ОПИТ ЛІЧНОСТІ

Когнитивный опыт личности раскрывается как структурная целостность, имеющая когнитивный, прекогнитивный и метакогнитивные уровни. Определяется роль когнитивных процессов в установлении когнитивного опыта личности. Отмечается роль убеждений и ценностно-смыслового компонента когнитивного опыта.

Ключевые слова: когнитивный опыт личности, когнитивные процессы, когнитивный опыт личности, репрезентация, презентизм.

Rubanets A. M.

COGNITIVE EXPERIENCE OF THE INDIVIDUAL

Cognitive experience of the individual is revealed as structural integrity, which is cognitive, and prekognitivny and metakognitivny levels. It turns out the role of cognitive processes in establishing cognitive experience of the individual. There is the role of belief and value-semantic component of cognitive experience.

Keywords: cognition, cognitive processes, cognitive experience of identity, representation, prezentyzm.

УДК 11:159.955.4

П. О. Якуша, асп.,

ПОБАЧЕНЕ ВГОЛОС

Запропонована стаття має на меті продемонструвати підходи філософського знання до дійсності. Вказується, що поряд із практикою вбачання може існувати й своєрідна практика вслуховування.

Ключові слова: розум, бачити, чути.

Пропонована стаття насамперед про те, що вдалось побачити і затим почути на сторінках філософських текстів і від авторів, що їх писали.

Те, що ми бачимо, не завжди вимовляємо. Утім, те, що промовляється, має бути повсякчасно і неодмінно побаченим. Інакше лабети метафізики вкотре обмежать наше пізнання новоявленими "ідолами" та упередженнями "ідеалістичного" стибу. Головне, віддавна пропонує філософська мудрість, – побачити¹, а не почути! Почуте² – завжди не-моє; мислити почуте – бути у правдивому співбутті з іншим; із тим, хто промовив те, що ти почув. Почуте саме в такий спосіб – неодмінний і проблематичний корелят нашої свідомості, яка воліє систематизувати, побачити, виявити. Між іншим, розповсюджене натепер у багатьох гуманітарних науках питома феноменологічне вчення про інтерсуб'єктивність – так само конституційоване способом суб'єктивного бачення (вбачання). Трансцендентальне Я розпізнає в силуеті людини живе тіло (нім. *LeibKörper*), домальовуючи (в Едмунда Гусерля цей процес іменовано *апрезентацією*) цьому зустрічному суб'єктові комунікації свідомість, індивідуальну тілесність, а ще здатність й інтерес (від лат. *interesse* –бути при-, між-) до рецепції нашого Я. Таке собі феноменологічне коло, попереднє герменевтичному.

Але так буває, що феноменологи часто-густо забувають, що крім наріжної максими "Дивись!" може наряду існувати ще й максима "Слухай!". І ця максима не менш *слухна* – як у прямому, так і в переносному значенні цього слова.

Іще від давніх греків побутує переконання, що філософія – це певна оптика нашого *вдивляння* у світ і в сутності цього світу³. Це навіть самобутня практика споглядання (не слід змішувати зі всілякими езотеричними "філософіями"), котра зосереджена на контексті Цілого (Космосу, гармонійного ладу), на буттєвій єдності трансцендентного й іманентного. Завданням філософа тому є: показати світ у його гармонії, виявити сенс буття. Античний поліс і давньогрецька демократія – ділянка видимості, де кожен охочий має право повторювати у своїй практиці принципи спільного життя. Лише таким чином досягне для людини щастя. (Власне про це і йдеться Аристотелю у його етичній філософії). Право це, звісно, нехтує рабами і жінками, однак такі поодинокі парадокси – незагрозливі в масштабах думки Сократа чи Парменіда, Платона чи Аристотеля.

В контексті всього цього пригадується відоме методологічне правило радикального сумніву Рене Декарта,

що вимагає поперед усього відкинути не *очевидні* твердження, які впорядковують фундамент нашого знання. Слідом за Декартом очевидних істин дошукувались британські емпірики, зосібна чи не найбільш резонансний британський філософ Френсіс Бекон. Так, уже він запевнював: експеримент у робочому кабінеті має стати унаочненням (а тому повторюванням і баченням) і прообразом майбутніх соціальних зрушень. Зрештою, цією ж доріжкою пішов і французький "примітивіст" Жан-Жак Русо. У своїх творах Русо відчайдушно поривається переконати, що автентичне буття – десь у картинках із наскальних малюнків. Розум має справу з образністю, образом (нім. *Das Bild*), і вслід за цим сутність подібного явища – це річ у собі, у-собі-буття. Німецькі трансценденталісти (Кант, Фіхте, Геґель, Шелінґ) кожен на свій лад, але все ж розвивали думку в схожому контексті. Заслуговує на увагу словник основних (нім. *grundlegend*) понять класиків німецького трансценденталізму. Від Кантової *речі самої по собі* до Геґелевої енциклопедії природи з її відчуженням і самовідчуженням, діалектичними поштовхами у бік історії і навпаки, з уражаючим⁴ (а відтак – вразливим, вражаючим) рухом і саморухом речей. Не оминули цього поприща теоретики та практики марксизму, котрі насамперед *бачили* соціальні протиріччя і єдино можливий вихід із цієї діалектики протиріч – комунізм⁵. Насамкінець і феноменологія, котра, за новим-старим визначенням Вахтанґа Кебуладзе, як цілісне вчення і своєрідне інтелектуальне бачення вбачання, тяжіє до трансцендентального емпіризму⁶.

Нашу практичну дію скоріше спричинить побачення, аж ніяк не почуте. Ця теза – головна зброя трансценденталізму. Адже трансценденталісти всіх часів і народів опікуються пошуком найочевидніших умов філософування. Так, уже Імануїл Кант був переконаний: наочна демонстрація засадничих умов людської здатності щось пізнавати (ті самі трансцендентальні умови пізнання) призведе до того, що розум зрушить зі сторінок "Критики чистого розуму" до власної зреалізованості в людській практиці. – Це Кантовий непомічений догматизм і це, врешті-решт, філософсько-культурна настанова усієї доби *Просвітництва* загалом⁷. Навіть чи не найпопулярніша натепер англо-американська традиція у філософії (*Analytic philosophy*), попри демонстративне заперечення метафізики, усе ж намагається дати уяв-

⁴ На допомогу приходить *Толковий словарь живаго великорускаго языка* Володимира Даля, де вищезгадане слово витлумачується насамперед як *ударяти, бити, донциуевати*.

⁵ І *бачилицей* ідеал утіленим в Англії; можливо, саме через це Карл Маркс і Фридрих Енгельс проживали в Лондоні, якнайближче до невідворотної логіки історії і її матерії.

⁶ Дослідженню такого концепту присвячена монографія В. Кебуладзе "Феноменологія досвіду" [3].

⁷ Дозволимо собі в наші скрутні часи згадати російського філософа і богослова о. Сергія Булгакова, який у "Філософії імені" доволі влучно іменує Кантового *трансцендентального суб'єкта* і в цілому суб'єкта Просвітницької виправки *німотним* [2, 179]. Дійсно-бо, Кантовий суб'єкт (або ж – трансцендентальна єдність аперцепції) настільки самодостатній, що інші для нього – речі самі по собі: мовчазні й тому непізнавані. До слова, цей суб'єкт переважає сенсами власного виробництва. І як наслідок – парадокс трансцендентального підходу у філософії: в який спосіб розуміти чуттєвість. А за цим виглядає і проблема філософського досвіду: чи маємо прагнути універсалізувати власний, індивідуальний досвід?

¹ Доречно чи ні, на думку спадає філософськи – себто скептично – налаштований апостол Фома, котрому, як пам'ятаємо, був конче необхідний *зримий* доказ дива, що його сотворив Господь у Новому Завіті.

² Бо ж почуте – чийсь голос, міський галас, неквапливе рокотання річки чи перегуд стегу – має неповторну інтонацію і звуковий образ. Це звучання щоразу інше, воно відпочатково з коефіцієнтом суб'єктивності, позаяк має за суттю не відтворювану природу. Його майже не під силу передати. В ньому краще знаходитись, у цьому почутому. Запис на магнітній плівці чи на цифровому носіїві – імітація присутності того, хто говорить – мовця.

³ Один із напрямів сучасного українського філософування, котре ведеться від імені герменевтичної традиції, не так давно поповнилось двома специфічними темами – концептом досвіду і сенсу відповідно. Мова про філософа Андрія Богачова, чия монографія "Досвід і сенс" [1] уділяє увагу питанню тлумачення і самотлумачення.

лення щодо того, як функціонує наша свідомість у момент, коли вона приторкається до світу (до світу феноменального передовсім). Мова тут – про потугу аналітичної філософії "оцифрувати" буття, запроторити його у всюдосяжний і всеосяжний комп'ютер. Приміром, знані фахівці у даній традиції Джон Серль, Деніел Денет, Девід Чалмерс прямо вказують на доцільність демонструвати свідомість людини через аналогічну роботу "свідомості" робота або зомбі.

Згадаємо, філософи-просвітелі, а особливо французькі енциклопедисти, прагнули до того, аби висвітлити вічні істини розуму, показати і тим самим переконати неосвічений люд пристати до автентичного джерела світла – раціонального знання, спільного і для німця, і для француза, і для китайця. Все, що вимагається від людини – бути розумним, тобто мислити критично і неупереджено. І щоб інші змогли б це бачити, слідувати. Подібний фундаменталістський нахил у філософії (та й у мистецтві й літературі взагалі) – посвідчення того, що з необхідністю має існувати лише одна *точка зору*. *Точка прозорості*. Однак, як це спробували обґрунтувати Макс Горькаймер і Теодор Адорно в спільному дослідженні "Діалектика Просвітництва", навіть подібні вимоги можуть обернутись у засилля розумності. Схема доволі проста. – Спільна радість від вдоволеності спільним благом – розумом! – переходить у колективне користування ним. Метафізика знецінюється в техніку¹, відповідальність за яку не так рвучко, як того вимагає сучасний глобалізований світ, прагне брати на себе людина. Людство прагне видобувати істину як корисні копалини². І з часом, як оприявнюється нестача копалин, розум опиняється у ситуації, коли виникає природна потреба їх розподілу. Наука спадає до суто обчислювальної місії окремих регіонів буття.

Не дивина той галузевий розподіл наук, що виник унаслідок надмірного впадання в ігровий простір візуалізованих сенсів. Було проголошено відкритість науки будь-якому методу, її багатовекторність: згадаємо хоча б дебати навколо філософії науки, що їх на сторінках

своїх праць відтворили Карл Попер, Томас Кун, Пол Фосрабенд). У наукове коло почали втрапляти проблеми міждисциплінарних взаємозв'язків. Відтоді наука вчиться розпізнавати власну полісемантичність. Себто замість споглядання цілого займається вичислюванням власної розпорошеності.

Маємо констатувати: наука і по теперішній час уникає ледь помітних манівців, де, либонь, і прихована відкритість істини. Де її чути. Наука – безупинне прагнення оволодіти формою, саме тому вона *нечутлива*.

Можливо, саме тепер наука покликана щось почути, щоб у майбутньому мати власний відголос.

... Бо інакше настає час, коли раціональність заміщує розум. У ці часи – попри динамічне ворушіння розсуду – розум спочиває у місцях своєї минулої слави. Інтерес розуму в ці часи простягається у площину *минулого і дум*. Він [розум] поринає у дрімотне забуття. Аби з часом обернутись на рефлексію стосовно власного сну. Як бачимо, не завжди на долю розуму випадає жереб розумності. Ця нерозумність – від людей. Адже доволі часто розум у людських – розвинених – спільнотах людьми ж скеровується нерозумно. Кажуть, що сон розуму породжує чудовиськ.

Що в тім сні? Сновидіння, сновиди чи примари?!

Від страхітливого спочивання розуму нас здатен пробудити лише чийсь голос.

Філософи тільки по-різному обґрунтовували розум у його здатності творити *картину світу*. (Згадаємо хоча б теорію пізнання класичного ґатунку). Втім, справа полягає в тому, щоби адекватно, з огляду на *голос світу*, послугоуватись ним.

Список використаних джерел:

1. Богачов А. Досвід і сенс. Монографія. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2011. 336 с.
2. Булгаков С. Н. Філософія Імени. – СПб. : Наука, 1998. – 448 с.
3. Кебуладзе В. Феноменологія досвіду / Відп. ред. Анатолій Лой. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2011. – 280 с.

Надійшла до редколегії 19.10.16

Якуша П. А.

УВИДЕННОЕ ВСЛУХ

В предложенной статье предпринята попытка продемонстрировать то, каким образом философское знание соприкасается с действительностью. Оказывается, что наряду с всевозможными практиками видения мира существует и своеобразная практика вслушивания в него.

Ключевые слова: разум, видеть, слышать.

Yakusha P. O.

THE SEEN AUDIBLY

This article – about philosophical knowledge and reality. About practice of vision and practice of listening. The author attempts to demonstrate how philosophical knowledge is in contact with reality. It turns out that along with all sorts of practices of seeing the world and there is a peculiar practice of listening to it.

Keywords: mind, to see, to hear.

¹ Натепер ми є свідками того явища, коли техніка привчає нас до однобічного погляду на світ. Крізь гнучкі екрани наших гаджетів. Чим не новий тоталітаризм?

² Утім – що дуже дивує – людство не поспішає побачити: істини лишилось замало, майже так само, як корисних копалин.

НАУКОВІ ПОВІДОМЛЕННЯ

МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ ДРУГІ ТАНЧЕРІВСЬКІ ЧИТАННЯ "СПАДЩИНА АРИСТОТЕЛЯ ТА АРИСТОТЕЛІЗМ В ІСТОРІЇ РЕЛІГІЄЗНАВЧОЇ ДУМКИ" (31 жовтня 2016 р.)

Секція "Філософсько-теологічний аристотелізм у історичній перспективі"

Керівники секції:

доктор філософських наук, професор **Харьковченко Євген Анатолійович**,
доктор філософських наук, професор **Предко Олена Іллівна**

М. Я. Бардин, асп. КНУТШ
marynet@ukr.net

АРИСТОТЕЛІЗМ В ПОГЛЯДАХ П'ЕТРО ПОМПОНАЦІ: ВЧЕННЯ ПРО СМЕРТНІСТЬ ДУШІ

Одним з найвідоміших прихильників Аристотеля епохи Відродження був італійський філософ П'єтро Помпонаці (1462-1525), серед його визначних праць: "Трактат про безсмертя душі" [1], "Про причини природних явищ", "Про фатум, свободу волі і приречення". Філософ вів полеміку з церквою та зазнавав переслідувань з її боку за свої твердження про смертність душі, слідуючи за доктриною Аристотеля. Його трактат "Про безсмертя душі" був публічно спалений інквізиторами у Венеції та ввійшов до списку заборонених творів.

"Трактат про безсмертя душі" – запис лекційного курсу, який читав П'єтро Помпонаці. Проблема душі поставлена в тій формі, в якій вона знайшла актуальність в християнстві. У трактаті Аристотеля "Про душу" головна тема – співвідношення душі і тіла в будь-якій живій істоті, а питання про безсмертя душі не виділено для особливого обговорення. У трактаті П'єтро Помпонаці, як і у християнських богословів, ситуація інша. У центрі його уваги – природа розумної душі. А аналіз її взаємин з тілом служить завданням обґрунтувати чи спростувати безсмертя душі людини.

Філософ заперечував можливість раціонального доказу безсмертя душі, оскільки вона індивідуальна і пов'язана з життям. Відкидав надприродні явища, віру в чудеса і чаклунство, вважаючи, що всі таємничі явища можуть бути пояснені природним шляхом. Заперечував свободу волі і захищав концепцію долі, близьку вченню стоїцизму [2, с. 85].

Центральною проблемою філософської спадщини П'єтро Помпонаці – співвідношення раціонального знання і релігійного одкровення. Чіткий поділ раціонального знання і віри відображено в самій побудові "Трактату про безсмертя душі": обумовивши спочатку, що аналіз буде вестися з позицій аристотелізму і "в природних межах", П'єтро Помпонаці в останньому розділі свого твору проголосує безсмертя душі істинним і незаперечним з точки зору віри і на протигагу Фоми Аквінського і всій школі раціонального богослов'я відмовляється шукати раціональні докази цим положенням віри, яке настільки ж мало потребує доказів, як і інші догмати релігії – про створення світу, про воскресіння Христа і т. д. Це дозволяє йому в власне філософському міркуванні відволіктися від теологічних установок.

Найважливіший аргумент захисників безсмертя душі – ідея посмертного спокутування як гарантія чесноти. Але з смертності душі зовсім не випливає відмова від моральності, стверджує П'єтро Помпонаці. Більш того, саме віра в посмертну відплату підриває мораль, бо за-

безпечує дотримання морального закону виключно з надією на майбутню винагороду і через страх перед посмертними муками.

Відповідаючи своїм опонентам, які стверджували, що відмова від безсмертя душі призводить до втрати поняття вищого призначення людини, П'єтро Помпонаці підкреслював, що саме така відмова і відповідає справжній природі людини, так як цілі людської діяльності знаходяться не в потойбічному, а в земному світі. Істинна добродієність не потребує нагороди і не будувється на принципах страху. Філософ стверджує, людина, яка уникає гріх через його мерзотність, а не зі страху покарання через цей гріх, більш гідна похвали, ніж та, що уникає гріха тільки зі страху покарання. Адже надія на відплату і страх відплати привносить в душу щось рабське, що суперечить самим підставам чесноти.

П'єтро Помпонаці згоден з Аристотелем в тому, що душа-форма тіла. Однак смертність тіла, з точки зору філософа, означає і розпад його форми, тобто смертність душі, яка також матеріальна. Про безсмертя душі людини можна говорити лише в плані її відмінності від душі тварин, бо людська душа здатна до роздумів про саму себе і до логічного мислення в формі загальних понять [3, с. 61].

Таким чином, в "Трактаті про безсмертя душі" П'єтро Помпонаці заперечує раціональність доказів безсмертя душі, спростовує загальноприйняті в середньовічній філософській та теологічній думці уявлення про несумісність моральності зі смертністю душі.

П'єтро Помпонаці обґрунтовує перевагу моральності смертної людини над етичною системою, яка спирається на очікування небесних нагород і на страх потойбічних мук. Поряд з цим твердження про смертність душі змушувало по-іншому вирішувати питання про можливість досягнення людиною щастя в житті земному і про мету людського існування. Відмовившись від релігійних уявлень про потойбічне, як вищу ціль людства, філософ закликав шукати можливість здійснення земного призначення людини. Спростовуючи докази захисників релігійної етики, П'єтро Помпонаці розробляє в "Трактаті про безсмертя душі" своє вчення про мету людського існування.

Список використаних джерел:

1. Помпонаци П. Трактаты. О бессмертии души. О причинах естественных явлений или о Чародействе / Пьетро Помпонаци. – Москва: Главная редакция АОН при ЦК КПСС, 1990. – 312 с.
2. Горфункель А. Х. Философия эпохи Возрождения / А. Х. Горфункель. – Москва, 1980. – 160 с.
3. Реале Д. Западная философия от истоков до наших дней. От возрождения до Канта. / Д. Реале, Д. Антисери. – С- Петербург: Пневма, 2002. – 880 с.

*В. А. Запорожець, асп. КНУТШ
viktorija_zaporozhets@ukr.net*

ПРО ОСОБЛИВОСТІ ПОГЛЯДУ НА РЕЛІГІЮ У СПАДЩИНІ АРИСТОТЕЛЯ

Філософська спадщина античності, її роздуми про ключові аспекти людського буття становлять фундамент європейської культури та цивілізації. Одним з найяскравіших представників давньогрецької думки, безумовно, є Аристотель. Постать давньогрецького мислителя, його спадщина і донині є предметом наукових досліджень, ідейним джерелом для появи нових концепцій, вчень та доктрин. Творчість давньогрецького мислителя, за мірками античності – всеохопна; не оминув він і феномен релігії та його значення у світі.

Взагалі, варто відзначити, що Стагірит, на відміну від поняття Бог, доволі мало присвятив увазі саме феномену релігії. Безумовно, саме поняття в нього не зустрічається, але у текстах можна побачити його думки про релігійні переконання давніх греків, їх критичне та філософське осмислення. Власне його теологія є абстрактним монотеїзмом, який виключає будь-яке втручання божества у світовий процес [Детальніше про його теологію можна прочитати в наступних працях: Phys. VIII, 5. 6. 10, Metaph. XII, 6, 9; De caelo 279a17; Fragm. 12–16]. Якщо ж Аристотель і знаходить в природі і її обумовленою метою діяльності, і ще ясніше – у людському дусі – щось божественне, то все ж, на думку Е. Целлера, він далекий від думки зводити будь-які явища до інших причин, крім природних, і в його системі немає місця для сократівської віри в провидіння навіть в тій формі, в якій її засвоїв собі Платон (Tim. 40 D) [1, с. 152].

Стосовно віри у посмертну відплату, Аристотель її заперечує. Він визнає, що Бог – це остання підстава зв'язку, порядку і руху світобудови, але усі окремі явища в світі повинні бути пояснені з чисто природних причин; він вклоняється божеству, захоплюється ним і любить його, але зовсім не вимагає від нього взаємної любові і особливої турботи про себе, тобто до людей загалом. Відповідно до цього, античний філософ зазначає наступне: "[наша] теорія підтверджує безпосередній [людський] досвід, а досвід – теорію, а саме: усі люди мають уявлення про богів, і при цьому усі, хто тільки вірить в існування богів, – і варвари і елліни відводять найголовніше місце божеству, зрозуміло, тому, що вони вважають, що безсмертне нерозривно пов'язане з безсмертним; інакше, [на їхню думку], і бути не може. Тому, якщо божество існує (а воно існує), то сказане тільки що про першу тілесну субстанцію є справедливим [De caelo. 270b5–10].

Західна дослідниця А. Маколкейн зазначає, що Аристотель називає релігійні уявлення обскурантистськими, тобто далекими від науки, прогресу та освіти [2, с. 73].

Однак, разом з тим в них він вбачає щось справжнє, як у будь-якому явищі, що має загальне поширення і давні переконання. Проте ця істина, на його погляд, полягає тільки у вірі в божество та божественну природу неба і зірок. Все ж інше – міфічні нашарування, появу яких філософ пояснює схильністю людей до антропоморфічних уявлень, або з політичного розрахунку [Metaph. XII, 1074a38; De coelo I, 270b16. H,284a2. Meteor. I, 339 b 19].

Натомість, Аристотель хоче, щоб у державі зберігалася існуюча релігія, і він не потребує жодних її трансформацій, на зразок тих, які вважав необхідними Платон [див. :3]. Релігійні переконання, на думку Аристотеля, формуються завдяки державцям, правителям. Так, зокрема він зазначає, що "про богів кажуть, що і вони підпадають під владу царя, тому що люди – частково ще й тепер, а почасти й у найдавніші часи – керувалися царями і, так само як люди уподібнюють зовнішній вигляд богів своїм виглядом, так точно вони поширили, це уявлення і на спосіб життя богів [Polit. 1252b25–28].

Адже, на думку Стагірита, релігія є дуже важливим фактором у політичному сенсі. Так у "Політиці" він наголошує, що "слід постійно показувати особливе завзяття до всього, стосується релігійного культу: якщо піддані вважають правителя людиною богобоязливою і старанною в справах культу, вони менш будуть боятися потерпіти від нього яку-небудь розпусту та рідше стануть думати щодо замаху проти нього, оскільки він має союзниками богів. Однак при цьому тиран не повинен доходити до поганих вчинків" [Polit. 1314b–1315a].

Отже, проаналізувавши в загальних рисах позицію Аристотеля стосовно розуміння релігії як феномену і соціального інституту можна зробити наступні висновки:

- 1) Стагірит не заперечує релігію, релігійні переконання, але наголошує на тому, що потрібно раціонально обґрунтувати її існування та віру в Бога;
- 2) Давньогрецький філософ наголошує на значущості релігії як соціального інституту, адже саме завдяки їй правитель може підтримувати порядок на тій території, якою керує.

Список використаних джерел:

1. Целлер Э. Очерки истории греческой философии / Э. Целлер. – СПб. : Алетейя, 1996. – 295 с.
2. Makolkina A. Aristotle's Views on Religion and his Idea of Secularism / E-LOGOS – Electronic Journal for Philosophy 2015, Vol. 22(2) 71–79
3. Sinnige T. G. Cosmic Religion in Aristotle / Електронний ресурс / Режим доступу: <http://grbs.library.duke.edu/article/viewFile/9311/4555>

Ігнат'єв В. А., доц.,

*ПВНЗ "Кіровоградський інститут державного та муніципального управління Класичного приватного університету"
va.ignatyev@gmail.com*

АРИСТОТЕЛІЗМ В КОНТЕКСТІ ЗМІН РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКИХ ПАРАДИГМ

Ми виходимо з тези, що класична філософська парадигма прямо чи опосередковано впливала і продовжує впливати на формування світової релігієзнавчої думки. Не випадково криза фундаментальної філософії, що час від часу мала місце в історії філософії майже напівспівпадає з кризами в історії релігії. Особливо яскравим свідченням цієї тези є криза класичної філософії кінця XIX і протягом всього XX ст., що співпадає з кризою світових релігій того ж періоду історії.

Найвагоміший вклад до методологічного оформлення процесу класичного філософствування зробив Аристотель, а тому не буде перебільшенням, якщо ми будемо стверджувати, що криза класичної філософської парадигми – це криза аристотелізму в першу чергу.

Ядро класичної філософської парадигми складає есенціальний дискурс в основі якого абстрактний універсалізм – "суцше як таке" (сутність, буття, субстанція, ідеї, принципи). Як заявляє італійський дослідник

Б. Мондін: "Між буттям і Богом у Аристотеля не існує жодної суперечності, але Бог у своєму внутрішньому віддаленні перебуває у сумарності усього суцього, є повною дієвістю Буття і причиною динамізму усього суцього" [4, с. 24]. Тобто, якщо Бог трактується у "внутрішньому віддаленні", як "сумарність усього суцього", тоді не є дивним, що криза класичної метафізики співпадає з абстрактно-логічним пантеїзмом, який вже свідомо формував класичну релігійно-філософську парадигму, починаючи від філософської теології неоплатонізму, закінчуючи панлогізмом гегельянства. В такому разі не тільки онтологічно, але й чисто релігійну сферу абстрактно-універсалістська методологія Аристотеля редукує до божественної субстанції (*proto ousia*) як нерухомого Рушія, форми без матерії, що проявляє себе як думка думки.

Есенціалізм метафізики Аристотеля є дійсно метафізикою, або точніше філософією природи. Онтологічна проблематика Аристотеля – це, в решті решт, логічне узагальнення природознавства. Не випадково саме Аристотель довгий час вважався засновником фізики. А тому М. Гайдеггер справедливо звинувачував класичну європейську метафізику в тому, що вона звела буття до суцього, розчинила буття в суцьогому, в "щойності".

Християнська метафізика використала напевне найважливіший з точки зору зародження некласичної релігійно-філософської парадигми термін "єдиносутній", який ще до IV ст. мав довгу і не зовсім бездоганну історію. В III ст. цей термін використовував Павло Самосатський в сенсі тотожності Сина, Отця і Духа. Але Арій стверджував, що Син має іншу сутність. А так як приписувати Богу багато сутностей це значило б приписувати Богу декілька сутностей, що можна було трактувати як язичницьке багатобожжя, то Арій оголосив Сина творінням Божим, а не самим Богом. У відповідь на це Отці Нікейського Собору визнаючи, що сутність Бога єдина, стали розрізняти поняття "сутності" та "іпостасі". В результаті чого Отець, Син і Дух має одну сутність, але три іпостасі. Три іпостасі – це самостійні реальності, які належать одній божественній сутності. Тим не менше, як зазначає В. Лур'є слово "іпостась" і "сутність" з раннього періоду християнського богослов'я використовувались як синоніми. І означали вони те, що відноситься до самостійного буття, яке існує саме по собі.

Термін "сутність" напрями пов'язаний з філософією Аристотеля, в якій воно виражало першу з десяти його категорій. Правда Аристотель відрізняв перші і другі сутності. До першої сутності відноситься конкретна людина, чи конкретна тварина, а до другої сутності – людина взагалі як така або тварина взагалі як така, тобто абстракція, що виражає родові поняття. В християнському богослов'ї Василій Великий закріплює значення терміну "сутність" виключно за родовими поняттями. Поняття ж "першої сутності" і Василій Великий і Григорій Богослов замінили поняттям "іпостась".

Але це не була механічна заміна. Це було формування нової системи категорій. Так Св. Василій доводить, що для позначення Отця, Сина і Духа недостатньо їх визначення як "особа", яке в єретичному тлумаченні Савелія означало маску, "личину", форму. Якщо ж "особу" Божества позначить як "іпостась", то це допоможе вказати на їх буттєву реальність. Вірніше на три реальності Божої сутності, або як висловився Григорій Богослов "резервуари" сутності (Бесіда 31). У Аристотеля слово *ὑπόστασις* слугувало для позначення будь-чого що має існування. У Плотіна "іпостась" використовується в сенсі різної ступені еманції Єдиного. Грецьке слово "іпостась" означало зовсім не грецький зміст Одкровення. Бо і для Платона, і для Аристотеля, і навіть для Плотіна, як і для всієї класичної грецької філософії є безумством стверджувати одночасно єдиносутність і відмінність трьох реальностей.

А це питання вже стосується енергійного дискурсу, який з богословської точки зору розділив християнство на західне і східне. Ще Св. Василій вводить в християнське богослов'я поняття – "енергія" (*ἐνέργεια*), що означає дію, процес самої дії. Саме через Божественні енергії дається пізнаванність Бога. "Енергії Його (Бога) сходять до нас, але сутність Його залишається неприступною" [5, с. 227], – пише Св. Василій (Лист 226 (234), До Амфілохія II).

Та поняття енергія теж належить Аристотелю, яке він розуміє як рух. При цьому Аристотель розрізняє "енергію" (лат. *actus*) і "здатність" або "можливість", "силу" (*δύναμις*, лат. *potentia*). Рух за Аристотелем – це процес реалізації здатності, можливості. В той час як енергія – це вже реалізована дія.

Як далі відмічає С. Хоружий паламітське богослов'я не дискусує з Аристотелем стосовно енергійної основи, а зміщує смисл енергії від ентелехії до потенції, посилюючи семантичну недовершеність цього поняття. "Якщо у Аристотеля енергія – рух, то в православ'ї це скоріше – початковий поштовх, початок, почин руху, але все ж – актуально здійснений, вироблений на відміну від потенції, що залишається тільки чистою можливістю руху. Енергія – актуальний почин руху. Вона – дієвий імпульс, порив, устремління, воління, "діяння" [7, с. 436].

Та на думку В. Бібіхіна паламітське богослов'я енергії з XIV по XX ст. продовжує залишатись "самим неопрацьованим догматом в православ'ї" [2, с. 95]. Це самий останній з усіх догматичних визначень православної церкви, яке відкинула західна церква. Ми зовсім не можемо сказати, що прояснили до кінця аристотелівську енергію; ми, власне, навіть до неї по-справжньому не підійшли. Тому справа йде зовсім не так, ніби, озброєні філософськими поняттями енергії, ми хочемо тепер прояснити енергію християнської догматики. Все одно нічого б не вишло, тому що догматика це інша стихія, ніж філософія.

Виходячи з цього С. Хоружий стверджує, що "проблема енергії постає не стільки в історико-філософському плані, скільки як нова і принципова проблема – побудова неаристотелівської, не-ентелехійної концепції енергії, за допомогою якої може бути досягнуто більш адекватне розуміння духовної практики Православ'я" [6, с. 29]. Спроба проаналізувати православу парадигму крізь призму некласичних методологій дозволяє виявити елементи некласичної метафізики і онтології, обриси яких і почали проявлятися в XX столітті. Так М. Гайдеггер, який вважається мислителем, після якого просто неможлива будь-яка метафізика, "...пропонує концепцію **подолання** метафізики як зміну певної філософської парадигми іншою" [1, с. 104].

Таким чином, парадигмальні зміни сучасних філософських парадигм, що прямо або опосередковано формують герменевтику теологічних концепцій залишають аристотелізм в дискусійному полі філософських дискурсів.

Список використаних джерел:

1. Ажимов Ф. Е. Статус метафізики в неклассических философских парадигмах [Электронный ресурс]: Дис. канд. филос. наук: 09.00.03. – Владивосток: РГБ, 2007. – Режим доступа: <http://diss.rsl.ru/diss/07/0372/070372012.pdf>. – Название с экрана.
2. Бибухин В. В. Энергия – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. – 488 с.
3. Лурье В. История Византийской философии. Формативный период. – СПб. Аxióma, 2006. – XX+553 с.
4. Мондін Б. Підручник систематичної філософії: Том 3. Онтологія і метафізика / Пер. з італ. Б. Завідняка. – Жовква: Місіонер, 2010. – 284 с.
5. Святитель Василий Великий, Архиепископ Кесарии Каппадокийской. Письма [Электронная библиотека] / Святитель Василий Письма. – Москва, 2007. – 270 с. – Режим доступа: <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/03v/vasily/vasily1/232.html>. – Назва з екрану.
6. Хоружий С. С. Исихазм и история [Электронный ресурс] / С. С. Хоружий. – Режим доступа: http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2013/07/horzhy_hesyhasm_history.pdf. – Заглавие с экрана.
7. Хоружий С. С. О старом и новом. – СПб.: Алетея, 2000. – 480 с.

*К. В. Козар, студ., КНУТШ
kozar.katerina@gmail.com*

ВЧЕННЯ АРИСТОТЕЛЯ ПРО БОГА

Бог Аристотеля – філософський бог. Хоча мислитель говорить про нього, наче "бог є жива істота", і що "життя без сумніву притаманне йому" [1; 12, 7, с. 392], але під життям бога Аристотель розуміє виключно діяльність його розуму – божественне мислення. Власне кажучи, сам бог і є чистий діяльний розум, самодостатній, саме на собі замкнуте мислення. Доказ вічного існування світу, як і вічного існування світового руху, необхідно веде до припущення вічної причини світу і вічного двигуна цього світу. Саме вічний двигун одночасно є першодвигуном світу. Без нього не може бути ніякого руху. Як вічна і невиникнена причина світового процесу, як причина усіх рухів, що відбувається, першодвигун, відповідно до думки Аристотеля – бог.

У цій першооснові нерозривно пов'язані між собою здатність до діяльності й сама діяльність. Обґрунтовуючи необхідність існування цієї абсолютної субстанції – вічного, нерухомого першодвигуна, який всім ніякого руху, Аристотель пише: "Існує щось, що вічно рухається невинним рухом, і такий – рух круговий; і це ясно – не тільки як логічний висновок, а і як реальний факт, а тому перше небо володіє, можна сказати, вічним буттям. Отже, існує і щось, що (його) приводить в рух. А оскільки те, що рухається і (разом) рухає, займає проміжне положення, тому є щось, що рухає, не перебуваючи в русі, щось вічне і що являє собою сутність і реальну активність" [1; 12, 7, с. 389]. Аристотель трактує вічний двигун як нерухомий на підставі наступного міркування. У всьому, що рухається, є деяка причина його руху, яка в разі того, що сама рухається, з необхідністю ставить питання про причини руху цієї причини. Це веде нас до регресу в нескінченність. Тому, якщо ми допускаємо саму можливість досягнення знання, необхідно визнати існування деяких останніх, абсолютних і остаточних його основ або початків. Таким чином, трактування вічної рушійної причини, як нерухомої, ґрунтується, в кінцевому підсумку, на такій позиції Аристотеля, котра свідомо прийнята ним на підставі раціонально-логічних міркувань. Бувши самою вічною і нерухомою, абсолютна субстанція є разом з тим рушійною для всього сущого. Обґрунтовуючи це положення, Аристотель пише: "... якщо існує початок, здатний викликати рух або дієве (творче), але воно (при цьому) не в дійсній діяльності, тоді руху (ще) не буде: то, що має здатність (до діяльності), може і не виявляти її. Ніякої користі, навіть якщо ми встановимо вічні сутності, за прикладом тих, хто приймає ідеї, якщо ці сутні не будуть містити в собі деякого початку, здатного виробляти зміну; та й зрештою, і його ще (тут) недостатньо, як недостатньо взяти іншу сутність – за межами ідей: якщо вона не буде діяти, руху не вийде. І (однаково) навіть у тому випадку, якщо вона буде діяти, але в суті своїй залишається здатністю: вічного руху не буде, бо то, що має здатність існувати, може (ще) не мати існування. Тому має бути такий початок, суть якого – у діяльності. А, крім того, у сутностей цих не повинно бути матерії: адже вони повинні бути вічними, якщо тільки є ще хоч вічне; отже, (ім необхідно перебувати) в діяльності" [1; 12; 6, с. 386].

Яким же чином цей вічний діяльний початок може рухати щось інше, бувши саме нерухомим? Аристотель відповідає на це питання наступним чином: подібно до того як люблячий рухається предметом своєї любові, так і все рухоме визначається до руху останньою нерухомою сутністю.

Разом з тим, першодвигун рухається не тільки як предмет любові, але і як предмет думки, і обидві ці характеристики виявляються в кінцевому підсумку тотожними. Аристотель пише: "Але рухає так предмет бажання і предмет думки: вони рухають, (самі) не знаходячись в русі. А перші (тобто вищі) з цих предметів (на які спрямовані бажання і думка) один з одним збігаються. Бо потяг викликається тим, що здається прекрасним, а вищим предметом бажання виступає те, що насправді прекрасно, і (вірніше сказати, що) ми прагнемо (до речі), тому що у нас є (про неї) (певна) думка, ніж що ми маємо про неї (певну) думку, тому що (до неї) прагнемо: адже початкове – мислення" [1; 12; 7, с. 390].

Першим нерухомим і разом з тим все рушійним початком є, відповідно до Аристотеля, не що інше, як світовий розум, званий Стагіритом (а також і богом). Змістом його діяльності є мислення про мислення. Цей перший нерухомий всерушійний початок, якраз таки, становить найглибшу основу Всесвіту.

З нерухомості першодвигуна світу Аристотель виводить, що також необхідною властивістю бога є його безтілесність. Будь-яка тілесність, або матеріальність є можливістю іншого буття, а всякий перехід, за Аристотелем, є рух. Але бог, він же першодвигун, – нерухоме буття; отже, бог необхідно повинен бути безтілесним. Нематеріальністю, або безтілесністю, нерухомого першодвигуна, обґрунтовується нова важлива його властивість. Як нематеріальний, бог жодним чином не може бути мислимий як буття в можливості, не може бути ні для чого субстратом. Тому бог є цілковита дійсність, і тільки дійсність, не "матерія", а цілком "форма", і тільки "форма. Варто додати, що вища діяльність думки за Аристотелем, – діяльність споглядання. Стало бути, бувши розумом і вищою дійсністю, розум бога є розум, котрий вічно споглядає. Що ж він споглядає? Для відповіді на це питання Аристотель вводить розрізнення двох видів діяльності. Людська діяльність може бути або теоретичною, або практичною. Теоретична спрямована на пізнання, а практична – на досягнення цілей, які перебувають поза самого діяча і його діяльності. За Аристотелем, думка першодвигуна є думка теоретична. Якби його думка була практична, то вона повинна була б вважати свою мету не в собі, а в чому-небудь іншому, зовнішньому. Така думка не була б думкою самодостатньою, а була б обмеженою. Отже, бог, або першодвигун, є таким, котрий "споглядає чистий розум" [2, с. 111].

Але якщо бог, як вища форма, породив вічний процес руху, що відбувається в світі, то це не означає, ніби він направляє в своїй діяльності на щось, що існує поза ним. Річ у тому, що "матерія" є лише можливістю "форми". Це означає: для виникнення руху нема потреби, аби вища форма надавала руху активний безпосередній вплив. Досить, щоб вища "форма" просто існувала сама по собі, і "матерія", вже в силу одного цього існування, необхідно повинна відчувати прагнення і потребу до реалізації "форми". Саме тому бог, як його розуміє Аристотель, є мета світу і його процесу.

Подальше визначення природи бога Аристотель виводить з того, що бог є думка. Але якість думки визначається якістю її предмета. Найбільш досконало думка повинна мати найбільш досконалий предмет. А оскільки, за Аристотелем, найдосконалиший предмет – досконала думка, то бог є мислення про мислення,

інакше – мислення, спрямоване на особистісну діяльність мислення. "...він приходив до вчення про ум, який володів усіма божественними властивостями, так що один з пізніших коментаторів Аристотеля знаходить вчення про бога як про "Розум або про щось поза межне Розуму" [2, с. 181].

Таким чином, бог є вища, або чиста, "форма"; дійсність, до якої не домішується ніщо матеріальне, ніяка можливість; чисте мислення, предмет якого – його власна діяльність мислення. Отже, божественний Розум –

це проста і діяльна субстанція, яка сама по собі нерухома, але рухає все інше.

Список використаних джерел:

1. *Аристотель*. Метафізика. Переводи. Коментарії. Тolkовання / Сост. и подготовка текста С. И. Еремеев. – СПб. : Алетей, 2002 – 832 с.
2. *Лосев А. Ф., Тахо-Годи А. А.* Платон. Аристотель // Молодая гвардия. М., 2005
3. *Реале Джованни, Антисери Дарио*. Западная философия от истоков до наших дней. – Том 1. Античность. – СПб. : Петрополис, 1997. – 320с.

В. Д. Косенко, доц.,

ПВНЗ "Кіровоградський інститут державного та муніципального управління Класичного приватного університету"
vkosenko@mail.ru

ФЕНОМЕН ІНТЕЛІГЕНТНОСТІ КРИЗЬ ПРИЗМУ ТВОРЧОЇ СПАДЩИНИ АРИСТОТЕЛЯ

Для розуміння сутності інтелігентності як багатогранного, історично-змінного суспільного феномену, необхідно реконструювати ту історичну траєкторію, що з моменту виникнення пройшов даний феномен та дослідити характер його еволюції. Суб'єктивне сприйняття інтелігентності не дозволяє вести мову про об'єктивність даних, презентованих у вигляді результатів численних наукових розвідок, адже сутність даного феномену є історично-детермінованою похідною від родової сутності людини та не може бути відображена у вигляді арифметичної суми наперед заданих характеристик і властивостей.

Історичною точкою відліку філософського осмислення даного феномену, на наш погляд, можна вважати теоретичну побудову ідеалу калокагатії – єдності істини, добра та краси, що була запропонована ще Сократом, який постає центральною категорією у теоретичній інтерпретації інтелігентності в епоху Античності. Проте, Аристотель не поділяє сократівське положення про те, що розуміння прекрасного призводить до необхідності його практичного втілення. Оскільки ідеал калокагатії являє собою умосяжну сутність, остільки і досяжність єдності істини, добра та краси на рівні конкретного суб'єкта є результатом інтелектуального споглядання – інтуїції. Аристотель підкреслює, що за наявності у людини "чеснот двох видів, як мисленнєвої, так і моральнісної, мисленнєва виникає та зростає переважно завдяки навчанню і саме через це потребує тривалих вправ, а моральна зароджується як звичка" [1, с. 78].

Аристотель відкидаючи суто прикладний характер знання про чесноти, разом з вибором правильних засобів, відносить до чесноти ще і наслідування добродесної мети, що розуміється ним як відповідність людської діяльності правильному предмету бажання. Трактуючи мислення як комбінацію ноем (думок), філософ доповнює його поняттям "нус" (розум) – людської самосвідомості та розглядає духовність як основу самотворення суб'єкта. Фактично, саме Аристотель "синтезує натурфілософію свого часу. Якщо для Платона матерія без ідеї – не суцзя, то для Аристотеля без матерії не може існувати і форма, що виражає сенс буття предмету та його життєвість. Дійсне буття речі проявляється в єдності форми та матерії, в якій форма, – активне, а матерія – пасивне начало" [2, с. 15]. У підсумку, завдяки теоретичним ідеям Аристотеля, в Античності виникає уявлення про інтелігентність у якості усебічного втілення теоретичного ідеалу калокагатії.

Інтелігентність безпосередньо пов'язана із втіленням справедливості, яка у рамках гуманістичної філософії постає у якості одного з загальнолюдських ідеалів. Справедливість має бути пов'язана з переживанням співчуття, але у той же час потребує усвідомлення

відповідальності за те, що стосується всього людства, а, отже, вимагає знання об'єктивного світу. Дане співчуття своїми витокami має необхідність подолання індивідуальних егоїстичних мотивів, – адже: "на кожному обличчі є твої риси" (К. Ю. Арбенін), – що припускає безпосереднє проникнення суб'єкта в "я" іншої людини та реалізується у залежності від індивідуальних знань та вмінь суб'єкта.

Взаємопосвідчення та взаємодоповнення людських якостей у феномені інтелігентності можливе лише за умови гармонійного розвитку усіх без винятку людських обличчій. Починаючи з часів Античності, філософією підкреслюється суспільна значущість інституту освіти. Аристотель був ледь чи не першим, хто відніс освітню функцію до повноважень держави: "у тих державах, де (побудовою добротної системи освіти – В. К.) нехтують, державному устрою завдається шкода" [3, с. 213] – стверджував він. Освіченість відіграє одну з найважливіших ролей в усебічному розвитку та оптимізації потенціалу кожної людини. Сприяння формуванню повноцінної особистості, активної та творчої, на наше переконання, має стати пріоритетним завданням вітчизняного, – так само як і будь-якого іншого, – інституту освіти, організація якого має базуватися на принципах задоволення потреб кожної окремої людини у гармонійному, усебічному розвитку. Видатний вітчизняний філософ Б. В. Новіков підкреслює, що дійсна інтелігентність – "це органічна сполука, високої проби сплав наукового розуму, високих почуттів та, – обов'язково! – практичних дій у руслі дійсного гуманізму та гармонійної відповідальності за все і всіх за покликом чистої совісті і стійких переконань" [4, с. 34].

Філософські розвідки щодо феномену інтелігентності мають виходити з цілісності родової сутності людини, а не зводити все розмаїття людських якостей до певної окремої визначальної ознаки. Інтелігентність проявляється та постає у результаті інтеграції частин у ціле. Положення про інтегративність як властивість цілісності було запропоноване Аристотелем, який побачив, що при дослідженні людини, тварини або рослини, ціле завжди виявляється "більше сукупності своїх частин", тобто в цілому виявляється деякий "надлишок", сутність якого відрізняється від його складових частин та не виводиться з них. Констатуємо дану обставину, Аристотель висловив здогадку, що цей "надлишок" породжується специфікою взаємодії складових частин цілого [1]. Феномен "надлишку" розглядається як ефект, породжений взаємозв'язком, взаємодією, що не зводиться до суми окремих частин. Виходячи з цього, при дослідженні феномену інтелігентності варто зосереджувати увагу не на часткових його проявах, а на зага-

льнолюдських характеристиках, які дозволяють ідентифікувати інтелігентність як цілісність та єдність, не зважаючи на історично-детермінований характер її конкретних складових.

Список використаних джерел:

1. *Аристотель*. Сочинения: в 4 т. / Аристотель. // Пер. с древнегреч. : Общ. ред. А. И. Доватура. – М. : Мысль, 1983. – Т. 4. – 830 с.

2. *Крюков В. В.* Историческая рефлексия концепций материи и бытия / В. В. Крюков. Материя и бытие в диахронической версии. – Новосибирск : Изд-во НГТУ, 2007. – С. 11–37.

3. *Аристотель*. Політика / Аристотель. // Пер. з давньогр. та передм. О. Кислюка. – К. : Основи, 2000. – Т. 1. – 239 с.

4. *Новиков Б. В.* Об интеллигентности и интеллигенции / Б. В. Новиков. // Вісник Національного технічного університету України "Київський політехнічний інститут" "Філософія. Психологія. Педагогіка" – №2 (20) – К. : ІВЦ "Політехніка". – 2007. – С. 28–35.

М. В. Лубська, проф., головний науковий консультант Апарату Верховної Ради України

МУСУЛЬМАНСЬКЕ ПРАВО ЯК ВИЗНАЧАЛЬНА СКЛАДОВА ПРОЦЕСУ ІНСТИТУАЛІЗАЦІЇ ІСЛАМУ

Поняття "мусульманське право" співвідноситься із широко використовуваними при його аналізі іншими поняттями, такими як "шаріат", "фікх", які розглядаються в науковій та конфесійній літературі по-різному. Установлення змістових обмежень вказаних понять в зв'язку з відтворюваними реаліями прямо стосується осмислення мусульманського права як філософсько-релігієзнавчого феномену щодо вирішення проблеми його джерел, історії, характерних особливостей, перспектив розвитку, а також пояснення сучасного законодавства ісламських країн, яке закріплює шаріат або фікх як джерела законотворчості.

У масовій свідомості найчастіше шаріат сприймається в цілому як ісламський спосіб життя, у якому не є роздільними сфери моралі, права, тому й розглядається як всезагальний комплекс правил поведінки, що включає різноманітні релігійні, моральні, юридичні, побутові норми, а також звичаї. Саме в такому широкому розумінні шаріат часто називають "законами шаріату".

Слово "шаріат" буквально означає "прямий, вірний шлях", а в ісламській традиції поняття "шаріат" пов'язується з використанням даного терміну для позначення накресленого Аллахом шляху, йдучи яким правовірний досягає досконалості, мирського благоденства і може потрапити у рай. В ісламській літературі закріпилась загальне визначення шаріату як сукупності звернених до людей приписів, що встановлені Аллахом і передані ним через Пророка.

Х. Баш визначає шаріат як "закон Аллаха, шлях до Аллаха". Енциклопедичний словник з ісламу подає таке визначення шаріату як комплекс закріплених, насамперед Кораном і Сунною, приписів, які визначають переконання, формують моральні цінності та релігійну совість мусульман, а також виступають джерелами конкретних норм, що регулюють їх поведінку. У даному визначенні наголос робиться на релігійно-моральній сутності цього поняття.

Аналогічний наголос зроблений і в іншому визначенні шаріату – це досконало розроблений комплекс поведінки, тобто канон, який містить у собі обрядові норми богошанування, моральні закони сімейного та суспільного життя, різні дозволи, приписи й заборони, що покликані регулювати ставлення мусульманина до Бога, до суспільства в цілому й до окремої людини.

А. А. ан Наїмі розглядає шаріат як певну інтерпретацію фундаментальних джерел ісламу, які є зрозумілими в обмеженому історичному контексті. Тому він

вважає, що термін "шаріат" можна застосовувати лише для позначення історичного мусульманського права.

Л. Р. Сюкіяйнен вважає, що шаріат у власному розумінні – в цілому релігійне явище, в якому можна виявити лише окремі сліди правових початків. Але шаріат належить не лише до релігійної сфери, оскільки він ніколи не вичерпувався догматичними і культовими питаннями, що становлять внутрішній світ мусульманина, його релігійну совість. Адже в ньому не менше значення мають проблеми повсякденного життя, поведінка мусульманина та стосунки між особистостями, з релігійною громадою, владою, прибічниками інших релігій.

Розгляд шаріату вимагає відповіді на питання чи передбачає шаріат встановлені норми, які придатні для всіх життєвих випадків, чи він включає точні й однозначні правила поведінки мусульманина з будь-якого приводу.

З цього питання існують два підходи. Перший з них ґрунтується на тому, що шаріат містить відповіді на всі питання, усталені правила поведінки на будь-які життєві випадки. Отже, шаріат містить універсальну систему норм, що досконало регулює спосіб життя мусульманина. В ісламських регіонах найчастіше шаріат сприймається як всеохоплююче мусульманське право, як закони шаріату. В останнє вкладається повна регламентація кожного кроку мусульманина, де все задалегідь визначено і не залишається місця свободі вибору.

Другий підхід характерний для авторитетних ісламських вчених, згідно з яким шаріат складається з кількох різновидів приписів. Його різновид складають абсолютно зрозумілі приписи Корану й Сунни, які мають ясний смисл. Це конкретні правила виконання мусульманами своїх релігійних обов'язків, проте чітких норм, що регулюють взаємовідносини людей, є зовсім небагато (за винятком шлюбу, сім'ї та успадкування). Означені правила мають безпосередній релігійний характер, а виконання багатьох з них вважається для мусульман обов'язковим, оскільки складає частину їх релігійного статусу.

Інший різновид складають ті приписи Корану і Сунни, що містять неоднозначний смисл. Вони теж мають релігійну природу, але передбачають не чіткі правила поведінки з конкретних питань (випадків), а лише загальні межі, орієнтири. Саме ця група переважає у Корані та Сунні. Головна відмінність цього різновиду норм шаріату полягає в тому, що вони неоднозначно тлумачаться ісламськими релігійно-правовими школами, які застосовують різні методи вирішення духовно-правових питань.

Р. Г. Алієв, студ., КНУТШ,

М. В. Лубська, проф., головний науковий консультант Апарату Верховної Ради України

СПІВВІДНОШЕННЯ ШАРІАТУ ТА АДАТУ

Зміст шаріату неоднаково трактується різними релігійно-правовими школами. Зазначимо, що переважає точка зору, згідно якої шаріат включає три основні час-

тини: релігійну догматику, ісламську етику й так звані практичні норми. Останні, в свою чергу, поділяються на культові приписи, які встановлюють порядок виконання

релігійних обов'язків, і норми, що регулюють всі інші сторони поведінки мусульман, їх світські взаємовідносини. Правознавці стверджують, що саме нормативна сторона є не просто доповненням до ісламської етики і догматики, а є стрижнем шаріату. Деякі із цих тверджень, на наш погляд, вирізняються крайнощами. Так, наприклад, Д. Шахт зазначає, що власне теологія підпорядковується праву.

Сутність ісламських уявлень щодо принципів, які керують мораллю і поведінкою в ісламі визначається тим, що всі правові й моральні настанови виходять лише від Аллаха. Шаріат наданий людині Аллахом раз і назавжди, а тому він є досконалим, вічним та незмінним. Жодна людина не в праві будь-що дозволяти або забороняти, оскільки це право належить лише Аллахові. Дозволяється все, окрім того, що сам Аллах заборонив. Відповідно спроба зробити заборонним дозволене і навпаки означає зраду, тобто приписування божественності комусь окрім Аллаха.

Звичай має значення норми, який дозволяє інтерпретувати і застосовувати його норми, першопочаткові орієнтири й приписи з урахуванням умов життя мусульман, їх звичаїв та інтересів, знаходити такі рішення, що йдуть в ногу з часом. У цьому проявляється гнучкість шаріату, готовність його співіснувати з іншими традиційними правовими системами.

У зв'язку з цим, неабияке значення набуває питання щодо співвідношення шаріату та адату.

Поширеною є хибна думка, що у мусульманських країнах існують лише норми шаріату, запозичені з Корану і Сунни, а решта безумовно заперечується. Насправді як шаріат, так і мусульманське право у цілому ніколи не були єдиним законом. Адже в ісламському світі завжди існували різноманітні традиції і звичаї, які відносяться до категорії "адат" або "урф". Адат – це звичаї, правила поведінки, прийняті тією чи іншою групою людей або тило, що діють у певній місцевості, і яких дотримуються у саку звичаю. У науковому ісламознавстві термін "адат" розглядається як звичаї і традиції, що поряд з шаріатом і мусульманським правом регулюють спосіб життя мусульман. Інше значення терміну "адат" полягає в тому, що він означає звичаєве право ісламізованих народів. Принципи і норми шаріату визначаються обов'язковими і найвищими, але на практиці вони застосовуються тоді, коли стають невід'ємною складовою місцевих звичаїв. Така система іменується "ада-

том" або "адатним правом", і по суті виступає симбіозом місцевих звичаїв та окремих норм шаріату і фікху.

Як відомо, теоретичні шаріатські принципи і норми визнаються обов'язковими до виконання, і стоять значно вище за будь-які інші, включаючи адат. Деякі ісламські релігійно-правові школи розглядають звичай як одне із субсидіарних джерел фікху з питань, що не врегульовані Кораном і Сунною. Так, наприклад, іслам дозволяє широке використання звичаїв у торгівлі, шлюбно-сімейних відносинах, наприклад, при встановленні шлюбного викупу.

Більшість релігійно-правових шкіл не визнають адат (урф), не надають йому самостійного значення, однак погоджуються з тим, що багато звичаїв було включено в основні джерела мусульманського права – Коран і Сунну. Або вони можуть бути підтвержені одностайною думкою (іджмою) провідних фахівців (знавців права).

Адат був поширений в районі традиційного поширення ісламу у царській Росії, залишається поширеним і сьогодні на Північному Кавказі, у Середній Азії, Криму. Наприклад, на Північному Кавказі до утворення імамату Шаміля адат, по суті, панував у Дагестані й Чечні, де він являв собою розгалужену систему соціальних норм, основу якої склали місцеві звичаї переважно позаісламського походження. Більшість з них склалась ще в умовах родоплемінних відносин та язичницьких вірувань. Причому життя відносно автономних гірських поселень часто регулювалось власними адатами, що не були єдиними для всього Північного Кавказу. Часто адат відходив і відходив від настанов шаріату, а іноді й прямо йому суперечить. Показовим є одне з положень адату на Північному Кавказі щодо кровної помсти, яке не лише не вкладалося в межі ісламу, але й рішуче ним засуджувалося.

Норми шаріату часто реалізуються лише тоді, коли стають невід'ємною складовою місцевих звичаїв і приймаються ними. Якщо уявляти шаріат, як це прийнято в ісламській традиції, у вигляді сукупності приписів Корану і Сунни, які взяті в їх буквальному контексті, то можна знайти відносно небагато положень правового характеру (переважно шлюбно-сімейні відносини та успадкування). Поза цими межами шаріат у власному розумінні включає в себе лише потенційну можливість бути джерелом права. Така можливість з'являється, коли окремі сури Корану і хадіси Сунни отримують правове тлумачення. Роль такого інтерпретатора шаріату відіграє фікх.

М. І. Михалкович, студ.,

ПВНЗ "Кіровоградський інститут державного та муніципального управління Класичного приватного університету" masharadostnasha777@gmail.com

АРИСТОТЕЛІЗМ МІЖ КЛАСИЧНОЮ І НЕКЛАСИЧНОЮ МЕТАФІЗИКОЮ

Метафізика як головний об'єкт філософії виник на зорі давньогрецької філософії. В період натурфілософії ставилось питання про основу, про першопочаток світу. Цей пошук було завершено парменідовим визначенням "єдиного" терміном "буття", що визначало місце буттєвості поза видимим світом природи, в світі невидимому – мисленні.

Саме це і визначило класичну традицію або класичну парадигму філософствування, яку теоретично обґрунтував Платон. Лише мислення здатне досягти світу божественного, світу "ейдосів". Але тим не менше поняття "метафізики" ототожнюють з працями Аристотеля, які були зібрані Андроніком з Родосу під назвою "meta ta physika" – те, що "після фізики". Тобто під метафізикою розумілось знання, яке перевершує знання

про природу, натурфілософію. Правда сам Аристотель цю науку називав за традицією Піфагора мудрістю (sophia), або першою філософією (proto philosophia), або ще вчення про Бога (theologike).

В свою чергу платонівський підхід започаткував те, що в класичній парадигмі вже пізніше отримало назву логіцизму, який протиставив чуттєве і надчуттєве пізнання. Ототожнивши психофізичні якості чуття і почуття, Платон, послідовно розвивав пошуки раціональних сутностей (понять) свого вчителя Сократа, вибудовуючи онтологічну систему логоцентризму класичної метафізики. В результаті відкриття греками сили мислення відбулось за рахунок недооцінки естетичної природи. Тому почуття на довгі тисячоліття були відкинуті на периферію філософствування.

Правда вже Аристотель відчув, що процес пізнавального досвіду повинен враховувати почуття, які, правда, пов'язані лише з предметним, видимим світом. Тому переосмисливши концепцію Платона, Аристотель закладає ще один фундамент класичної метафізики як науку про суще як суще, яке покликане поєднувати суще і Божественне буття. В новітній час Гайдеггер дав характеристику класичної метафізики як "онто-теологічної конституції". І хоча слово "онто-теологія" належить Канту, але, якщо розуміти метафізику саме в класичній традиції, то інакше її розуміти і неможливо.

Аристотель продовжив і закріпив платонівську традицію мислення, визначивши метафізику як науку про надчуттєве. Філософський авторитет Аристотеля створив те, що сьогодні можна назвати європейською класичною парадигмою філософування, яка визначала розвиток європейської філософії від її зародження в Давній Греції до середини XIX ст.

Тим не менше існують два основних підходи, які і обумовлюють парадигмальний конфлікт класичних і неklasичних метафізичних концепцій. Засновки класичної метафізики була закладені Платоном і Аристотелем як межове підґрунтя речей. Тому сутність розглядається як питання "Що?". Щойність сутності формується на основі Погляду. Саме звідси народжується платонівська концепція "ейдосу", що означало "те, що видно", або "видиме". І хоча це своєрідне інтелектуальне бачення, але тим не менше, як зазначив Д. Міхель: "Платоно-аристотелівська метафізика демонструє себе як економічна оптична машина, зайнята виробництвом Бачення і така, що підтримується діяльністю одного лише правильного Погляду" [3, с. 14].

Оформлення класичної абстрактної метафізики в епоху Античності вперше в історії європейської філософії було піддано нищівній критиці в епоху раннього християнства, яка формувалась як опозиція абстрактному буттю і, за своєю суттю, започаткувала неklasичну, відносно античної, традицію.

Візантійська філософія формувалась як свідомо опозиція Античній класичній метафізиці. Так саме в Візантійській філософії народжується ідея Логоса-Христа не як абстрактного буття – об'єкт, а як конкретне буття – Суб'єкт. Як стверджує В. Лур'є "Юстин вперше в християнському богослов'ї починає розрізняти в Бога не просто "внутрішнє" і "зовнішнє" (тобто життя Бога "в Собі" і Його дії у відношенні до тварного світу), а й "суб'єктне" і "безсуб'єктне" [2, с. 55]. Візантійське християнство формувало неklasичну метафізику філософування, але необхідність в ній визріває тільки зараз. Але ця традиція продовжує залишатися поза шляхом розвитку історії західноєвропейської філософії і лише в період філософських криз проявляє свій творчий потенціал.

Філософська криза, яку чітко усвідомлював Гегель ще в XIX столітті, в XX підійшла до "філософської сме-

рти" в основі якої класична метафізика. Тому "Кінець Філософії" за своєю суттю став кінцем класичної метафізики в її картезіанській версії, а також, як стверджує Д. Міхель. [3, с. 15] як прагнення "докорінно подолати весь платонівський проект". Замість питання "що є суще?", яке ставила класична метафізика, неklasична ставить як "хто говорить?", "хто дивиться?". Тобто питання "Що?" замінюється на питання "Хто?"

Стосовно цього В. Новік пише: "Ще св. Григорій Палама (XIV в.) звертав увагу на те, що Бог, коли говорив з Мойсеєм, не сказав: "Я є суть", але "Я є Сущий" (Вих. 3, 14), тобто указував на особову підставу Божества" [4, с. 1]. Саме тому, стверджує В. Новік, коли Достоєвський постав перед дилемою "Христос чи істина", то вибрав Христа.

Це дозволяє переформулювати основне питання класичної філософської парадигми, яке полягає не в статичній протилежності духа і матерії, а в динамічній сфері між свободою і детермінізмом, що стає можливим при використанні неklasичних методологій.

Після тривалого і свідомого знищення метафізики як об'єкту філософування як з боку класичного марксизму, так і з боку неklasичного постмодернізму сьогодні спостерігається своєрідний ренесанс на метафізичну проблематику. В збірнику "Перспектива метафізики. Класична і неklasична метафізика на межі століть" А. Андріяускас зазначив: "Після розквіту різних позитивістських і сциєнтистських напрямків, що категорично заперечували можливість існування метафізики, в останні десятиліття в умовах поглиблення кризи класичних принципів західного мислення все виразніше вимальовується поворот до пошуків нової "неklasичної метафізики" [1, с. 5].

В такому разі можна сказати, що аристотелізм, незалежно від історико-філософського присуду залишається основою процесу філософування, тому що за твердженням А. Тіхолаза "не існує безметафізичних філософій" [5, с. 98].

Список використаних джерел:

1. Андріяускас А. Кризис классики и поиски "неклассической" метафизики / А. Андріяускас // Перспективы метафизики. Классическая и неклассическая метафизика на рубеже веков: Материалы между. конференции. Санкт-Петербург, 28-29 октября 1997 г. / Андріяускас А., Артемьева Т. В., Шраг К. и др. ; отв. ред. М. С. Уваров. – СПб. : С.-Петербург. отделение Ин-та человека РАН, 1997. – С. 7 – 14
2. Лур'є В. История Византийской философии. Формативный период. – СПб. Аxioma, 2006. –XX+553 с.
3. Міхель Д. Метафізика в пошуках своїх основаній / Д. Міхель // Перспективи метафизики. Классическая и неклассическая метафизика на рубеже веков: Материалы между. конференции. Санкт-Петербург, 28-29 октября 1997 г. / Андріяускас А., Артемьева Т. В., Шраг К. и др. ; отв. ред. М. С. Уваров. – СПб. : С.-Петербург. отделение Ин-та человека РАН, 1997. – С. 14 – 18
4. Новік В. Персоналізм і колективізм [Електронний ресурс] / В. Новік. – Режим доступу: <http://lichnost-kultura.narod.ru/2001/200111/2001122/2001122.htm>. – Заглавие с экрана.
5. Тіхолаз А. Г. Що таке метафізика? Етьєн Жільсон відповідає Мартіну Хайдеггеру / А. Тіхолаз // Наукові записки. Том 20. Спеціальний випуск : у двох частинах. Частина 1. / Національний університет "Києво-Могилянська академія". – К. : КМ "Academia", 2002. – С. 93–98.

О. О. Оленинець, студ., КНУТШ
Oksanka9944@gmail.com

АРИСТОТЕЛІЗМ ТА СЕРЕДНЬОВІЧНА СХОЛАСТИКА ЯК ВАЖЛИВА СКЛАДОВА У ФОРМУВАННІ СПЕЦИФІКИ ЗАХІДНОХРИСТІАНСЬКОЇ КУЛЬТУРНОЇ ТРАДИЦІЇ

Загальновідомо, що на виникнення та формування європейської культури, включаючи її філософію, великий вплив мали Платон та Аристотель. Незважаючи на християнський характер середньовічної Європи, ці два велетні античної філософії здійснили неймовірний внесок для формалізації тогочасної інтелектуальної думки. Особливо, тут можна відзначити саме Аристотеля, що

за словами Сергія Аверинцева був "творцем логіки, як органону думки, тобто в буквальному сенсі слова, її технічному інструментарію". [1, с. 319] Більше того до здобутків Аристотеля ми можемо віднести створення концепту "Непорушного Першо-двигуна", а разом з тим, розробку системи доведень, без якої важко уявити догматичні контрверзи епохи Патристики.

Як відомо, намагання Отців Церкви раціонально обґрунтувати християнську віру і надати ідеям Писання інтелектуального забарвлення, спочатку відбувалося в руслі, саме платонізму. Аристотель взагалі до XII століття був відомий Заходу тільки кількома перекладами Северина Боеція. Саме у Платона, на думку Аверинцева, можна знайти готові докази на користь спіритуалізму, аскетизму і "зневаги до мирського". [1, с. 321] Хоча, тут слід зауважити, що все ж після Плотіна, платонізм засвоюється в синтезі з аристотелівською складовою у формі неоплатонізму. Та саме з доробку аристотелівської філософії патристика почерпнула такі терміни як "усія" та "іпостась".

Після розколу Християнської Церкви на Західну та Східну починає формуватися дуалізм католицизму і православ'я, а разом з тим формуються особливості Західнохристиянської та Східнохристиянської культур. Так, Західноєвропейська культура, що виросла із середньовічної схоластики характеризується значним покладанням на власне *ratio*, персоналістичністю, домінуванням юридично-правової установки, що надалі знаходить свій вияв, як у розвитку філософської думки, так і в соціальній, економічній і політичній сферах. А ось православний Схід, особливо російська культура, відзначилась великим впливом Платона, що в його християнізованому варіанті, інтерпретовано у російську релігійну філософію.

Вищесказане дає привід вважати, що західна філософська традиція є переважно аристотелівською а східна – платонівською. Це думка є традиційною, до прикладу, її в свій час висували Іван Кіреєвський та Олександр Лосєв. Так слов'янофіл Кіреєвський у своїй статті "О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России" пише, що в грецьких мислителів був помітний інтерес здебільшого не до філософії Аристотеля, а до спадщини Платона. Більше того, зауважує він, що подібно до відношення, яке існувало в античності між цими двома філософами, згодом схоже відношення помітно між філософією "латинського світу", що завершила свій розвиток у схоластиці і духовною філософією письменників Східної Церкви [2]. Також Кіреєвський бачить відмінність у богословсько-філософському способі мислення на православному Сході і католицькому Заході, адже намагаючись досягти істини споглядання, східні мислителі турбуються насамперед про стан мислячого духу, західні більше про зовнішній зв'язок між поняттями. "Буття Боже у всьому християнстві аргументовувалось силогізмом; вся сукупність віри спиралася на силогістичну схоластику; інквізиція, єзуїтизм – одним словом, всі особливості католицизму розвинулись в силу того ж самого формального процесу розуму, так що і сам протестантизм, якому ка-

толики дорікають раціоналізмом, виник прямо з раціональності католицизму" [3, с. 112]. Причину цього, Кіреєвський бачить у схоластичній філософії, яка в свій час не могла узгодити протиріччя віри і розуму, ніяк інакше, як завдяки силогізму. Це привело до того, що цей самий силогізм стає основною умовою будь-якого переконання. Таким чином, він, аргументувавши перевагу віри над розумом, зробив її не живою, формальною, уже не власне вірою, а тільки логічним запереченням розуму. Далі, це приводить до того, що Церква починає ворогувати з усіма проявами розуму, що, врешті-решт, приводить до виникнення протидії, вираженій у формі так званого просвітництва. Ще згодом на думку Кіреєвського, той самий абстрактний розум, на який було покладено так багато надій, в силу свого ж розвитку сам дійшов до усвідомлення своєї обмеженості [2].

Про аристотелізм західного християнства пише також Лосєв у своїй праці "Очерки античного символизма и мифологии". Розглядаючи *Filioque* як основну, найглибшу і першо-початкову відмінність між католицизмом і християнством, вчений приходить до висновку, чому саме католицька філософія є аристотелізмом [4].

Сергій Аверинцев у своїй статті "Христианский аристотелизм как внутренняя форма западной традиции и проблемы современной России" критикує тезу, що аристотелізм притаманний тільки католицизму, але ніяк не православ'ю. Дана робота дає нам привід поставити під сумнів традиційне уявлення про сфери філософського впливу Платона та Аристотеля на християнський світ. Особливо, значного корегування потребує уявлення про вплив Аристотеля на середньовічну Візантію. Так, Аверинцев вказує на аристотелізм ортодоксальних Іоана Дамаскіна, Миколи Мефонського, Григорія Палами і Генадія Схолярія, а також на елементи платонізму у спадщині далеких від православ'я Іоана Італа, Сотиріха, Пліфона. І хоча таких прикладів вистачає, не можна звисно, спростувати той факт, що західноєвропейська обробка аристотелізму значно глибша. І це навіть з огляду на те, що для Західної Європи це потребувало значної перекладацької роботи, на відміну від грецькомовної Візантії, де таких перешкод не було.

Щодо Київської Русі, то тут рецепція Аристотеля була значно слабшою ніж в тій самій Візантії. Можливо на територіях поширення православ'я просто не було настільки величезної потреби для використання аристотелівської логіки, розвиток якої так сильно стимулювався теологічними дискусіями на Заході. Можна зробити висновок, що Аристотель був необхідний Заходу, а інтерес до техніки силогізму Аверинцев, вслід за Кіреєвським взагалі пов'язує з відродженням римського права.

*Д. Є. Предко, асп., КНУТШ
denyspredko@ukr.net*

ВЧЕННЯ АРИСТОТЕЛЯ ПРО ПРИСТРАСТЬ ТА ЙОГО ПОДАЛЬШІ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ

Картина Рафаеля "Афінська школа", де в центрі знаходяться Платон і Аристотель, є яскравим свідченням їх філософських уподобань: Платон показує рукою вгору (істина – в світі ідей); а Аристотель показує на землю (істина знаходиться в чуттєвому, матеріальному світі). До речі, ці їхні відмінності добре розуміли Отці та вчителі Церкви, котрі Платона ідентифікували як богослова, а Аристотеля – як філософа. І в цьому своєрідність Аристотеля, в орбіті зацікавленень якого фізика, біологія, поетика, політика, економіка і т. д.

Відтак предметом вивчення для Аристотеля є чуттєвий світ. А для того, щоб ми пізнали якусь річ, ми по-

винні відповісти на чотири питання: з чого ця річ складається? яким чином виникла? що це таке? для чого вона існує? Відповівши на ці питання, ми з'ясуємо чотири причини: матеріальну (з чого?), рушійну (яким чином?), сутнісну (що це таке?) і цільову (для чого?).

На думку Аристотеля, душа містить пристрасті (переживання), здатності і етичні устої (склад душі). Пристрастями (переживаннями) він вважав те, чим супроводжується задоволення чи страждання: потяг, гнів, страх, відвага, заздрість, радість, любов, ненависть, туга, жалість та ін. Здатності – те, що робить людину підвладною цим пристрастям, завдяки чому її можна

розгнівати, примусити страждати, розжалобити тощо. Етичними устоями (складом душі) Аристотель вважав те, внаслідок чого людина добре чи погано володіє своїми пристрастями.

Пристрасть – сильне, домінуюче над іншими почуття людини, що характеризується ентузіазмом або сильним потягом до об'єкта пристрасті. З точки зору Аристотеля, вираженої в "Нікомаховій етиці"[1], пристрасті включають не тільки прагнення і гнів, але також дружбу, мужність і радість, тобто самі по собі вони не милостиві, і не злі. Вони нейтральні, тому їх варто помірковано й розумно використовувати.

Однак якщо Аристотель визнавав, що пристрасті, як і розум, складають природу людини і вимагав обмежити людські пристрасті у відповідності з розумом, то стоїки розглядали пристрасті як суто ірраціональні і вимагали повного викорінення пристрастей. Стоїки не ототожнюють чесноту з насолодою. Стоїцизм був аскетичною системою, що ґрунтувалася на повній байдужості й апатичному ставленні (апатії) до всього зовнішнього, так як все зовнішнє не може бути ні поганим, ні добрим. Тому стоїки вважали однаково неважливими страждання і задоволення, бідність і багатство, хворобу і здоров'я.

Варто зазначити, що на святоотецький підхід до визначення поняття "пристрасть" також значною мірою вплинула антична філософська традиція, зокрема філософія Аристотеля. Так, наприклад, Іоанн Дамаскін, визначаючи пристрасть, відтворює висловлювання

Аристотеля з "Нікомахової етики" [2] про пристрасть як перетерпіння чогось. Адже пристрастями Аристотель вважав те, чим супроводжуються задоволення чи страждання: потяг, гнів, страх, відвага, заздрість, радість, любов, ненависть, туга, жалість тощо. У цьому випадку інтерпретативний смисл пристрасті збігається зі здатністю душі й не має яскраво вираженого морального забарвлення. Власне, пристрасть, як складова нерозумної частини людської душі, якщо вона природним чином приводиться в рух вищою розумною частиною душі, не може бути гріховною; вона є закономірним явищем діяльності людського ества.

У східно-візантійському богослов'ї під пристрастю найчастіше розуміються гріховні, протиприродні рухи душі, які полягають в її захопленні чимось замість Бога, і які стають звичкою. Пристрасті розглядаються як помилкові, перекручені гріхом прояви почуттів. Згідно з православним ученням про боротьбу з гріхом в собі, в аскетичній пристрасть вважається збоченою (спотвореною) чеснотою. Наприклад, гнів може бути як праведним, так і гріховним. У зв'язку з цим стверджується, що пристрасть як прояв зла, не має власної онтологічної сутності, а паразитує на початковому доброму влаштуванні Божественного творіння (людини).

Список використаних джерел:

1. *Аристотель*. Риторика [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.lib.ru/POEEAST/ARISTOTEL/ritoriki.txt>
2. *Аристотель*. Нікомахова етика [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://ae-lib.org.ua/texts/aristoteles_nicomachean_ethics_ua.htm

*О. І. Предко, проф., КНУТШ
olenapredko@ukr.net*

ОСОБЛИВОСТІ СПРИЙНЯТТЯ ІДЕЙ АРИСТОТЕЛЯ В РАННЬОХРИСТИАНСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ

Критикуючи вчення про ідеї Платона, Аристотель, власне, закладає основи онтологічної проблематики. В чому ж полягає її сутність? По-перше, світ єдиний. Причому, це духовно-матеріальний, реально існуючий світ. По-друге, речі і процеси реального світу можуть бути пізнані з нього самого, тобто вивчати слід саму дійсність, а не світ ідей. По-третє, в центрі пізнання повинні бути не абстракції і умоглядні схеми, а самі речі і процеси. В цьому випадку і наука набуває змісту як пізнання реального, а не "безмежного" світу, хоча в процесі пізнання використовуються "ідеальні" поняття. Наука – це мислення в поняттях. Схеми і закони руху понять є "органомом", тобто знаряддям науки, знаряддям мислення. Таким чином, логіка є знаряддям науки, знаряддям мислення. Освоїти закони логіки може будь-яка людина. Значить, людина здатна досягнути сутність речей і процесів світу, в якому вона живе. В результаті Аристотель дає поняттю "буття" інше, ніж Платон, тлумачення. Сутність – це одиничне, що володіє самостійністю буття. Вона відповідає на питання: "Що є річ?" І являє собою те, що робить предмети саме цим, не дозволяючи йому злитися з іншими. При вивченні конкретних речей, як реального буття, Аристотель говорить про перші і другі сутності. Першу сутність він ототожнює з індивідуальним буттям, з субстратом, з конкретною річчю як такою. Від перших сутностей Аристотель відрізняє другі сутності (іноді вживається більш адекватний термін – вторинні). Вони певним чином є похідними від перших сутностей. Вторинні сутності не досягають конкретного індивідуального буття, а є більшою чи меншою мірою родовим або видовим визначенням. Аристотелівське вчення про первинні і вторинні сутності в той же час свідчить про критичне ставлення автора до сокра-

товсько-платонівської концепції ідеалізму. Якщо Платон визнавав первинним реальним буттям загальні і незмінні ідеї, то Аристотель підкреслював пріоритет індивідуального, чуттєво сприйманого. Вторинні сутності, досягають загальне (під впливом ідеалістичної традиції розуміються як незмінні), є похідними по відношенню до конкретного, чуттєво сприймаючого буття. Категорії сутності (усія) Аристотель вважав основним засобом пізнаності світу. Всі інші категорії служать для їх визначення. Цю проблему Аристотель вирішує з різних точок зору. Аристотель зазначає, що реально існують тільки індивідуальні конкретні речі, а загальне існує або в цих конкретних речах (як їхні властивості), або як поняття нашого мислення, що утворюються завдяки процесу абстрагування. Отже, Аристотель розрізняв перші і другі сутності. Перші суті – це конкретна людина, конкретна кінь тощо. Другі сутності – кінь взагалі, людина взагалі і т. д.

Василь Великий закріплює в християнському богослов'ї термін "сутність" виключно за тими сутностями, які Аристотель називав другими, тобто для родових понять. Коли я говорю, що стіл – це меблі, призначені для того, щоб за ним обідати, писати або виконувати будь-які інші операції, я тим самим проводжу різницю столу від табуретки, яка теж належить до меблів, але призначена для того, щоб на ній сидіти. Ми визначили сутність кожного предмета, виділивши сутнісну властивість з якогось загального абстрактного виду "меблі".

Думка, що сутність предмета існує в ньому самому, а не окремо від нього, стане аргументом у суперечці з несторіанами і монофізитами. В богословській літературі епохи Вселенських Соборів думка Аристотеля про те, що сутність предмета існує в ньому самому, а не

окремо від нього, набуде вигляду виразу "не існує сутності без іпостасі" (під іпостассю, за термінологією святого Василя Великого, мається на увазі індивідуальний предмет або особистість). Одні будуть робити на підставі цього висновок, що, оскільки у Христі існують дві природи, то і іпостасей в Ньому теж дві (так виникне ересь Несторія). Натомість інші будуть стверджувати, що, навпаки, оскільки у Христі одна іпостась – Божественна, то і природа в Ньому теж одна – Божественна (ересь монофізитства). Здавалося б, отці Церкви повинні визнати помилковим вчення Аристотеля, раз з нього випливають такі наслідки. Однак ні. Леонтій Візантійський в суперечці з несторіанами і преподобний Іоанн Дамаскін в суперечці з монофізитами вказують, що еретики абсолютно спотворили і неправильно зрозуміли Аристотеля, і на підставі цієї ж тези – що "немає сутності без іпостасі" – захистять православне вчення про дві природи в одній Особі – в Ісусі Христі. Як бачимо, навіть у вирішенні цього питання відчувається, настільки великим був авторитет Аристотеля серед цих Отців та вчителів Церкви. Справа в тому, що і несторіани, і монофізити занадто буквально зрозуміли думку Аристотеля і стали стверджувати, що сутність може існувати тільки в своїй іпостасі. Преп. Іоанн Дамаскін в роботі "Слово про віру проти несторіан" на це заперечив: "Як не буває іпостасі без сутності, але кожна іпостась не обов'язково має свою власну сутність, так немає і сутності без іпостасі, і не обов'язково для єдиної мати кожну свою приватну іпостась"[2]. Інакше кажучи, якась сутність може бути воіпостазірована в іншій іпостасі. Тому, продовжує преп. Іоанн Дамаскін, "у Христа, кажучи про дві природи, немає необхідності давати кожній природі власну іпостась, але дві природи мають одну загальну іпостась синівство, тобто [іпостась] Сина Божого, і тому ми говоримо, що дві природи суть одна іпостась"[2].

Застосування поняття іпостась в християнському богослов'ї можна віднести до IV століття. До Великих каппадокійців слово "іпостась", як і слово "сутність", вживалися в християнській богословській мові, в тому числі, у свт. Афанасія, як синоніми. Іпостась є конкретизацією загальної сутності як неподільне окреме існування. Ця конкретизація є не якимось поступовим логічним або онтологічним процесом, але завжди – онтологічною даністю. Цілоком справедливо зазначає Ю. Чорноморець: "Іпостась виникає не шляхом конкретизації сутності, а походить від іншої іпостасі тієї самої сутності. Іпостась "гіпостазує" сутність, індивідуалізує її неповторним чином, оскільки вона є унікальним самобуттям, яке виявляється в іпостасних відмінних властивостях, але не створюється ними"[5, с. 36]. Іоанн Дамаскін пише про те, що існують тільки іпостасі, сутності ж мають буття в них. Іпостась не є частиною сутності. Іпостась є "окреме не тому, що одну частину сутності має, а іншої частини не має, але тому, що воно як неподільне є нумерно окремих" [цит. за 5, с. 37].

Відтак у кожній створеній речі або істоті представники східної патристики виділяють два моменти – сутнісний та іпостасний. Сутність (та синонімічне поняття "природа") визначається як загальне для речей чи істот певного роду або виду. Іпостась – це існуюча індивідуальна реальність, якою для неживого є окрема річ, для живого – істота, для розумного живого – особистість. Отже, у категоріях – сутність, енергія, іпостась вичерпно виражене богословське розуміння способу існування Бога, світу і людини.

Сучасний дослідник В. Караяніс виділяє цілий ряд взаємопов'язаних значень категорії "сутність" в патристиці. Сутність це: щось існує; основа речі; основа для

сутнісних та випадкових якостей речі; загальне для суцільних одного виду чи роду та принцип їх уніфікації; основа енергій суцільних; принцип онтологічного руху суцільних від їх причини до їх цілі або досконалості [7, с. 33-44]. Як конкретний образ буття сутності, носій змістового багатства, іпостась є суб'єктом, який містить, керує, направляє її і в цьому вступає у всі можливі відносини з іншими суб'єктами. Іпостась визначає життя сутності, її актуальне буття, не дозволяючи перетворитись на абстрактну потенційність. З іншого боку, іпостасі не дано подолати межі, визначені для неї сутністю: дійсний смисл іпостасі міститься в її сутності і від початку задається нею. Енергія – це є безпосередня дія речі, спрямована назовні. Вона спричинена сутністю і повністю залежить від неї за змістом свого розгортання. Через прояви енергії можна сприймати і пізнавати сутність, способи буття конкретних речей однієї сутності, вказуючи на начало унікальності. Як зовні проявлена й актуальна даність, енергія від початку призначена для того, аби бути сприйнятою іншими іпостасними суб'єктами. Актуалізація іпостасно-сутнісного змісту через енергію є спосіб існування [1, с. 13-17].

Поняття "energeia" означає власну актуалізацію сутнісної сили, адже "сама здатність має діяльність" [5, с. 36]. Але це не автоматичний перехід здатності в діяльність, адже діє, власне, носій сутності, якому належить ця сутність. Максим Сповідник ставить енергію в залежність від імпульсу свого власника. Відтак енергія – це здійснення здатності, а, власне, здійснення і властивостей. На взаємозв'язок сутності та енергії звертав увагу Василій Великий. Адже Божої сутності ніхто ніколи не бачив, але ми все ж вірогідно знаємо цю сутність через її енергії. Сучасний грецький православний філософ і богослов Х. Яннарас зазначає, що під терміном "енергія" мається на увазі здатність природи, чи сутності, виявляти свою іпостась, своє існування, робити його доступним пізнанню і причетності [6, с. 82]. Таким чином, виявленням сутності є і її здатність і її енергія як реалізація здатності. Сутності як загальному протилежна іпостась як окреме, конкретне.

Вищезазначені категорії конкретизуються в Одкровенні про Бога-Трійцю – Отця, Сина, Святого Духа, що об'єднує разом три особи (три іпостасі, три образи, три прояви) Бога, розглядає сутність Бога в трьох особах. Аджевідмінність між неоплатонізмом та християнством полягає в сприйнятті Абсолюту, яким вважається не безособова Монада, а трансцендентна досконала особистість – Свята Трійця, сутністю якої є Любов [4, с. 341]. Відтак як дещо існує, Бог має тільки йому відповідний спосіб буття Трійцю, яка є абсолютною самозамкнутою, самобутньою, самодостатньою смисловою структурою, бо не допускає над собою ніяких інших начал, крім іпостасей, які її складають: Отець (безначальне першоначало), Син (Логос, тобто абсолютний смисл) і Дух святий ("животворче" начало життєвої динаміки). "Це не тільки основа, а й вища мета богослов'я, бо, на думку Євхарія Понтійського, яку розвине Максим Сповідник, пізнати таємницю Пресвятої Трійці в її повноті означає увійти в досконале єднання з Богом, щоб досягти обожнення свого єства, тобто увійти у Божественне життя, в саме життя Пресвятої Трійці" [3, с. 138] Трійця утверджує сутність як абсолютну процесуальність – як Життя. Наділені буттям, сенсом та цілісністю духу атрибути Трійці надають антропogeneзу енергійного характеру.

Список використаних джерел:

1. Борозенець Т. Теологическая диалектика сущего. Философские главы: [монография] / Тарас Борозенець. – К. : Изд-во НПУ имени М. П. Драгоманова, 2010. – 231 с.

2. *Дамаскин И.* Слово о вере против несториан / Иоанн Дамаскин [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Damaskin/slovo-o-vere-protiv-nesorian/
3. *Лосский В.* Очерк мистического богословия Восточной церкви. Догматическое богословие / В. Лосский. – М. : (Издатель: Центр, "СЭИ" ; "Красный пролетарий"), 1991. – 288 с.
4. *Минин П.* Главные направления древне-церковной мистики. // Мистическое богословие. / П. Минин. – К. : "Путь к истине", 1991. – С. 337 – 391. – (Серия "Памятники богословской мысли").

5. *Чорноморець Ю. П.* Основні категорії патристичної метафізики / Ю. П. Чорноморець // Мультиверсум Філософський альманах. – К. : Центр духовної культури, – 2004. – № 42. – С. 36-47.
6. *Яннарас Х.* Вера Церкви : Введение в православное богословие / Х. Яннарас [Пер. с новогреч. Вдовиной Г. В., под. ред. Кирлежева А. И.] – М. : Мир, 2002. – 297 с.
7. *Karayianis V.* Maxime le Confesseur. Essence et energies de Dieu. – Paris, 1993. – 488 p.

В. Я. Пугач, студ., КНУТШ
 veronikapugach2010@gmail.com,
М. Ю. Бакаев, студ., КНУТШ
 nickbakaev@gmail.com

THEOLOGICAL CONCEPTION OF ARISTOTLE

God and nature create nothing that is pointless. [1]

Aristotle has made a huge influence on our civilization. In fact, he laid the foundation to most of our sciences and fields of knowledge. Among them, although not considered to be a science anymore, is theology. Thus the aim of this work is to analyze Aristotle's attitude to God and His place in the Philosopher's system.

To begin with, in works of Aristotle we can see "God" both in singular and in plural form. The Philosopher gives an explanation, claiming that "God being one yet has many names, being called after all the various conditions which he himself inaugurates. We call him Zen and Zeus, using the two names in the same sense, as though we should say him through whom we live. He is called the son of Kronos and of Time, for he endures from eternal age to age..." [2].

There are some phrases Aristotle uses which makes it understandable how he became an authority for Christian philosophers: "must we think of God, who in might is most powerful, in beauty most fair, in life immortal, in virtue supreme; for, though he is invisible to all mortal nature, yet is he seen in his very works. For all that happens in the air, on the earth, and in the water, may truly be said to be the work of God, who possesses the universe" [2]. That God is seen in His works is a very common motive for Christian philosophers. For example, Bonaventura writes: "the invisible things of God are clearly seen, from the creation of the world, being understood by the things that are made" [3, chapter 2 par. 13]. Aristotle also writes about God's omnipotence: "even God and the good man are capable of doing bad things, but that is not their character... for they are capable (we say) of doing evil" [4]. God is thought to be among the causes of all things and to be a first principle [5]. Ordering and arrangement of all things is preserved by and through God. No natural thing is of itself sufficient for itself. "God is a living being, eternal, most good, so that life and duration continuous and eternal belong to God" [5]. Aristotle thinks that excellence does not belong to god, because "God is superior to excellence" [6].

"God has given us two instruments within ourselves, which enable us to use external instruments, providing the body with the hand and the soul with intelligence" [7]. God providing us body and soul inevitably reminds of Descartes who had the same views and is thought to lay the foundation of the mind-body problem: Human nature can be explained only if we suppose "God to create a rational soul and join it to this body" [8, p. 21].

Furthermore, we may see a fabulous explanation considering eternal continuity of time. Aristotle says that God has eternal being but "not all things can possess being, since they are too far removed from the principle" [9]. That is why God "fulfilled the perfection of the universe by making coming-to-be uninterrupted", because eternal continuity is the closest to eternal being [9].

Sometimes we may see something reminding us of Plato's style of dialectical statements. Aristotle says that "the movement of God must be eternal"[1]. However, another passage tells us about God being in rest as well: "God always enjoys a single and simple pleasure; for there is not only an activity of movement but an activity of immobility, and pleasure is found more in rest than in movement" [10]. So, God is in a way both mover and what is moved. Another thing is that although we have mentioned before that God is omnipotent "Agathon is right in saying 'For this alone is lacking even to God, to make undone things that have once been done'" [10].

God possesses all goods and is self-sufficing. God doesn't sleep, he is an active and is doing the noblest employment, which is contemplation of something. Although God doesn't contemplate Himself [6]. That would be absurd since the God is a ruler of the world and can't be equal to something that is ruled by him. Inequality of them are clear by the fact that God is to give love and world is to receive, or at least the latter could give love, that is the a different love, which is not equal to the one of God [11]. Worldness (natural) relationship are horizontal and build on utility and partnership. On the other side, godness one (supernatural) are vertical. So God to man are the same as father to son or the benefactor to benefited [11]. And it is obvious that God has no needs for horizontal relationships since he is self-sufficient and needs nothing, which includes no need for friend, enemy or anything else to be God. That so our welfare involves a things beyond us, but God is "his own well-being" [11].

Self-sufficient God is an intellectual being. Hence just a fortunate man are closer to God, but only by nature. But the best and most wise men are much closer to Him not by nature itself, but also by supernatural causes, which include intelligence and divine protection [11]. The former are close to God only by nature (the universe), but the latter by their souls and minds as well.

Thence God is not an imperative, but intellectual ruler of the World. As ruler He is the end of a human wisdom. And as a self-sufficient ruler, He has no end for Wisdom of Himself [11]. For those men it the world, who are to be rulers, and so to be perpetual, God mingles the gold (which could be associative with mind). Who are to be guardians, God mingles gold and silver (with the soul). Who are to be aristans and husbandmen, He mingles brass and iron (with the worldness things). Only those rule in the world are godness and intellectual, which in its hierarchy natural doesn't contradict to the hierarchy, which is founded by God [11].

The rules, which contradicts to God, could be laid on the tales about gods, which are natural (since the nature itself is plural) and certainly in accordance with opinion. But the conception of God as well as intellectual rule are su-

pernatural (since it contradicts nature) and are in accordance with truth [12].

To sum up, Aristotle may be considered as a monotheist for he wrote that there is one God and many of His names. God is eternal, good, self-sufficing and omnipotent. He is the first principle of all things. The relation of God to man is like the relation of father to son. And yet we must remember that in different works Aristotle contradicts himself whether because he wrote them in different periods of time or because his views are not systematic enough.

Literature:

1. *Aristotle*. On the Heavens//The complete works of Aristotle, the revised Oxford translation edited by J. Barns – Princeton: Princeton university press, 1984
2. *Aristotle*. On the Universe//The complete works of Aristotle, the revised Oxford translation edited by J. Barns – Princeton: Princeton university press, 1984
3. *Bonaventure*. The Journey of the Mind into God (Itinerarium mentis in Deum), Indianapolis: Hackett, 1993

4. *Aristotle*. Topics//The complete works of Aristotle, the revised Oxford translation edited by J. Barns – Princeton: Princeton university press, 1984
5. *Aristotle*. Metaphysics//The complete works of Aristotle, the revised Oxford translation edited by J. Barns – Princeton: Princeton university press, 1984
6. *Aristotle*. Magna Moralia//The complete works of Aristotle, the revised Oxford translation edited by J. Barns – Princeton: Princeton university press, 1984
7. *Aristotle*. Problems//The complete works of Aristotle, the revised Oxford translation edited by J. Barns – Princeton: Princeton university press, 1984
8. *Rene Descartes*. Discourse on the Method, URL: <http://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/descartes1637.pdf>
9. *Aristotle*. On Generation and Corruption//The complete works of Aristotle, the revised Oxford translation edited by J. Barns – Princeton: Princeton university press, 1984
10. *Aristotle*. Nicomachean Ethics//The complete works of Aristotle, the revised Oxford translation edited by J. Barns – Princeton: Princeton university press, 1984
11. *Aristotle*. Eudemian Ethics//The complete works of Aristotle, the revised Oxford translation edited by J. Barns – Princeton: Princeton university press, 1984
12. *Aristotle*. Poetics//The complete works of Aristotle, the revised Oxford translation edited by J. Barns – Princeton: Princeton university press, 1984

*A. I. Рома, студ., КНУТШ
romandri_anna@mail.ru*

КОСМОЛОГІЯ АРИСТОТЕЛЯ В ХРИСТІЯНСЬКІЙ КАРТИНІ СВІТУ

Арістотель, без сумніву, є одним із тих представників Античності, чия філософська спадщина слугувала плодотворним ґрунтом для мислителів багатьох подальших епох. Навіть сьогодні ідеї Арістотеля зачіпляють думки й серця багатьох інтелектуалів, слугують джерелом знання у світі філософії та дороговказом крізь терни світоглядних проблем. В числі досліджень цього античного генія опинилися практично всі сфери тогочасного життя, "розум Арістотеля проник в усі сторони й області реального універсуму й підкорив розумінню їх розборсане багате різноманіття" [1, с. 5].

Важливе місце в числі його інтелектуальних праць посідає трактат "Метафізика", яка охоплює розмірковування про першопричини, витоки буття та його сутність. І хоча поглядам Арістотеля, як і будь-якій категорії античної думки, немає місця в рамках християнського віровчення, все ж вони мають точки дотику, однією з яких є космологія. Споглядання постійних змін, що відбуваються у природі: розвиток живих організмів, зміна пір року, чергування небесних світил, мінливість сузір'їв та плин часу наштовхують на думку, що всі існуючі речі безперестанно рухаються. Арістотель говорить: "рух існує, це стверджують усі, хто писав про природу, оскільки всі вони займаються питанням про появу та загибель, а вони неможливі без наявності руху, кожен погодиться, що будь-який предмет необхідно повинен рухатися відповідно своїй здатності до руху, наприклад, здатний до якісної зміни – якісно змінюватися, здатний змінювати місце – переміщуватись; отже, перш ніж виникне горіння, має бути горюче й перш ніж запалювання те, що запалює" [2, с. 168]. Це висловлювання можна порівняти зі словами Преподобного Іоанна Дамаскіна, що "енергія є природний, вроджений рух будь-якої сутності... енергія є єдина й перша, що вічно рухається, сила розумної душі, тобто розум, що вічно рухає її, і природним чином постійно з неї виливається" [2, с. 175–176]. З логіки Арістотеля також витікає, що, якщо якась річ рухається, отже, існує й інша, яка призвела її до руху, а ту річ – ще інша, і виникає такий безкінечний взаємозв'язок. Однак, бажаючи покінчити з безперестанним переходом від однієї речі до іншої, Арістотель визнає, що існує річ, яка для свого руху не потребує якогось іншого, додаткового, двигуна, а є причиною самої себе [2, с. 168–169]. І нею є арістотелівський Розум – першо-

двигун, джерело енергії і в той же час ідеальний проект всіх речей. Усі речі мають свою внутрішню мету (ентелехію), а світ ніби являє собою послідовний висхідний ряд цих речей, кожна ланка якого має мету у вищій ентелехії. Цей ряд завершується Деміургом (Розумом) – кінцевою метою, з якої не може виникнути більш вищий принцип. Отже, створення світу є актом розгортання речей, відповідно до принципу Розуму, який урізноманітнює та вдосконалює їхній рух. Тобто, Бог у Арістотеля зображується, як найвища форма та мета, яка однак є причиною лише форми речовини, її ідеальної сутності, вищої та незмінної, однак не її матерії. Остання постає для нього певним чином як умоглядний субстрат, що передує будь-якій формі. Однак для християнської доктрини Бог є творцем як форми, так і матерії, що є істотною відмінністю в уявленнях. Вчення про тварність світу – центральний пункт християнської космології. Бог створює світ з нічого, не потребуючи матеріалу для творення. Доцільність світу полягає у задумі Божому і є актом вираження Його волі, але не здатністю самого світу. "Як тільки благий і преблагий Бог не вдоволився спогляданням Себе Самого, ... Він призводить з не-сущого в буття й творить все без виключення, як невидиме, так і видиме..." [3, с. 82]. Це зумовлює дуалізм, характерний для християнської космології, – зіставлення умоглядного світу та світу речей.

Цікавою спільною рисою як для Арістотеля, так і для християнських уявлень про забезпечення космічного порядку є відсутність категорії долі як всевладної детермінуючої сили, що існує сама по собі. У Арістотеля часто фігурує давньогрецьке "tyche", що, як правило, перекладається у значенні долі, проте у Арістотеля це скоріше "випадковість". Тобто, доля як така розглядається у значенні життєвого шляху, сповненого "випадковостей", адже ми не можемо знати, що з нами трапиться завтра, та навіть через секунду, однак ці "несподіванки" не з'являються самі по собі, вони підвладні принципу, що керує ходом всіх речей, і ним є Розум, тобто, Бог [2, с. 167–169]. Те ж саме наявне в християнському вченні, де саме Бог постає верховим керівником, отже, будь-яка доля як випадковість втрачає сенс, адже на все у світі простягається влада Божого Промислу: "Промисел є воля Божа, згідно з якою все суще доцільним способом керується" [3, с. 193].

Якщо ж уважно придивитись, можна помітити, що і Арістотель, і християнська світоглядна картина говорять про те, що все у світі підпорядковано якійсь вищій, незмінній та безмежній силі. Арістотель доходить висновку, що існує якась вічна та нерухома сутність, яка невидима та не може бути пізнана органами чуття. Ця сутність є тим двигуном, який відповідає за рух неба та безмежного часу, отже, володіє необмеженими можливостями, однак, ніщо обмежене не може мати необмежених здібностей, тобто, двигун є необмеженим, позбавленим частин, неділимим і нерухомим, адже ніщо, позбавлене величини, не може бути рухомим [4, с. 54]. З одного боку, Арістотель сходиться з християнським вченням у ствердженні про нематеріальність Бога, а, з іншого, суперечить йому стосовно суцільної самотності Бога. Для Арістотеля він є певним вселенським законом, за яким розгортається наше буття, він іманентно присутній в кожній речі, однак не підвладний жодному зовнішньому впливу. У християн Бог має особистісний характер, адже, хоча ця всемогутня сутність є трансцендентною, водночас її прояв через Святого Духа є іманентно присутнім скрізь, Бог може покарати або змилю-

ватись, почути молитви, через іпостасі з ним можливо здійснити спілкування.

Звичайно, спадщина Арістотеля була точкою опору для багатьох подальших космологічних уявлень, і, напевно, християнство не є виключенням. Це пояснює пересічення багатьох ідей, які корінням сягають думок Античності, однак інтерпретовані на свій лад, відповідно до тієї чи іншої традиції. Це й не дивно, адже людство не стоїть на місці, а постійно рухається вперед, отже, погляди на буття, світ та його витоки також постійно еволюціонують. Однак Арістотель назавжди залишиться фундатором, без якого християнська картина світу навряд чи була б представлена саме у такому світлі.

Список використаних джерел:

1. *Аристотель*. Метафізика. Переводи. Коментарі. Толкования / Сост. и подготовка текста С. И. Еремеев. – СПб.: Алетейя, 2002 – 832 с.
2. *Лосев А. Ф., Тахо-Годи А. А.* Платон. Аристотель // Молодая гвардия. М., 2005
3. Точное изложение православной веры / Преподобный Иоанн Дамаскин. – М.: Сибирская Благовонница, 2012. – 476 с.
4. *Брэдшоу Д.* Аристотель на Востоке и на Западе: Метафізика и разделение христианского мира / Отв. ред. А. Р. Фокин / Ин-т философии РАН. – М.: Языки славянских культур, 2012. – 384 с.

*М. М. Стадник, проф., Національна академія державного управління при Президентові України
mstad@mail.ru*

ІРРАЦІОНАЛЬНЕ Й РАЦІОНАЛЬНЕ В РАННЬОХРИСТІАНСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ

Нерівномірний розвиток феодальних відносин Римської імперії детермінував появу різних форм суспільної свідомості в цілому та духовного життя зокрема. Із поступом знань це виявлялось у відносному відхиленні від християнських учень і вимагало догматичного утвердження біблійних істин. Особливе місце у їх обґрунтуванні належало теорії пізнання. Домінантним при цьому було пізнання Бога. Із розвинених ще ранньохристиянськими філософами й богословами ідей повільно стали формулюватися вчення, що закладали основи природничо-наукових знань, унаслідок чого було поєднано римську та александрійську ортодоксію, в яких переважали ірраціональні докази і проти яких виступили єпископи Антіохії й Константинополя, вибудовуючи свої аргументи на раціональній основі вибудовані на вченні Арістотеля. Перемога зміцненого ірраціонального мислення над раціональним обумовлена історично складним східним способом мислення, започаткованим у стародавніх культурах і філософії Платона, неоплатоніків. Така традиція передбачала засвоєння символу як догми, що має сприйматися на віру.

Одним із тих, хто надав нового змісту теорії пізнання і порушив проблему розмежування земної і божественної мудрості, відповідно вказавши на коадаптивні тенденції, став Августин. В основі його філософії лежить ідея існування "двох градусів" – божественного та земного. До першого належать усі духовні сили і вірні Богу істоти – добрі ангели, ревні християни. А все, обтяжене людськими гріхами, бажаннями, є градом земного буття [1, с. 3]. Із рухом людської історії через осмислення граду земного людина може прийти до граду Божого, що сприятиме її переходу від земного, плотського життя до життя духовного. Августин розуміє пізнання як суб'єктивний процес мислення. А це досягається мудрістю в діяльності і спогляданні. Діяльний аспект має на меті покращувати мораль у суспільстві, організовувати правильний порядок життя. Спогляданням забезпечується дослідження земних першооснов та пошук істини. Думки Августина близькі до поглядів Піфагора та Сократа, але наслідував він учення Платона, який об'єднав

ідеї обох мислителів, що і стало основою подальшого розвитку християнського методу осмислення світу. Мудрою Августин бачив ту людину, яка любить і пізнає Бога [2, с. 228]. Водночас, оцінюючи людський розум за його спроможністю пізнати навколишній світ, Августин вважав, що розум має обмежені можливості, оскільки світ розвивається не завжди за законами природи. Раціональне його сприйняття індивідом не відображає закономірних істин природного буття. Августин не відкидає того, що все, "будучи розумним", відбувається "незалежно від людської волі і людського розпорядження". Але його осмислення можливе через пізнання "самого себе". Аби пізнати себе, "необхідна глибока звичка відволікатись від почуттів, концентрувати душу й утримувати її саму в собі" [3, с. 115].

Оволодіння науками можливе як через авторитет, так і через розум. При цьому Августин відкидає науки, які розкривають доведені закономірності, що нібито існують "поза божественним порядком" [3, с. 116]. Такі науки не можуть бути правдивими. Істинними є лише ті, що ґрунтуються на божественних законах. А тому, розумом, який має здатність до "розрізнення, пояснення та вивчення", людина може і має користуватися дуже рідко. Розум земний, відтворюючи розум небесний, породив граматику, мистецтво. Його основою стала діалектика як "наука наук". Лише вона "не тільки хоче, але і може всіх зробити обізнаними". Суб'єктивною стороною, що об'єктивує реальність, є "споглядання божественних речей". Воно має здійснюватися без почуттів, які "відволікають" від істини. Наслідуючи вчення Климента Александрійського про Логос, Максим Сповідник розумів останній як розвиток "таємничих кіл", сил і думок. У Логосі він розрізняв закон єства, промислу, суду. У світі бачив два шляхи його осмислення: перший – духовний, або досяжний, і другий – чуттєвий, або тілесний. Причому тілесний не розглядає як принижене відображення буття, а як образ, оскільки весь досягнутий світ таємничого і символічного відображався в чуттєвому для тих, хто вмів бачити. Останнє бере свій початок у сивій давнині, "приходить із небуття" в "буття". А тому

матеріальний світ, що походить від Бога-творця, "не руйнується". Природа як самостійне, не безіпостасне буття описується "сутнісними" загальними ознаками або "природними властивостями". Вони є приматами досконалості, тобто завершеності та повноти. Якщо Климент Александрійський, Августин Блаженний, Максим Сповідник закликали до пізнання Бога, то Іоанн Дамаскін (кінець VII ст.) наголошував на тому, що Трійця не досліджується, а пізнається вірою, яка не потребує доказу, вивчення та пошуку; чим більше людина досліджує, то "більше Трійця не пізнається... і ховається" [4, с. 231]. У його теорії пізнання земного як тварного простежується певна послідовність.

Традицію ранньохристиянського пізнання й осмислення світобудови наслідував Боецій, який вважав, що походження всього суцього, розвиток усіх речей містять свої причини, порядок, форми. Усе походить із незмінного божественного розуму. Вперше, на відміну від Климента Александрійського й Августина, в пізнанні навколишнього світу він виділяє почуття, уяву і розум. Почуттями людина осмислює форму нерухомих об'єктів, яка втілена в матерії. Уяві доступні рухомі нематеріальні образи. Розуму, залишивши зовнішню форму, яка є відображенням одиничного, віддає пізнання того загального, що приховано в матерії. Таким чином, кожний учасник процесу пізнання спирається не стільки на природу пізаного, скільки на свої власні сили; саме через них людина охоплює багато різноманітних форм, що свідчить про наявність окремих елементів спільності між ними. Цією єдиною ланкою для Боеція був божественний розум, який самим лише поглядом прозрівав форму всіх речей.

Боецій наблизився до розуміння людського пізнання, але вбачав у ньому певну відносність і малу вірогідність. Не відмежовуючись від християнських основ, він вважав, що його логіку спрямовує теологія. Зіставивши божественне й земне знання, перевагу він віддавав першому. Життя своє людина може дослідити шляхом інтелектуального споглядання. Таким чином, спосіб пізнання, запропонований Боецієм, можна визначити як раціональне осмислення містичного, що не виключає окремих моментів чуттєвого пізнання, однак останнє не вирізняється чіткістю системи, а тому є малоефективним.

В осмисленні "розумно організованого світу" Псевдо-Діонісій Ареопагіт продовжив традицію Климента Александрійського. За його вченням, пізнати світ можливо шляхом релігійно-містичного заглиблення. Якщо першоосновою пізнання світу у Климента Александрійського є Логос, то у Псевдо-Діонісія Ареопагіта – розум, яким людина повинна вірити в Священне Писання. Якщо ж особа його не сприймає і в неї не лежить до цього серце, то

вона не може зрозуміти світ. Оскільки Священне Писання є основою людських знань, то можливості нашого розуму і всі наші здібності не в змозі зрозуміти те, що перевершує можливості нашого пізнання. Наслідуючи учення Августина та Климента Александрійського, Псевдо-Діонісій не відкидав можливості такого пізнання світу, яке відкривало б шлях до осягнення величі Бога.

Характерною ознакою розвитку середньовіччя було утвердження феодальних відносин і формування нових світоглядних орієнтирів, які передбачали становлення раціоналістичного способу мислення в оцінках навколишнього буття і розширення наукового пізнання. Визначальну роль у цьому процесі відіграла філософія Аристотеля, в якій теологи намагалися відшукати не теоретичні знання, а практичні рекомендації, які можна було б використати в економічному, суспільному, політичному житті. З іншого боку, ця філософія була поштовхом для мудреців середньовіччя. Вони змушені були визнати, що августинізм уже не відповідав вимогам часу, оскільки його світоглядні основи формувалися на платонівській традиції і за своїм характером були спрямовані проти природничо-наукових досліджень. Така філософія не могла бути стимулом для розвитку раціональних знань. Соціально-економічні зміни вимагали від філософії не геоцентричної, а природничо-гуманістичної орієнтації. Саме такою стала філософія Аристотеля, яка в арабському викладі привносила в Європу певні емпіричні й водночас практичні знання в галузі ботаніки, астрономії, природничої історії тощо. Повернення до Аристотеля було історичною закономірністю, яка ґрунтувалася на тому, що нові соціальні верстви, зароджені в старому соціальному устрої, поверталися до певних систем минулого, шукаючи у них основу для формування власної інтелектуальної позиції.

У XII – XIII ст. знову було відкрито твори Аристотеля, чия наукова космогонія і методи розумової аргументації мали значний вплив на середньовічну духовну культуру. Його віра у вищу духовність відповідала тим тенденціям раціоналізму й натуралізму, які почали набирати силу в середньовічній Європі. В університетах під егідою церкви стали зароджуватися раціоналістичні погляди щодо осмислення християнських віровчень.

Список використаних джерел:

1. *Аврелий Августин*. О граде Божием // Творения: В 4 т. / Сост. С. И. Еремеев. – СПб. : Алетей; К. : УЦИММ-Пресс, 1998. – Т. 4. – С. 3 – 598.
2. *Таранов П.* Философия сорока пяти поколений. – М. : ООО "Фирма" Изд. АСК, 1998. – 656 с.
3. *Аврелий Августин*. О порядке вещей // Творения: В 4 т. / Сост. С. И. Еремеев. – СПб. : Алетей; К. : УЦИММ-Пресс, 1998. – Т. 1. – С. 114–183.
4. *Флоровский Георг, протоиерей*. Догама и история. – М. : Изд. - во Свято-Владимирского Братства, 1998. – 487 с.

Є. А. Харьковченко, проф., КНУТШ
sacerdos@ukr.net

АНТИЧНА СПАДЩИНА В КИЇВСЬКОМУ ХРИСТІАНСТВІ

За логікою основних теоретичних засад і особливостей, що характеризували християнство в Київській Русі, церква стала фундаментом нової культури і головною просвітницькою інституцією. Найважливішою умовою і підвалиною культурного поступу цього періоду був розвиток писемності та поширення грамотності й освіти.

Київоруські книжники сміливо беруться в цей час за освоєння різних тем античної філософсько-богословської спадщини з її різноманітними школами. У складі літературного потоку до Київської Русі прийшли філософські твори ("Шестидневи", "Діоптра", "Фізіолог", "Бджо-

ла"), через які київоруські книжники знайомилися з ідеями Сократа, Платона, Аристотеля, неоплатоніків; праці представників східної патристики IV–VI ст. – "кападокійського гуртка" (Василь Великий, Григорій Нисський, Григорій Назіанзін), Іоанна Златоуста, Іоанна Дамаскіна, Єфрема Сиріна, Діонісія Ареопагіта та інших, праці діячів болгарського відродження – Іоанна Екзарха, Климента Охридського, Костянтина (Кирила) та Мефодія, Чорноризця Храбра. З'являються твори східної та західної літератури: повісті про Соломона і Мойсея, "Повість про іверську царицю Динару", "Іосипан";

історичні "Хроніки" Івана Малали, Георгія Амартола і палеї ("Толковая Палея"); твори чисто світського характеру ("Александрія", "Історія іудейської війни") тощо.

На момент прийняття християнства князем Володимиром епоха патріарха Фотія з його енциклопедизмом, замінюється епохою нового розуміння християнства. Настає період самозаглиблення і психоаналізу, напруженої аскези, містичних осянянь, мрій особистої зустрічі з Богом. Виразником думок цієї епохи стає Симеон Новий Богослов (X–XI ст.). Виокремимо той факт, що він був ігуменом монастиря св. Маманта, де, як правило, зупинялися прибулі у Константинополь з Київської Русі. Саме там вони через бесіди, особисте спілкування, тексти залучалися до ідей Симеона.

Києворуській ментальності пасували святковість і поетичність, з якими Симеон Новий Богослов оспівував любов до Бога, прагнення людини до Творця. Він підкреслював, що упокорення – це добродетель, яку треба розвивати у собі для практики містичного життя, котра, в свою чергу, веде до осяяння Божественним Світлом і є важливим чинником внутрішнього життя християнина. Симеон трактує таке осяяння як духовносприйнятій прояв присутності Христа в душі людини. Продовжуючи вчення Макарія Єгипетського, Симеон обоження розуміє як апостольське єднання душі з Христом-Логосом, яке дає повне перетворення сутності людини.

Через всю творчість Симеона Нового Богослова проходить думка, яка цікавила теоретиків і практиків київського християнства, а саме євангельське християнство проявляється не в догмі, а у реальному внутрішньому житті християнина в Богові. Християнин – це не той, хто вивчив та проповідує християнські догмати і стає фарисеєм. Справжній християнин на практиці пізнає Божественну Благодать, він "розумними" почуттями своєї душі відчуває, що Бог здійснює в ньому волю свою через Христа, він стає вартим пізнати Христа душею не на словах, а на ділі, в культурі залучається до духовного життя в Богові.

Внутрішнє життя в Богові, до якого закликав Симеон, характеризується ним з боку інтелектуальної, емоційної та вольової сфер. Перша вважається пробудженням в людині відчуття вічного життя, почуттям доторкнення до реальностей іншого світу. Друга призводить, за Симеоном, до стану світлої любові до Бога, а третя – до почуття глибокого упокорення, повної віддачі

волі Божій, підпорядкування їй. Початком такого життя має стати хрещення, але ті, хто після нього не дотримуються обітниць, втрачають Благодать. До цього ведуть пристрасті і гріхи. Такі люди, зазначає Симеон, знаходяться в стані бездуховності, а вона є найтяжчим гріхом. Він закликає до боротьби з пристрастями, тому що сам "Бог є безпристрасним і не наближається до пристрасних". Перемогти ж пристрасті можна через супротив гордості і сумнівам, через розвиток в собі добродетельності і смиренномудрості. Упокорення, любов і добрі справи – ось цінності, що ведуть душу до сприйняття благодаті. Симеон Новий Богослов вважає, що видимим втіленням цієї благодаті є осяяння душі Божественним Світлом, осяяння, яке приходить до праведників у хвилину молитовного екстазу. Таке "осяяння" очищає душу, після чого вона вже не потребує писаного закону. Закон змінюється Благодаттю. Силою такого світла відбувається обоження людини, її повного духовного перетворення. Таке обоження і є кінцевою метою християнського життя.

Цей містичний акт Симеон зображує то як втаємничене народження в душі Бога-Слова, то як духовне воскресіння в душі Христа. Підкреслимо, що для зображення цього містичного процесу богослов активно використовує філософську термінологію. Крім того, джерелами містики Симеона Нового Богослова є його особистий досвід і Одкровення, а особливо – Новий Заповіт. У Симеона постійно звучить ідея про те, що шлях до удосконалення людини має пройти свідомо і за власною волею. При цьому Симеон Новий Богослов констатує, що заспокоєння в духовній ісихії не може бути, оскільки домінуючим в ній є почуття активної любові до Бога.

У київському християнстві з цих часів починає формуватися вододіл між візантійським і слов'янським розумінням Слова-Логоса як абсолютної всюдипроникаючої і такої, що все організовує Божественної Премудрості. Вона є духовний інтегратор Божого світу і лежить в егоценриці візантійського трактування поняття і ексценриці його духовної слов'янської переробки, котра ставить людину, соціум у центр усієї картини світу. Саме вчення про Софію Премудрість Божу дає змогу теоретикам київського християнства змістити візантійські духовні акценти з трансцендентального об'єкта, якого неможливо пізнати, на слов'янське живе буття людини-суб'єкта.

*Д. Д. Чувашова, асп., КНУТШ
ldbrand@yandex.ua*

МІФОЛОГІЧНІ ЖІНОЧІ ОБРАЗИ ТА СИМВОЛІКА ЯК МЕХАНІЗМ КУЛЬТУРИ

Образність та символіка – поняття загальнолюдське і національно-специфічні, етногенетичні. Ідею про наявність у символі містичного, ірраціонального змісту в міфології та релігії відстоює М. Еліаде. Він писав, що "міфологічні символи відкривають чудову, незрозумілу сторону життя і одночасно дають уявлення про сакральний вимір людського існування", всі категорії фактів (міфи, ритуали, божества, забобони тощо) однаково значимі для нас, якщо ми хочемо зрозуміти феномен релігійного [11, с. 10]. Таким чином, символ дозволяє людині стикатися із вічним, бачити ідеально-ірреальне і до нього тяжіти, тим самим заглиблюючись в галузь відносного.

Дослідження саме етногенетичного аспекту символіки актуалізується сьогодні у зв'язку з всебічним вивченням первісної символічної системи та її еволюції в генетично архаїчних тисячолітніх етносів. Образно сим-

волічні уявлення в різних культурах стали основами соціальних конструктів особистості споріднених культур. Образно-символічні уявлення слов'янської міфології свідчать про місце жінки в соціумі, її положення в сім'ї, стосунки з чоловіком та оточенням.

Багатоманіття визначення поняття символу містять в собі наступні складники. Це по-перше умовне позначення якогось предмета, поняття або явища. По-друге – художній образ, який умовно відбиває яку-небудь думку, ідею або почуття. І останнє умовне позначення якої-небудь величини, поняття, запроваджене певною наукою" [10, с. 174–175]. А саме такою і є українська система образного та символічного відображення світу. Вона належить до найдавніших і найбагатших систем традиційної культури на планеті. Проте символи нині переважно розглядають в аспекті державотворення, що виражений у геральдиці й вексилології.

Теорії символу беруть початок в античності. Відтоді й донині погляди на природу символу, його функції, роль і місце в житті людей досить суперечливі та неоднозначні. Це і заважає, а, з іншого боку, й допомагає збагнути характерне, сутнісне. Аристотель трактував символ як знак, смислом якого є якийсь знак іншого роду чи іншої мови. Цей знак – засіб передавання плану вираження адекватного чи метафоричного в план змісту, значення. Ці значення ясні, зрозумілі, їх можна класифікувати. Трактатування художнього образу має тривалу традицію в європейській естетичній думці.

Стратегії світлотлумачення, запропоновані в межах античної філософії, можуть бути типологізовані як біоморфна модель космічного процесу інтерпретує його на основі принципів біологізму і анімізму (від фалесовського "світ повний богів" до концепції космосу як живого організму в платонівському "Тимей" і моделі надлунного світу Аристотеля).

У контексті такого підходу буття розглядається як народження (грец. *phusis* так само етимологічно походить від дієслова "народжувати", та "природа"), а його виникнення трактується як генезис (грец. *genesis* – зародження і породження). Таке тлумачення передбачає введення до космічного процесу особливих структур, семантично відповідних міфологічної пари божественних прабатьків Всесвіту – Землі і Неба (чотири пари давньоєгипетської Огдоади (Єгипетська Огдоада – вісім первинних богів міста Гермополя (Хемену). До Огдоади входили чотири пари космічних божеств, з яких виник світ. Боги зображувалися з головами жаб, а богині – з головами змій. Їх імена відомі з "Текстів саркофагів": Нун і Наунет (водна стихія), Ху і Хаухет (нескінченність в просторі), Кук і Каукет (морок), Амон і Амаунет (приховане). Остання пара, мабуть, замінила богів Ніау і Ніаут (заперечення, ніщо) і була внесена до Огдоади фіванськими жерцями. З перетворенням в період Нового царства Амона в головного бога Єгипту був створений міф про виникнення Огдоади на чолі з Амоном у Фівах. У птолемаївську епоху виник міф про подорож Амона з метою затвердження Огдоади з Фів вниз по Нілу і його поверненні у Фіви) [2], Гея і Уран у давньогрецькій міфології, Фрейр і Герд у скандинавській тощо).

Натурфілософською можна називати працю Платона "Тимей". Вона була написана в 60-50 роки IV століття до н. е., як раз у позадній період творчості. Тимей – ім'я вигаданого персонажа, вченої людини, як розповідає двум слухачам (один з них – Сократ) про будову речовини та космосу. За Тимеем існує ідеальний світ, першообраз, створений божеством, і є світ видимий, які підпорядковуються законам, що здатна встановити людина. Космологія описана в діалозі "Тимей", є ідеальним для теорії ідеальної (тотожної собі) людини. Тотожність, таким чином, є для Платона категорією, що вказує на ідеальну саморівність Космосу, Людини та Держави. Якщо у "Тимей" Платона основними компонентами будь-якого генезису виступають "те, що народжується, то, всередині чого відбувається народження, і то, за образом чого зростає яке народжується. Сприймає початок можна уподібнити матерії, зразок – батькові, а проміжну природу – дитині" [8, с. 455-542]. Батьківське начало виступає носієм мети генезису, тобто образу (ідея, ейдос) майбутнього творіння; світ ідей-взірців первинний і виступає ініціюючою стороною космогенезу остільки, оскільки семантично пов'язаний з чоловічою ініціативою. Домінування ідеальних образів над матеріальним (материнськими) початком висловлює в даному випадку не ідеалістичні, але патріархальні погляди.

Початок міфологічного тлумачення Всесвіту був покладений аристотелівською теорією мимесиса (або на-

слідування), у якій художній образ уподібнювався дзеркалу, що протистоїть дійсності як особливому зовнішньому предмету. Естетичний трактат: "Поетика", за твердженням Гегеля, вперше робить філософію науковою, здійснюючи висновок у формі спекулятивних понять. Однак частини філософської науки розташовуються їм не системно, їх зв'язок як би "запозичується з досвіду". Тим не менш, незважаючи на відсутність єдиного "руху науки", представленого гегелівським методом, у Аристотеля знаходимо "цілісну філософію". Предметом "першої філософії" як науки особливого роду Аристотель визначив те, що називається "сущим як таким" суще в аспекті його чотирьох причин: форми, матерії, початку руху (рушійною причини) і мети.

Перераховані чотири начала походять із більш загальних понять можливості й дійсності, двох основних станів сущого. Матерія й початок руху виражають поняття можливості, а форма й мета – поняття дійсності, причому матерія і мета суть абстрактно загальним, а форма і початок руху – конкретним. Аристотель показав, що ідеї – "дійсність без можливості, або можливість без дійсності". У першому випадку ейдоси, будучи чистою дійсністю, не є матеріальною причиною. Однак, не маючи в собі матеріального початку, вони не можуть бути і формальною причиною, так як форма не відокремлена від матерії (характерна для чуттєвого і надчуттєвого світів). Ідеї – це не цільова причина, отже, і не початок руху, тому що вічні і незмінні ідеї не можуть слугувати джерелом руху в предметному світі. Не будучи ні однієї з чотирьох причин, ейдоси без потреби подвоюють світ сущого. Тому будь-яке поняття "першої філософії", фізики або біології, мистецтва визначається через співвідношення з такими поняттями, як форма, матерія, початок руху і мета [7, с. 48]. У своїй "Поетиці" Аристотель писав: "Епічна і трагічна поезія, а також комедія... – все це мистецтва наслідувальні. Наслідування відбувається в ритмі, слові та гармонії, окремо або разом" [1, с. 40].

Символізм виступає однією з головних характеристик міфології, в силу чого символ можна назвати необхідним атрибутом міфу. Вважається, що саме в міфах символ з'явився на світ, поклавши початок усім іншим видам символізму (художньому, політичному, ідеологічному, науковому).

Міфологічні символи належать до числа основних факторів і стимулів духовного життя, наповнюючи її, поряд з іншими видами символів, змістом і сенсом. Символи не завжди раціонально пояснюють світ, його будову і причинно-наслідкові зв'язки. Ю. М. Лотман у своїх працях із семіотики погоджується з Аристотелем, зазначає, що символ виконує роль містку між світом раціональним і містичним [5]. Витоки символів глибоко архаїчні вони зберігають у собі, конденсують у згорнутому вигляді великі програми текстів і сюжетів, будучи механізмом пам'яті культури та її єдності.

Символи не тільки багатозначні, але часом і суперечливі: вони містять полярні поняття та цінності, як, наприклад, добро і зло, життя і смерть.

Але якщо Платон наголошував на тому, що космос представлений у вигляді живого організму, але на відміну від нього має єдине начало – тотожність, що є визначальною характеристикою світу безсмертних взірців представлений у символах. То Аристотель відзначав, що міф це життєвий світи, ідеальний символічний світ, тому будь-який текст, зокрема і міфологічний, завдяки символу завжди має ряд смислів, існуючих в системі соціальних комунікацій. Міф дозволяє сприймати його в єдності профанних і сакральних, явних і прихованих значень і смислів. Самі події міфу зберігається на рівні двох свідомостей – автора та інтерпретатора. З одного

боку, в результаті інтерпретації людина спирається на прийняті в суспільстві архетипи, з іншого боку, конструює світ відповідно до власного світогляду, власних знань, досвіду і внутрішнього світу.

Так, змія нерідко виступала символом несвідомого, інстинктивного рівня людини, а також мудрості, безсмертя (оскільки скидала шкіру) і вважалася символом душі, яка є запорукою життя після життя. Але змія втілювала і потойбічний світ, оскільки вона зустрічалася в підземних печерах і на болоті. Спроможність до раптової атаки і смертельна небезпека яду змії зробили з неї символ страху. Таким чином, змія втілювала собою суперечливість земного існування. Її цілування під час ритуалів символізує перемогу над інстинктами, над страхами перед ними і над страхами взагалі.

Зазначимо, що образ змії пов'язувалася з землею – богинею-матір'ю, тому в найбільш архаїчних міфах богиня-прародителька мала зміїний вигляд. Наприклад, у народу майя верховна богиня була представлена у вигляді жінки із звіриними лапами і змією на голові. Давньоримська богиня-мати Чуакоатль зображувалася з дитиною на руках і вважалася дружиною змія [3, с. 478-479]. Богиня Коатлікуе (ім'я містить слово "коатль", що означає "змія") поєднувала в собі людські та зооморфні риси: голова богині являла собою дві зміїні голови, її пальці зображувались у вигляді зміїних голів з іклами, а на ногах були величезні кігті, її спідниця сплетена із змії. В цілому змії повсюдно уособлювали родючість землі та притаманні жінкам риси: гнучкість, пластичність, підступність, агресивність [4, с. 123–173].

Символ змії дійшов до наших днів: його зображено на мексиканському прапорі. У Римі один із обрядів, був пов'язаний з культом Юнони, полягав у годівлі дівчатками змії, що безпосередньо було пов'язано з родючістю: прийняття змією корму символізувало запліднення дівчини, яке було магічним впливом на врожай і достаток. Вважалося, що кожна жінка має свою Юнону, як кожен чоловік – свого Генія. Дружина Юпітера, ототожнювалася з грецькою богинею Герою. Після завоювання Римом Італії культ Юнон з італійських міст перемістився до Риму, що дало їй нові функції та епітети: "цариця", Луцина ("світла"), "виводить дитину на світ", Соспита, часто її зображували на бойовій колісниці, в козячій шкурі, з щитом і списом [6, с. 634-635]. Сама міфологічна символіка пов'язувалася із сезонним відродженням і вмиранням природи, а також з жіночими жрецькими ритуалами і культом шлюбу і кохання. Крім цього даний обряд використовувався і при ініціації. Інколи годування змії проводилося для перевірки цноти випробуваної: поглинання змією пропонованої їжі доводило невинність дівчини.

У скіфів і слов'ян зв'язок жінок і змії також мав культовий, сакральний характер. Наприклад, існує легенда про походження скіфів від напівжінки-напів-змії [9, с. 146–246]. Відомо, що поширений культ змії у слов'ян був пов'язаний з родючістю. Крім того, одним з основних оберегів у росіян аж до XIX ст. був медальйон "змійовик", на якому зображувалися змія і жінка.

Символ, зокрема міфологічний, є основою духовного життя людини, що містить ряд смислів та дозволяє відкрити нові шляхи в сакральне. Символ віддзеркалює взаємини особистісного та загального, ідеального і реального, нескінченного і кінцевого.

Таким чином символи, художні образи і знаки пов'язані з пізнавальною діяльністю людини, її свідомістю, що оперує у вигляді гри конструктами символів та їх значень. Інтерпретація символів, зокрема жіночих міфологічних образів є складним процесом, що містить ряд компонентів, які сприяють розумінню сенсу життя. Велика кількість жіночих божеств у стародавніх міфологічних комплексів і релігіях народів світу дуже різноманітна. Вражає їх розмаїтість і в географічному, і в хронологічному рівнях. У первісній архаїці центральним в обрядових діях був образ Богині-матері. В релігіях давніх цивілізацій, успадковано ряд образів, символів, поглядів на жінку-матір з первісності, тому вшановувалися жіночі божества як причетні до акту творіння світу, який нерідко осмислювався як акт запліднення і (крім стародавнього Єгипту) запліднення Матері-Землі Нобом-Батьком. З'єднання різних богів і богинь у ході космогонічного процесу стало сприйматися як прототип та взірць для наслідування всіх шлюбів. Завдяки своїй творчій функції богині брали участь у творенні не тільки світу, але й істот: богів, людей, тварин, чудовиськ тощо. Творці і хранительки космосу, матері богів і героїв, богині правили на різних космічних рівнях, наказуючи силами родючості землі, води, місяцю тощо. У античних філософських теоріях та первісних міфах жінка ототожнювалася з землею або повітрям. Як богині причетні до життя, смерті й безсмертя, вони нерідко були пов'язані з містеріями і таємними культурами, зокрема культом змії. Можна визначити наступні риси жінки в міфології містилися символіку брака, материнства, родючості. Вони ототожнювались з іншими богинями, що мали подібні функції. Цей перелік не є вичерпним і може бути доповнений в процесі подальших наукових досліджень.

Список використаної літератури

1. Аристотель. Поетика. Соч. У 4-х тт. Т. 4. – М., 1984. – С. 40
2. Боги та Богині Давнього Єгипту [Ел. ресурс] [Доступ до джерела] http://supermif.com/egipet/egipet_perelic_bogi_.html
3. Женщины в легендах и мифах / Пер. с англ. О. Перфильева. – М., "Крон-Пресс", 1998. – 592 с.
4. Ионин Л. Г. Ритуал-символ-миф / Л. Г. Ионин // Социология культуры: путь в новое тысячелетие: учебное пособие. Изд. 3-е, перераб. и доп. – Москва : Издательская корпорация "Логос", 2000. – С. 123–173.
5. Лотман Ю. М. Символ в системе культуры // Лотман Ю. М. Избранные статьи: в 3 т. – Т. 1.
6. Мифологический словарь / Гл. ред. Е. М. Мелетинский – М. : Советская энциклопедия, 1990. – С. 634-635.
7. Новейший философский словарь / Сост. А. А. Грицанов. – М. : Изд. В. М. Скаун, 1998. – 896 с.
8. Платон. Тимей // Платон. Сочинения: В 3 т., пер. с древнегреч. / Под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. – М. : Мысль, 1971. – Т. 3, ч. 1. – С. 455-542.
9. Рыбаков Б. Язычество Древней Руси // Рыбаков Б. Мифы древних славян. Саратов, 1993. – С. 146-246.
10. Словник української мови. – Т. 9. – К., 1978. – С. 174-175
11. Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. / М. Элиаде ; [перев. с англ.]. – М. : Ладомир, 1999. – 488 с.

Секція "Методологічна концептуалізація філософії Аристотеля в релігієзнавчій думці"

Керівники секції:

доктор філософських наук, професор **Конотоп Людмила Григорівна**,
доктор філософських наук, доцент **Швед Зоя Володимирівна**

Р. Г. Алієв, студ., КНУТШ

СТАНОВЛЕННЯ ТА РОЗВИТОК ШИЇТСЬКОЇ ТЕОЛОГІЇ

Найбільш виразною рисою теології сунітів та їх основних напрямків (ханбаліти, шафіїти та ін. школи) є її протистояння каламу в раціональному ставленні до питань догми. Їх вчення наполягає на тому, що справжня релігія складається з визнання Корану і Сунни та слідування за визнаними вченими наступних поколінь, в той же час відхиляючи певні форми аргументації, що використовуються в каламі. Основний наголос робиться на формулюванні догм ісламу в простій та конкретній формі, децю схоже відбувається у кожній з головних гілок шиїзму.

В шиїзмі сектанство набуло більшого поширення, ніж у сунітів. Одна з причин полягає в тому, що сунітський напрямок в ісламі був пануючим на території халіфату. Це давало змогу його лідерам більш ретельно контролювати своїх послідовників. Шиїзм, як правило, знаходився в опозиції. Діалог між окремими напрямками шиїтів в більшості випадків був ускладненим. Деякі шиїтські угруповання були фактично ізольовані одне від одного. Їх релігійне життя могло народжувати нові релігійні ідеї. Відіграла свою роль й прийнята у шиїтів практика "такі". Вона полягала у тому, що в разі переслідувань за віру шиїту дозволялось приховувати свої релігійні погляди, видаючи себе за правовірного суніта. Різні напрями і секти в шиїзмі виникали протягом кількох століть. Причиною їх появи були різні соціальні, політичні, релігійні чинники. Але, незважаючи на різницю тих передумов, завдяки яким вони виникали, всі шиїтські напрями в ісламі відстоюють "чистоту релігійної віри", єдиним послідовником якої вони себе вважають. І так чи інакше заперечують сунітську форму держави.

Багато шиїтських сект розділились за принципом визнання того чи іншого імама. Загально можна розділити всі шиїтські секти на два головних напрями: "крайні" і "поміrkовані".

Після виникнення імамизму, керівництво секти стало більш прихильним до вчених. Ця гілка шиїзму належить до поміrkованого напрямку. Сьогодні це найчисленніший напрямок у шиїзмі. Його ідейними попередниками були ті шиїти, які проповідували, що в силу божественного встановлення імамат є прерогативою виключно роду Алі і передається шляхом "ясної вказівки" (ан-насс) вустами Пророка або попереднього імама. Імамита визнають дванадцять імамів. Вони вважають, що спасителем виступить дванадцятий імам Мухамед абуль Касим, який народився у 873 р. у Багдаді і зник у віці дванадцяти років. З точки зору ортодоксального шиїзму це і є дванадцятий "прихований" імам, якому належить відкритися світу в

ролі махді (спасителя). Віруючі в дванадцятого імама носять назву "дванадцятників".

Імамїтське віровчення зводиться до п'яти принципів або основ віри:

1. Вчення про єдиного Бога.
2. Віра в божественну справедливість.
3. Визнання пророчої місії Мухаммада.
4. Віра у воскресіння померлих, судний день і потойбічне життя.

5. Вчення про імамат, яке стало головним догматом імамїтського ісламу.

В основі імамїтської доктрини лежить уявлення про божественну доктрину, божественну природу верховної влади. Розглядаючи імамат як "божественне установлення", як продовження пророцтва, імамїтські богослови виходять з того, що божественне одкровення має два аспекти: зовнішній і внутрішній. Згодом вони збудували свою релігійно-філософську доктрину, в якій імамат виступає як головна космічна сила. Він є еманцією вічного божественного світла, імам є виконавцем божественного веління. Він є духовним керівником, своєрідним центром, навколо якого обертаються всі сфери буття.

В наш час вчення імамїтів є державною релігією в Ірані та Іраку. В країнах Азії імамїти живуть в Афганістані, Бахреїні, ОАЕ, Катарі, Кувейті, Лівані, Сирії, Саудівській Аравії, Бірмі, Азербайджані, Індії. В країнах Африки: Єгипті, Судані, Кенії, Ефіопії.

Систематичний розвиток поглядів імамїтів був роботою великої кількості вчених протягом наступних років. Найбільш важливими були: аш-Шейх ас-Садик, аш-Шейх аль-Муфід, аль-Фадл аш Табарсі.

Вірування імамїтів, окрім тих, що стосуються імамату, подібні до сунітських, за виключенням незначних деталей. Як наголошував І. Гольдцієр, навіть Сунна чи приклад Пророка були дуже важливі для імамїтів. Однак, у той же час вони вважали, що більшість поборників Пророка, що обожнювалися сунітами (та першими передавачами хадисів) були ненадійними, оскільки вони відкидали призначення Мухаммадом імама Алі своїм наступником. Вони, відповідно, створили свої власні збірки хадисів, які носили ім'я одного з імамів або поважного шиїтського вченого у ланцюгу передавачів хадисів.

В імамїзмі існували дві протилежні одна одній тенденції. Одна дотримувалася використання доводів та залучення каламу, інша обмежувалася Кораном та хадисами, критикувала використання доказів. Опозиція між цими тенденціями стала яскраво вираженою у період Сафавідів.

*Т. Г. Горбаченко, проф., Північно-Західний університет (США, м. Еванстон),
Т. Н. Шамсутдінова-Лебедюк, доц., Рівненський державний гуманітарний університет*

ПРОЦЕС СИСТЕМАТИЗАЦІЇ НОРМ КАНОНІЧНОГО ПРАВА ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ

Актуальність даної проблеми полягає в тому, що канонічне право – унікальний феномен релігійно-правового характеру, який поряд з римським цивільним правом відіграв визначну роль у зародженні та формуванні правових систем сучасності.

Канонічне (церковне) право можна визначити як сукупність норм зовнішньо- та внутрішньоцерковного походження, які врегульовують правовідносини, учасником яких є Церква. Крім цього, доцільно дати розширену дефініцію за загальноприйнятим об'єктивно-суб'єктивним критерієм:

1) в об'єктивному значенні канонічне право – це сукупність церковних норм та правил, які не залежать від приватної волі кожного з членів Церкви та визначають канонічно-правовий статус Церкви як земної, структурно-організованої спільноти;

2) в суб'єктивному значенні канонічне право – це система прав і обов'язків членів Церкви, що встановлюється нормами канонічного права.

Канонічне право християнської церкви, звичайно, не єдина релігійна система. Однак, до цього часу питання уніфікації та наукового вивчення таких "симбіозів" релігії та права на належному рівні не ставилось. Автори вважають, що доцільно говорити про релігійне право як єдине, хоч і багатовидове явище.

Таким чином, можна виділити:

1) релігійно-правові системи первісних релігій (на цьому етапі вони надзвичайно тісно пов'язані із звичаєвими та світськими правовими нормами і носять для останніх аксіологічно-орієнтаційний характер);

2) релігійно-правові системи національних релігій (їх специфіка полягає у тому, що органи релігійного управління найчастіше входять до державного апарату, а держава є чи не найголовнішим правотворчим суб'єктом норм релігійно-правового характеру);

3) релігійно-правові системи світових релігій (на цій стадії відбувається повне відокремлення систем світського та релігійного права).

Канонічне право Православної Церкви на Україні, що поширилось з прийняттям християнства, є актуальною тематикою для вивчення вітчизняною юриспруденцією, оскільки:

1) воно відіграло визначну роль у формуванні ментально-правового рівня самоусвідомлення українського народу;

2) канонічне право продовжує реально врегульовувати внутрішньо- та зовнішньоцерковні правовідносини у Православній Церкві, яка є наймасовішим релігійним утворенням на Україні;

3) саме норми канонічного права, на думку авторів, можуть стати при належному їх вивченні та застосуванні методологічною основою врегулювання міжконфесійних конфліктів та розв'язання кризи православ'я на Україні.

Традиційна наука канонічного права визначає джерело права як свідому правотворчу волю, що створе-

ним нормам права надає об'єктивного виразу та об'єктивну обов'язковість чи дійсність.

На даний час склалася така ієрархічна піраміда джерел канонічного права Православної Церкви: 1. Норми божественного права. 2. Закон. 3. Звичай. Судовий прецедент. 4. Аналогія з законом, що існує. 5. Думки авторитетних каноністів.

Рівень систематизації певної системи правових норм традиційно сприймається як показник рівня її всезагального розвитку. Вихід на новий рівень систематизації у абсолютній більшості випадків знаменує і перехід всієї системи права, у середовищі якої вона проводиться, на якісно новий вищий рівень буття.

Систематизація норм канонічного права Православної Церкви з точки зору змісту класифікованих форм, полягала у складанні збірників: – канонічних (що містили норми лише внутрішньоцерковного походження); – державних (що включали лише державно-правові норми щодо церковних відносин); – змішаних (канонічно-державні збірники).

Однак, слід зауважити, що на відміну від, скажімо, Римо-Католицької Церкви (систематизація канонічного права якої підсумована складанням єдиного кодексу у 1983 р.), формування православного канонічного права в силу цілого ряду причин фактично припинилося з кінця епохи Вселенських Соборів (VIII–IX ст.). Процес систематизації права, що є показником рівня його розвитку, призупинився на стадіях інкорпорації та консолідації норм; багато старих канонічно-правових інститутів відмерло, а натомість постала значна кількість нових, ще не врегульованих канонічним правом.

Тому чи не найактуальнішою проблемою сьогодні для всієї Православної Церкви є потреба проведення систематизації канонічного права Української Православної Церкви, використовуючи для цього вже розроблені і випробувані шляхи систематизації – інкорпорацію, консолідацію та кодифікацію.

Важливим кроком до офіційної систематизації канонічного права повинна стати наукова неофіційна систематизація, проведена на інституційно-галузевих засадах.

Систематизація канонічно-правових норм Православної Церкви може мати величезне значення для виведення державно-церковних відносин на якісно новий рівень.

В. В. Золотухіна, асп., Житомирський державний університет імені Івана Франка

РЕЛІГІЙНА СВІДОМІСТЬ: ФОРМУВАННЯ ФАНАТИЗМУ

"Релігійній свідомості властиві почуттєва наочність, створені уявою образи, релігійна віра, язикові вираження за допомогою релігійної лексики й інших спеціальних знаків" [1, с. 23]. Тобто таке розкриття поняття демонструє, що релігійна свідомість формується через зовнішнє релігійне оточення, що сприймається людиною, вся інформація осмислюється та виражається за допомогою релігійної лексики та спеціальних знаків. Відбувається своєрідний кругообіг, з чого і формується релігійна свідомість.

Ніхто не буде сперечатися з тим, що у кожної віруючої людини різне зовнішнє оточення, вся інформація сприймається та осмислюється по-різному, залежно від індивідуальних якостей та життєвого досвіду. Тобто утворення фанатичних тенденцій в свідомості людини є соціально – психологічним, саме соціум та властивості психіки індивіда підштовхують його до створення спотвореної картини світу, яка спирається на максимум або мінімум; на перебільшення своїх емоційних станів

або їх зменшення. "Релігійний фанатизм не народжується у той час, коли індивід приймає рішення діяти певним чином, захищаючи свої вірування протиправними та антисупільними засобами; він народжується в період розвитку особи віруючого" [2, с. 59].

Релігійно-фанатична свідомість є егоцентричною, адже у неї безжалісне відношення до всього, крім самої себе, бо в ній міститься істина. "Егоцентризм – нездатність індивіда змінити віхідну пізнавальну позицію до деякого об'єкту, думку чи поданням поєднується з зосередженістю особистості на власних цілях, навіть якщо це суперечить його досвіду, інформації" [3, с. 142]. Егоцентрист колись не може, а колись і не хоче зрозуміти, що люди – інші, не як він, що інші люди на багато речей дивляться по своєму, а не як він, що у них свої і погляди, й потреби. Навколишній світ для егоцентрика не цікавий, особливо внутрішній світ інших людей. Перш за все егоцентрику цікавий світ самого себе, аж до самозакоханості. Тому фанатик – егоцентрист цілком від-

дається тому єдиному і безжалісно руйнує все інше. Перш за все фанатиком стає людина, яка має проблеми з нервовою системою, є неврівноваженою, присутні фізичні вади та слабке критичне мислення. Як зазначав Е. Фромм, у фанатика досить розвинений крайній нарцисизм, тому така людина будує свій власний світ мрій, у якому вона всемогутня, найкраща і, врешті-решт, непереможна. І цей зовнішній ілюзорний світ вона переносить на зовнішнє оточення. Свої релігійні догми, переконання така людина вважає абсолютними; вона постійно намагається ідентифікуватися з ними. Фанатик, охоплений ідеєю, позасвідомо шукає не неправди, а влади [4, с. 247].

Соціальний аспект формування фанатичної свідомості полягає у тому, що дійсно особа надихається поглядами інших людей, свого релігійного лідера. Також ортодоксальні фанатичні форми створені не по відношенню до бога, а по відношенню до людей. "Людина не може бути фанатичною тоді, коли вона поставлена перед богом; вона робиться фанатичною тоді, коли вона поставлена перед людьми" [5].

Фанатизм поширюється, по-перше, у періоди, коли відбувається занепад віри, по-друге, у моменти, коли змінюються духовні орієнтири людей, по-третє, коли життя суспільства починає переважати нові культурні, духовні течії. Основними методами фанатичного ставлення до предмета віри є навіювання і самонавіювання. Фанатизм є крайнім виявом релігійної віри, де головну роль відіграє чуттво – емоційний чинник, який здатен змінювати, дезінтегрувати особистість.

"Насправді існує один простий і дуже ефективний критерій віднесення тих чи інших станів до транс пер-

сональних чи до патологічних. Якщо переживання цього стану (чи цих станів) веде до деградації (психологічної, фізичної, соціальної, професійної, інтелектуальної) особистості, то його варто віднести до патологічних. Якщо такої депривації не спостерігається чи ж, навпаки, транс персональний досвід стимулює творчий розвиток і реалізацію особистості, то його, безперечно, неможна віднести до психопатології"[6, с. 38].

Отже, людина, що має наявне перебільшене сприйняття та виявлення релігійної віри не завжди може визначитися фанатиком, адже фанатизм у своїй сутності несе деструктивний характер власне особистості та його оточенню. Проте, якщо людина занурившись у релігійну віру отримує саморозвиток, а не деградацію – це неможливо ототожнювати з фанатизмом.

Список використаних джерел:

1. *Іванченко А. С.* Особливості дослідження мови як аспекта релігійної свідомості // Українське релігієзнавство. Бюлетень Української Асоціації релігієзнавців і Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України / Гол. ред. А. М. Колодний. – № 39. – К.: Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАНУ, 2006. – С. 19–28.
2. *Бехтерев В. М.* Внушение и его роль в общественной жизни / В. М. Бехтерев // Бехтерев В. М. Гипноз – Д.: Сталкер, 2000. – С. 207–241.
3. Великий тлумачний психологічний словник: у 2 т. / [авт.-уклад. Роберт А.]. – Т. 1 (А – О); Пер. з англ. – М.: Вече, ФСЄ, 2000 – 592 с.
4. *Фромм Э.* Душа человека / Э. Фромм. – М.: Республика, 1992. – 430 с.
5. *Бердяев Н. А.* О фанатизме, ортодоксии и истине [Електронний ресурс] / Н. Бердяев. А. – 2000. – Режим доступу: <http://www.vehi.net/berdyayev/fanatizm.html> (дата звернення 05.10.16).
6. *Данилин А. Г.* LSD. Галлюциногены, психоделия и феномен зависимости / А. Г. Данилин. – М.: ЗАО Изд-во Центрполиграф, 2002. – 521 с.

*Л. Г. Конотоп, проф., КНУТШ
ludmilakonotop@yandex.ua*

ВЧЕННЯ АРИСТОТЕЛЯ ПРО ЛЮДИНУ: РЕМІНІСЦЕНЦІ В ЗАХІДНІЙ ФІЛОСОФІЇ

Початок XIX ст. характеризується тим, що душа перестає розглядатися як субстанціональний об'єкт і, в такий спосіб, як об'єкт наукового і філософського осмислення, але в другій половині XX ст. знову-таки виявляється прагнення вивести душу з розряду явищ суто релігійного досвіду в якості об'єкту наукової рефлексії. Емпірична психологія XIX ст. розглядала всі душевні прояви, у тому числі свідомість і мислення як суто фізіологічні процеси, надавала багато пояснень різноманітним фактам психічного та фізіологічного життя людини, тим не менше, не в змозі була описати людину у всій її цілісності й втрачала її як об'єкт дослідження. XX ст. чітко поставило питання щодо існування душі. Ставлення до "природи" людини як синтези фізичного і психологічного начал знову-таки породжує в філософії й психології дуалістичну і психосоматичну (або холістичну) концепції. Щодо першого підходу, то його прибічники – нейрофізіологи Д. Екслі і В. Пенфілд, філософи О. Платінга, Г. Мейнелл, Д. Сейферт та ін. стверджують, що людину як істоту, яка мислить, єдину і неповторну особистість, неможливо звести тільки до існування тіла, тобто до процесів діяльності вищої нервової системи. Психосоматична концепція (Р. Суїнберн, Г. Е. М. Енскомб, Р. Маккінері) ставиться до проблеми душі як принципу життя, єдності та своєрідності живої істоти і, по суті, відтворює головне положення психології Аристотеля. Основним аргументом в цих концепціях слугує той факт, що головна здатність людини – здатність до пізнання і мислення – неможливо описувати в фізичних межах. Душа, на думку представників цих двох концеп-

цій, забезпечує єдність та неподільність особистості, ґрунт її неповторного "я". Положення Аристотеля про душу як форму тіла, положення про причини життя та єдності людини залишаються актуальними й дотепер, оскільки багато дослідників вважають їх найбільш адекватним засобом описування людини в її цілісності та повноті. Але чи завжди таким було ставлення до психології Аристотеля?

У XV-XVII ст. вчення Аристотеля про душу здавалося застарілим і, навіть, одіозним, оскільки воно було "скомпрометовано" теологією Середньовіччя. Його вже не стільки коментують, оскільки на його ґрунті й для наслідування створюються трактати про душу – вторинні й які не викликають, на думку багатьох дослідників, наукового інтересу. XVIII-XIX ст. вважає душу фікцією, яка, безперечно, не може бути предметом наукового дослідження. Філософів XVII-XVIII ст. (Декарт, Локк, Ляйбніц, Кант, Юм), при всій різниці в їх інтерпретаціях "душі" й "душевного", цікавить вже не субстанціональність душі як така, але прояви того, що вважали душею – мислення, воля, сприйняття та ін. Розпочинаючи з цього періоду душа усвідомлюється не у власному значенні – як початку і причини життя, але як позначення тієї особливої сфери або певної умовної сукупності так зв. психічних проявів живих мислячих істот. Так, для Р. Декарта душа є самим мисленням; для Дж. Локка важливими є мислення та сприйняття як головні атрибути суб'єкту, який мислить; для І. Канта вже душа не існує, але й існує трансцендентальний суб'єкт. Дослідників цікавлять прояви психічного життя як процесу, але

не його джерела та ґрунт – те, що було найголовнішим у представників філософської думки Античності. Але у XIX ст. австрійський філософ Ф. Brentano захищає Аристотеля від неправильних тлумачень попередників та своїх сучасників, обґрунтовує власне вчення і при цьому спирається на положення античного мислителя. Ф. Brentano [3] вказує на необхідність спеціальної теорії про людську душу як необхідної основи специфічного буття людини. Напрями, що були в тогочасній психології, емпірична і раціональна, не могли обґрунтувати вчення про людину як єдину психофізичну істоту. Ф. Brentano наголошує, що втрачається знання про людину як цілісність і це підтверджує у 1927 р. видатний німецький філософ М. Шелер [9]. Завдяки полеміці, що відбулася між Ф. Brentano і Е. Целлером [2], вчення Аристотеля про душу постає центральним об'єктом для дискусій.

У XX ст. продовжується дослідження психології Аристотеля із залученням його основних коментаторів – Олександра Афродізійського, Сімплікія, Фемістія та ін. Слід зазначити, що й сьогодні філософи дискутують про те, що саме можна атрибуувати Аристотелю, а що – перипатетикам [4]. Наприклад, Ф. Нуен [8] зазначає, що вчення про душу було та залишається таким, яким воно було у творах Аристотеля "Евдем", "Про філософію", "Протрепік", тобто вченням про душу як безсмертну сутність, що тимчасово перебуває в смертному тілі; а вчення про душу як форму тіла належить учням великого мислителя. Такі вчені, як В. Йегер [5], Ш. Лефевр [6], Ф. Нуен [8] наголошують, що вчення Аристотеля розвивалося від платонівського, за суттю, розуміння душі до власне аристотелівського – як форми тіла. Безперечно, декартівський розподіл *res extensa* і *res cogitans* вплинув на те, що у XX ст. специфічний спосіб існування живих істот – душа, був, фактично, виключений. У контексті сучасних філософських проблем вчення Аристо-

теля про душу як форму викликає інтерес у представників функціоналізму. Спроби розглядати душу як особливу функцію органічних тіл репрезентована у збірці наукових статей американських вчених під редакцією М. Нассбаум і О. Рорті [7]. Так, російський дослідник В. Васильєв стверджує, що "в ньому (вченні про душу Аристотеля – Л. К.) немає місця психічному, через це – таке вчення про душу можна віднести або до фізіології, або до теології, але ні до психології як до вчення про психічні якості живого організму" [1, с. 28].

Очевидним є те, що психологія Аристотеля є набагато ширшою, ніж вона репрезентована в трактаті "Про душу". В цілому, вчення про душу має особливий статус в його філософській системі, воно є інтердисциплінарним, тому що міститься у всіх напрямках його філософії. Саме Аристотель, набагато раніше, ніж Дж. Локк або І. Кант, зробив предметом психології не душу як сутність, а її прояви в живій істоті – сприйняття, бажання, мислення, тобто окреслив сферу психічного.

Список використаних джерел:

1. Васильев, В. В. История философской психологии. Западная Европа XVIII век. / В. В. Васильев. – Калининград: Изд-во Калинингр. ун-та, 2003. – С. 23–128.
2. Brentano, F. Psychologie des Aristoteles insbesondere seine Lehre vom / F. Brentano. -Leipzig, 1992. -148p.
3. Brentano, F. Psychologie vom empirischen Standpunkt. / F. Brentano. - Leipzig, 1987. - P. 23–43.
4. Hicks, R. D. Aristotle: De Anima. /R. D. Hicks. – Cambridge, 1990. – 240 p.
5. Jager, W. Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung. /W. Jager. – Berlin, 1985. – P. 60–67.
6. Lefevre, Ch. Sur l'evolution d'Aristote en psychologie. /Ch. Lefevre. – Louvain: Université catholique de Louvain, 1992. – P. 24–41.
7. Nussbaum, M. C., Rorty, A. O. Essays on Aristotle's De Anima. /M. C. Nussbaum, A. C. Rorty. – Oxford: Clarendon, 1992. – P. 17–67.
8. Nuyens, F. Y. L'Evolution de la psychologie d'Aristote. /F. Y. Nuyens. – Louvain: Université catholique de Louvain, 1973. – P. 34–56.
9. Scheler, M. Philosophische Weltanschauung / M. Scheler. – Gesammelte Werke. – Bd. IX. – Bern, 1976. – P. 15–120.

Г. М. Кулагіна-Стадніченко, доц., Інститут філософії імені Григорія Сковороди НАН України

СВЯТІСТЬ ТА АСКЕТИЗМ У СТРУКТУРІ РЕЛІГІЙНИХ ІДЕАЛІВ УКРАЇНСЬКОГО ПРАВОСЛАВНОГО ВІРУЮЧОГО

Аналогічно до екзистенціалів свободи, любові, феномен святості визначає джерело людського розуміння буття, онтологічну структуру людини, смислові обрії індивідуальної онтології. При зміні релігійної парадигми, він якісно іншим чином пояснює особистісну сутність, задає новий тип тілесності у категоріях присутності у світі, інтенційності (спрямованості назовні), володіння собою, подолання амбівалентності власного існування.

Богословно наполягають, що індивідуальна свобода православного віруючого починається з аскетизму, підпорядкування своєї волі благодаті, – а, відтак, – із щоденної святості. Для української Церкви святість постає "аспектом звичайного християнського життя", чим проголошується "універсальне покликання до святості" кожного вірянина [1]. Це означає практичне втілення в особистому бутті православного віруючого, дівість, вчинковість цього феномену, вказує на боротьбу із страстями, позбавлення гріховних прагнень, постає чинником "духовної любові", яка сприймається православними більше в онтологічному, ніж моральному, контексті.

В українській традиції святість вважається альтернативою повсякденності, оскільки створює індивідуальний сакралізований простір, постає суголосним терміну "свято", має позитивний емоційний фон, єднає з надприродним, ідеальним, внутрішньо перетворює індивіда. Український святий позбавлений рис юродства, він доступний для розуміння навколишніх, "осяяний світ-

лом" більш довершеного сприйняття та втілення прописних істин, що властиві й іншим, але, можливо, знівелювані їх побутовими пристрастями.

Проблема святості виступає однією з головних релігійних тем. Н. Зьодерблом надає їй пріоритетного значення, вважає важливішою, ніж поняття "Бог" [2].

Частіше за все святість протиставляється профанному, межі між якими не лише контрастні, а й рухливі, динамічні, перетинаються, постають певними взаємовідносинами, взаємопереходами. Подеколи святість вважають частиною профанного. Водночас існує точка зору щодо неможливості остаточного формулювання уявлення про святість, що відповідатиме доктринам різних релігійних систем, до того ж, буде в усьому враховувати біблійні тексти. Так, українськими релігієзнавцями вживається альтернативний термін "буденне", відповідно до якого розглядаються проблеми релігійної свідомості, релігійного світогляду, релігійного мислення. Це пов'язане з надто виразною синкретичністю православної традиції в Україні, специфікою Українського Православ'я (праці В. Лобовика, А. Колодного, О. Сагана та інших). Отже, не слід шукати хоч би якогось визначення поняття "профанного", не існує такої профанної області, яка може протиставлятися сакральній.

З іншого боку, протиставляється не сакральне профанному, а святе – не святому, гріховному. Гріх постає екзистенційним запереченням Бога, Євангелія, викрив-

ляє відносини грішника та світу, до того ж "не відміння тварності": "людина переходить з області спасіння до загибелі", "промагується повз себе", порушує відносини з ближніми, оточуючим світом.

У широкому розумінні, "гріх" виступає іудео-християнським поняттям, що не має еквівалентів в інших релігіях, за винятком ісламу. Це слово втрачає своє смислове наповнення у натуралістично-атеїстичному світогляді, оскільки його витлумачення засвідчує людську нездатність до повної самореалізації.

Православний феномен святості має свою специфіку. Тут святими виступають мученики за віру, преподобні (аскети), або ж – святителі (єпископи). Історично склалось так, що в агіографії "праведні" миряни зустрічаються надто рідко, у свідомості пересічного віруючого їх приклади відсутні, побутує думка про розрізнення "просто християнина" та святого, оскільки стан останнього недосяжний під час земного життя. Історія християнства подеколи ототожнюється з історією мучеників, страждальців, які не жили багато та розкішно, були гнани, злидарювали, жорстоко вбиті. З точки зору герменевтики, це уможливорює розглядати святість у православній традиції як символічний тип, умотивований вмінням страждати (афектувати).

Водночас, святість як життєстверджуючий принцип (вміння жити), знайшла відображення у феномені народного типу святості, виникнення якого відносять до XVII – XIX століть, пов'язують з активним процесом десакралізації усіх сфер життя, нівелюванням ролі священика, від якого вже не вимагають морального вчителства, виховних настанов, а, лишень, – хрестити, вінчати, ховати, служити молебні. Авторитет живої особистісної духовності і духовної сили відтепер покладається на старців.

В українській традиції феномен старчества мав оригінальне прочитання, відрізнявся від чернецтва, усамітненої містики ісихазму, набув виявів народного типу святості, означав духовний дар релігійно розмов-

ляти з народом. Йдеться про мирянський рух "мандриного старчества", де провідну роль відігравали козацькі старці-співці (кобзарі, бандуристи, лірники та псаломспівці), що зародився в Україні у XVI–XVII ст. під впливом монастирського ісихастського та січового старчества [3].

Суспільство завжди потребувало святості як певної ідеології. Історії відомі непоодинокі випадки, коли святість поставала певним суспільно-політичним конструктом, сприяла процесові легітимації влади, а феномен "світської святості" перероджувався на чиновнування за принципом ментальної доцільності. Де хто з дослідників вважає, що ідея богообраної священної влади виникла під впливом монотеїзму, сакралізація релігійного центру передувала сакралізації політичного осереддя, схематизувалась тезою: "Бог єдиний, і цар єдиний" [4]. Зазначимо принагідно невластивість цезаропаїзму для сучасних Церков, які вважають себе спадкоємицями киевоцентричної християнської традиції.

Таким чином, феномен святості та пов'язаний із ним концепт аскетизму мають своєрідне прочитання у контексті індивідуальної релігійності українського православного віруючого.

Список використаних джерел:

1. *Канталамесса О.* Святість – це реалізація людської свободи. – Режим доступу: <http://catholicnews.org.ua/o-kantalamesa-svyatist-ce-realizaciya-lyudskoyi-svobodi>
2. *Ротенверер Г.* Священность / Святость (католич.) // Богословская антропология. Под науч. ред. прот. Андрея Лоргуса, Б. Штубенраха. – М., 2013. – С. 452.
3. *Шумило С.* "Мирянське старчество" в духовній традиції українського кобзарства. – Режим доступу: <http://www.religion.in.ua/main/history/23860-miryanske-starchestvo-v-duhovnij-tradiciji-ukrayinskogo-kobzarstva.html>
4. *Кудина О. М.* Феномен святости как процесс легитимации власти в Древней Руси // Аналитика культурологии. – № 11, 2008. – Режим доступу: <http://cyberleninka.ru/article/n/fenomen-svyatosti-kak-protsess-legitimatcii-vlasti-v-drevney-rusi>

*С. В. Ломачинська, асп., Житомирський державний університет ім. І. Франка
lomachinskasvitlana@ukr.net*

РИТОРИКА АРИСТОТЕЛЯ: ВІД КРАСНОМОВСТВА ДО МИСТЕЦТВА МАНІПУЛЯЦІЇ

Актуальність проблеми. Розвиток інформаційного суспільства поряд із безліччю здобутків і привілеїв призвів до збільшення суспільно небезпечних проявів. Серед них одну з найгостріших проблем національного масштабу становить інформаційна експансія, що значною мірою базується на технологіях маніпулювання масовою свідомістю, створюючи загрози впливу та управління суспільством.

Метою дослідження є аналіз можливостей використання стратегій переконання, представлених у риториці Аристотеля, з маніпулятивною метою.

У становленні сучасного суспільства основним засобом маніпулювання постає пропаганда (лат. *propaganda* дослівно – "яка підлягає поширенню (віра)", від лат. *proprago* – "поширюю") – форма комунікації, спрямована на поширення фактів, аргументів, чуток та інших відомостей для впливу на суспільну думку на користь певної спільної справи чи громадської позиції. Опираючись на класифікацію еволюції комунікаційних епох, подану А. Соколовим [1], можливо виділити чотири історичні етапи розвитку інформаційного протиборства, засновані на використанні наступних технологій: вербальної, паперової, технічної й телекомунікаційної, і на кожному з етапів присутні маніпулятивні комунікаційні технології, з відповідним вдосконаленням їх засобів реалізації.

Витоки теоретичного осмислення маніпулятивних технологій управління масовою свідомістю сягають античності, і, як зазначає О. Холод, у творах Аристотеля "Перша аналітика", "Друга аналітика" та "Топіка" ми зустрічаємо досить детальний опис того, яким повинний бути текст для більш ефективного сприйняття і розуміння. Серед засобів, що гарантують адекватність сприйняття, Аристотель називає і вміння правильно побудувати доведення, і використання точних доводів, аксіом. Професійне використання, із завданням цілеспрямованої маніпуляції, ще згаданих Аристотелем риторичних (у тому числі й логічних) засобів побудування тексту надає можливість сучасним ЗМІ (зокрема, журналістам) ефективно маніпулювати, як свідчить певна кількість масовою свідомістю споживачів інформації [2].

М. Волковський розглядає проблему ширше, і вказує, що в умовах гострої політичної і озброєної боротьби, що постійно виходила за межі грецьких полісів, вже є видимими елементи інформаційно-психологічної війни. Дослідники знаходять в "Риторичній" Аристотеля і "Державі" Платона перші елементи теорії пропаганди: зокрема, ідею контролю над громадською думкою як неодмінного інституту "ідеального" полісу. До цього ж ряду слід віднести прийоми побудови аргументів, доказів, що застосовувалися софістами, які надавали особ-

ливе значення людському слову і створили йому небувалий в Греції культ [3, с. 25].

Навіть серед тих розрізнених і випадкових фрагментів, в яких виражається оцінка слова у софістів, ми знаходимо дещо дуже виразне. Наприклад, Горгій писав: "Слово є великий володар який, маючи дуже мале і абсолютно непомітне тілом, здійснює дивні справи. Бо воно може і страх вигнати, і печаль знищити, і радість вселити, і співчуття пробудити" [3, с. 26].

Ми не помилимося, відмічає А. Ф. Лосев [4, с. 48], якщо скажемо що тільки софісти уперше заговорили в Греції про силу слова і побудували теорію цієї сили. Хоча греки завжди любили поговорити і славилися своїми проникливими розмовами як до софістів, так і після них, проте тільки софісти стали говорити про силу слова цілком свідомо і систематично, уперше створюючи для цього також і необхідні теоретичні передумови. Багато з них були справжніми віртуозами у використанні такої теорії слова.

Елементи античної риторики були, певною мірою, запозичені і у християнській гомілетичі (слово "гомілетика" походить від грецького слова "гомілія", яке означало бесіду з однією людиною або зібранням слухачів, а надалі отримало значення проповіді, яка вимовляється у релігійному зібранні, а спорідненими зі словом "гомілетика" є такі старогрецькі слова, як ὁμιλητής – співрозмовник, слухач, учень і ὁμιλία – бесіда, навчання, але також співтовариство, співжиття, звернення, зібрання [5]. Як зазначає М. Кашуба, теоретики християнської проповіді (гомілетики) Св. Василій Великий і Св. Григорій Назіанзин навчалися в Афінах, де добре засвоїли риторику класичного античного світу та його літературну культуру[6].

Водночас, використання риторичних засобів античності не ототожнює гомілію з риторикою, адже (в ідеалі) у гомілії акцентувалась увага на її богонатхненності, а не особистісних талантах оратора. Зокрема, у Василія Великого якість проповіді залежить не від його риторичних здібностей, а від духовних дарувань та слідування Божим заповідям: "Господь привів до виконання прохання людей своїх, і ... дав їм пастиря, гідного цього імені, що не торгує словом знічев'я, а здатний догодити Господові, що наповнив його духовними дарами"[7, с. 135]. Відповідно, і успіх проповіді, згідно з християнською традицією, залежить у першу чергу, не від людини, а від Бога.

Майстерність риторики Арістотель вбачав у трьох видах засобів переконання: а) логічні докази; б) моральні докази (довіра до оратора); в) емоційні впливи. Їх він розглядає у другій книзі "Риторики", пояснюючи виникнення гніву і милосердя, страху і ненависті, сорому й заздрості та вказуючи, яким способом ці почуття можна збудити у слухачів: ми тоді співчуваємо людям, якщо з ними трапляється щось таке, чого ми для себе боїмося.

Арістотель сприймав риторичні прикраси тільки в єдності зі змістовим наповненням: "Той стиль і ті ентими бувають вишуканими, які швидко повідомляють нам знання". До таких ентимем (силогем) Арістотель відносив насамперед метафори, вважаючи, що вони потребують гнучкості розуму, містять у собі загадку і при найменших зусиллях з боку оратора та слухачів повідомляють максимум нових знань [8, с. 40-41].

"Родзинкою" Арістотелевої теорії риторики, як того й треба було сподіватися від "найуніверсальнішого розуму античності" (Ф. Енгельс), була орієнтація на інтелектуальну насолоду, яку оратор має викликати у слухачів. Саме цим пояснюються численні роздуми та поради, які висловив Арістотель щодо пошуку способів переконань і доказів, композиції промов (диспозиції) та стилю мовного вираження і проголошення промов (елокуції).

Арістотель кінцевою метою промови вважає слухача, адже він постає кінцевою метою комунікації. Арістотель цінував пізнавальний і педагогічний характер риторики. Для нього кращим навчанням були не дидактика і повчання, а стимулювання роботи розуму, яке могла надавати йому риторика і цим викликала приємні почуття [9].

Таким чином, незважаючи на те, що у риторичі Арістотеля присутній елемент прагнення до чесності оратора, оснований на оперуванні вагомими фактами, водночас, вона мала переважно доказовий характер, маючи метою переконання опонента, що дозволяло в подальшому використовувати її як засіб комунікаційних маніпуляцій. Недаром офіційний католицький релігійний філософ Фома Аквінський (великий шанувальник Арістотеля), чий світогляд покладений в основу діяльності сучасної римо-католицької церкви, ще в XIII столітті проголосив найважливішим правом церкви формування її ідеології.

Список використаних джерел:

1. Соколов, А. В. Общая теория социальной коммуникации : Учеб. пособ. / А. В. Соколов ; Изд-во Михайлова В. А. – СПб., 2002. – 461 с.
2. Холод, О. Маніпуляція суспільством: мутація й інмутація як концепції соціально-комунікаційних технологій [Електронний ресурс] / О. Холод. – <http://social-science.com.ua/article/239>, вільний. – Назва з екрану.
3. Волковський, Н. Л. История информационных войн. – В 2 ч. Ч. 1. – СПб. : ООО "Издательство "Полигон", 2003. – 512 с., ил. – С. 25-26
4. Лосев, А. Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон / А. Лосев. – М., 1968.
5. Волков, А. А. Курс русской риторики [Электронный ресурс] / А. А. Волков. – Режим доступа: http://www.vusnet.ru/biblio/archive/volkov_curs/, вільний. – Назва з екрану.
6. Кашуба, М. В. Античні сюжети в українській церковній проповіді XVII ст. як вияв ренесансного світогляду / М. В. Кашуба. – <http://doxa.opu.edu.ua/Doxa4/164-169.pdf>, вільний. – Назва з екрану.
7. Василій Великий. Примите слово мое: Сборник писем / Василий Великий; Никон (Париманчук) [сост.]. – М. : Изд. Сретенского монастыря, 2007. – 384 с.
8. Мацько Л. І. Риторика Арістотеля [Електронний ресурс] / Л. І. Мацько. – Режим доступа: <http://westudents.com.ua/glavy/83068-ritorika-aristotelya.html>.
9. Аристотель. Поэтика. Риторика [Электронный ресурс] / Аристотель. – СПб. : Азбука, 2000. – Режим доступа: <http://www.pseudology.org/Reklama/Ritorika/AristotelPoetikaRitorika.pdf>, свободный. – Название с экрана.

М. В. Мандрик-Мельничук, доц., Буковинський державний медичний університет
mandricescu@yahoo.com

ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ ПІДХІД ДО АНАЛІЗУ ПРОБЛЕМ ЗДОРОВ'Я У КОНЦЕПЦІЇ АРИСТОТЕЛЯ

Проблема оздоровлення людини, підтримання її фізичних та інтелектуальних можливостей упродовж усього життя, повноцінне довголіття, формування самої культури здоров'я – це не лише ключові питання, якими займається медицина, але більше – стиль мислення, світовідчуття і світосприйняття, які потрібно аналізувати з позиції міждисциплінарного підходу. Ця проблематика не лише ніколи не втрачала своєї актуальності, але з часом все більше привертає увагу науковців, особливо

в умовах активних процесів глобалізації життя. Людство перебуває в пошуках умовної формули здоров'я, розуміючи, що потрібно розробляти і розв'язувати проблеми міждисциплінарного рівня, а не лише шукати механізми та відслідковувати тенденції зміни окремих параметрів здоров'я. Потрібно перенести основний акцент із сучасної медицини з новітніми технологіями лікування, яка, за висловом знаного лікаря і мислителя М. Амосова, "непогано лікує багато хвороб, але не може зробити

людину здоровою", на вироблення стилю мислення і життя. У "Роздумах про здоров'я" він називає п'ять чинників здоров'я: фізичні навантаження, обмеження в споживанні їжі, загартовування, час і уміння відпочивати, щасливе життя [1, с. 19]. Отже, йдеться про повернення до еталону лікаря-філософа-мислителя, якого античні часи не дарма уподібнювали до бога.

У житті Аристотеля умовно виділяють три періоди – роки навчання, мандрів і майстерності. Перші тривали досить довго і визначали наступні. Батько Аристотеля, Нікомах, був лікарем зі славного роду Асклепідів, у яких лікувальна справа була спадковою. Асклепій – бог медицини (римляни його називали Ескулапом), був сином бога Аполлона. За легендою, під час пологів батько витягнув Асклепія шляхом розтину з черева Кароніси. Асклепіди поділялися на дві основні гілки, які мали своє походження від двох потомків Асклепія, лікарів Махаона і Подалірія. До нащадків Подалірія належали Гіппократ Великий і гіпократики – коські лікарі (Коська школа – одна з найдавніших в Стародавній Греції, представником її був Гіппократ). Нащадки Махаона були жерцями при храмах Асклепія, які виникали в Стародавній Греції [2, с. 12-13]. Нікомах був придворним лікарем македонського царя Амінти II. Син Гіпократа Фессал був лікарем Архелая, внук – лікарем дружини Олександра Македонського. Бажання Нікомаха зробити свого сина Аристотеля лікарем не викликає сумнівів. У тогочасних лікарів підготовка до лікарської практики починалася з підліткового віку – хлопчик супроводжував свого батька у походах до хворих. Проте Аристотель у 15 років залишився сиротою. Його опікун купив Аристотелю книги, чим привив йому надзвичайну допитливість. У 17 років юнак подався до Афін у знамениту платонівську академію, де пробув наступні двадцять років свого життя. Саме наступний період його життя дозволив сформувати нову систему наукових знань. Універсальний склад інтелекту дозволив Аристотелю проникнути у різні галузі наукового знання, у тому числі відкрити нові положення в медицині стосовно будови внутрішніх органів, діяльності серця, системи кровообігу, роботи головного мозку, органів травлення, опорно-рухового апарату.

Погляди Аристотеля на людське здоров'я викладені у його знаменитих працях "Велика етика", "Нікомахова етика" та "Евдемова етика", що ймовірно всього були прочитані як лекційні курси, які є різними редакціями одного й того самого етичного вчення. Крім того, його бачення медичної проблематики відображене і в працях атомічного змісту "Історія тварин", "По виникненні тварин", "Про частини тварин". Близько 1150 р. у християнському світі з'явився переклад арабських праць, які за основу брали теоретичну спадщину Аристотеля. Спочатку вони перекладалися арабською, потім кастильською, а згодом латинню. Саме цей тривалий шлях кожної перлини філософської думки отримав назву "відродження" – повернення до античного стилю світосприйняття та розуміння світу. Зрозуміло, що церква не хотіла поступатися античним мислителям у цьому надзвичайно важливому кроці до раціонального пояснення світу та самої людської природи. У 1209 р. вона заборонила читати Аристотеля та коментувати його думки. Побуває вислів, що великого мислителя "одягли у тонзуру", тобто його зробили зручним і адаптували до того, яким хотіла його бачити сама церква (тонзура від лат. *tonsura* – традиція обстригати волосся на знак приналежності людини до церкви, синонім "гуменце"). Цю традицію, що символізувала особу духовного сану, було прийнято на IV Соборі 633 р., який відбувся у м. Толедо (Італія). Тобто церква взялася за редагування

текстів та тлумачення положень вчення великого грека, щоб таким чином зробити його "зручним" для себе.

Медичні погляди Аристотеля формувалися під впливом двох інших великих греків – Галена та Гіппократа [3]. Їхні концепції також були "адаптовані" церквою. Аристотель побудував свої погляди на спогляданні за природою, що стало визначальним при розумінні проблем, пов'язаних із тлумаченням здоров'я людини. Він ототожнював здоров'я зі станом, коли людина не відчуває болю, не страждає, якого можна досягти добропорядним життям. Йдеться про здоров'я лише обраних – найкращих. Здоров'я, у розумінні філософа, це – найвищий дар, найбільший скарб і щастя людини.

Сучасний американський філософ Д. Бредшоу зауважує, що одне з центральних понять, навколо яких будуються роздуми Аристотеля – "energeia" – діяльність у розумінні здібності (спроможності) щось робити на відміну від простого володіння. Людина може мати кілька здібностей і талантів, але вона, на думку Аристотеля має вибрати найкраще – як для лікаря піклування про здоров'я інших людей. Кожна з цих умовних здібностей і талантів має свою відповідну "енергію". Сенсом життя є пошук істини, бо вона критерій усього. Якщо брати вихідною тезу про те, що "жити" для кожної живої істоти є синонімом існування, то розумна людина буде намагатися організувати власне життя якнайдосконаліше [5]. Аристотель подає два розуміння поняття "жити" – сприймати і знати (людина може називатися розумною істотою, бо такою вона є по своїй природі, і бути розумною через рівень обізнаності, освіченості, усвідомлювати і уміти пояснити те, що сприймаєш, а не лише споглядати світ і сприймати його в усіх барвах.

Великий мислитель залишив після себе понад чотири сотні праць, в яких він торкався проблем медицини, переважно будови тіла та діяльності внутрішніх органів, які ґрунтувалися на глибокому пізнанні зоології та ботаніки. Серце – найголовніший орган тіла, оскільки з нього починається життя і ним воно закінчується, воно символізує зародження нової людини. Мислитель піддав критиці твердження про те, що саме серце було центром мислення. На його думку, людина має свою душу, але він не вказує, де саме вона знаходиться в тілі. Аристотель відводив оболонкам, які огортають внутрішні органи, роль захисту від зовнішніх пошкоджень. Саме тому, вважає філософ, найголовніші органи – мозок і серце – захищені особливо надійно. Мислитель стверджував, що головний мозок людини більший за розміром від мозку тварин, проте холодний і нечутливий. Цікавим є те, що органи людини він поділяв на видимі – зовнішні і невидимі – внутрішні. Останні неможливо побачити, отже, щоб їх пізнати, потрібно використовувати знання про органи тварин. Пульс для Аристотеля символізував роботу серця та частоту надходжень до нього поживних речовин. Він зауважував і з приводу того, що людський організм складається з більшої частки води.

Аристотель став одним із перших мислителів, хто намагався розібратися у механізмі сприйняття живим організмом навколишнього світу і першим, хто стверджував, що органи чуттів, тобто, аналізатори, мають прямий зв'язок з мозком, через що, тварини мають здатність орієнтуватися в просторі і сприймати світ. Аналізатори допомагають живій істоті вижити і адаптуватися у різних умовах.

Одним із правил збереження власного здоров'я Аристотель вважав правильне харчування, тобто споживання якісної їжі, яка сприяє росту і розвитку. Організм зростає, отримує необхідні поживні речовини, а згодом повільно зменшується, – саме цю постійну еволюцію філософ вважає життям. Не менш цікавою є ду-

мка про те, що харчування має найкращий вплив на організм людини під час сну.

Таким чином, Аристотель символізував універсальний склад розуму, що дозволяв йому зрозуміти знання, які сьогодні стали окремими науковими напрямками, а в давні часи розглядалися крізь призму філософії. Унікальність мислителя полягає у тому, що ввібравши досвід і мудрість свої попередників і сучасників, піддавши багато речей критичному аналізу, він зумів створити власну систему наукових знань, якими сьогодні послуговують представники гуманітарних та природничих наук.

Список використаних джерел:

1. Амосов Н. М. Энциклопедия Амосова. Алгоритм здоровья / Н. М. Амосов. – М. : Издательство "АСТ", Донецк "Сталкер", 2002. – 590 с.
2. Аристотель. О частях животных / Перев. В. П. Карпова. – М. : Госиздательство биологической и медицинской литературы, 1937. – 218 с.
3. Гляйзер Г. О мышлении в медицине / Г. Гляйзер. – Медицина Издательство: Медицина, Москва, 1969.
4. Стан здоров'я школярів в Україні / Няньковський С. Л., Яцула М. С., Чикайло М. І., Пасечнюк І. В. // Здоровье ребенка. – 2012. – № 5(40). – С. 109-114.
5. David Bradshaw. Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom. New York: Cambridge University Press, 2004.

О. Ю. Новенченко, студ., КНУТШ
novachenko_o94@mail.ru

ІУДЕЙСЬКЕ ДЖЕРЕЛО МУДРОСТІ АРИСТОТЕЛЯ: МІФ ЧИ РЕАЛЬНІСТЬ?

Італійський дослідник єврейської писемності Джуліо Бартолоччі в одній із своїх робіт наводить цікаву думку про те, що Аристотель може виявитися викрадачем Соломонової мудрості. Така точка зору побутує і серед деяких представників релігійного єврейства різних поколінь. Виникає питання, чи насправді це так і чи можна застосувати до цього випадку народну мудрість "димувати без вогню не буває"?

Професор Дов Раппель, котрий належить до інтелектуальної еліти ізраїльських університетських студій в 90-х роках ХХ століття, в колективній праці "Сенс заповідей", безпосередньо, цитує Джуліо Бартолоччі: "Коли Аристотелю було 13 років, він жив в місті Афіни і був учнем Платона. А його учнем був Олександр, цар Македонський, який завоював Єрусалим в дні правління Шимона Праведного. І говорили мудреці Ізраїлю, що в Єрусалимі була знайдена скарбниця книг Соломона і в цих книгах написано, що Аристотель вкрав всю його мудрість, але додав до неї деякі свої ганебні думки, такі як предвічність світу. Йосеф ібн Шем Тов в передмові до "Книги Етики" ("Сефер а-мідот") говорить, що він бачив в Єгипті рукопис, в якому написано, ніби, як Аристотель в кінці свого життя визнавав за істину все, що міститься в Торі, і перейшов в іудаїзм. Апіркош, в свій час, сказав своїм учням: вам слід знати, що велика частина мудрості філософії прийшла до нас від мудреця Аристотеля, який був євреєм та нащадком жителів Єрусалима, з роду синів Кулії, з коліна Веніаміна" [1, с. 47-48].

Якщо є такі свідчення, потрібно розглянути історичну картину подій, котрі стосувалися взаємин греків з іудеями періоду життєдіяльності філософа Аристотеля. На той час євреї Єрусалима та Іудеї були невеликим племям, яке загубилося на безкрайньому горизонті імперії персів. Вони не могли бути відомі грекам до завоювань Олександром. Хоча, з іншого боку, чутки про чудеса Мертвого моря досягли Аристотеля ще до того, як Олександр з'явився в Палестині. Але й після Олександра ніхто з грецьких вчених не поспішав відвідати Єрусалим.

Історичні свідчення показують, що задовго до Олександра греки і євреї зустрілися на чужій території. В перський період єврейська діаспора поширилася від кордонів Ефіопії до Каспійського моря. І практично всюди єврейське середовище зустрічало грецьких купців, ремісників і найманців. У Вавилоні полонені євреї зустрілися з іонійцями – грецькими найманцями армії царя Навуходоносора [2, с. 19].

Єврейський філософ Аристоксен (близько 175 р. до н. е.), попри всіх своїх бажань, не зміг довести, ніби Платон і почерпнули дещо у Мойсея.

Залишається фактом, що обраний народ ніколи не згадується в класичній грецькій літературі. Жоден гре-

цький мандрівник: ні Геродот, ні Ктесій не звертали уваги на Єрусалим і його Бога.

Клеарх з Сол, учень Аристотеля і сучасник Аристоксена, в 322 р. до н. е. через кілька років після смерті свого вчителя знайшов в трактаті постать Аристотеля як співрозмовника в філософському діалозі "Про сон". Аристотель розповідає, що він зустрівся в Малій Азії з єврейським мудрецем, коли вчителював в Асі (це близько 347-344 рр. до н. е.). Цей єврей відчував і правильно розумів грецьку мудрість. Експериментуючи з гіпнозом, він доводить, що душа дійсно залишає тіло уві сні, що було вельми важливо для платонічної теорії, яку приймав і Аристотель. Душа не залежить від тіліного тіла і, отже, безсмертна. Аристотель захоплюється витривалістю і самоконтролем єврея, звершення якого для нього дивні, як мрія.

Так як Аристотель написав трактат "Про філософію", в якому розбирав не тільки Зороастра, але і перських магів, під час свого перебування в Асі, і, оскільки, в цей час в Малій Азії були євреї, його розповідь цілком може бути правдивою.

Серед тих єврейських кіл, які чітко усвідомлювали антагонізм, який існував між еллінізмом і єврейством, побутував переказ, ніби Аристотель говорив: "Я не заперечую одкровення євреїв, бо бачу, що недостатньо знаю його. Я займаюся лише людським, а не божественним знанням".

Чіткіше висловився равин Моше Ісерлес (1520-1572 рр.). В своїх нотатках він описував, що прочитав в одній дуже старій книзі (є версії, що це книга "Стежки Віри" датована ХІV століттям, автора р. Меїра Ібн Ельбеді), що вся мудрість Аристотеля вкрадена ним у царя Соломона. Бо коли Олександр Македонський захопив Єрусалим, він поставив учителя свого Аристотеля над книгами царя Соломона. А той все хороше собі привласнив. Моше Ісерлес різко зазначає, що, в будь-якому випадку, всі премудрості від Ізраїлю, і необхідно вірити в це і не віддавати єврейської слави іншим народам.

Видатного равина Середньовіччя, лікаря та філософа Раймона або Маймоніда (грецькою його ім'я звучало як Рамбам), також, супроводжувала певна неоднозначність. Він плакав глибоку повагу до "царя філософів" Аристотеля, вважав його, після пророків Ізраїлю, найзначнішим представником мислячої частини людства, і не виключав можливості синтетичного злиття традиційного іудаїзму і аристотелівської думки. Проте, замість того, щоб шукати гармонію між Біблією і філософією Аристотеля, Маймонід спочатку розділяє їх, щоб захистити біблійний досвід. Біблія і філософія поєднуються у Маймоніда в них єдине коріння, вони прагнуть до однієї мети. Але в цьому загальному русі філософія відіграє роль дороги, тоді як Біблія направляє людину, яка йде по ній [3, с. 287].

Геній Маймоніда так і не зміг допомогти йому продемонструвати тотожність аристотелівського Бога-Першодвигуна і вільного, всемогутнього Бога-Творця Біблії. І все ж він стверджує, що істину слід шукати і можна відкрити тільки за допомогою інтелекту, іншими словами, за допомогою філософії Аристотеля.

Починає здаватися, що і Моше Ісерлес, і Маймонід, і Джуліо Бартолочі в питанні іудейського джерела мудрості Аристотеля користуються одним і тим же джерелом, і, логічно припустити, що це просто патріотичний міф. Адже якщо зібрати до купи всі свідчення, записи равинів, які стосуються цього питання, то їх уже й не так багато. Самі ж дані не мають належного достовірного підґрунтя і авторитетного фіксування в грецьких та іудейських джерелах давнини.

Під час еллінізації східних провінцій Римської імперії в аристократичних колах іудеїв та серед простого населення постійно було чути про Птолемея в астрономії, про Галена в медицині, про Аристотеля в логіці, в математиці – про Евкліда і т. д [4]. І це спровокувало, ніби, як захисну реакцію в середовищі тогочасних євреїв. Адже потрібно зберігати своє, передавати тра-

диції майбутнім поколінням, заповідані предками та Писанням. До того ж, історія про викрадену мудрість існувала серед невеликого кола мудреців того часу і вже надалі використовувалася наступниками з вигідних ракурсів. Продовжувати полемізувати з цього приводу можна, так як переплетіння епох, загальна картина того світу показують неоднозначність позицій мислителів та паралельність їхніх думок незалежно від просторово-часових умов.

Список використаних джерел:

1. *Раппель Дов.* Семь премудростей. Споры об изучении светских наук в еврейской педагогической литературе до периода Гаскалы. / Смысл заповедей. Под общей редакцией Гайнеман И. – АМАНА, 1995. – 385 с.
2. *Бикерман Дж. Эллиас.* Евреи в эпоху эллинизма. – М.: Мосты культуры, 2000. – 370 с.
3. *Элиаде М.* История веры и религиозных идей в 3-х томах: Т. 3 От Магомета до Реформации. – М.: Критерион, 2002. – 318 с.
4. *Китросский Леви.* Знаете ли вы что? Миф о еврейском источнике мудрости. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://mahanaim-2.org/wp-blog/znaete-li-vy-cto-rosh-ha-shana-25/>
5. *Зелев А.* Аристотель и евреи. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.proza.ru/2009/12/19/299/>
6. *Флавий И.* О древности еврейского народа. Против Алиона. – М.: Директ-Медиа, 2008, 219 с.

*М. В. Павленок, студ., КНУТШ
lfandy@gmail.com*

ТЯЖІННЯ ДО РАЦІОНАЛІЗАЦІЇ В ТЕОЛОГІЧНИХ ПОГЛЯДАХ АРИСТОТЕЛЯ

"Как естествоиспытатель он должен был видеть в окружающем мире не тень, а реальность; как мыслитель он не мог удовлетвориться смелыми теориями и поэтическими мифами"
о. Александр Мень

Внесок Аристотеля та аристотелізму неоціненний для усієї філософської думки. Ще Платон називав свого учня "розумом Академії". Щоб детальніше окреслити тему розвідки, для початку потрібно вказати характерні особливості доби життя Аристотеля із Стагіри. Не зупинятимось на конкретизації дат, нам зараз головне зрозуміти, за періоду життя філософа народною релігією Еллади було секуляризоване язичництво, яке уможливило існування певної мережевої структури соціальних інститутів і характерні для них правила соціалізації. Але зовсім іншого напрямку набувають релігійні погляди не в народному, а в філософському осмисленні. Так, попередник Аристотеля і його вчитель – Платон мав дещо іншакші погляди, недоліки яких учень хотів подолати.

У Давній Греції при такому народному розумінні язичництва уживалися стійкі зрушення в бік сакралізації та монотеїзму. Чому так відбувалося? Тому що питання про причини, якими визначається світ і людське життя викликалося спочатку не стільки потягом до пізнання, скільки почуттям залежності від вищих сил і бажанням забезпечити собі їхнє благовоління; і шлях, на якому шукалась відповідь на це питання, був не шляхом наукового дослідження, а шляхом міфології. Загальновідомо, що наступним кроком до раціоналізму повинен бути релігійний світогляд, але Аристотель (і не тільки він) пішов шляхом раціоналізму.

Окреслення поняття Бога та божественного у працях мислителя ставиться під питання багатьма філософами, адже стосовно цих моментів думка Аристотеля ніби протирічить сама собі у деяких фрагментах. Багато дослідників (Соловйов, Акімов) вважають аристотелівське положення стосовно божеств хибою, фікцією прекладачів, компіляторів та переписувачів. Проте, і їх доводи можна поставити під сумнів, адже в них яскраво прослідковується чіткий ідеологічний вплив.

Про релігію загалом Аристотель висловлювався лише побіжно. Його власна теологія називається абст-

рактним монотеїзмом, який протирічить народному язичництву. До речі, щодо співвідношення філософії та теології мислитель теж мав цікаву думку.

Раціоналізація світосприйняття відбувається у Аристотеля за рахунок того що філософ виключає будь-яке втручання божества в хід подій світу. В його системі немає місця для віри в провидіння Сократа, навіть в інтерпретації Платона. У відношенні "ідеалізму" філософ бачив необхідність його подолання. Він визнає за божеством уможливлення світової гармонії, порядку і руху світобудови, але всі окремі одиничні явища в світі повинні бути пояснені виключно з природних причин. Стагір поклоняється божеству, захоплюється ним, але не вимагає від нього турботи про себе.

В релігії греків він вбачає щось справжнє, як у всякому загальнопоширеному і давньому переконанні; але ця істина полягає тільки в "вірі в божество і в божественну природу неба і зірок". Доведення буття божества здійснюється Аристотелем по висхідній лінії – від створеного до Творця.

Бог – це чиста думка, це причина, яка призводить в рух весь світ, при цьому особливо не приділяючи уваги цьому світові. Бог є думкою, що займається сама собою. Бог є найвищою істотою і тому може мислити тільки найбільш гідне (тобто сам себе). "Повинна бути, – вказує філософ, – серед речей деяка причина, яка буде приводити в рух і з'єднувати речі"[1].

Отож бачимо, що закономірно думка великого мислителя протирічить поглядам широкого загалу. З праць Аристотеля ясно впливає його віра в єдине божество, зрозуміло, що ці уявлення відрізняються від уявлень його попередників.

Список використаних джерел:

1. *Лега В. П.* Лекции по истории западной философии / В. П. Лега [Электронный ресурс] – Ружим доступа: <http://www.rodon.org/lvp/lpizf/index.htm>.

С. Д. Стефанов, асп., КНУТШ
takagero69@ukr.net

ІДЕЇ НЕОТОМІЗМУ В КОНЦЕПЦІЇ МЕСІАНСЬКОЇ ДІЯЛЬНОСТІ КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ

Неотомізм – це один з головних напрямків західно-європейської філософії ХХ століття, що вбачає у вченні святого Фоми Аквінського найдосконаліше вираження "вічної філософії". Фактично початок неотомізму датується появою енцикліки Лева XIII *Aeterni patris* (1879), що проголосила відродження томізму. Вона була підтримана наступними папами, хоча ті були більшими консерваторами і часто намагалися перетлумачити ідеали неотомізму у фундаменталістському руслі. Саме через це доля неотомізму після смерті Лева XIII була більш складною, ніж передбачав цей великий папа.

Після смерті Папи Льва XIII курс модернізації змінили на політику фундаменталізму і консервативного антимодернізму. Головою цього курсу став папа Пій Х. Замість ідеї "християнської демократії" Лева XIII папа Пій Х зобов'язував католиків дотримуватися "християнського консерватизму", який на сучасну думку виглядає як католицький фундаменталізм. Замість впливового соціального вчення папа запропонував багатим стати філантропами, а бідним бути знедоленими та соціально підпорядкованими. Філософською основою для фундаменталізму оголосили томізм.

Як першооснова для християнського фундаменталізму, відновлена схоластична філософія мала бути більш однозначною, ніж неотомізм часів Лева XIII. Пій Х зазначив, що під відроджуваним "схоластизмом" маються на увазі "принципові вчення Фоми Аквінського". У 1914 році в енцикліці *Doctoris Angelici* папа змушує всі католицькі заклади освіти використовувати "Суму теології" Томи як підручник. Інтерпретація вчення інших схоластичних авторів мала доводити, що вони ні в чому суттєво не суперечили вічній філософії Томи. 1914 року конгрегація вчення видала 24 тези філософії томізму, яких мали притримуватися викладачі філософії і теології. Проблема із запровадження цих тез виникла в зв'язку з тим, що 23 із 24 тез були об'єктивно спрямовані проти тієї інтерпретації творів Томи Ф. Суаресом, що вже кілька століть вважалася нормативною. У філософії Ф. Суареса схоластика колись стала філософією суцього, що була пристосована до потреб Нового часу, на початку якого жив і творив цей видатний іспанський мислитель другої схоластики. Видання 24 тез було сприйняте як повернення до середньовічної філософії в її чистоті. І ця філософія "чистого томізму", наново пояснена і актуалізована, і мала стати основою для антимодерністського консерватизму[1].

Особливим різновидом неотомізму став "трансцендентальний томізм", що виник як філософсько-теологічна відповідь емпіризму і кантіанству. Розвивали це вчення філософи Ж. Марешаль і Е. Корет, теологи К. Раннер і Б. Лонергам. Згідно із цією філософією, суб'єктивні переживання відсилають до реальності, яка не залежить від суб'єкта – не імманентна, а трансцендентна йому. Переживання реальності матеріального світу вказують на його існування. Переживання ідеального світу і Бога недоступні людині в її природному стані. Але тлумачення людиною цих ідеальних реальностей не є безпредметним. Бог та ідеальні цінності – це ідеї, мислення яких вказує на їх існування. В "трансцендентальному томізмі" кантіанство синтезувалося із трансцендентальним реалізмом і теїзмом Томи. Це означає, що для цього різновиду неотомізму характерною є спроба поєднання суб'єктивного та об'єктивного ідеалі-

зму. Інші неотомісти намагалися зберегти чистоту об'єктивного ідеалізму, яким традиційно був томізм, і критично ставилися до трансцендентального томізму.

Ідея Гаррігу-Лагранжа про плідність для неотомізму відкритості до сучасної ірраціоналістичної філософії Бергсона відкрила шлях до формування зрілого неотомізму Ж. Марітена та Е. Жильсона, який за своєю головною характеристикою дістав назви "екзистенціального неотомізму". Філософія Ж. Марітена була найбільш впливовою в неотомізмі із 1932 року, коли він видав "Ступені пізнання" і до II Ватиканського собору. Теологія необхідна як наука, що виражає довершену мудрість, – знання всього з точки зору цілого. Філософія лише прагне до такого підсумовування теоретичних наукових знань, а теологія має таке спекулятивне знання практично, оскільки спирається на містичний досвід і одкровення. Філософи і теологи відрізняються ясною інтелектуальною інтуїцією буття. Сам Бог є буттям, все є існуваннями. Сутність є структурою існування. Реальність – це сукупність екзистенцій, в тому числі і персональних, а не сукупність сутностей [2].

Сучасне суспільство втратило розуміння людини як особистості, і не відчуває цінності духовного життя. Сучасний гуманізм і капіталізм потребують моральних цінностей. Визнання цінності особистості приводить до визнання всіх інших цінностей. Гуманістичному індивідуалізму Нового часу Ж. Марітен протиставляє "інтегральний гуманізм", згідно з яким людина сприймається як єдність природного і надприродного. Лібералізм стимулює індивідуалістичний егоїзм, що покладає межу необхідному розвитку людини і суспільства. Комунізм і фашизм як альтернативи знищують свободу особистості, а тому є гіршими суспільними проектами, ніж лібералізм. Лише покращення сучасної демократії шляхом її поступової християнізації є шляхом, що відкриває можливість для інтегрального гуманізму. Християнська демократія Ж. Марітена є ідеологією, що приймає гуманізм, вчення про права людини, демократичні ідеали і цінності, але додає до них ще й цінності інтегрального гуманізму, які мають надприродний характер. Ці цінності, що мають стати регулятивними для демократичного суспільства – це істина, добро, краса, милосердя, взаємодопомога. Християнство має стати менш сакралізованим, але реально втілювати зазначені цінності в житті. Ідеологія християнської демократії Ж. Марітена була офіційно прийнята лише на II Ватиканському соборі.

Власний варіант неотомізму вдалося створити мислителям Люблінської школи, які синтезували французький неотомізм (Ж. Марітена, Е. Жильсона) із об'єктивно-ідеалістичною феноменологією раннього Е. Гуссерля та Р. Інгардена, а також логікою Львівсько-Варшавського гуртка. Вихідцем із цієї школи томізму став Кароль Войтила, чий неотоміський персоналізм виник в результаті творчого синтезу антропології Томи, теорії цінностей М. Шелера і феноменології Е. Гуссерля. Головною книгою К. Войтили стала праця із етики "Особа і вчинок" (1969). Обрання Кароля Войтили папою Римським в 1978 році не привело до тріумфу неотомізму. У Католицькій Церкві після II Ватиканського Собору філософія неотомізму не займає панівного становища, і в своєму соціальному вченні папи спираються на різноманітні філософські системи. Неотоміський світогляд папи Іва-

на Павла II (Кароля Войтили) мав вирішальне значення для його найважливіших енциклік: соціальної *Centesimus annus* (1991), антропологічної *Evangelium vitae* (1995), філософської *Fides et ratio* (1998).

Серед останніх на сьогодні неотомістів широко дискутується питання про причини занепаду неотомізму. Головною причиною такого явища вважається те, що під впливом II Ватиканського Собору центром зацікавлення католицьких інтелектуалів перестала бути філософія. Сьогоднішні католицькі інтелектуали в пошуках істини звертаються переважно до Святого Письма і літургійної духовності. Соціальне вчення пап розвивається на основі "нової теології", що була створена учнями Анрі де Любака як свого роду католицька неопатристика. Тому зрілий томізм 1920-1960 років не зміг знайти творчого продовження. З 1970 років і до сьогодні неотомізм існує в стадії повторення ідей та концепцій, висунутих в 1920-1960-ті роки [3].

Сьогодні має місце новий феномен: протестантський неотомізм. Численні філософи-постмодерністи засумнівалися в людському розумі, а тому заявили про відносність всіх вчень і відкинули претензії християнства на абсолютну істину. Говорити про можливість відрізнити істинне віровчення від хибного стало для постмодерністів ознакою необґрунтованих претензій. У цій ситуації деяким протестантським теологам здається, що Тома був правий, коли казав: віра є тим Божим даром, який приймає розумна душа. Розум сам здатен вказати на власні межі, довести необхідність віри. Але вже від особистості залежить – вірити чи ні. Це вчення, яке визнає істини розуму в супереч сучасному постмодернізму. Таке визнання

формує можливість залишатися розумною людиною, яка відповідально приймає істини християнського вчення, усвідомлюючи їх надприродність та надраціональний характер [4].

У межах католицької та англіканської теології переважає захоплення феноменологією і апофатизмом, і в своїх творах Ж.-Л. Маріон і Дж. Мілбанк намагаються знайти елементи антиметафізичного і апофатичного мислення. Цей неотомізм дуже простий і метафізичний, але він так само може бути привабливим, як була цікавою для багатьох інтелектуалів аналітична філософія. Володіти певною раціональною логікою, яка б була інструментом відстоювання істини в світі, де всі сумніваються в існування об'єктивної логіки та об'єктивної істини, – така ситуація вже була в часи неокантіанства. Але від заяв неокантіанства про істину і логіку як культурні та суб'єктивні феномени філософи перейшли до пошуків істини та буття. Таким чином виникла, з одного боку, аналітична філософія, а з іншого – філософські пошуки М. Гайдеггера. І сьогодні може виникнути зовсім новий неотомізм, і навіть не один, а два. Попередником першого через десятиліття називатимуть Номрана Гайслера, попередниками другого – Ж.-Л. Маріона і Дж. Мілбанка.

Список використаних джерел:

1. Жудинова Е. В. Религии мира. М.: Мир книги, 2014. – 487 с.
2. Цвейг С. Звездные часы человечества – литература, изд. ЭКСМО, М., 2007. 124 с.
3. Кляк С. Другий Ватиканський собор і релігійно-суспільні проблеми сучасності: Навчальний посібник. – Жовква: Місіонер, 2011. – 304 с.
4. Рауш Т. Католичество в третьем тысячелетии / Пер. с англ. (Серия "Современное богословие"). – М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – 416 с.

М. Я. Турчин,

Національний медичний університет ім. О. О. Богомольця
mariturchin@ukr.net

АБСТРАКТНИЙ МОНОТЕЇЗМ АРИСТОТЕЛЯ

Тут він, скоріше, показує себе послідовником перших грецьких філософів з їх гаслом "мислити як боги". Поняття ж Бога для Аристотеля, як і для інших грецьких філософів-язичників, ніколи не було категорією, а являло собою лише свого роду метафору, яку вони використовували вкрай різноманітно і без суворого порядку" [1, с. 201].

Відтак, Бог є розумово досконалим, джерелом будь-якого руху, нерухомим, не має історії, отже, вічним. Бог Аристотеля безпристрасний, він не бере участі у справах людей. Він – найвище "гасіо". Якщо людина й справді бажає бути схожою на Бога, то їй варто, перш за все, розвивати власний розум. Любити Бога, за Аристотелем, – означає любити себе і досягти ентелехії у своїй діяльності, себто повністю реалізувати особистісний розумовий потенціал.

Це твердження визначає розуміння Аристотелем душі: людина є смертною; безсмертне лише знання, яке було до народження індивіда й залишається таким і після... "Індивідуальність – це те, що відрізняє одну людину від іншої, – пов'язана з тілом і ірраціональною душею, у той час як розумна душа, або розум, є божественною і безликою", – пояснює сучасною мовою погляди Аристотеля Б. Рассел. – Одній людині до вподоби солодкі гастрономічні уподобання, іншій – солоні; цим вони відрізняються одна від одної. Однак, коли вони думають про таблицю множення – за умови правильного обмірковування – між ними немає відмінності.

Ірраціональне розділяє нас, розумне об'єднує. Таким чином, безсмертя розуму не є особистим безсмертям окремих людей... Немає підстав вважати, що Аристотель вірив у особисте безсмертя у тому сенсі, про що вчив Платон, і як наслідок – християнство. Аристотель лише вірив, оскільки люди розумні, вони пов'язані з божественним, яке безсмертне" [2, Т. 1, с. 192]. Божественне у Аристотеля – це знання.

Абстрактний монотеїзм – аристотелівська теологія, що заперечує будь-яке втручання Бога у розвиток світу. І навіть якщо мислитель віднаходить у природі, в людському дусі дещо божественне, то це не означає, що він акцентує увагу на існуванні будь-яких явищ з інших причин, окрім природних. Водночас, у його системі немає місця для сократівської віри у провидіння, навіть у тій формі, яка є прийнятною для Платона. Також у вченні Аристотеля відсутня віра у посмертну винагороду. Він визнає Бога як основу зв'язку, порядку і руху світобудови, а всі явища в світі пояснюються суто природними причинами. Філософ поклоняється Богу, захоплюється ним, любить його, однак не вимагає від нього взаємної любові і особливої турботи про себе.

Список використаних джерел:

1. Прокопенко В. В. Аристотель про взаємовідносини філософії та теології / В. В. Прокопенко // Гея: науковий вісник: Збірник наукових праць. – 2014. – Вип. 88. – С. 198-201.
2. Рассел Б. История западной философии. – М., 1993. – Т. 1. – 509 с.

*Л. О. Шашкова, проф., КНУТШ
shashkova@mail.ru*

ТЕЛЕОЛОГІЯ АРИСТОТЕЛЯ І КЛАСИЧНА НАУКА

На основі ранньої натурфілософії склалася логічно розроблена і глибоко продумана програма природничо-наукового знання Аристотеля, по суті, перша форма вже не тільки філософського знання про природу, а й справді науки про природу – фізики і біології. Наукова програма Аристотеля була створена на зламі двох епох: за духом вона близька до античної класики із філософськи цілісним осмисленням явищ, але в її надрах з'являється тенденція до виділення окремих напрямків дослідження у відносно самостійній науці, що мають свої особливі предмети і методи, але не втрачають свого зв'язку з першою наукою – метафізикою. У метафізиці Аристотеля світ відтворюється як цілісне утворення, яке виникає природним шляхом і має причини у самому собі. Таке утворення постає перед дослідником як двоїстий світ, що має незмінну основу, але являється через рухливу емпіричну видимість. На думку Аристотеля, наукове мислення не суперечить здоровому глузду, який акумулює людський досвід, а лише прояснює, підсумовує його і осмислює за допомогою понять. Наука, за уявленням Аристотеля, досягає світ у його цілісності, не абстрагуючись від усієї різноманітності його проявів, в тому числі і від досвіду та свідомості, яка вивчає цей світ. Фізика Аристотеля була розробленою наукою і представила як вчення, яке виходячи з даних здорового глузду, піддавало їх дуже зв'язаному та систематичному витлумаченню, хоча таке вчення і не була математичним.

Аристотель першим розробив систему понять для визначення руху, а тим самим – фізику як першу послідовно продуману і теоретично обґрунтовану науку. Загальним для всіх видів руху Аристотель вважав визначення руху як актуалізації можливого, маючи на увазі те, що рух завжди є перехід від одного стану до іншого. Він наголошував саме на розумінні руху як переходу (процесу), а не стану. Відповідно до цього, рух є цілеспрямований, доцільний процес: рух здійснюється у напрямку до об'єктивної цілі, якою для будь-якого суцього є здійснення того, задля чого воно призначено за своєю природою. Призначення визначає характер, напрям руху та зміни будь-якого тіла. Отже, за Аристотелем, рух і зміни всякого суцього можуть бути пояснені лише виходячи з цілісності космічного порядку, з доцільності світобудови, її ієрархічної структури.

Аристотель був переконаний, що фізика не може бути наукою, побудованою на основі математики, яка вивчає статичні зв'язки і відношення, бо фізика є наука про природу, а останній властивий зміна й рух. Предмети геометрії не мають реального буття, а є продуктом уявного виділення певного аспекту фізичного світу: предмет знаходиться не в собі самому, а в іншому. Тому не математика повинна стати фундаментом для побудови фізики, а, навпаки, фізика, на думку Аристотеля, може претендувати на значення фундаментальної науки. Але і сама фізика не є справжньою першоосновою для інших наук. Згідно Аристотелю, існує три галузі теоретичного знання: математика, фізика і філософія. У філософії досліджуються загальні підстави всякого знання, тому вона слугує теоретичною базою і для математики, і для фізики. Для Аристотеля філософія є вищим родом знання, як і для Платона; але на відміну від Платона, для якого математика була після філософії цюнайвищим родом знання, Аристотель вважає таким скоріше фізику. Якщо вишукувати науки в ряд, то між математикою і філософією в Аристотеля повинна бути фізика.

Математика для нього, таким чином, у жодному випадку не може служити теоретичним фундаментом для фізики. Швидше вже фізика буде основою для математики, якщо ставити питання про їх співвідношення.

Розроблена Аристотелем космологічна схема мала значний вплив на подальший розвиток наукових та богословських інтерпретацій будови світу. Космос Аристотеля – це доцільно організована світобудова: в середині розташована нерухома Земля, навколо якої обертається небо з усіма світилами. До Землі прагнуть усі важкі тіла, а до неба – легкі за своєю природою. Усі матеріальні сутності складаються з п'яти елементів: землі, повітря, вогню, води та ефіру. Перші чотири елементи є стихіями земного світу, а ефір – є матерією небесних тіл. Отже, фізика Аристотеля ґрунтується на метафізичних засадах його вчення: скінченність космосу, наявність у ньому абсолютної системи місць (верх, низ, центр, периферія), поділення світу тощо. Природна система місць для кожного з елементів визначає призначення усякого суцього за своєю природою: будь-які тіла завжди рухаються завдяки намаганням зайняти своє природне місце, у якому вони знаходять спокій. Щодо небесних тіл, то для них вищим станом є вічний рух навколо центру, який його і визначає. Космос Аристотеля скінчений і через це тільки рух по колу може бути неперервним і продовжуватися нескінченно (нескінченна пряма лінія у скінченному космосі неможлива). Аристотель розрізняв чотири види руху: у відношенні сутності – виникнення і знищення; у відношенні кількості – зростання і зменшення; у відношенні якості – якісні зміни; у відношенні місця – переміщення. І хоча філософ не вважав за можливе вивести всі види руху з одного, але встановив певну ієрархію і першим рухом оголосив переміщення.

У поясненні руху небесних сфер Аристотель виходив з теорії колового космосу Евдокса Кнідського, відповідно до якої Земля знаходиться у центрі Всесвіту, а Сонце, Луна і планети рухаються по кришталевим прозорим сферам навколо неї. Зірки неперушно закріплені на власних сферах і разом з ними обертаються навколо Землі. Завершувала світобудову сфера Першодвигуна, яка задавала рух усьому Всесвіту. Така теорія, а також ідея поділу світу на небесний і земний панувала в науці довгий час і проіснувала аж до ньютонівих часів.

Період формування класичної філософії науки, що охоплює історичний час з другої половини XVI, XVII та першу половину XVIII ст., відзначився цілою низкою великих досягнень та відкриттів, вагомість яких стала зрозумілою пізніше, коли їх результати, зростаючи від століття до століття, перетворилися на вирішальні фактори людського поступу. Саме тоді закладалися основи нового сучасного природознавства, передумови розвитку техніки, що зумовили промисловий переворот в економічній структурі суспільства та його подальший розвиток на індустріальній основі. Це був час взаємодії нової науки, нового мислення і нової філософії.

Водночас розбудова концептуальних засад класичної науки починається з перегляду головних принципів і понять ще в пізньому середньовіччі та Відродженні й значною мірою завдячує перегляду аристотелевських принципів науки з християнських позицій. Якщо для античної науки принципово важливим є уявлення про скінченність космосу, то на зміну скінченному космосу приходять уявлення про нескінченний всесвіт,

поступово формується й нова фізика – механіка, й нова математика – диференціальне обчислення. Результатом перегляду принципів наукового пізнання у другій половині XVI ст. став перегляд закладених Аристотелем і характерних для науки попередніх періодів принципового розділення природного і штучного, небесного і земного світів, і найголовніше – перегляд

відносин між математикою й фізикою та відміна теорії чотирьох причин. Класична наука схиляється на користь механічних причин та поступової елімінації причин телеологічних та формальних. У свою чергу це суттєво вплинуло на зміни у характері наукового мислення, у принципах наукових програм та наукових теорій представників класичної науки.

З. В. Швед, доц., КНУТШ
Shwedzoya@yahoo.com

ОСОБЛИВОСТІ ФОРМУВАННЯ ЛОГІКИ ТАЛМУДИЧНОГО ДИСКУРСУ

В період виникнення традиційної (формальної) логіки на території давньої Іудеї сформувався особливий тип застосування законів мислення, які дозволяли виводити положення завдяки застосуванню мови, позбавленої природної багатозначності. Теоретичний аналіз особливостей становлення талмудичного дискурсу потребує врахування не тільки історичного контексту фіксації усної традиції іудаїзму, але й впливу ідей аристотелізму на формування специфіки методів аргументації та доведення репрезентованих в постталмудичній літературі. Ця проблематика перебуває в центрі уваги західних дослідників, які вважають за доцільне зосереджуватися не на історичному а на логико-феноменологічному підході, що забезпечує можливість конкретизації причин виникнення консолідованої системи іудейського права.

Виходячи з загально-методологічних основ наукового дослідження, ми можемо припустити, що становлення мідрашистського методу має достатньо давню історію. Правилами техніки умовиводу положень права безпосередньо з Тексту лише частково співвідносяться з формальною логікою Аристотеля. Принцип не протиріччя, принцип інформаційної повноти (навіть у графічному прояві), принцип "гіпертекстуальності" (те що в тлумаченні У. Гершовіча розуміється як відсутність в тексті послідовної зміни подій, понять раніше та пізніше, адже всі контексти можуть бути співвіднесеними) можна віднести до основоположних засад формування умовиводу, покликаного розв'язати актуальні питання практичного життя, що тлумачиться як осередок та засіб реалізації Божественного проекту по поверненню людства до досконалого стану. Окрім цього, в талмудичному дискурсі та його дискусіях можна віднайти приклади застосування паранесуперечливої логіки, формування якої традиційно відносять до ХХ ст. На підтвердження тези про те, що з протиріччя може слідувати тільки один висновок, часто наводиться приклад з трактату Гітін про положення жінки, яка в той самий час може бути і одружена і не одружена; не вдова і не розведена (агуна).

Талмудичний дискурс створює специфічну систему смислів, які відрізняють іудаїзм у тлумаченні праксису співвіднесеного з контекстом Тори, що має свої особливості. Тут мовиться про конкретні вказівки, приховані в латентному вигляді, які мають унормовувати життя людини в будь-який момент часу. Як вже зазначалося, правила мідраш передбачають, що сакральний текст мислиться як такий, що не має жодних протиріч і є узгодженим в самому собі. Це положення застосоване до тексту Тори сприяє тому, що завдяки наявності "видимих неузгодженостей" фундується можливість формулювання положень, які знімають протиріччя та забезпечують правову систему новими нормами. Окрім цього цей текст не має нічого зайвого, риторичного чи довільного. Навіть кожен елемент букви, не говорячи вже про морфеми, слова і речення, мислиться як інформацій-

ний код, що виступає джерелом нормотворчого процесу, юридичної техніки, нормотворчої термінології, правової дефініції, юридичної конструкції фіксованої в Талмуді. Гіпертекстуальний принцип відношення до сакрального тексту передбачає відмову від лінійності мислення в сюжетній канві і фундує сприйняття тексту як контекстної композиції співвіднесення сюжетів тексту для виокремлення нових смислів. При цьому співвіднесення в тексті здійснюється за певними правилами і не має довільного характеру. Ці правила дозволяють співвідносити контексти, що мають спільний "маркер", тобто елемент який входить до складу кожного із співвіднесених сюжетів. Розуміння даного правила може бути полегшено завдяки використанню аналогії. Так в Талмуді до правил "опрацювання тексту" відноситься правило "г'зера шава", застосування якого дозволяє прояснювати значення слів послуговуючись різними контекстами. Принцип гіпертекстуальності дозволяє співвідносити цілі контексти, якщо в них використовується бодай один раз ті самі елементи мовленєвих конструкцій. Таким чином, в методі мідраш йдеться про систему правил, що забезпечують "здобуття" нового смислу, що фіксується усною традицією.

Нові тлумачення Тори спрямовані на забезпечення повсякденних потреб людини, яка прагне привести своє життя у відповідність до вимог священного тексту. Висновки, зроблені різними інтерпретаторами у відповідності до правил, можуть суттєво відрізнитися один від одного, при цьому лишаючись істинними, як логічний умовивід зі змісту Письмової Тори. Іншими словами, зазначені принципи, покладені в основу процедури виокремлення смислів з сакрального тексту, дозволяють накопичувати похідний матеріал який складає зміст Усної Тори. Його особливістю є те, що в результаті застосування правил можуть з'являтися суперечливі висновки, а тому не всі вони набуватимуть нормативного характеру. При цьому традиція визнає, що будучи суперечливими ці висновки одночасно є й істинними відносно контексті Писання. Іншими словами, це деякою мірою підтверджує тезу про не універсальність закону протиріччя, адже наявність у наративі усної традиції протиріччя не призводить до її руйнування і всі висновки можуть застосовуватися для подальшої логіки дискусії. Текст Писання є джерелом визначення не тільки шляху реалізації людського призначення в житті, а й того, якими методами досягається поставлена мета, коли головною умовою є обов'язкове звернення до сакрального тексту з яким необхідно постійно звіряти модель поведінки та втілювати його (текст) в діянні.

Серед інших стійких форм талмудичної літератури існує пітра, для якої принцип гіпертекстуальності реалізується через полеміку двох або більше контекстів (сюжетів) представлених як спосіб виведення нових положень агадичного мідраша. Способами організації письмового матеріалу усної традиції стали також мішна (те-

матичний) та мідраш, який буває двох типів – екзегетичний (пов'язаний з текстом Тори) і гомілетичний (пов'язаний з конкретною лексемою Тори). Принагідно зазначимо, що мідраши також розрізняються за часом їх укладання (мідраш танаїв та амораїв) – галахічні та агадичні відповідно. У такому контексті мідраш стає самостійним джерелом висловлювання смислу, що виникає не дискурсивним чином, а складається з дискретних висловлювання. Таким чином створюється інший (новий) спосіб комунікації через композиції, авторство яких має колективний характер. Тематичний принцип побудови композицій мідрашів виступає особливою ознакою і кодує висловлювання, співвіднесене з гемарою, де остання може тлумачитися як коментар для мішни. В ситуації становлення талмудичного дискурсу вибудовується специфічна мовна системи в якій селек-

ційні та комбінаційні операції здійснюються в одній композиції реального повідомлення. Значущими для інтерпретації стають і код і контекст, як два джерела інтерпретацій [1, с. 112]. І наступне, за правилами композиції піхти остання також може бути порівняна з особливостями талмудичного дискурсу, для якого комбінаторний підхід покладено в основу виведення агадичних (світоглядних) та галахічних суджень. Таким чином, в талмудичний період сакральний текст був єдиним джерелом формування нормативно-правових положень, якими зумовлений іудейський праксес, в той час коли мідраш, що ґрунтується на зазначених принципах, фіксувався у специфічній формі "не кодифікованої" літератури.

Список використаних джерел:

1. Якобсон Р. Два аспекта языка и два типа афатических нарушений // Теория метафоры. – М., 1990. – С. 110-132.

Секція "Ідеї Аристотеля в дискурсах філософів та релігієзнавців"

Керівники секції:

доктор філософських наук, доцент **Кондратьєва Ірина Владиславівна**,
кандидат філософських наук, доцент **Сарапін Олександр Васильович**

О. В. Бондар, асп., КНУТШ
olegbondarb581@gmail.com

ПРОБЛЕМА КРИТЕРІЮ ІСТИННОСТІ ЗНАННЯ (АРИСТОТЕЛЬ, СПІНОЗА, ГЕГЕЛЬ)

Завдяки чому ми можемо щось знати, і чи існує критерій, що дозволяв би ідентифікувати наше знання як істинне знання? Увиразнюючи питання "що ми знаємо, знаючи щось?", ми виявляємо, що, знаючи щось, ми водночас знаємо те, що (was) ми знаємо, і те, що (daß) ми знаємо, тобто наше знання, будучи устосованим до певного "щось" (предмета), водночас є самоустосованим, на підставі чого, як видається, засновується можливість ідентифікації цього знання як знання про предмет, а тому знання про знання саме по собі становить не **певне знання**, а лише **умову** стосування цього знання до його предмета. Як бачимо, таке обґрунтування знання імплікує висновок, що будь-яке **визначене** знання обмежене зовнішньою щодо цього знання предметністю (тобто завжди є знанням про щось), а отже, критерієм істинності такого знання є його адекватне узгодження із предметом (тобто тим, що (was) це знання знає). Таке обґрунтування критерію істинності знання здійснив Аристотель: "...говорити про суще, що його немає, чи про не-суще, що воно є, – значить говорити хибне; говорити ж про те, що суще є і не-сущого немає, – значить говорити істинне" [1, с. 141]. Як бачимо, хибність усілякого знання, за Аристотелем, полягає у невідповідності між предметом і знанням про цей предмет. Удокладнення власної аргументації Аристотель здійснює в 29 главі V книги "Метафізики": (1) знання є хибним, коли хибним є його предмет, що можливо за двох випадків: (а) "різне насправді не пов'язане між собою і не може бути об'єднаним" [1, с. 177]; (б) "хибне є також тим, що хоч і існує, проте за природою є таким, що здається або не таким, яким воно є, або таким, яким воно не є" [1, с. 177]; (2) знання є хибним, оскільки воно не відповідає предмету знання, з чого Аристотель висновує ключову обґрунтовальну тезу: "Хибне висловлювання, оскільки воно є хибним, стосується до неіснуючого" [1, с. 177], а отже, знання може бути дійсним лише за випадку, коли дійсним є його предмет, і відповідно, саме предмет є джерелом об'єктивної значущості знання.

Спробуємо з'ясувати евристичний потенціал такого обґрунтування сутності знання на підставі його концентрованого опису сучасним філософом Ернстом Фольратом, що узагальнює міркування Аристотеля в наступний спосіб: "Будь-яке знання визначається тим, **що** воно знає. Дійсне знання – це знання дійсного" [2, S. 163]. Як бачимо, ця точка зору увиразнює, що а) предмет, що завжди перебуває поза межами самого знання, вже відпочатково є дійсним предметом, і б) знання, аби бути "дійсним знанням", має лише адекватно відобразити цей зовнішній незалежний предмет. Таким чином, критерієм істинності будь-якого знання має бути його адекватне узгодження із предметом; а втім, у положенні а) увиразнюється, що дійсність є характеристикою предмета, а тому критерієм істинності усілякого знання мав би бути предмет, а не його узгодження із знанням, оскільки таке узгодження є характеристикою самого знання, але аж ніяк не предмета. З такого ракурсу вбачається двозначність критерію істинності знання, що ґрунтується в двозначності самого поняття "дійсності": дійсність одночасно виступає і як характеристика предмета, і як характеристика знання, тому а) знання може бути дійсним лише

тоді, коли дійсним є його предмет, але б) визначити певний предмет як дійсний можна лише через знання. Таким чином, спроба пропозиційного обґрунтування знання призводить до кола в обґрунтуванні. Г. Рікерт упрозорує його так: "Відповідь, що предмет пізнання мав би бути лише дійсним фактичним матеріалом, може бути достатньою з точки зору точних наук, проте не робить ніякого внеску у теорію пізнання. Це призводить до того, що мірою форми пізнання дійсності стає те, що пізнається як дійсне" [3, S. 145]. Відповідно, аби довести, що певний предмет є дійсним предметом, предмет вже до всякого обґрунтування мав би покладатися як дійсний.

Втім, пропозиційний аргумент обтяжений ще однією невіршуваною апорією: якщо Аристотель вказує, що "хибне висловлювання, оскільки воно є хибним, стосується до неіснуючого", то таке стосування мало б витворювати не хибність знання, а його небуття, позаяк, відповідно до цієї обґрунтовальної стратегії, будь-яке знання є можливим лише на підставі дійсності предмета цього знання. Як бачимо, головна вада цього аргументу полягає в критеріальності опису знання, внаслідок чого ми, по-перше, задля встановлення істинності цього знання мали б порівняти предмет цього знання із самим знанням, яке, проте, не існує до набуття знання про предмет, а отже, не може бути порівняним з предметом; по-друге, ідентифікація істинності цього знання вимагає визнання того, що критерій цієї ідентифікації є **певним** знанням, завдяки якому ми перевіряємо правильність устосування знання до його предмета; але ж в такому разі критерій такого пізнання був би тим, що саме підлягає додатковій ідентифікації з боку знання, і така ідентифікація (знання про знання) сама, в свою чергу, потребувала б нового знання як підстави цієї ідентифікації, внаслідок чого така ідентифікація ніколи б не могла здійснитися. Хибність такої підстави, що вимагає додаткового узгодження знання із його предметом, вперше увиразнив Спіноза: "Адекватною ідеєю я називаю таку ідею, яка, будучи розглянута сама в собі **безстосунково до об'єкта** (objectum), володіє усіма властивостями чи внутрішніми ознаками істинної ідеї" [4, с. 403]. А отже, за Спінозою, узгодження знання із предметом знання є зовнішньою ознакою істинності знання: "Я кажу внутрішні ознаки – задля виключення **зовнішньої ознаки, а саме узгодження ідеї із власним ідеатом**" [4, с. 403]; таким чином, будь-яке істинне знання є узгодженим із його предметом, проте зовсім не це узгодження витворює істинність знання. Іманентну істинність ідеї, яка не потребує додаткової верифікації у предметному знанні, Спіноза схоплює під терміном "достовірності" (certitudo). Ця достовірність "є нічим іншим, як самою об'єктивною сутністю, тобто спосіб, в який ми сприймаємо формальну сутність, є самою достовірністю" [5, с. 330]. Відповідно, самостосування знання до його об'єкта ("об'єктивної сутності") є відмінним від стосування знання до ідеї цього об'єкта ("ідеата", "формальної сутності"); отже, те, чим є предмет, завжди є відмінним від ідеї цього предмета ("істинна ідея... є дечим відмінним від свого ідеату" [5, с. 329]). Цю відмінність Спіноза увиразнює так: "...ідея знаходиться в тому ж стані об'єктивно, в якому її ідеат знаходиться реально" [5, с. 332], а

тому стосунок ідеату до його ідеї повинен бути докорінно відмінним від стосунків змістів самих ідеатів; це, в свою чергу, унеможлиблює порівняння знання із тим, що у цьому знанні знається, а відповідно, істинне знання є по суті **безкритеріальним**, тобто ознака істинності цього знання міститься в самому ж знанні. Отже, те, що Спіноза називає "достовірністю" – це **метод** як "об'єктивна сутність", а не знання про предмет.

Думки Спінози щодо безкритеріального характеру знання розвинув Г. Гегель, який спробував довести, що описані складнощі в обґрунтуванні знання засновуються на припущенні, що істина *будь-якого* знання набувається лише у стосунку знання до незалежного щодо нього стану справ (предмета), а відповідно, істина є тим, що відпочатково перебуває поза межами самого знання. Таке уявлення про знання Гегель удокладнив в наступний спосіб: "Свідомість відрізняє від себе щось, до чого водночас стосується; або, як кажуть, воно є чимось для свідомості, і певна сторона цього стосунку чи буття "щось" для деякої свідомості є знанням. Проте від буття для чогось іншого ми відрізняємо буття в собі. Те, що устосоване до знання, в свою чергу відрізняється від знання і покладається як таке, що існує також і поза цим стосунком; і ця сторона "в собі" зветься істиною" [6, S. 72]. Як бачимо, те, *чим* ми досягаємо істини знання, так і те, *що* ми досягаємо у цьому знанні, є одним і тим же знанням, тому вимога досягати істини знання як його "в собі" (тобто такого стану справ, що існує і поза знанневим стосунком) призводить до нерозв'язного парадоксу, згідно до якого (1) те, чого ми досягаємо у знанні про знання, є його "в собі", а тому те, що знається в знанні про знання, саме не є знанням; (2) але якщо ми знаємо про знання ("в собі") лише в знанні, то видається, що те, що ми знаємо у такому знанні, є знанням, як воно існує у стосунку до самого знання, а не в собі, а отже, знаючи про знання, ми знаємо не знання, а лише знання про знання, ніколи не досягаючи знання про те, як знання існує не лише в знанні, а й насправді ("в собі"). Як бачимо, перша частина парадоксу виражає, що в знанні про знання ми знаємо *не знання*, а щось інше; частина друга демонструє, що в знанневому стосунку до знання *ми не знаємо* знання, оскільки, як видається, в нас немає засобів задля того, аби розрізнити те, як знання є в собі від того, як воно є для нас (в знанні). Таким чином, підстава, на якій виникає описаний парадокс, засновується на вимозі розглядати знання ("для себе") та істину цього знання (предмет, "в собі") як незалежні один від одного стани справ. Спростувати можливість такого підходу Гегель намагається в наступному уривку:

"Якщо ми досліджуємо істину знання, то здається, що ми досліджуємо те, чим воно є в собі. Але в цьому дослідженні воно є нашим предметом, воно є для нас, і те, що б виявилось як його "в собі", таким чином було б його "для нас" [6, S. 73].

Основний аргумент Гегеля, який той висуває на противагу пропозиційному обґрунтуванню знання, полягає в тому, що предмет цього знання є не зовнішнім щодо самого знання станом справ, натомість він утворений самовідрізнанням свідомості, а тому про предмет, відрізнений від самої свідомості, годі говорити як про певне "в собі", позаяк зміст цього "в собі" був би цілком визначений тим, від чого він був би відрізненим у цьому відрізнанні, тому, як бачимо, як зміст нашого знання (щось, предмет), так і спосіб, в який ми цей зміст знаємо ("відрізняє щось" / "стосується"), насправді є одним і тим же самим предметом, а отже, свідомість не утворює додатковий стосунок до відрізненого (предмета) задля його знанневого осягнення; на противагу такому трактуванню стосунку знання і предмета Гегель висуває тезу про одночасність (zugleich) відрізнання і стосовання, оскільки без такого аргументу, вочевидь, годі пояснити, яким чином відрізнене (предмет) може бути устосованим до того, від чого воно було відрізнене (свідомість). Як бачимо, коли знання знає про себе, то воно водночас є і тим, що воно знає (предмет), і тим, як воно знає це щось (власне знання), а тому предмет в собі вже сам є знанням; відповідно, знання про знання не потребує нового знання задля самоузгодження, оскільки як те, що воно знає, так і те, як воно знає це щось, є двома вимірами одного й того ж стану справ – свідомості. Отже, в знанні про знання те знання, яке про нього знає, не становить додаткового принципу, який би не був наявний у тому знанні, про яке знається, адже усіляке знання є водночас і предметом, і самим знанням.

"Головне полягає в тому...що ці обидва моменти, поняття і предмет, буття для іншого і буття саме в собі, самі входять до того знання, яке ми досліджуємо, а тому нам не потрібно шукати критерій і застосовувати в дослідженні наші вигадки і думки" [6, S. 73-74].

Як бачимо, якщо міряти Гегелеве вчення про знання міркою пропозиційного знання, то таке знання виявиться по суті безкритеріальним, оскільки воно не передбачає ніякого зовнішнього щодо знання критерію. Навпаки, Гегель прагне довести, що мірило істинності знання знаходиться у самому ж знанні, і сам факт знання вже засвідчує існування такого мірила.

Список використаних джерел:

1. Аристотель. Метафізика / Аристотель // Соч. в 4 т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1976. – С. 65-367.
2. Vollrath E. Die These der Metaphysik. Zur Gestalt der Metaphysik bei Aristoteles, Kant und Hegel / Ernst Vollrath. Wuppertal-Ratingen: Alois Henn Verlag, 1969. – 272 S.
3. Rickert H. Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie / Heinrich Rickert // Aufl. 6. Tübingen, 1928. – 256 S.
4. Спиноза Б. Етика / Б. Спиноза // Соч. в 2-х т., т. 1. – Госполитиздат, 1957. – с. 359-588
5. Спиноза Б. Трактат об усовершенствовании разума / Б. Спиноза // Соч. в 2-х т., т. 1. – Госполитиздат, 1957. – с. 320-358
6. Hegel G. W. F. Phänomenologie des Geistes / Georg Wilhelm Friedrich Hegel. – Stuttgart: Reclam, 1987. – 595 S.

*Н. В. Бородіна, доц., Одеський національний політехнічний університет
philosophy@mail.ua*

ОСВІТНЯ ПАРАДИГМА АРИСТОТЕЛЯ: ЧИ ПОВИННО НАВЧАННЯ БУТИ ЗАСМУЧЕННЯМ?

Сучасний філософський дискурс пронизаний ідеями Аристотеля, саме він є фундатором логіки, естетики та політології. Але не менш важливим є його вплив на освітню систему.

Згідно з Аристотелем, у навчанні: "Звичайними предметами є чотири: граматика, гімнастика, музика і, як додає дехто, малювання. З них граматика і малювання вивчаються як предмети, що корисні у вжитку і часто мають практичне застосування. Гімнастикою ж займаються тому, що вона сприяє розвитку мужнос-

ті. Щодо музики, то можуть виникнути сумніви (стосовно користі її вивчення), адже тепер музикою займаються переважно тільки заради втіхи. Але наші предки помістили музику в число загальноосвітніх предметів тому, що сама природа, як уже неодноразово вказувалося, прагне надати нам можливість не тільки правильно скеровувати нашу діяльність, але й пречудово користуватися нашим дозволенням. Останнє ж – ми знову наголошуємо – служить основною засадою нашої діяльності" [1].

Сукупність предметів, що вивчають сучасні студенти, значно розширилась, але принцип залишився тим самим: щось корисне (практичне), щось для саморозвитку (духовного та фізичного) та щось для задоволення.

Але незмінними лишилися лише граматики (у вигляді "ділового українського мовлення") та фізична культура. Малювання та музика у ВНЗ не витримали конкуренції. Може вони занадто "дитячі"? Але ні, малювання розвиває просторове мислення та уяву, що є корисним у будь-якому віці.

Музика дає нам катарсис, ефектом якого стає формування нового принципу світосприйняття: "Аристотель вважав, що музика здатна вилікувати і очистити душу від різного роду афектів і відновити в душі "суворість", "помірність" і "пристойність" почуттів. Тут – одна з головних особливостей музики, що зближують її з філософією. Точно так само, як філософія піднімає античну людину до радісного споглядання вічної дійсності, звільняючи його від влади минутих, суперечливих і помилкових думок, так і музика звільняє його від влади різноманітних, заплутаних чуттєвих пристрастей, суміші страху, співчуття і взагалі всякої афективності і вселяє в нього стійку і розумну моральність" [3, с. 45]. Також, згідно останнім дослідженням Halliwell S., Woodruff P. Музика є різновидом мімізису, тобто навчає людину відтворювати всесвіт через імітацію [6; 7].

"Втрата" музики та малювання пов'язана з тим, що сучасну освіту лякає слово "втіха". Ці предмети асоціюються з чимось несерйозним, а навчання повинно бути серйозним. Російськомовні перекладачі навіть переклали вчення Аристотеля як засмучення: "Учение связано с огорчением" [2], в українському перекладі "Навчання пов'язане з виснажливою працею" [1], а англійський переклад навіть пропонує асоціювати навчання з "болем": "Now obviously youths are not to be instructed with a view to their amusement, for learning is no amusement, but is accompanied with pain" [4] (Переклад Benjamin Jowett).

Але "біль" тут з поняттям, що виняте з контексту, тому що взагалі Аристотель вважає навчання не неприємним етапом життя людини, а навпаки – синонімом самого життя. Як пояснює Хюммель Ч.: "For Aristotle the goal of education is identical with the goal of man. Obviously all forms of education are explicitly or implicitly directed towards a human ideal. But Aristotle considers that education is essential for the complete self-realization of man. The supreme good to which all aspire is happiness. But for Aristotle the happy man is neither a noble savage, nor man in his natural state, but the educated man. The happy man, the good man, is a virtuous man, but virtue is

acquired precisely through education. Ethics and education merge one into the other. Aristotle's ethical works are teaching manuals on the art of living [7]¹. Трохи раніше через той самий термін Аристотель визначав і щастя: "Щастя ж – кінцева мета, пов'язана із виснажливою працею" [1].

В давньогрецькому тексті, що зберігся, мова йде про відсутність чуттєвого задоволення: "ὅσα γὰρ ἀβλαβῆ τῶν ἡδῶν, οὐ μόνον ἀριόττει πρὸς τὸ τέλος ἀλλὰ καὶ πρὸς τὴν ἀνάπαυσιν: ἐπεὶ δ' ἐν μὲν τῷ τέλει συμβαίνει τοῖς ἀνθρώποις ὀλιγάκις γίνεσθαι, πολλάκις δὲ ἀναπαύονται καὶ χρώνται ταῖς ταῖς ἰδίαις οὐχ ὅσον ἐπὶ πλέον ἀλλὰ αἰ[30]διὰ τὴν ἡδονήν, χρήσιμον ἂν εἴη διαναπαύειν ἐν ταῖς ἀπὸ ταύτης ἡδοναῖς" [5]².

Наразі освітня парадигма користується саме "болючим" розумінням навчання. Ми примушуємо щось вивчати, але світова освітня тенденція повернулася до більш обережного розуміння, що потребує виснажливої праці, але й задоволення та саморозвитку, а не тільки "корисних" предметів.

Таким "непрагматичним" аспектом навчання не обов'язково повинні бути музика чи малювання. Часи змінюються, отже це може бути "Розвиток критичного мислення" або "Творчі студії", – але баланс корисне / те, що приносить задоволення в навчання повинен зберігатися.

На думку Аристотеля, головне завдання "некорисних предметів", таких як музика – дати людині вміння розрізняти добре та погане, прекрасне та пусте, вміння отримувати насолоду саме від прекрасного. Якщо навчання буде приносити задоволення, то за допомогою навчання можливо закріпити асоціацію між задоволенням та Прекрасним, що і є глобальною метою цього процесу.

Список використаних джерел:

1. Аристотель. Політика/ Переклад з давньогрецької Олександр Кислюк [Електронний ресурс]. Режим доступу. – <http://litopys.org.ua/aristotle/arist09.htm>
2. Аристотель. Сочинения: В 4 т. Т. 4. / Перевод Жебелева С. – М.: Мысль, 1983. – С. 376–644 [Електронний ресурс]. Режим доступу. – <http://grachev62.narod.ru/aristotel/arpol8.html>
3. Фомина З. В. Философия музыки: Учебное пособие для студентов и аспирантов музыкальных вузов. – Саратов: Саратовская государственная консерватория имени Л. В. Собинова, 2011. – 208с.
4. Aristotle. Politics/Translated by Benjamin Jowett <http://classics.mit.edu/Aristotle/politics.8.eight.html>
5. Aristotle. Politics <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text;jsessionid=7C34FC5A0FACE3FA12A3191F3952D17C?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0057%3Abook%3D8%3Asection%3D1339b>
6. Halliwell, Stephen. 1990. "Aristotelian Mimesis Reevaluated." *Journal of the History of Philosophy* 28 (4): 487-510.
7. Hummel, Charles. 1999. Aristotle. UNESCO: *International Bureau of Education*, 1999. <http://www.ibe.unesco.org/sites/default/files/aristote.pdf>
8. Woodruff, Paul. 1992. "Aristotle on Mimesis." In *Essays on Aristotle's Poetics*, edited by Amélie Rorty, 73-97. Princeton: Princeton University Press.

Дубровина А. І., студ., КНУТШ
anymalaya@gmail.com

АРИСТОТЕЛІЗМ У СУЧАСНІЙ ФІЛОСОФІЇ МОРАЛІ: КОНЦЕПЦІЯ А. МАКІНТАЙРА

"Бог мертвий" – апогей занепаду європейської моралі, який в кінці XIX ст. описував Ніцше, а далі за ним ціла низка філософів життя та екзистенціалістів. Питання моралі пронизує філософію крізь віки, але саме межа XIX-XX ст. акцентує увагу на складності та невірності цієї проблеми. Сучасний моральний філософ Аласдер Макінтайр у своїй роботі "Після добродетності" зазначає, що "На самом деле у нас есть лишь подобие морали, и мы продолжаем использовать многие из ключевых ее выражений. Но мы утратили – если не полностью, то по большей части – понимание морали как теоретическое, так и практическое" [1, 7]. Він описує різні підходи до визначення моралі та, головне, до вирішення морально-практичних ситуацій – від утилітаризму, прагматизму, емотивізму до аналітичної філософії моралі, які, на думку, А. Макінтайра не вирішують проблеми, а

лише продовжують невдалий проект Просвітництва, від якого ще століття тому відмовився Ніцше.

¹ Для Аристотеля мета освіти співпадає з метою людини. Очевидно, всі форми навчання явно або неявно спрямовані на людський ідеал. Але Аристотель вважає, що освіта має важливе значення для повної самореалізації людини. Вищим благом, до якого всі прагнуть-щастя. Але для Аристотеля щаслива людина-це не шляхетний дикун, ні людина в його природному стані, але освічена людина. Щасливий чоловік, добрий чоловік, – це добродетельний людина, а добродетельність набувається саме через освіту. Етика і освіта зливаються один в інший. Етичні твори Аристотеля є навчальні посібники по мистецтву життя.

² Як і всякі приємні розваги, вона теж не завдає шкоди, навпаки, – не тільки сприяє досягненню найвищої мети (в людському житті), але й розрадує. А що людина рідко досягає найвищої мети свого існування, оскільки вона має потребу відпочивати і вдається до забав не заради якоїсь найвищої мети, але й просто задля розваги, то було б цілком доцільно, якби вона знаходила повну розраду в радості, що її дає музика.

А. Макінтайр робить історично-філософський огляд у вирішенні проблеми моралі. На його думку, саме "Аристотелізм являвся філософски найбільше потужним передсучасним видом моральної мислі" [1, 162]. Головна особливість моралі, за Аристотелем, це перш за все те, що вона телеологічна. В її основі лежить структура, яку філософ аналізує в Нікомаховій етиці. У рамках цієї телеологічної схеми існує фундаментальне протиставлення "людини-як-вона-є" і "людини-якою-вона-могла-б-бути-якщо-вона-розуміла-свою-суттєвість-природу". Тому етика є наука, яка дозволяє людям зрозуміти, як вони роблять перехід від першого стану до другого.

З цього випливає трьохкомпонентна схема моралі: концепція недосконалої людської природи, концепція приписи раціональної етики та концепція "людської-природо-якою-вона-має-бути-якщо-вона-реалізує-свою-мету". Усі елементи тут взаємопов'язані між собою, щоб їх функції були зрозумілими. Аристотель за відправну точку етичного дослідження вважає, що відношення "людини" до "праведного життя" аналогічно співвідношенню "кіфариста" до "хорошої гри на кіфарі" [2, 1095а 16].

Така, схема за А. Макінтайром, працювала до XV ст., звісно, трохи видозмінюючись. У Середньовіччі другим елементом були не скільки приписи раціональної етики, а Божественний Закон, а "людська-природо-якою-вона-має-бути-якщо-вона-реалізує-свою-мету" переноситься в потойбічний світ. Проте саме з епохи Нового Часу філософи-моралісти вирішують відійти від Аристотелізму і починають потроху зменшувати значення телеологічності моралі. Зрештою, схема моралі зводиться уже до двох елементів: загальна концепція моральних правил і приписів та концепція людської природи, які починають суперечити один одному. Тому, на думку А. Макінтайра, "моральне філософи XVIII века были вовлечены в проект, который неизбежно был обречен на неудачу; дело в том, что они пытались найти рациональный базис для своих моральных вер по поводу конкретного понимания человеческой природы, и в то же время они унаследовали, с одной стороны, множество моральных запретов и, с другой стороны, концепции человеческой природы, которые расходились друг с другом" [1, 79].

Сучасний мислитель вважає, що проект моралі Нового Часу, який зараз призвів до кризи моралі, не те, що був неправильним, він був непотрібним. Тому А. Макінтайр у своєму проекті моралі звертається до реабілітації Аристотелівської традиції, яка дарма була відкинута. У цьому контексті доцільно буде нагадати основні ідеї та положення "Нікомахової етики" Аристотеля.

Перш за все, слід зазначити, що Аристотель перший, хто розділив філософію на теоретичну, предметом якої є істина, та практичну, предметом якої – благо. До практичної філософії, окрім етики, філософ відносив ойкономію та політику, при чому остання займала положення архітектонічної науки, адже у поганій державі важко бути добропорядним громадянином. Центральне поняття етики Аристотеля – благо (τάχαθόν), яке він визначає, "як те, до чого все прагне" [2, 1094а 1]. Тобто благо є метою будь-якої діяльності. Поняття блага тісно пов'язане з поняттям цілі (τέλος). Ціль сама по собі є більш довершеною, ніж ціль за для чогось. Тому найдосконалішою метою є та, яка обирається завжди тільки сама для себе, і ніколи як засіб для іншого. Такою метою є щастя (ή ευδαιμονία). [2, 1097а 30] Таким чином, щастя – це найвище благо.

Для того, щоб визначити суть щастя, філософ також звертається до призначення (το έργον) людини. Якщо у кожної конкретної людини є своє призначення згідно з її

професією чи ремеслом, то і в людини взагалі теж має бути призначення. Таким призначенням є саме життя, а життя це – діяльність душі і вчинки за участю розсуду (μετά λόγου), призначення ж добродісного мужа – здійснювати цю діяльність добре і правильно, тобто згідно з добродісністю. Тому найвище людське благо (щастя) являє собою діяльність душі згідно з добродісністю, а якщо добродісностей декілька – то згідно найкращої і найбільш довершеної. При цьому ця діяльність має тривати впродовж всього життя [2, 1098а 20].

Наступне питання, яке впливає з цих розмислів – це природа добродісності (αρετή). Аристотель говорить, що у кожній чесноті є дві крайні форми – коли цієї чесноти в людині не вистачає, і коли її надлишок. Саме тому, важливо вміти дотримуватись середини. Таким чином, добродісність є свідомо обраний склад душі, що полягає у дотримуванні середини по відношенню до нас, причому середини, визначеної таким судженням, яким визначить її розсудлива людина (ο φρόνιμος) [2, 1107а 1]. Наприклад, мужність – це дотримування середини між страхом і відвагою.

Ще одне ключове поняття, яке впливає з вищесказаного – це поняття розсудливості. Розсудливістю необхідно є душевний склад, причетний судженню, істинний і передбачаючий вчинки, що стосуються людських благ [1140b 20]. Розсудлива людина, за Аристотелем, та, яка вміє приймати правильні рішення та здійснювати правильні вчинки не тільки в окремих сферах, а для хорошого щасливого життя в цілому. Тобто розсудливість – це те, чим має керуватися людина в практичному житті. Тільки розсудлива людина може бути щасливою.

У "Нікомаховій етиці" Аристотель підіймає й інші етичні питання, але це ключові моменти, з яких Макінтайр виходить на шлях побудови нової системи координат для нормативної теорії чеснот, заснованої на використанні понять практики, нарративної єдності людського життя і традиції як соціального контексту прояви чеснот [3, 392]. Адже єдність людського життя полягає у єдності нарративного пошуку блага. Добродісності підтримують практики й дозволяють нам досягати благ та підтримують нас у пошуках благ. Благі життя для людини є життя, проведене в пошуках блага життя, а добродісності, що необхідні для такого пошуку, це такі добродісності, які дозволяють зрозуміти, що ще входить в поняття блага життя. Тобто Я постійно знаходиться у пошуку, і, шукаючи, воно створює саме про себе історію, поглинає історії інших та розповідає й транслює ці історії. Тому Я – це завжди частина історії, це носій традиції. Тому, з одного боку, шукаючи блага життя Я, ніби одразу записує в історію, що є благим життям, з іншого боку, Я – це завжди робить в рамках традиції, у рамках уже створеної історії. Адекватно слідувати традиції – це теж добродісність. Адекватний же смисл традиції "проявляє себе в схватывании тех будущих возможностей, которые прошлое делает доступным настоящему" [1, 301].

Таким чином, Макінтайр намагається вирішити кризовий стан філософії моралі в XX ст. Сучасний філософ не просто повторює ідеї Аристотеля чи осучаснює їх, він повністю вибудовує свою власну модель моралі.

Список використаних джерел:

1. Макінтайр А. После добродетели: Исследования теории морали / Макінтайр А. [пер. с англ. В. В. Целищева]. – М. : Академический Проект, Екатеринбург: Деловая книга, 2000. – 384с.
2. Аристотель. Нікомахова етика / Аристотель [пер. з давньогрец. і ком. В. Ставнюка]. – К. : Аквілон-Плюс, 2002. – 480 с.
3. Современная западная философия. Энциклопедический словарь / [Под. ред. О. Хейфе, В. С. Малахова, В. П. Филатова]. – М. : Культурная революция, 2009. – 392 с.

Г. В. Ільїна, доц. КНУТШ
galyna.ilyina@gmail.com

ФІЛОСОФ ЯК ГЛЯДАЧ: ПОНЯТТЯ "ΘΕΩΡΙΑ" У "ΠΡΟΤΡΕΠΤΙΚΗ" АРИСТОТЕЛЯ

Поняття "теорії" відноситься до концептуальних візуальних метафор філософії. У давньогрецькій мові "θεωρία" мало значення "спостереження, споглядання, спілкування", походило від слова θεωρός (*theōros*) – глядач, свідок, спостерігач. В Античності "теорія" асоціювалася з окремим видом діяльності, з якою порівнювалася діяльність філософа. Прикладом такого підходу є діалог "Протрептик" Аристотеля.

"Протрептик" – ранній твір Аристотеля, який, очевидно, написаний ним у період його перебування в Академії Платона. Існувало декілька згадок про твір в античних авторів, проте сам він був втрачений, і вперше ідея його реконструкції виникла в XIX столітті (асоціюється з іменем британського дослідника Інгрема Байвотера), коли виявилось, що неопіфагорієць Ямвлік у своїй роботі, названій "Протрептик до філософії", відтворив значні уривки з праці Аристотеля.

Хоча праця не дійшла до нас, проте дослідники, які займають реконструкцію діалогу – Д. Хатченсон та М. Джонсон, – стверджують: "у стародавньому світі "Протрептик", ймовірно, був однією з найбільш відомих робіт Аристотеля і, можливо, однією з найбільш відомих робіт з філософії будь-якого авторства" [1, р. 1]. У статті використовуватиметься варіант реконструкції діалогу зазначених дослідників.

"Протрептик" – це жанр філософського твору, зазвичай промова або розмова, яка намагається "навернути", "вмовити" прийняти певну точку зору або певний спосіб життя. У випадку Аристотеля "Протрептик" є діалогом, ціль якого – переконати молодих людей зайнятися філософією. Відтак філософія та її переваги є головним лейтмотивом твору. І саме в контексті порівняння діяльності "філософа" та "теоретика" постає візуально-споглядальна природа "теорії".

У діалозі "Протрептик" Аристотель говорить про філософа як про того, хто споглядає: "Мудрість не є корисною або вигідною, отже ми називаємо її невідною, але хорошою, і вона повинна бути вибраною не заради користі певної іншої речі, але заради себе самої. Бо подібно до того, як ми йдемо на Олімпійський фестиваль заради видовища, навіть якщо нічого більше не повинне вийти з цього – тому що споглядання [*theoria*] саме по собі є більш цінним, ніж гроші; і навіть якщо ми йдемо, щоб споглядати [*theoroimen*] на фестивалі Діоніса не тому, що ми отримуємо щось від акторів (насправді ми платимо, щоб побачити їх)... то так само теорія [*theoria*] всесвіту повинна бути нагороджена вище від усіх речей, які видаються корисними. Насправді ми не повинні йти на такі клопоти, щоб побачити чоловіків, які вдають із себе жінок і рабів, або атлетів, що борються і біжать, і не вважати правильним споглядати (*theorize*) без оплати природу та істину дійсності" [2, с. 50]. Отже, в процесі аргументації користі філософії Аристотель акцентує ідею споглядання, вживаючи античне поняття "теорії" й порівнюючи філософа з "теоретиком", який іде споглядати видовище – спортивне змагання, або ж релігійне свято, або виставу.

Слід зазначити, що в для стародавніх греків слово "теорія" мало відмінне від сучасного значення: "теоретик" – це глядач релігійних дійств та театральних постановок. "Теоретиками" (*theoros*) в описуваний період називали людей, які здійснювали подорож чи паломництво за межі поліса задля того, щоб спостерігати певні події чи вистави. У класичний період *theoria* означала подорож

до оракула або відвідування релігійних святкових дійств. Часто "теоретик" направлявся містом як його офіційний представник для відвідання певних подій – до храму оракула чи на релігійний фестиваль, і повертався з офіційним звітом, в якому була викладена подія, на споглядання якої він був відряджений. При цьому "теоретики" могли бути як приватними (самостійно відвідували певні події), так і громадськими (офіційними) (Див. [3]).

Таким чином, поняття *theoria* для теоретика означала дію, яка складалася з трьох кроків: залишення домівки, споглядання, повернення. Така послідовність асоціюється з ідеєю певного світобачення, яке здатне символічно відтворювати цей контекст дій: наприклад, у міфі про печеру Платона для того, щоб досягнути істини, потрібно вийти з печери, "побачити" істинний світ ідей, повернутися в печеру і розповісти про нього. Акт споглядання, бачення був в центрі цієї події. "Адже теоретик [*theoros*] на релігійному фестивалі або в храмі спостерігав об'єкти та події, які були сакралізовані шляхом ритуалів: глядач входив до "ритуалізованої візуальності", в якій секулярні режими споглядання були відсіані релігійними ритуалами і практиками. Цей сакралізований режим глядача був центральним елементом традиційної *theoria*, і запропонував потужну модель для філософського поняття "бачення" божественних істин" [4, с. 4]. Отже, філософська теорія народжується з культурних практик, джерела яких лежать в релігійних дійствах, і пов'язано з візуальним словником філософії.

Глядач – теоретик, що бачить виставу. Проте "теорія" як поняття присутнє в усіх творах Аристотеля, і метафорично вона формує візуальну мову філософії. Як стверджує Дж. Портер, у Аристотеля філософський дискурс можна розглядати як теоретизацію візуального, ці дві сторони тісно переплітаються: "Методологічне дублювання очевидного, зокрема, в "Метафізиці" та "Політиці", з перших сторінок настільки вражає, що можна прийняти його серйозно, майже буквально, кожному появу метафор сприйняття (світло, бачення, ясність) в дискурсі Аристотеля – зокрема, запрошення до того, щоб "розглянути" (*skopein*), "дивитися" (*blepein*), "бачити" (*horan*), "споглядати" теоретично (*theorein*) і так далі – безумовно найбільш часті характеристики філософської діяльності у Аристотеля (але також і у Платона)" [5, с. 95]. Таким чином, поняття, пов'язані з "теорією" та відповідні співвідносні з візуальними метафорами, які характеризують діяльність філософа крізь призму зору і бачення, присутні в багатьох працях мислителя.

У дослідженні "Видовища істини в класичній грецькій філософії" А. Найтінгейл стверджує, що "філософська теорія" пов'язана з візією істини в давньогрецькій філософії. Саме давньогрецькі філософи у IV ст. до н. е. вперше почали називати себе філософами, першими визначили філософію як спеціальну дисципліну та як особливу культурну практику: "Платон, Аристотель та інші мислителі IV ст. до н. е. всі виступали проти традиційних "майстрів істини", навіть коли вони розробили різні концепції філософії у змаганні один з одним. У цей період дебати щодо істинної природи філософії – а отже вищої форми знання – були жвавіми і суперечливими. Ці основоположні дебати формували (серед інших речей) нову і підригну заяву: що вищою формою мудрості є *theoria*, раціональне "бачення" метафізичної істини" [6, с. 3]. Таким чином, споглядання асоціюється з можливістю певного внутрішнього бачення.

У цьому контексті не можна не згадати уявлення про ідеальний "стиль життя" за Аристотелем – це βίος θεωρητικός – "життя у спогляданні" або "споглядальне життя". Поняття βίος θεωρητικός часто розглядається як досить репрезентативне для античної з "Республікою" Платона та з "Нікомаховою етикою" Аристотеля. Останній пов'язує цей тип життя з діаноетичними чеснотами, наприклад, "фронезисом". Для Аристотеля життя у спогляданні – це найкращий тип життя.

Таким чином, з часів свого виникнення поняття "теорія" змінювало своє значення: певний час вона асоціювалася з філософією, а в сучасну добу вона асоціюється з певним обсягом наукових концептів, із системою ідей, які пояснюють певні явища, ґрунтуючись на загальних принципах тощо. Для Аристотеля "θεωρία" є частиною його словника, за допомогою якого описується філософія. Таким чином, діяльність філософа розгля-

дається у контексті візуальних метафор й асоціюється із практикою споглядання.

Список використаних джерел:

1. *Hutchinson D. S., Johnson M. R.* The Antidosis of Isocrates and Aristotle's Protrepticus [Electronic source] / Hutchinson D. S., Johnson M. R. – URL: <http://www.protrepticus.info>.
2. *Aristotle.* Protrepticus or Exhortation to Philosophy (citations, fragments, paraphrases, and other evidence [Electronic source] / [ed. and translated by D. Hutchinson, M. Johnson]. – 2015. – URL: <http://www.protrepticus.info/protreprecon2015i20.pdf>.
3. *Nightingale A. W.* Spectacles of Truth in Ancient Greek Philosophy / Nightingale A. W. – Cambridge: Cambridge University Press, 2004. – 311 p.
4. *Nightingale A. W.* Spectacles of Truth in Ancient Greek Philosophy / Nightingale A. W. – Cambridge: Cambridge University Press, 2004. – 311 p.
5. *Porter J.* Aristotle and specular regimes / J. Porter // Sites of Vision: the Discursive Construction of Sight in the History of Philosophy / ed. by D. M. Levi. – Cambridge, MA: The MIT Press, 1997. – P. 93-116.
6. *Nightingale A. W.* Spectacles of Truth in Ancient Greek Philosophy / Nightingale A. W. – Cambridge: Cambridge University Press, 2004. – 311 p.

*Д. М. Калач, асист., ВНАУ, Вінниця
kala4d@ukr.net*

ТОЛЕРАНТНІСТЬ ЯК УМОВА МІЖКОНФЕСІЙНОГО ДІАЛОГУ

Діалог є одним із основних критеріїв толерантності. Таким чином, сама суть діалогічного мислення нерозривно пов'язана із толерантнішим ставленням до "іншого". У міжконфесійних відносинах проблема толерантності нерозривно пов'язана із самоідентифікацією особистості, межею і можливостями міжрелігійного діалогу.

У перекладі з латинської "tolerantia" означає "терпіння". Це дієслово застосовувалося у тих випадках, коли було необхідно "нести", "тримати" у руках яку-небудь річ. Однак сучасні дослідники зазначають, що буквальный переклад з латинської "tolerantia" не точно передає зміст цього поняття, збіднюючи його, оскільки російською мовою терпимість традиційно означає лише готовність поблажливо ставитись до чужої думки, висловлює навіть деяку поблажливості до інших [2, с. 104]. Толерантність передбачає не поблажливості, а доброзичливість, готовність до шанобливого діалогу та співпраці.

Свого поширення термін "толорантність" набув у його англійській інтерпретації – tolerance, – де поряд з "терпимістю" він означає також "допускати". Порівняльне зіставлення обох значень свідчить, що за допомогою цього терміну висловлюється ідея міри, межі, до якої можна терпіти іншу людину чи явище, навіть якщо вони не зрозумілі, викликають здивування, неприйняття чи опір. З французької мови термін перекладається як "повага свободи іншого, його стилю мислення, поведінки, релігійного поглядів і т. д. ". В арабській мові "толорантність" висловлює "прощення, поблажливості, м'якість, співчуття, терпіння, прихильності до інших людей", тобто це одне з найбільш широких роз'яснень терміна. Перською – "толорантність" розуміється як "терпимість, витривалість, готовність до примирення з противником" [3, с. 55].

У більшості східнослов'янських мов зісловом "толорантність" співвідноситься термін "терпимість", проте в нашому розумінні толорантності – це не пасивне співжиття, не індиферентизм, який призводить не до поваги іншого, а до збайдужіння по відношенню до всього "іншого" [4, с. 108]. У латинській мові поняття "толорантності" не несе негативного відтінку в значенні "терпіти". Проте в українській мові "терпіти" має виразно негативне забарвлення, означає якусь вимушену дію, певне небажання і відраза до спілкування. Це не терпіння "з милості", а активна дія, співпереживання, розуміння, визнання позиції "іншого" як мені рівного, проте головне – це готовність і відкритість до діалогу.

Більшість публікацій міжнародних правових документів (СНД, ООН, Рада Європи) все ж використовує термін "терпимість", а не "толорантності" (проте більшість з них англомовні). Коли мова йде про толорантності, то одночасно говорять і про діалог культур.

Пояснення даного терміну міститься на сторінках Нового Заповіту, де закладені принципи діалогу на основі толорантності: взаємності, свобода віросповідання та терпимість.

У суспільстві, в якому більшість зберігає віру, сповідуючи при цьому різні релігії, віротерпимість пов'язана з уявленням про те, що головне в релігії – мораль і що важливо не те, яку віру людина сповідує, а сам факт наявності в неї (і в суспільстві) тієї чи іншої віри. З історичного погляду, віротерпимість – проміжне розв'язання проблеми толорантності в перехідний від традиційного до сучасного суспільства період [9, 77-78].

Одним із стратегічних завдань сьогодні є трансформація діалогу між церквами із засобу чи способу досягнення консенсусу, взаємопізнання, вирішення конфліктів на ціль духовно-релігійного чи соціального служіння церкви. Власне тоді діалог буде запорукою гармонії та перешкодою для утворення нових релігійних протистоянь. Це значно сприятиме зниженню напруженості у міжконфесійних та державно-церковних відносинах.

Толорантності важлива не стільки як певна стала чеснота, а як універсальна моральна категорія. Це незамінний механізм для уникнення чи розв'язання конфлікту. Звідси випливає, що толорантності є запорукою миру та гармонійного співжиття людей. Природа толорантності полягає в тому, що вона є необхідною і разом з тим основною рисою духовності людини та потребує зваженого застосування у складному мультикультурному утворенні під назвою глобалізований світ XXI ст.

З вище сказаного можна резюмувати твердження про необхідності прийняття та розуміння "іншого" у звичних для нього світоглядних установах і релігійних проявах. Толорантності має перспективу, коли людство навчиться сприймати позиції чужого як уже об'єктивно існуючу реальності, з котрою необхідно мирно і плідно співіснувати на засадах гармонії і поваги, що реалізується через утвердження імперативів толорантності. Але слід чітко визначити, що почуття толорантності не може виникати зі стану байдужості. Релігійний індиферентизм не є толорантним ставленням. В основі дієвої

толерантності повинен лежати конструктивний діалог і ідея мирного співпереживання. Отже, ідея толерантності – єдино необхідна запорука мирного майбутнього.

Зазначимо, що принципи толерантності змінюються в залежності від ситуації, тому вони носять концептуальний характер. Це ті базові установки, яких необхідно дотримуватися для налагодження толерантного ставлення у міжконфесійних відносинах. Вони є єдиним можливим плацдармом для гармонізації релігійної ситуації в країні. Базуючись на принципах любові, визнанні позиції іншого, співпереживанні, ненасиллі, співпраці, спільному моральному вченні, терпимості, повазі, інтелігентності, взаємоповазі та інших, толерантність має бути впроваджена в складений плюральний світ, лише тоді міжконфесійна злагода буде реалізована у конструктивному міжконфесійному діалозі.

Список використаних джерел:

1. *Ефимова Д. В.* Национальное самосознание и межэтническая толерантность [Текст] / Д. В. Ефимова, Ю. А. Макаров. – Пенза : ПГПУ им. В. Г. Белинского, 2004. – 311с.
2. *Новикова О.* Формирование толерантности и межкультурной компетентности в глобализирующем мире [Текст] // Толерантність як соціогуманітарна проблема сучасності: III Міжнародна науково-теоретична конференція (19-20 травня 2011 року). – Житомир : Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2011. – С. 55-56.
3. *Гаврилюк Т.* Феномен толерантності як прояв світоглядної свободи особистості // Толерантність як соціогуманітарна проблема сучасності: III Міжнародна науково-теоретична конференція (19-20 травня 2011 року). – Житомир : Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2011. – С. 107-109.
4. *Загрішук І.* Природа толерантності та її межі // Толерантність як соціогуманітарна проблема сучасності: III Міжнародна науково-теоретична конференція (19-20 травня 2011 року). – Житомир : Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2011. – С. 46-48.
5. *Фрицханд М.* Проблема толерантности в этике [Текст] // Методологические проблемы исследования социалистической морали и нравственного воспитания. – М., 1987. – 143 с.

*Л. В. Компаніць, доц., Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна
polk@i.ua*

МОДИФІКАЦІЇ РЕЛІГІЙНИХ ІДЕЙ: АНТИЧНІСТЬ

Сучасну культуру часто іменують як пострелігійну. Можливо припустити, що саме через відхід з історичної авансцени на периферію існування релігійної сфери спектр проблем духовного рівня стабільно, лавиноподібно обрушується на індивідуальне буття людини у світі, посилює відчуття кризовості, безвиході, які тотально пронизують її світовідчуття. У результаті формується сучасний тип особистості з межовою свідомістю, який зберігає "в собі" буття у всіх його суперечностях, балансуючий на межі духовних розломів. Остаточне руйнування духовних основ поступово призводить до вироблення відповідної соціокультурної ситуації екзистенційної стратегії життя поза смисложиттєвих та ціннісних орієнтирів. Феномени релігійного змісту як "носії", транслятори відповідних їм ідей, ідеалів, цінностей на всіх етапах історії "знімали" такого роду напруження, трагічне світовідчуття сучасних їм часів, яке тотально пронизує мікрорівень їхнього буття. Кожна наступна епоха перебувала в пошуці свого шляху у вирішенні зазначених проблем духовної спрямованості, які зберігали актуальність і нескінченну відкритість на всіх етапах історіогенеза. Саме тому, на нашу думку, виникає необхідність актуалізації, комплексного, філософського осмислення базисних ідей позначеного рівня, на підставі яких історично встановлювалися ціннісні орієнтири цивілізованих співтовариств, втілені у форму тієї чи іншої духовної традиції.

У контексті обґрунтування необхідності застосування філософського інструментарію до теми дослідження необхідно відзначити, що сучасний дискурс давно подолав межі пріоритетності тієї чи іншої сфери гуманітарного знання у вирішенні проблем людського існування, здійснив розворот до необхідності пошуку цілісного, міждисциплінарного характеру дослідження, що дозволяє всебічно осмислити досліджувані феномени релігійного змісту. Таким у нашому контексті виступає феномен перевтілення, який ми презентуємо як тему, що стоїть на перехресті релігієзнавчої, історичної, філософської, культурологічної, етнографічної думки, що складає фундаментальну основу спектра вчень, вірувань у безсмертя людської душі. Саме така стратегія, на нашу думку, здатна допомогти всебічно

висвітлити позначену ідею, не тільки відкрити шлях до співпраці філософії, релігії, антропології, культурології в сучасному знанні, але й прокласти мости до вибудовування міжкультурного, міжрелігійного, міждисциплінарного діалогу в цілому, вирішити "внутрішні" антропологічні проблеми етичного, психологічного, духовного характеру зокрема.

Нашою метою виступає відстеження розвитку спектра релігійних ідей в межах і горизонтах філософської думки Платона і Аристотеля, зокрема, презентація їх у вимірі "мікрокосму" (людини, її існування) як відбитка моделі Всесвіту.

Простежуючи метаморфози релігійних ідей, які аналізуються, необхідно відзначити, що реперною точкою наших роздумів виступають експлікації кола понять ("втілення", "трансміграція", "реінкарнація", "життя душі", "безсмертя" та ін.), які отримали свій розвиток у лоні античного світу.

Ідея перевтілення презентується як атрибут античної свідомості, культури (апріорний рівень її актуалізації). Встановлено, що її смислові траєкторії пронизували усі рівні буття античного світу, містичне світовідчуття епохи, входили в структуру свідомості Платона і Аристотеля (частково), були поширені на рівні повсякденних уявлень у вигляді вірувань у можливість втілення духів, богів "ззовні" в тіла людей (посвячених), тобто актуалізувалися у феноменах одержимості, божественних пророцтвах, а також у явищах (засвідчених фактах) воскресіння мертвих. Тема реінкарнації зафіксована: у міфах про умираючих та воскресаючих богів, у символічних спусках героїв у підземне царство та їх повернення з нього, в мотивах їх занурення у стан сну (який мислиться як вмирання) і пробудження (як воскресіння); в символічних обрядах вмирання і відродження; в містичному досвіді містів, ятромантів (презентований нами як модус прояву нестационарного виду реінкарнації, здійснюваного в екстатичному трансі, пов'язаного з польотами, міграціями духу адепта "ззовні", як процес його повернення в тіло). Встановлено, що смислові нитки осмислюваного кола релігійних ідей античної культури ткуть мережеву структуру Західного вектора їх розгортання.

О. О. Кудин, доц., НМУ ім. О. О. Богомольця

ЗАГАЛЬНІ ПРИНЦИПИ ІСЛАМСЬКОЇ ТЕОРІЇ МІЖНАРОДНИХ ВІДНОСИН

Ісламська теорія міжнародних відносин спрямована на створення ісламського порядку в світі "Paxislamica". Цей порядок має загальнолюдський характер, а не релігійний у вузькому значенні цього слова.

Ісламська теорія міжнародних відносин спирається на світогляд, представлений в основних джерелах ісламу – в Корані та достовірній Сунні Пророка та керується передусім теорією таухіда, яка проголошує єдинобожжя.

Не дивлячись на те, що цей світогляд має релігійну основу, він наповнений практичним змістом, який дозволяє побудувати досконалу ісламську теорію міжнародних відносин – те, до чого ми прагнемо в даному дослідженні, пояснюючи, з однієї сторони, ісламський погляд на світ та, з іншої сторони, цінності, принципи та моральні норми, які мають загальнолюдське значення.

Перш за все, звернемо увагу на принципи ісламського світогляду, а також характер взаємовідносин між мусульманами, з одного боку, та немусульманами, з іншого, в т. ч. і на міждержавному рівні. Цей ісламський світогляд, як вже було зазначено, має в своїй основі віру в єдинобожжя, яка відображається в ісламській теорії міжнародних відносин в пануванні принципу єдинства, проголошеного ісламом, який стверджує єдинство людства, а в духовному плані – єдинство релігії і єдність її місії з точки зору витоків та цілей.

Остаточний висновок з вищезазначеного – обґрунтованість, з одного боку, світового спрямування ісламської зовнішньої політики, а з іншого – ісламського світового порядку, який повинен зайняти центральне місце в тому світі, який буде побудований. В ісламському світовому порядку війна буде виключена, або її функція буде зведена тільки до встановлення миру, якщо в цьому коли-небудь виникне необхідність.

Відповідно до ісламської теорії міжнародних відносин, мир – це ідеальне явище, призначене для небесного життя. Вона пропонує знання способів встановлення миру на Землі. Причому ці способи повинні строго узгоджуватися з визначеними принципами, цінностями та нормами, які визначають як поведінку людей, так і їхню політику.

Також варто звернути увагу на систему цінностей та принципів, на які спрямовуються міжнародні відносини відповідно до ісламської теорії. Ця система включає в себе справедливість, рівність і свободу. В неї входить також вірність домовленостям, чесність та надійність у

відносинах. Домінуючими в цій системі є принципи співробітництва, взаємодопомоги та суспільної праці. Складові частини цієї системи тісно пов'язані між собою, крім того, вони юридично обґрунтовані в тому сенсі, що спираються неопосередковано на Коран і Сунну, а не являються результатом історичного досвіду, політичної практики або філософських розмислів.

Якщо уважно проаналізувати принципи і норми ісламської теорії міжнародних відносин, то стане ясно, що всі вони спрямовані на конструювання та встановлення ісламського світового порядку на основі справедливості, рівності та братерства серед людей, свободи вибору та віросповідання, становлення культурної та соціальної різноманітності, повага особливостей усіх народів та націй. Також ці етнічні принципи не являються ісламськими у вузькому релігійному значенні. Тому немає нічого дивного в тому, що їх сповідують всі нації та народи. Вони містяться в ідеях філософів-реформаторів та просвітителів. Ці принципи та цінності знайшли своє відображення в ряді міжнародних договорів та угод як двосторонніх, так і багатосторонніх.

Якщо ми перейдемо з теоретичного рівня на рівень реального життя та політичної практики в сфері сучасних міжнародних відносин, то ми виявимо, що існує велика прірва між реальною практикою міжнародних відносин та загальнолюдськими гуманістичними принципами та нормами, які містяться в ісламі. Причому ця прірва має тенденцію розширюватися в умовах тривалих конфліктів, інколи під гучними гаслами, в яких переважають логіка грубої сили, егоїстичні вузьконаціональні інтереси над принципами справедливості, рівності та свободи.

Отже, ісламська теорія міжнародних відносин може зробити свій внесок в побудову та розвиток міжнародного порядку на основі справедливості та політичної стабільності, виключаючи конфлікти та насильство. У здійсненні цього завдання беруть участь не тільки мусульмани. Поряд з ними цим займаються і інші народи, яким вдалося побороти вплив негативних уявлень про іслам, поширюваних деякими науковими та політичними колами, а також ЗМІ.

Іслам вчить, що ми завжди готові вести діалог з представниками інших релігій з ціллю знаходження загальних позицій, поглиблення розуміння вищих загальнолюдських ідеалів. Ісламські ідеологи готові брати участь у побудові міжнародних відносин, які сприятимуть встановленню у світі царства справедливості і миру.

Р. Г. Алієв, студ., КНУТШ,

В. І. Лубський, проф., Університет аль-Азхар, Каїр

ФІКХ ЯК ТЕОРІЯ МУСУЛЬМАНСЬКОГО ПРАВА

Слово "фікх" дослівно означає "глибоке розуміння, знання" і буквально означає вірне розуміння того, у чому полягає намір (вірне розуміння суті наміру). У вільному викладі фікх перекладається як "ісламський закон", "ісламське право". Так само перекладається і "шаріат", однак ці терміни не є синонімами ні в арабській мові, ні в розумінні мусульманських вчених.

Г. Д. Нейбі визначає фікх як мусульманську юриспруденцію, як практику розкриття Божественного права (шаріат), як письмові трактати законодавчої практики й одкровення, а за визначенням Х. Баша, фікх – це наука, що вивчає питання покоління (ібадат) та юридичні норми ісламу.

Таким чином, якщо шаріат – це власне система права, система норм, що всебічно регулює життя мусульманина, то фікх – це система правознавства, "наука про право", одним із завдань якої є пошук відповіді на питання, що породжені практикою правозастосування.

Існує визначення фікху як теорії мусульманського права, що розробляє принципи використання Корану та Сунни, а також їх інтерпретації для практичної розробки норм життя мусульманського суспільства. Звідси фікх є також теоретичним обґрунтуванням та осмисленням шаріату, тому терміни "фікх" і "шаріат" часто ототожнюються. В енциклопедичному словнику з ісламу зазначається, що

фікх – це ісламська доктрина про правила поведінки мусульман (юриспруденція), ісламський комплекс соціальних норм (мусульманське право в широкому розумінні).

Фікх займається проблемою вірного відображення вищих, небесних релігійних законів в усіх сферах життя мусульманина. До його компетенції входять правила державного, релігійного, громадянського життя, правила відправлення культу, сімейне, спадкове, кримінальне право, етичні норми та закони адміністративного управління. Фікх здійснює, власне, ісламську релігійну орієнтацію усіх проявів особистого і громадського життя мусульманина.

Існують дві частини фікху: суто теоретична – усуль аль-фікх ("корені" фікху) і прикладна – фуру аль-фікх ("гілки" фікху).

Перша частина фікху – усуль аль-фікх – це джерела фікху-права, а також основи теорії та методології фікх-юриспруденції. Класична ісламська концепція усуль аль-фікху склалася не одразу з початком систематизації фікху, оскільки перше покоління правовірних її не потребувало. Вважається, що Мухаммад повідомив прибічникам нової релігії обов'язкові для них правила поведінки переважно з посиланням на божественне одкровення, а його прибічники (ас-сахаба) та їх послідовники (табі'ун) у пошуках таких правил звертались насамперед до Корану й Сунни. Якщо вони у цих головних джерелах не знаходили приписів, що мали реальний зміст і вказували на відповідні правила поведінки, то глибоке знання смислу ісламу і образу думок Пророка гарантувало безпомилковість їх думок і дозволяло їм виводити нові практичні норми на основі загальних вимог шаріату.

Однак у зв'язку з відходом із життя поборників Пророка (ас-сахаба) та їх перших послідовників (табі'ун), виникла гостра потреба у розробці чітких правил формулювання правових норм на основі Корану і Сунни. Це диктувалося також тим, що входження в результаті завоювань до складу Арабського халіфату нових територій поставило перед ісламськими правниками проблеми, яких не було у першого покоління мусульман і які, цілком природно, не змогли знайти прямого відображення у Корані та Сунні. А вільне використання правниками різних методів пошуку правових норм призводило до істотного розходження у вирішенні аналогічних питань. Однак такі розходження могли викликати певний відхід від цілей шаріату, зафіксованих у Корані та Сунні. Усе це призвело до того, що у другій половині VIII ст. складаються два підходи до розробки фікху, один з яких орієнтувався на Сунну Пророка, а інший – робив акцент на раціональних засобах вирішення питань фікху. У межах цих двох підходів і сформувались наприкінці VIII – на початку IX ст. ісламські релігійно-правові школи (мазхаби).

У свою чергу, друга частина – фуру аль-фікх – це частина фікху, що займається практичною розробкою законів і правил регулювання громадського та особистого життя мусульман. Вона є саме тією частиною фікху, що складає ісламське позитивне право.

На відміну від усуль аль-фікху, частини позитивного права не були розмежовані між собою і одне й те ж пи-

тання могло належати до різних розділів. Хоча у фікху виділяють кілька великих тем, що об'єднують близькі правові питання: 1). питання щодо віри і ритуалу (молитва, піст, хадж, очищення тощо); 2). питання щодо оподаткування; 3). питання щодо різних договірних зобов'язань (трудові й торгівельні угоди, аренда, найм тощо); 4). питання сімейно-шлюбних відносин, заповітів, спадщини, родинних зобов'язань тощо; 5). питання щодо злочинів і покарання за них; 6). питання щодо державного устрою та управління державою; 7). питання щодо порядку ведення воєн і міждержавних відносин; 8). питання діловодства і судочинства; 9). питання щодо оцінки людських вчинків і намірів за п'ятьма категоріями: обов'язкові, бажані, нейтральні, небажані, заборонні.

По суті, фуру аль-фікх являє собою розроблені мусульманськими правознавцями раціональні способи тлумачення неоднозначних приписів Корану та Сунни і, головне – вирішення питань, з яких ці джерела зберігають мовчання. Без цих раціональних засобів оцінки поведінки людей ісламський спосіб життя взагалі неможливий.

Розглядаючи взаємозв'язок шаріату з фікхом, можна сказати, що останній є процесом пізнання й застосуванням людиною Божественного права. Але шаріат відображає не все Божественне право, а лише його малу частину, оскільки все Божественне право не може бути осягненим, так як "не може бути осягнений сам Аллах". Тому застосування поняття "шаріат" як синоніма поняттю "фікх" вказує на цілісність мусульманського права як в історичному, так і в потенційному розумінні.

В питанні щодо співвідношення понять "фікх" і "шаріат" в сучасному мусульманському правознавстві немає загальноприйнятої позиції. Зустрічаються різні і навіть прямо протилежні точки зору, які у певній мірі ілюструють історичну еволюцію даних понять.

Відомо, що на початковому етапі становлення і розвитку ісламу, коли різні сторони мусульманської релігійної свідомості виступали як єдине ціле, під фікхом іноді розуміли оволодіння всім комплексом положень нової релігії, знання вчення ісламу, що регулювали всі сторони життя його послідовників, їх поведінку і думки. До VIII ст. під фікхом розуміли засвоєння правовірними всіх покладених на них як віруючих обов'язків і даних Аллахом прав, які викладені в шаріаті, включаючи релігійну догматику й етику.

Це уявлення було характерним для початкового періоду формування мусульманського права (до сер. VIII ст.), коли шаріат та фікх ще не виступали як окремі юридичні категорії. Однак в процесі розробки мусульманської правової концепції між ними виникла відмінність. За шаріатом закріпилося значення звернених до людей вчень, які були результатом божественного одкровення і вміщувалися в Корані й Сунні Пророка, а фікх означав винесення самостійних рішень у разі відсутності в джерелах готових відповідей на конкретні питання. Інакше кажучи, шаріат і фікх у ранній період протиставлялись одне одному; сфера фікху починалась там, де закінчувалася сфера шаріату.

*В. І. Лубський, проф., Університет аль-Азхар, Каїр,
В. Ю. Олексійчук, студ., КНУТШ*

СПІВВІДНОШЕННЯ ТА ВЗАЄМОЗВ'ЯЗОК ПОНЯТЬ "ШАРІАТ", "ФІКХ" ТА "МУСУЛЬМАНСЬКЕ ПРАВО"

Шаріат в широкому розумінні як мусульманське право являє собою всеосяжну систему соціального регулювання і включає поряд із юридичними інші види норм – релігійні, моральні, побутові, – не співпадає з концепцією більшості мусульманських правників, які поширюють таку характеристику не на шаріат, зведений до

приписів Корану і Сунни, а на фікх. Розгляд категорій "шаріат" та "фікх" дозволяє перейти до аналізу наступної категорії – "мусульманське право".

У період середньовіччя в країнах розповсюдження ісламу склався, функціонував і продовжує існувати дотепер єдиний комплекс різноманітних норм, який значною

мірою спрямовує поведінку і визначає соціальні зв'язки мусульман. Така система суспільно-нормативного регулювання в цілому включала не лише комплекс релігійних правил, але й різноманітні за характером регулятори, серед яких, окрім релігійних, можна назвати моральні норми, юридичні правила поведінки тощо. Ядро цієї системи склали релігійні норми, які виступили ідейним фундаментом і забезпечували єдність регулятивного впливу на суспільні відносини. Цю систему умовно можна назвати мусульманським правом у широкому розумінні, визнаючи саме його широкий соціальний аспект.

Однак, в ісламській системі соціально-нормативного регулювання переплітаються різноманітні правила поведінки, які не лише виключають, а й передбачають їх відмінності. Юридичні норми, що базуються на релігійних регуляторах, все ж таки відрізняються від останніх. Тому широке розуміння мусульманського права не виключає й розгляду мусульманського права у вузькому, суто юридичному розумінні. Адже для мусульманського права як юридичного явища характерним є переплетіння ірраціонального і раціонального моментів, що й визначає ідейну основу мусульманського права, яка пронизує його цінності, а також загальну спрямованість ісламської правосвідомості.

Мусульманське право – система права, що склалася в Арабському халіфаті у VII–X ст. Основний зміст мусульманського права складають правила поведінки віруючих та санкції за невиконання цих приписів. Дія мусульманського права поширюється лише на відносини між мусульманами.

У сучасній науковій літературі існують різні підходи щодо розуміння змісту шаріату, фікху та мусульманського права як юридичних категорій і правових феноменів. Мусульманське право не є синонімом шаріату. Шаріат включає, насамперед, всі звернені до людей приписи Корану і Сунни, в той час як мусульманське право містить лише ті принципи і норми, які були розроблені або витлумачені доктриною і відповідають вимогам права. Шаріат у власному розумінні слова є в цілому явище релігійне, і в ньому прослідковуються лише окремі сліди правового початку, тоді як мусульманське право являє собою переважно правовий феномен, який іноді виступає у релігійній оболонці та орієнтований на релігійну правосвідомість.

Як юридичному явищу, мусульманському праву притаманна відносна самостійність. Адже відомо, що мусульманське право характеризується домінуванням релі-

гійного принципу застосування: воно діяло передусім у взаємовідносинах мусульман. Однак релігійний принцип використання мусульманського права ніколи не впроваджувався в життя послідовно, без помилок і винятків. З часу появи ісламу і становлення мусульманської держави багато норм мусульманського права поширювались і на немусульман. Це стосується, наприклад, державного права чи положень, які накладали стягнення на немусульманське населення. Іншим прикладом є підкорення нормам мусульманського права немусульманки, котра вийшла заміж за мусульманина. Так, і зараз мусульманські правові норми щодо заповіту, успадкування, обмеження правоздатності, вакуфного майна в більшості арабських країн поширюються і на немусульман.

Слід зазначити, що багато мусульманських правознавців убачають ряд відмінностей між нормами мусульманського права як юридичного явища, з одного боку, і суто релігійними вимогами ісламу й освяченими ними моральними нормами – з іншого. Зокрема, слід підкреслити, що навіть в Корані існують дві групи норм, одна з яких забезпечена "земними" санкціями, а інша – "потойбічними". Закріплені Кораном правила щодо шлюбу та розлучення, успадкування, доказів обов'язкові для суддів, які в разі їх порушення вдаються до "земного" покарання. Ці норми мусульманські юристи відносять до суто правових. Що ж стосується інших правил поведінки, за невиконання яких Коран передбачає не судову (правову) відповідальність, а "потойбічне" покарання, то вони носять характер релігійних або суто моральних нормативів.

Поняття "мусульманське право" в його співвідношенні з неправовими нормами ісламу зумовлює потреби аналізу декількох взаємопов'язаних питань. Передусім необхідно виходити з того, що всі, сформульовані Кораном і Сунною, правила поведінки виступають релігійними, а не правовими нормами. Вони складають невід'ємну частину ісламу як релігії, беруть участь у реалізації функцій мусульманської релігійної системи в якості її нормативної основи та забезпечені релігійними санкціями. Усі релігійні норми у комплексі підкріплені релігійною санкцією загального характеру, що передбачає відповідальність правовірного за гріх – відступ від релігійно-нормативних принципів. Так, згідно Корану, життя людини знаходиться під постійним контролем Аллаха, який оцінює кожний учинок із точки зору його відповідності релігійним приписам (нормам). У ньому неодноразово підкреслюється, що Аллах бачить усе, що роблять люди, від нього ніщо не сховано.

Ю. О. Малишена, асп., КНУТШ

РИТОРИКА АРИСТОТЕЛЯ У СОЦІАЛЬНО-ЕПІСТЕМОЛОГІЧНІЙ ІНТЕПРЕТАЦІЇ С. ФУЛЛЕРА

Стівен Фуллер одним із перших долучився до розробки сучасного напрямку філософського дослідження – соціальної епістемології. Він надає соціальній епістемології статусу інтердисциплінарного проєкту, а значення галузі обумовлене, в першу чергу, проблематикою дослідження. Йдеться про оцінку і можливість ефективного "розподілу когнітивної праці" з метою покращення процесу створення знання.

Коли з'являється новий напрям дослідження, то за цим слідує встановлення його місця в традиції, запозичень та/чи спростувань цієї традиції. Занадто було б сказати про те, що вся соціальна епістемологія виходить з поглядів Аристотеля. Однак, можна сказати декілька слів в контексті соціально-епістемологічних міркувань С. Фуллера.

У книзі "Соціальна епістемологія" (1988, 2002) автор за допомогою встановлення "місця логіки" розглядає поняття "концептуальної зміни" (conceptualchange), мовляв, "початок встановлення місця логіки – тягнеться від "Топіки" Аристотеля до "loci" Перельмана.... Традиція по встановленню місця логіки керувалася ідеєю про те, що певні види аргументацій були би більш переконливими за інші, оскільки вони апелюють до норм, які розділяють мовець (імовірно) та слухач (Перельман та Ольбрехтс-Титека). Ці аргументації цінні для мовця, оскільки, застосовуючи їх, можна переконати аудиторію з приводу чогось суперечливого та нового" [1, с. 163].

С. Фуллер вважає разом із Аристотелем, що із використання дедуктивної схеми, за якою висновок, виведений із засновків, повністю ними визначений, і тим

самим несуперечливий, слідує те, що терміни, які використовуються в такій аргументації, використовуються однозначно, для того аби відіслати до об'єктів, які падають під детерміновані категорії.

З іншого боку, для розгляду місця логіки у концептуальній зміні, "нам слід поміркувати над вимогою Куна стосовно ключової ознаки "кризи" в науковій парадигмі, зміни парадигми, коли науковці менше заклопотані збільшенням знання, аніж розглядом принципів, на основі яких в даний час знання доступне для інтерпретації. Зсув парадигм подібно до... Гештальт перемикача, за допомогою чого глядач зосереджений на одній інтерпретації, а неоднозначність дійсної фігури замінюється на її інтерпретацію" [1, с. 163]. І важливо, на думку С. Фуллера, зрозуміти, що концептуальна зміна постає як те, що відбулось, як довготривалий наслідок набору більш коротких дій.

З огляду на розгляд Куна масштабних, досі непередбачених результатів епізоду перетворення, мається на увазі, що перетворення має перевищувати схоплене реконструйоване мислення. Підсумовуючи, С. Фуллер наголошує, що "перетворення є виключно завданням переконання, і, таким чином, повинно бути піддатливим різновиду риторичного аналізу, котре пропонує розуміння місця логіки. І так, перш ніж зробити висновок, що

значна концептуальна зміна відбувається надприродно, то, я би сказав, підсвідомо, в процесі слухання декількох на перший погляд допустимих умовиводів" [1, с. 164].

Додатково соціальний епістемолог бачить прояснення для розуміння поняття концептуальної зміни й у поняттях "loci" та "fulcra". "Велика концептуальна зміна має місце не через те, що автор має намір подати у своєму тексті, але через те, що читачі зрозуміють з цього тексту. Місце логіки повинно бути в змозі вказати на fulcra у тексті, що нестиме відповідальність за зміну поглядів в аудиторії [1, с. 167].

І на завершення автор звертає увагу, що "іронія викривлення в тому, що передумова може опинитися невиправданою лише через розбіжності по причині відсутності точного значення. В той час, як справжня мотивація Г'юма і Канта при зображенні відмінності стосується істин мови ("аналітичні") й істин світу ("синтетичні")..., насправді, існує багато несумісних причин зі всього спектру позицій філософії мови. Лише це дозволяє припустити, що справжня проблема лежить в досягненні згоди у розрізненні того, що повинно захищатися, замість дійсного захисту" [1, с. 170-171].

Список використаних джерел:

1. Fuller, Steve (1988, 2002), *Social epistemology*, Bloomington: Indiana University Press.

*Р. В. Мартич, доц., Київський університет імені Бориса Грінченка
r.martych@kubg.edu.ua*

ВПЛИВ ПОГЛЯДІВ АРИСТОТЕЛЯ НА СТАНОВЛЕННЯ РОЗУМІННЯ СУТНОСТІ ЖИВОГО

Безумовний методологічний сенс у вивченні сутності живого має пошук першоначала саме в історії філософії, де формувалися основи "еволюційної траєкторії" живого, його сутнісний, інваріантний початок. Реконструкцію процесу осмислення феномена "живого" як найімовірнішого "початку" забезпечують філософські трактати Анаксимандра, Емпедокла, Демокріта, Платона, Арістотеля, Епікура, Лукреція Кара, Плотіна.

У філософії Арістотеля, геніального мислителя давнини, учня Платона, ідеалістичні погляди поєднувались з розвитком точного знання, з уявленням про реальність матеріального світу і його руху, про те, що саме навколишній світ є джерелом наших чуттів і думок, хоча матерія, на його думку, сама по собі інертна і переходить в активний стан лише під впливом нематеріальної форми як основоположної причини. Арістотель критерієм відмінності живого від неживого, вважав ентелехію – момент вічності, що "пронизує тіло життям". Філософ виділив декілька загальних рис, характерних для життя в цілому – сон, дихання, зростання, зменшення, смерть і, понад те, інші подібні переживання і стани... [1, с. 33–34]. Арістотель вбачав у живій природі прояв доцільності. В мислителя природа як живе пов'язана з певним моментом буття. Буття трактується як начало. А бути началом означає бути причиною чогось іншого – що починається, виникає, стає.

У трактаті "Про душу" можна простежити наступну психологічну структуру: між двома крайніми ланками – душею розумною і душею нерозумною – Арістотель поміщає, як середню ланку, здатність відчуття. Він зраховує її то до розумного, то до нерозумного начала, так що здібності душі набувають вигляду тричастинного (трихотомічного) поділу: здатності до живлення (зростання і розмноження), відчуття (почуття, бажання і руху) і мислення (теоретичного і практичного).

Арістотель дав людству найбільш широкий синтез досягнень античної науки, охопивши весь накопичений до того часу фактичний матеріал. Своє уявлення про

виникнення життя він розвивав у ряді біологічних творів – "Історія тварин", "Про частини тварин" і "Про виникнення тварин". Згідно з Арістотелем, поруч із народженням живих істот від собі подібних відбувається і завжди відбувалося їх самозародження з неживої матерії. "Такі всі, – писав він, – хто виникають від спарювання тварин, а з гниючої землі чи з виділень...", "І у рослин відбувається таким же чином: одні виникають із насіння, інші нібито самовільно, силою природи: вони виникають від гниття землі або відповідних частин рослин" [2]. Світогляд Арістотеля пройнятий телеологізмом і запереченням еволюціонізму. При цьому біологічний світ як об'єкт дослідження особливо захоплював Арістотеля. У трактаті "Метафізика" він розмірковував про ідею самозародження як про єдине можливе пояснення походження життя. Як приклад він наводить світлячків, які народжуються з ранішньої роси, вважаючи само собою зрозумілим, що рослини виникають із землі, вугрі та інші риби – з мулу, а трупи народжують черв'яків. І ссавці, і птахи, і риби, і комахи – усе це викликало у Арістотеля живий, непідробний інтерес, справжнє одухотворення і навіть естетичне захоплення. Він писав: "Потрібно і до дослідження тварин підходити без жодної відрази, оскільки в усіх них міститься щось природне і прекрасне. Бо не випадковість, але доцільність присутня в усіх витворах природи, і притому в найвищій мірі, а заради якої мети вони існують або виникли – відносяться до області прекрасного" [1, с. 50]. Саме доцільність органічної природи робить її прекрасною і гідною вивчення.

Величезна різноманітність живих істот, що вражає, їх пристосованість до середовища, функціональна і структурна доцільність їх будови, зростання, народження, способи розмноження, смерть – усі ці та інші риси біологічного світу цікавили Арістотеля-біолога, вимагали, на його думку, детального опису і теоретико-філософського обґрунтування. Таким обґрунтуванням у нього, звичайно, виступає вчення про матерію і форму.

Біологічні ідеї та дослідження Арістотеля розвивали його учні й послідовники (зокрема Теофраст). Погляди Арістотеля вплинули на всю подальшу історію вивчення питання про походження життя. Завдяки своєму авторитету він підтвердив дані безпосередніх, наївних спостережень і на багато століть визначив подальшу долю вчення про самозародження.

Деякі філософи античної доби висловлювали геніальну здогадку, випереджаючи в наївній формі ідею природного відбору. Виходячи з переконаності в природному походженні органічного світу, древні мислителі намагалися пояснити і причину доцільності складових організмів. На таких же філософських позиціях стояв видатний мислитель Давньої Греції Епікур (342–271 рр. до н. е.). Його вчення виявилось завершенням матеріалістичних поглядів давньогрецької філософії. В міркуваннях Епікура про першооснову всіх речей явно проглядається його ідейний зв'язок з Гераклітом, Демокрітом і Арістотелем.

Ідея живого в контексті її зв'язку з першоосною в античній філософії мала наступний розвиток: спочатку прояви живого пов'язувалися з пошуком субстратного першоначала, яке в подальших ученнях, втрачаючи якісні характеристики, набувало більш абстрактних ознак: по-перше, як життєва сила – дійовий чинник, від якого залежать усі прояви багаторівневого життя (Арістотель); по-друге, як деміургійний принцип, якому властиві активність, розумність, благість (Платон), а також тріада – Єдине, Розум, Душа (Плотін); при цьому порушувалося питання, яким має бути життя (Платон) та започатковувалася традиція розуміння живого як ієрархізованої системи, його ідентифікації (Арістотель).

У неоплатонізмі, що сполучає східні вчення з грецькою філософією, природа – останній і найнижчий рівень надчуттєвої реальності. Наприклад, Плотін називає природу "порядком, що встановлюється світовою душею" внаслідок спостереження нею божественних ідей. З іншого боку, сама природа, яка діє в неодоухотворених тілах, рослинах і тваринах, є несвідомим принципом їх тілесного життя. Інколи Плотін ототожнює природу із світовою душею, а саме із тією її частиною, яка відійшла від розумоспоглядального стану і отримала розділення в тілах. У Плотіна природа уже застосовується до всього самостійно існуючого. Він називає природами космос, душу, розум і саме єдине [3, с. 348, 349, 350, 351, 352]. Продовжено неоплатонічну традицію у ранньому середньовіччі, де буття розглядалося з точки зору релігійної істини – Бога: світ і природа несамотійні, створені з нічого і без піклування зникають.

Протягом багатьох століть богослови витлумачують уявлення про живе, виходячи з релігійних поглядів. За визначенням Миколи Бердяєва, релігійне знання принципово відрізняється тим, що воно нізвідки не може бути виведене ("філософія свободи"). Відтак, існування релігійних вірувань у певних умовах, наприклад при незнанні законів природи, нерозумінні природних процесів та за відсутності будь-якої можливості пізнати природу, виправдане, оскільки в такому випадку переважною ідеєю є панування природи над людиною; незнання вимагає від людської свідомості та мислення знаходити пояснення діям "надприродних" сил, тому витлумачення всього незрозумілого для людини через дію надприродних, божественних сил видається людині за відсутності інших відповідей цілком справедливим.

Так, підпорядковуючись релігійним віруванням, саме в релігії шукали виявлення основ живої природи, її сутнісних начал, принципів буття і розвитку представники західної церкви, вони вибудовували власні концепції на основі закладених ідеологією церкви вчень про світобудову, стан живого та ін. Серед них відомий філософ і богослов, систематизатор ортодоксальної схоластики – Фома Аквінський, який представив власну теорію у праці "Сума теології". Теологічно осмислюючи арістотелівську філософію, поєднавши її з християнською філософією (серед них вчення Августина), Фома вибудував концепцію, в якій розмежував віру та розум. Вірі підпорядковувалися знання божественних справ, а розуму – земних, що відкривало шлях до розвитку раціонального пізнання природи і живого в західному світі. Ця думка наслідувалася іншими представниками католицької церкви (серед них Птолемей із Лукки, Ерве Неделлек, Егідій Римлянин, Петро з Оверні, Франсіско Суарес). Вчення було розвинуте представниками протестантизму й адаптоване до здобутків науки щодо організації живого відповідно до історичних періодів (М. Лютер, У. Цвінглі, Ф. Мелангтон, Ж. Кальвін, В. Вейгель, Я. Бьоме, Я. Шпеллер, Ю. Мольтман). Також ця ідея була продовжена деякими представниками православної церкви (О. Мень).

Список використаних джерел:

1. *Арістотель. О частях животных / Аристотель*; [пер. с греч. В. П. Карпова]. – М.: Гос. изд-во биол. и мед. л-ры, 1937. – 219 с.
2. *Арістотель. О возникновении животных [Электронный ресурс] / Аристотель*; [пер. В. Карпова]; АН СССР. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1940. – Кн. 1 (А). – Режим доступу: <http://macroevolution.narod.ru/aristotl.htm>.
3. Плотин. Энеады / Плотин; [сост. и ответстен. ред. С. И. Еремеев]. – К.: УЦИММ-ПРЕСС, 1995. – 390 с. – (Вершины мистической философии).

Л. В. Олексійчук, доц.

КАНОНІЧНЕ ПРАВО ЯК ОКРЕМА СПЕЦИФІЧНА СИСТЕМА ПРАВА ТА УНІКАЛЬНЕ ПРАВОВЕ УТВОРЕННЯ

Актуальність дослідження полягає в тому, що на формування сучасних систем права багатьох країн канонічне право християнської церкви безперечно відіграло важливу роль. Це обумовлено не тільки важливим місцем, що посідала і продовжує посідати церква протягом декількох історичних періодів у розвитку права, а і об'єктивними якостями самих канонічно-правових приписів. У свій час канонічне право церкви поряд зі стрункою системою норм римського цивільного права розглядалося органами різних держав, уповноваженими творити право, як свого роду ідеальний правовий порядок, до втілення високих етичних ідеалів якого слід прагнути кожному законодавцю при створенні власних національних систем права.

Канонічне право – унікальне правове утворення, місце якого в системі правових явищ ось уже тривалий час є предметом наукових дискусій. Існує цілий ряд альтернативних теорій, що намагаються пояснити, яке ж місце в системі права (у широкому значенні терміну) посідає це релігійно-правове утворення.

Канонічне право належить до складу приватного права. Головним аргументом прихильників такої теорії є посилення на те, що релігія – це справа совісті, приватна справа кожної людини. Подібне твердження важко заперечити. У національному та міжнародному законодавстві переважною більшістю сучасних країн закріплені положення щодо свободи совісті, які дозволяють віднести свободу віросповідання до особистих прав кожної

людини. Однак, важко вважати таке твердження незаперечним аргументом на користь кваліфікації канонічного права як частини приватного права, адже приватно-особистий характер права на свободу віросповідання зовсім не є обов'язковою підставою для такого висновку. Релігійне об'єднання (церква) не є установою приватно-правовою хоча б тому, що мета церкви та засоби її досягнення не залежать від волі окремих віруючих чи їх груп, а дані апіорно. Відомий сучасний дослідник канонічного права В. Ципін пише, що з християнської точки зору неприпустимий припис до релігійної віри. З цього зовсім не випливає, що Церква є справою приватною. Церква, звичайно, може вважатися приватною спільнотою щодо держави, яка не визнає за нею статусу публічної корпорації, Церква – приватна спільнота і щодо осіб, які до неї належать, однак для своїх членів, а це найголовніше, Церква зовсім не приватна спільнота, а організм, наділений щонайбільшою універсальністю.

Канонічне право – частина публічного права. Дану теорію можна вважати однією з найдавніших. Започаткована вона ще середньовічними каноністами, які розвинули положення римського класичного права, відповідно до якого, релігія вважалася справою державною, а, отже, частиною публічного права. Поширенню таких поглядів сприяло тривале існування багатьох християнських церков у якості носіїв державної релігії, тісний зв'язок між церковними та державними органами. Так,

наприклад, взаємозв'язок православної церкви та держави на теренах Російської імперії у другій половині XIX – на початку XXст. був настільки тісним, що деякі відомі дослідники того часу категорично заявляли, що в церковному праві немає потреби розрізняти публічне та приватне право, тому що взагалі все церковне право носить публічний характер. Своєрідними модифікаціями двох наведених точок зору щодо місця канонічного права в системі права є позиції, відповідно до першої з яких канонічне право слід вважати одночасно частиною і приватного, і публічного права. Звісно, у канонічному праві можна виокремити окремі інститути та групи норм, які умовно можна вважати наділеними як приватне-, так і публічноправовим характером. Однак, не можна забувати, що розподіл права на публічне та приватне за характером відносин, що врегульовується, є результатом наукового вивчення винятково світських діючих систем права без врахування специфіки систем релігійного права. Доказом цього можуть слугувати хоча б типові сучасні визначення публічного (як сукупності галузей права, які регулюють відношення, що забезпечують спільний публічний інтерес) та приватного права (як збірне поняття, що охоплює галузі права, які регулюють відношення, що забезпечують приватні інтереси). Таким чином, віднесення канонічного права до приватного та публічного права одночасно, фактично обумовить розуміння його як частини національної системи права певної держави.

*И. Г. Оржеховская, студ., КНУТШ
iryna.orzhekhivska@gmail.com*

СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ЭТИК: АРИСТОТЕЛЬ VS. БУКОВСКИ

Генри Чинаски – главный герой большинства произведений Чарльза Буковски, его литературное alter ego. Персона Чинаски отнюдь не является образцом для блудителей морали. Если вкратце начертить портрет Чинаски, это писатель-алкоголик, отчаявшийся ловец, который развлекается, делая ставки на ипподроме. Обозначим эти особенности пороками. В то же время герой наделен некими положительными чертами, добродетелями, следуя из определения Великого Стагирита, которые, правда, проявляются весьма странным образом. Может ли человек, который ведет, казалось бы, разгульный, неподобающий образ жизни, быть наделен добродетелями? Где та черта, которая разделяет нравственные и безнравственные деяния? Данный литературный персонаж служит неплохим наглядным примером, чтобы продемонстрировать этическое учение Аристотеля о добродетелях. Можно ли этику Аристотеля считать мерилем морали в современном обществе? И уместно ли вообще вести речь о моральном абсолюте, учитывая множество оттенков и проявлений каждого чувства, многообразие отдельных актов? Следует акцентировать на специфике определения добродетелей Аристотелем, сущности добра и зла, хороших и плохих качеств в человеке.

Этика Аристотеля – учение о природе человека. Этическая наука изучает возникновение и причины возникновения добродетели. Это практическая наука, она рассматривает добродетели не только как предмет, но, как и средство, не ради самих себя, а ради применения их в поведении человека, не сущее, а должное, не знать о добродетели, а стать добродетельным. Этические знания ценны тем, что переходят в нормы поведения. Этика рассматривает действие с точки зрения конечных целей. Именно поступки, согласно Аристотелю, являются целью этики.

Этические добродетели относятся к характеру человека. Добродетель дана не от природы и не вопреки природе. Моральный поступок – результат свободного выбора человека. В человеке есть склонность к добру, и он осознает это. Но знание о добродетели еще не является добродетелью. В корне добродетели – господство разума над чувствами. Человек может знать, что есть хорошим, но его воля не всегда следует хорошему. Такая автономия воли обязывает брать ответственность за свои действия, или же брать ответственность за возможность пускать все на самотек, бездействие. Вся прелесть в том, что человек сам ответствен за свой характер, он сам решает – идти ему путем добродетели или порока. "Я никогда не бравирую своей вульгарностью – говорит Чинаски – Я жду, пока она не придет ко мне сама по себе"[1].

Согласно Аристотелю, поступок всегда связан с частным обстоятельством, происходит индивидуализация добродетели. Аристотель предупреждает о сложности добродетельного пути, ведь каждый случай предусматривает свой рецепт "золотой середины". Также и объективного критерия различения добра и зла не существует. Никакого обобщения, никакой единой истины, лишь врач, каждый раз лечащий нового индивида.

Добродетель – внутренний порядок, которого человек, как существо политическое, добивается целенаправленно методом привычки. Повторение одинаковых поступков порождает соответствующие нравственные устои. Нравственная добродетель не врожденна нам по природе, она культивируется самим человеком. Добродетель – золотая середина между двумя крайностями, чрезмерностью и недостаточностью, которые олицетворяет добродетель, соблюдение баланса в конкретной ситуации. Добродетель имеет свой предел, тем самым ограничивая порок.

Для досягнення потрібного результату етичні знання в обов'язковому порядку повинні супроводжуватися потребою людини стати добродетельною. Результатом виконання вгодних добродетельних поступків є вище благо. Етика вивчає роль добродетелі в досягненні щастя, досліджує характер людини. Верність моральному долгу, а не як даність традиції, а як раціонально зроблений вибір – це правильний шлях досягнення людиною щастя, бо щастя є діяльністю душі в узгодженості з добродетелью.

Моральна особистість орієнтована на моральні поступки. Що ж можна сказати про Герію Чинаські? В етиці Аристотеля є дуже цікавий момент – порок розпусти. Ця установка, передбачаюча чуттєвий, повний насолоди, образ життя, вважається людиною свідомою. Вона є повною протилежністю добродетелі, і формується в результаті її руйнування. Така позиція Аристотеля. Своїм чи це Чинаські? Що ж відповість Аристотелю Буковський?

Етика Буковського не поступає етиці Аристотеля правом на існування. Чи можна Буковського назвати приверженцем евідемонізму. Чинаські все-таки людина інертна в певному сенсі. Тематикою Буковського є "брудний реалізм", а методом – опис реальності, констатація, несподіванка, симбіоз стоїцизму і епікуреїзму, на відміну від Аристотеля, у якого переважає діяльність, самоконтроль. Активність, яка є обов'язковою складовою добродетелі Аристотеля, проявляється в Чинаській тільки в критичні моменти. Да і як існує суспільство, яке не дуже добре. "Всі ми потребуємо в тому, щоб вийти від дійсності. Години тягнуться нестерпно повільно, і їх потрібно наповнити подіями, куди не прийде смерть. А навколо не так-то багато місць для славних справ і справжнього веселля. Все швидко наскучує, і починає лякати. Проснувшись вранці, вилезаєш з-під ковдри, сідати на ліжко і думаєш: чорт підери, що ж робити далі-то?" [2] – відповідь Чинаській.

Якщо кодексом самураї Аристотеля є активна життєва позиція громадянина поліса, то герої Буковського плывуть по течії, проявляючи стоїчне мужество, приймаючи життя такою, яка вона є, не бажаючи нічого змінювати на ім'я блага. У нього навіть потреби в щасті як такої немає.

Наприклад, в ситуації з жінками Чинаські керується потребою, приймаючи подарунки природи як обов'язок, не задумуючись про моральну сторону питання.

Чинаські відрізняється щирістю і незвичайним оптимізмом з приміслю іронії. Важливо зауважити, що у Буковського відсутній трагізм (хоча поштовх до цього є), тому навіть зображена Буковський гадка реальності виглядає "вкусно". Чинаські не може прийняти реальність такою, яка вона є, де сенс життя складається в поході за покупками в супермаркет, але він не шукає вудали, яка б покрасила існування. Це спосіб відволіктися від реальності: "Якщо відбувається щось погане, їди в спробах забути; якщо відбувається щось хороше, їди, щоб відзначити; якщо нічого не відбувається, їди, щоб щось відбулося" [1].

І у Аристотеля, і у Буковського відчувається дух свободи. У Аристотеля її проявлення можна побачити в людині як діяльній істоті, яка безпосередньо контактує з реальністю. Герой Буковського, навпаки, проявляє свою свободу, відсторонюючись від реальності. Схожість в тому, що обидва мають свободу вибору.

Є одна особливість, яка зв'язала обох мислителів. Буковський – великий шанувальник класичної музики, що була необхідною складовою його творчого процесу. Аристотель, який вважає, що в основі музики – "зародки моральних станів", признає, що не все втрачено в моральних справах Буковського.

Висновок простий: в етиці Аристотеля і Буковського є точки зіткнення, як є і розбіжності, але навіть не розбіжності, а паралельні філософські позиції. Етика – це область, де немає білого "правого" і чорного "винуватого", а є окремі випадки, з якими погодилися б обидва мислителі. Це два, по-своєму правильні вибори, підходи, в розв'язанні окремих життєвих ситуацій, що вимагають етичної оцінки.

Список використаних джерел:

1. Буковський Ч. Жінки [Електронний ресурс] / Чарльз Буковський. – Режим доступу: http://book-online.com.ua/show_book.php?book=4863, вільний. – Назва з екрана.
2. Буковський Ч. Голлівуд [Електронний ресурс] / Чарльз Буковський. – Режим доступу: <http://book-online.com.ua/read.php?book=5024>, вільний. – Назва з екрана.
3. Буковський Ч. Хліб з вівсяної [Електронний ресурс] / Чарльз Буковський. – Режим доступу: http://book-online.com.ua/show_book.php?book=5205, вільний. – Назва з екрана.
4. Аристотель. Нікомахова етика [Електронний ресурс] / Аристотель. – М.: ЕКСМО-Прес, 1997. – Режим доступу: <http://www.lib.ru/POEEAST/ARISTOTEL/nikomah.txt>, вільний. – Назва з екрана.

*М. С. Рук, асп., КНУТШ
rykmykola@gmail.com*

ІДЕЇ АРИСТОТЕЛЯ У ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЙНОМУ ДИСКУРСІ Г. СКОВОРОДИ

Учення античних філософів, зокрема Аристотеля, були одним з основних джерел формування світогляду Г. Сковороди. Уже автори перших досліджень пов'язаних з філософською спадщиною українського мислителя наголошували на тому, що Г. Сковорода був ідейно близький до поглядів Аристотеля про людину та її взаємозв'язок з Богом.

Характерною рисою сучасного антропологічного є пошук засад існування, які дали б право говорити про людину як істоту, яка перебуває в єдності з буттям. Головним завданням сучасної філософії полягає в тому, щоб поєднати різні уявлення в осмислену єдність і створити цілісну систему філософської антропології. Для досягнення цього завдання є важливим звернення до класичної традиції розуміння людини. У зв'язку з цим особ-

ливого значення набуває необхідність в освоєнні античних уявлень про людину як мікрокосм.

У філософсько-релігійній спадщині Аристотеля чітко визначається шлях, завдяки якому людина знаходить своє місце в світі та реалізовує прагнення до єдності з божественною сутністю. Таким чином, людина осмислює сенс свого життя у реалізації ідеї єдності смертного і безсмертного, результатом якої стає освячення божественної сутності, тобто, людина знаходить Бога всередині себе, що знаменує собою початок формування особистості і розуміння свободи.

Головним джерелом учення Г. Сковороди про самопізнання та духовну сутність людини була антична філософія, зокрема принцип самопізнання душі людини Аристотеля. У основі цього принципу міститься концеп-

ція першопричини, що виступає у вигляді ентелехії – мислячого себе мислення. Принцип ентелехії у давньогрецького філософа полягає в нескінченному самовизначенні мислення, яке заперечує себе, щоб повернутися до себе на новому рівні розуміння. Аристотелівська ентелехія надає рух світові, який створює себе з небуття і стає реальним через природу, досягає єдності з собою в людині, яка починає пізнавати себе і приходить до принципу єдності мислення з самим собою.

Розумна форма душі, за Аристотелем, постає як єдність душі з самою собою. У цій ситуації розум людини починає пізнавати самого себе, а людська душа поєднує свій кругообіг з кругообігом вічності, породжуючи при цьому з визначень предмета мислення істинно корисні науки і вічні предмети мистецтва. Таким чином, душа людини в процесі самовизначення мислення стає виток самосвідомості. Людина існує за допомогою вищої форми життя душі, яка започатковує в людині єдину основу і пов'язує її життя з самою собою. Метою людського життя є досягнення єдності життя в розумі. Для цього людська душа повинна поєднати в собі всі форми життя.

Принцип розумної форми душі Аристотеля лежить в основі науки про серце Г. Сковороди. У людині серце, душа та розум взаємопов'язані між собою і характеризують не зовнішню, а внутрішню, духовну сутність людини. У своїх творах Г. Сковорода часто підкреслює: "Сердце твое есть ГоловаВнѣмшностей твоих. А когда Голова, то Сам ты еси твое Сердце. Но Если неприбли'жиши и несопряже'шся с ТѢМ, Кой есть твоей ГоловаГОЛОВОЮ, то оста'нешся ме'ртвоюТѣмью и Трупом" [1, 242]. А далі: "А как научи'л нас Иеремія, и Ему вѣруем, что истинным ЧЕЛОВѢКОМ естьСЕРДЦЕ вЧЕЛОВѢКѢ, глубокое же Сердце и одному только Богупознаваемое неиное что есть, как Мыслей наших неограниченная Бездна,просто сказать, Душа, то есть Истое Существо..." [1, 247]. Самопізнання, пошук Бога чи богопізнання переноситься у Г. Сковороди всередину людини, а саме в її серце. Таким чином, український мислитель ставить перед кожною людиною завдання самостійно знайти шлях до самої себе та Бога.

Також паралелі між аристотелівським та сковородинівським ученнями можна провести в їх антитетичному стилі викладу своїх ідей. Елементи діалектичного мислення філософів вживалось в антитетичності – відкритті протилежностей у дійсному бутті. Г. Сковорода розрізняв два світи, які утворюють один світ – видимий та невидимий, живий та мертвий. "Мір наш есть Риза, а Господень – Тѣло. Не'бо наше есть Тѣнь, а Господне – Твердь. Земля наша – Ад, Смерть, а Господня – Рай, Воскресеніє. Вѣк нашесть то Лжа, Мечта,Суета, Па'ра, Ничто'же, а ИСТИНА Господня Пребыва'етво Вѣки. Вѣк наш есть то Различіє и Разнофо'рміє Тѣни, Сѣченіє Пѣска,УвяденієЦвѣта. Вѣк же Господень есть Единство, Тождество, Адамант. Деньнаш есть то'же, что Вечер, Нощ, Луна. День Господень есть то Вѣчное Утро,Свѣт непристу'пный, незаходи'мое Солнце" [1, 480].

Таким чином, у філософсько-релігійному ученні Г. Сковороди міститься велика кількість ідей, які виникли у нього при знайомстві з творчою спадщиною Аристотеля. Учення мислителів мають точки дотику в питаннях про душу, людину та її взаємозв'язок з Богом. Також певні паралелі можна провести і в їхньому стилі викладу власних думок.

Список використаних джерел:

1. Сковорода Григорій. Повна академічна збірка творів / За редакцією проф. Леоніда Ушкалова. – Харків – Едмонтон – Торонто : Майдан; Видавництво Канадського Інституту Українських Студій, 2011. – 1400 с.
2. Тетерина Д. Григорій Сковорода – український письменник, філософ і педагог / Д. Тетерина. – Київ – Мюнхен : РВА "Тріумф", 2001. – С. 211–281.
3. Попович М. Григорій Сковорода: філософія свободи / М. Попович / Худож. оформ. О. Білецького. – К. : Майстерня Білецьких, 2007. – С. 175–186, С. 191–197.
4. Аристотель. Сочинения в четырех томах / Ред. В. Ф. Асмус. – М. : "Мысль", 1976. – 550 с.

Є. Д. Сороченко, студ., КНУТШ
soroka721@mail.ru

ІДЕЇ АРИСТОТЕЛЯ У АРАБСЬКИХ МИСЛИТЕЛІВ(АЛЬ-КІНДІ, АЛЬ-ФАРАБІ, ІБН-СІНА, ІБН-РУШД)

Особливості арабської та ісламської філософської думки зумовлені характерною більшістю свободи в плані критичної інтерпретації картини світу крізь призму людських інтересів та цінностей, в чому і проявляється різниця думки окремого кола філософів-перипатетиків. Відкритість арабської філософії зумовлена нововведеннями і, навіть, запозиченням філософської думки інших культур.

З VIII по VII ст. до групи перипатетиків належала більшість арабських філософів на Сході і на Заході. Безпосереднім ініціатором цього напрямку був Аль-Кінді, перекладач і коментатор Аристотеля. Перший арабський перипатетик, який відразу ж відійшов від справжнього аристотелізму до неоплатонізму. Він, всупереч поглядам школи "критичної теології", розробляв неоплатонізм в найбільш крайній його формі.

У X ст. головним з арабських перипатетиків був Аль-Фарабі. Він почав еманативно інтерпретувати систему Аристотеля, проте його концепція світу мала не містичний, а еманативний характер. Він вважав, що будь-яке буття виходить з Бога, але не може з ним з'єднатися. У аристотелівській доктрині Аль-Фарабі робив акцент на тому, що було істотно важливо для релігійно налаштованого філософа: на Бога і на "діяльний" розум. В силу

цього, серед арабських філософів було прийнято аристотелівський доказ існування Бога і тому постійним об'єктом дискусії стає проблема "діяльного" розуму.

Після розповсюдження робіт Аль-Фарабі в X ст. з'явилася ціла секта братів чистоти і щедрості – релігійна і містична секта, сповідували її члени перипатетизм і неоплатонізм, намагалися узгодити грецьку філософію з Кораном. Центральне місце в ній займала неоплатонічна ідея: світ трактувався як такий, що виходить з Бога і повертається до нього.

З цими початками арабський перипатетизм вступив в епоху розквіту. У цей час діяли найбільш відомі його представники: в XI ст. викладав Ібн-Сіна, найвідоміший арабський філософ на Сході, в XII в. – Ібн Рушд, найвідоміший філософ на Заході.

Ібн-Сіна, 980-1037 рр., енциклопедично освічений і всевітньо відомий філософ і не менш прославлений лікар, іранець за походженням, народився в околицях Бухари і працював в ній до падіння держави Саманідів. Починаючи з цього часу, він вів життя мандрівника, деякий час провів в Ісфахані, а помер в Хамадані.

Ібн-Сіна залишив після себе твори енциклопедичного характеру: "Книгу зцілень" в 18 томах, яка містила логіку, фізику, математику, метафізику.

Він також написав підручники з різних дисциплін, серед яких "Канон медицини" користувався постійним визнанням, а також коментарі до Аристотеля. Ці коментарі були великими параграфами власних текстів Стагірита, а не порядковим коментарем, як це зробив згодом Ібн Рушд. Пізні схоласти в своїх коментарях запозичили то одну, то іншу форму викладу: Альберт Великий писав парафрази за зразком Ібн-Сіни, Фома Аквінський – буквально коментарі.

Звичним для арабів способом Ібн-Сіна, в системі Аристотеля, переніс центр ваги з проблеми світу на Бога і на Його ставлення до світу. З цих питань у Аристотеля можна було знайти тільки приховані і поверхневі вказівки. Ібн-Сіна був змушений їх доповнити і зробив це в дусі неоплатонізму, а саме:

У метафізиці Ібн-Сіни, світ розумівся теоцентрично, але абсолютно не так, як у християнській метафізиці. За Ібн-Сіною, по-перше, у світі спочатку присутній прояв Божественної думки, а не волі. По друге, світ розглядався створеним з матерії, а не з нічого. По третє, він був вічним, реально створеним, але вічним. Все це відповідало Аристотелізму.

Світ, на його думку, був створений не відразу і не весь безпосередньо Богом. Бог є єдиним, а з єдиного може статися тільки єдине. Будь-яка множинність може бути лише результатом подальших актів творіння. Спочатку з'явився тільки єдиний вищий розум і лише після нього – більш низькі уми, а потім – ще нижчі і форми матеріальних речей.

Вірний античному універсалізму, Ібн-Сіна у всіх областях віддавав перевагу загальному, одиничному же надавав несамостійну роль. Навіть Божественне знання не стосувалося матеріальних сутностей, оскільки воно концентрується на рівні загального. В силу цього, Провидіння управляє тільки долею видів, окремими же подіями – лише остільки, оскільки вони підкоряються загальним законам і оскільки їх індивідуальні долі впливають на долю їх видів.

Теорія пізнання Ібн-Сіни стала аналогом його метафізики. У ній він використовував термінологію Аристотеля, який надавав дещо інший сенс вченню про розум. Розум він вважав безсмертним і лише пасивний розум включав в індивідуальні сили людини, діяльний же розум трактував як надіндивідуальну принцип. Активний розум не є складовим елементом душі, оскільки існує поза душі і є одним і тим же для всіх людей. Вічності пасивного розуму цілком достатньо для того, щоб підтвердити безсмертя окремої людської душі. Але для пізнання істини пасивний розум непридатний: його позбавляє цього надлюдський розум, який має активний характер. Почуття і відчуття служать тільки для підготовки розумного пізнання. Однак його можна випадково виявити і без підготовки. В цьому випадку пізнання носить містичний характер.

Зріла схоластика також використовувала ті рішення, які Ібн-Сіна дав проблемі універсалій. Він визнавав, що універсалії мають потрійне буття, стверджуючи, що вони існують, по-перше, як апіорні в Божественному розумі, по-друге, виступають як сутність речі, і, по-третє, вони є результатом абстракції. Тільки в останньому значенні об'єкти понять є загальними, спільність же є

результат діяльності розуму. Якщо ж загальне є продуктом розуму, то речі – самі по собі – не є такими. У той же час вони не поодинокі, а оскільки вони не загальні і не поодинокі, то їх формує ще одна, третя природа.

Ібн Рушд, 1126-1198 р., Араб з Кордови, теолог, правознавець, лікар, математик, був останнім великим арабським філософом. Він займав високі державні пости в урядах низки халіфів, але в кінці життя був засуджений і вигнаний з країни за свої філософські погляди. Він був визнаним автором коментарів до Аристотеля, чотирьох трактатів про єдність розуму, про відповідність релігії і філософії, полеміки з противниками філософії Аль-Газалі. Його роботи, відкинуті мусульманами, збереглися завдяки іспанським євреям. Ібн Рушд вважав Аристотеля найвеличнішим з людей. Він говорив, що вище за розум Аристотеля людський розум піднятися не може. Своє завдання Ібн Рушд бачив в коментуванні його робіт. Ці коментарі принесли йому світову славу. Пізні середньовіччя називало його "Коментатором", також як Аристотеля називало "Філософом".

Ібн Рушд прагнув очистити від платонічних нашарувань погляди, які переважали в арабській філософії, але не виконав це, оскільки залишався вірним традиції і його інтерпретація Аристотеля була далеко від аутентичної. Перш за все, загальну ієрархічну концепцію світу – ієрархію видів буття між Богом і людиною – він перейняв з невеликими видозмінами у Ібн-Сіни. На окремі проблеми Ібн Рушд мав оригінальні погляди, серед них одину погляд мав велике значення – це був погляд на природу розуму і безсмертя душі.

Те, що Ібн-Сіна казав про "діяльний" розум, Ібн Рушд поширив на весь розум. Він вважав, що розум єдиний і безособовий. Його мають всі людські душі, і в усіх душах він один і той же. Він безсмертний та безособовий, і його безсмертя не є безсмертям для окремих душ. Індивідуальні душі вмирають разом з фізичними тілами, і тільки людство, як ціле, безсмертне.

Ці та їм подібні теорії привели Ібн Рушда до самостійного погляду на співвідношення філософії і релігії. Він стверджував, що вони відповідають один одному, оскільки релігія говорить про те ж, що і філософія каже образно. Не багато умів здатні зрозуміти істину філософії, для інших істина доступна лише у вигляді релігії. Релігійні тексти по різному розуміють філософи і прості люди, теологи також досить часто інтерпретують їх по своєму. Цей погляд дуже вдало був визначений як вчення про подвійну істину. І все таки найдосконалішою для Ібн Рушда це була саме філософська істина.

Якщо головним напрямком європейської філософії вважати той, який розвивався спочатку в Греції, а потім в західній, латинській Європі, то філософія арабів знайшла в ньому свій витік.

Роблячи висновок з аналізу феномену та явища арабської філософської думки можна свідчити про значний вплив на формування сучасного арабо-мусульманського світобачення. В сучасних умовах арабо-філософська думка знаходиться під значним впливом західних філософських шкіл. Вагомим елементом світоглядної орієнтації несуть у собі традиційний характер, який базувався саме на роботах філософів-перипатетиків X–XII ст.

*І. М. Старовойт, асп., КНУТШ
starovoitiryna@gmail.com*

ЖІНКА У АРИСТОТЕЛІВСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ ЯК ПЕРЕДУМОВА ДО ФОРМУВАННЯ ҐЕНДЕРНИХ УПЕРЕДЖЕНЬ

За рахунок того, що сучасне суспільство формувалося під впливом патріархальних культур, які є маску-

лініними за своєю суттю, це сприяло успадкуванню ґендерних стереотипів. Як зазначає вітчизняна дослідниця

з ґендерних питань Чухим Н. "однією з нетематизованих у вітчизняній філософії сфер є тема статі" [1]. Специфіка розуміння людини досліджувалась ще здавна, коли античність вказала на диференціацію раціонального та природного. В цей період велика кількість чоловіків вважали жінок "людьми другого сорту" та лише засобом для продовження роду. Дуалізм основних категорій як протилежностей, що сформувався в добу античності вказує на розуміння світу як ієрархічно структурованого, що несе за собою наявність таких категорій як "краще" та "гірше". Так і чоловіче для якого характерне раціональне та духовне вважалося первинним і протиставлялося тілесному, вторинному та емоційному початку, тобто жіночому. Можна сказати, що для цієї епохи характерним постає переваження антифеміністичних та патріархальних поглядів. "Проблема жінок у філософії трансформується в соціальний вимір, проте використання ранньою філософією біологічних аргументів є надзвичайно цікавим, особливо у Платона і Аристотеля" [1]. Згідно з глибокими переконаннями представника афінської філософської школи Аристотеля, який у своїх доробках приділяє увагу аналізу особливих характеристик живої істоти, основна мета якої – "досягненні кінцевої форми" [2]. Мислитель ототожнив пізнання і раціональність з активним чоловічим началом, а хаотичну матерію як нижчу субстанцію – з пасивним жіночим. Він вказує на статеву дуальність, адже без існування і чоловічого і жіночого начал зародження є неможливим, акцентуючи увагу на репродуктивній ролі жінки. Хоча на відміну від Платона, стагирит не наголошує на необхідності цього поділу, простежуючи андроцентризм, що являє собою нехтування жіночим як таким.

На думку давньогрецького філософа в процесі розмноження жінка відіграє лише пасивну роль. Він не заперечує жіноче повністю і навіть зазначає корисність жінок, але тільки якщо вони контролювані і служать чоловікові. Єдиний сенс поділу статей полягає в народженні дітей. Аристотель вважав, що всі майбутні якості, яка дитина успадковує закладені тільки у чоловічому. Жінка у його розумінні – "недорозвинений чоловік", адже головна мета всього є форма, а жінка володіє лише матерією. Матерія в його теорії залишається безформною речовиною, потенцією, що стає чимось тільки в результаті активності

форми в момент її сполуки з матерією. А форма постає в його ієрархії як вічна і незмінна [3].

Згідно філософії Аристотеля у жінок немає і не може бути власних цілей і характеристик, які б не були пов'язані зі служінням чоловікові. Становище жінки у Аристотеля постає більш драматичнішим, аніж становище раба тому ґрунтується на природній нерівності і тому не може бути змінено на користь жінок, на відміну від положення раба, який потенційно може отримати свободу [2].

Розглядаючи основні погляди Аристотеля, як представника античності, щодо природної ієрархії статей та порівняння, які він приписує жінкам (пасивність, хаос, нездатність до керівництва, тілесна слабкість та ін.) зрозумілим постає те, що подібні риси формують чітке уявлення про підпорядкованість жінки перед чоловіком. Патріархальна філософська традиція, яка бере свій початок у класичній античності, посилюється в епоху середньовіччя, оскільки в цей період ще більше зміцнюється домінуюче становище розуму по відношенню до тіла і чуттєвості завдяки суворим християнським нормам.

Хоча ґендерна теорія з'явилася в парадигмі гуманітарного знання порівняно нещодавно, але можна простежити передумови її виникнення на ранніх етапах суспільно-наукового знання. Домінування чоловічого начала над жіночим утвердилася вже в період давньогрецької філософії. При цьому чоловіче розглядалося як більш досконале на рівні людської особистості та на онтологічному рівні. За ґендерною теорією категорії "чоловіче" та "жіноче" доповнилися відповідно уявленнями про "маскулінність" та "фемінність". Переосмислення відносин людини з реальністю неможливе без включення жіночого як рівнозначної складової. Але під впливом історичного розвитку парадигми гуманітарного знання позбавлення ґендерних упереджень постає як досить складне та проблемне питання.

Список використаних джерел:

1. Чухим Н. Візія жінки у західній філософській традиції (від античності до модерну). – К.: Київський інститут ґендерних досліджень, 2006. – С. 6
2. Аристотель. Політика / Пер. з давньогр. та передм. О. Кислюка. – К.: Основи, 2000. – 239 с.
3. Аристотель. О возникновении животных / Аристотель. – М.: Изд-во АН СССР, 1940. – 252 с.

С. М. Тимов, асп., КНУТШ

АРИСТОТЕЛЬ ПРО ПЕРШІ ГРЕЦЬКІ КУЛЬТИ

Чому питання про античні вірування та культу не зазнає втрати актуальності? Чому ми знов і знов звертаємося до структури давньогрецьких вірувань та персоналій. Ми стверджуємо, що сама антична думка, важливість якою європейської культури важко переоцінити, цілком вийшла з античного міфу та різних релігійних теч, як то орфізм, культ Діонісу тощо.

Антична магія пройшла довгий шлях історичного розвитку. Починаючи з Мікенської епохи магія вже відома грекам, про те свідчать деякі сторінки у Гомера. Він згадує чарівний пояс Афродіти (I. XIV, 214–221), жезл Гермеса (Od. XXIV, 1–6; I. XXIV, 343–344 = Od. V, 47–48), ковдру Левкофеї (Od. V, 346–351), чарівну мережу Гефеста (Od. VIII, 272–276) палац Посейдону (II. XIII, 21–22), також перетворювання Кіркой людей в тварин (Od. X, 235–241 і 317–320).

Все це скоріше відноситься до сфери фольклору, ніж до реальних магічних діянь. Все це підкреслює божественні незвичайні здібності, характеризуючи богів, а не людей. До магії в більшому ступеню можна віднести

сік, що дає радість (Od. IV, 220–225), а також апотропеичне (щось, що відвертає зло) рослина "молі" (Od. X, 322–336), а також замовляння крові (Od. XIX, 457–458), що примикає до медичинської магії, а також обряд некромантії (Od. X, 516–540). Зазвичай, магія не протиставлялася ні релігії, ні медицині; вона була їх складовою. Грецька релігія в класичну епоху мала яскраві магічні елементи. Багато їх є в контексті народної віри, пов'язаних з родючістю.

Традиціоналізм античної релігійної свідомості відчував вплив Єгипта, Кіклад, Анатолії. В деякій мірі іонійські греки та греки Великої Греції стали першими представниками синкретизму та провідниками релігійних інновацій.

Якщо трактувати релігійність в широкому смислі, то спершу треба означити роль перших філософів. Завдяки їм в грецьку міфологію потрапила італійська (етруська) демонологія, відомі з давнини єгипетські ритуальні заперечення знову інтерпретуються в магічному сенсі, а вавилонські астрономічні уявлення з'являються на грецькій землі як астрологія.

Магічна формула *askion kataskion lix tetrah damna meneus aision*, відома під назвою Ephesia grammata, використовувалась, як свідчить Свід, Крезом як заклинання від смерті. А за свідченням Гесіхія, деякий беотієць написав це заклинання на гральних кубиках, завдяки чому завжди вигравав. Таким чином, в класичну епоху античного часу грецька релігія мала дуже широкий спектр магичних феноменів, успадкованих від крито-микенської, індоєвропейських культур та запозичених в процесі міжкультурної взаємодії.

В епоху Афініської школи філософії в сфері магії відбуваються зміни. Звертання Арістотеля до дослідження магії, якій присвячений трактат "Про магію", а також праці Гіпократівського корпусу, демонструють інтерес грецької еліти до магії. Те, що нам відомо про зміст трактату Арістотеля, а також те що говориться в трактаті "Про священну хворобу" засвідчує, що ідеологічною

ціллю звернення до питання про магію було прагнення протипоставити нормативну релігію і філософську діяльність низовому чаклунству. Чому це стало необхідно саме в цей час, сказати важко. Може для того, щоб протидіяти росту забобонів в середньому класу тогочасного суспільства, а може для того щоб означити філософську діяльність, яка також могла бути прийнята за магичну і відокремити її. Із праці Арістотеля "Про магію" відомо тільки те, що перси магією не займалися (D. L. I,2).

Підбиваючи підсумок з приводу сприйняття магії в античні часи, можна висувати, що вона була відома задовго до цього часу і була поширена в народі. Магічні уявлення не були чимось, що було притаманно тільки одним регіонам світу, а другим невідомими загалом. Отже, можна сказати, що магія, як предмет дослідження, з'являється в часи давньогрецьких авторів та в тій або іншій формі впливала на філософську думку і на суспільство.

*І. В. Шаврина, доц., КНУТШ
shavrina_irina@ukr.net*

ПРОБЛЕМА ДУХОВНОСТІ ЛЮДИНИ В ФІЛОСОФІЇ АРИСТОТЕЛЯ

Сучасний погляд на проблему людини – це пошук основи її існування, що дозволило би розглядати людину як таку істоту, яка є єдиною з буттям. У філософській спадщині Арістотеля намічений шлях, завдяки якому людина відшукує себе в космосі та починає прагнути до космічного начала. Йдеться про те, що людина бачить смисл власного життя у здійсненні ідеї поєднання смертного і безсмертного начал. Результатом таких пошуків було відкриття неоплатоніками божественного начала – людина знаходить Бога у самій собі й це є початком людської свободи. У межах античної традиції формується й ідея прекрасного, а її змістом є живий космос, який Арістотель розглядає як необхідне підтвердження існування вищого розумного начала.

Людина поєднує чуттєвий початок з ідеальним і, таким чином, створюється мікрокосм. В неоплатонізмі відбувається завершення античної думки про абсолютне першоедине. Таке начало дозволяло космосу бути не просто подобою розумного буття, як у Платона і Арістотеля, а набуття себе зі своєї сутності. Людина стає мікрокосмом, який усвідомлює себе, розкриває себе з Божественного світла істини.

Слід зазначити, що такі ідеї Античності викликали і викликають особливий науковий інтерес до духовної компоненти життя людини та її проявів. У цьому контексті можна виділити три головних напрями. Перший напрям найбільш чітко представлений Г. В. Ф. Гегелем. На думку видатного німецького мислителя, грецький дух починає відчувати свою присутність у природі, яка є і чужою, і рідною водночас. Людина звертається до цієї першопочаткової природи, робить її своєю, будує людську культуру. Отже, старогрецьку культуру в цілому можна визначити як процес самопізнання духу, результатом якого став єдиний дух. Людина в цьому аспекті виступає як суб'єктивний початок духовного самопізнання. Відомий німецький філософ М. Гайдеггер обґрунтовує інше ставлення до Античності, в зв'язку з проблемою людини як духовної істоти [3]. В центрі його уваги поняття "непотаємного", яке є вищим, ніж буття і мислення. Істинний смисл цього поняття, на думку філософа, зберігався до Платона, з якого й розпочинається підкорення "непотаємній ідеї". У такому розумінні ідея зводиться до слугування сущому. Людина повинна вся змінитися в своїй істоті, щоб виконати своє головне завдання – здійснити ідеал. Для того, щоб людина змінилася, вона повинна

бути поза сущим, що надає буття сущому – в ідеальному. Коли людина досягає ідеального, вона повертається до сущого, щоб "осмислити у смислі існування істини як правильності уявлення сущого по «ідеям» та оцінити все дійсне по «цінностям»" [3, с. 361]. Але так досягається тільки пояснення наслідків сутності істини, яке є недостатнім для логічного аналізу.

Третій напрям у дослідженні античної філософії та культури починається з праці відомого дослідника В. Йегера "Пайдейя: Виховання античного грека" [2]. Автор стверджує, що у греків не існувало органічного бачення природи. Звідси і походить інтелектуальне споглядання в Античності, яке є розглядом кожного явища з космічного цілого, яке встановлює цілепокладальний порядок для всього сущого. І проблема виховання як раз виникає на основі усвідомлення всезагального космічного принципу, якого дотримується все суще й, особливо, людина. Старогрецький духовний принцип – це не індивідуалізм, на думку В. Йегера, а гуманізм [2, с. 19]. Гуманізм використовується ним у суто античному розумінні – як наближення людини до своєї початкової форми, ідеї. Античність відкриває для людини її ідеальний образ – "арете", до якого вона повинна прагнути. Принцип "арете" розкриває Гомер, а вже потім Платон і Арістотель. Завдяки "арете" виправдовується любов до себе, але не в сенсі любові до власного "я", а в сенсі любові до прекрасного у власній душі.

Слід зазначити, що міфологічне уявлення про світ як органічне ціле містить у собі всезагальний смисл, що виявляється як доля. Реалізація людиною своєї долі є вищою цінністю в епосі. Ідея людини в античній філософії зароджується в процесі визначення першого початку старогрецькими мислителями, які приходять до висновку щодо існування єдиної природної форми. Такою формою виступає розумна душа. У становленні проблеми людини в Античності ставлення Арістотеля до Платона – це ставлення за принципом доповнення – ідея Єдиного доповнюється конкретним онтологічним змістом. "Ентелехія" Арістотеля – це розвиток ідеї Платона, фізика створює зміст людської душі, а метафізика – її сутність. Слід зазначити, що платонівський світ ідей у Арістотеля повертається до свого змісту – життя душі. У Платона ще зберігається міфологічна мова, коли йдеться про сутність, оскільки він тільки починає осмислювати єдність мислення і буття, для цього

Платону й потрібна була образність мови, саме міфологічної для того, щоб виразити невиразне. Аристотель більш глибинно розумів сутність, у нього, на думку Гегеля, вже "не вульгарна дійсність безпосередньо наявного, а ідея як дійсність" [1, с. 155]. Аристотель продовжує положення Платона в плані розкриття ідеальної дійсності, а істинною наукою є метафізика. Головна праця Аристотеля – це "Метафізика". Сам термін він характеризує як те, що після природи. Для того, щоб говорити про метафізику, на думку Аристотеля, необхідно визначити природу, а також й те, що над нею – розумне начало. Змістом "Метафізики" є розумні визначення, тобто визначення розумом самого себе. Розумні визначення виступають змістом істинної науки – першої філософії.

Дійсність є єдністю форми і змісту, а перше начало – це дійсність, оскільки представляє собою те, що повинно бути, тобто власну мету. Завдяки формі першого початку, невизначений зміст існуючого у потенції, стає дійсним. Таким чином, форма визначає невизначене, тобто безмежне і, в такий спосіб, форма є всезагальною. Тому форма є і початком, і кінцем. Безмежний зміст форми знаходиться у протиріччі з самою формою. Вирішення

такого протиріччя є рухом першого начала від себе до себе – від форми невизначеної до форми визначеної.

Важливим є те, що і Аристотель, і Платон у визначенні першого начала звертаються до ідеї розуму, яка означає саморозкриття єдиного. Єдине визначено для себе самого і є нерухомим. Водночас з набуттям стану спокою, у єдиного з'являється власна мета – зробити єдиним увесь свій зміст. Метою єдиного, на думку Аристотеля, є ідея блага. Ця ідея просякає всі визначення єдиного, але так і залишається невизначеною, а тому й істинний початок є тільки подібним самому собі. Для знищення цього недоліку необхідно було піднятися над самою логікою, здійснити перехід до сфери втаємниченого і не промовленого, до сфери духовного.

Список використаних джерел:

1. Гегель, Г. В. Ф. *Философия истории*. /Г. В. Ф. Гегель. – СПб. : Наука, 1993. – 480 с. С. 263.
2. Йегер, В. *Пайдейя*. Воспитание античного грека. /В. Йегер. – Пер. с нем. – Т. 1. – М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2001. – 593 с.
3. Хайдеггер, М. *Учение Платона об истине* /М. Хайдеггер. *Время и бытие*. – Пер. с нем. В. В. Бибихина. – М. : Республика, 1993. – 447 с.

НАШІ АВТОРИ

Бокал Ганна Василівна – кандидат філософських наук, доцент кафедри історії філософії філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Україна, Київ).

Горохолінська Ірина Володимирівна – кандидат філософських наук, асистент кафедри культурології, релігієзнавства та теології Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича (Україна, Чернівці)

Зелінський Микола Юхимович – кандидат філософських наук, доцент, професор кафедри філософських та соціальних наук Київського торговельно-економічного університету (Україна, Київ).

Золотухіна Вікторія Володимирівна – аспірантка кафедри філософії Житомирського державного університету імені І. Франка (Україна, Житомир).

Ігнат'єв Віталій Аркадійович – кандидат філософських наук, доцент, завідувач кафедри гуманітарних та економічних дисциплін Кіровоградського інституту державного та муніципального управління Класичного приватного університету (Україна, Кропивницький).

Калач Дмитро Михайлович – асистентка кафедри історії України та філософії Вінницького національного аграрного університету (Україна, Вінниця).

Ковтун Людмила Іванівна – пошукувач Центру українознавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Україна, Київ).

Колесник Ігор Миколайович – кандидат філософських наук, доцент кафедри теорії та історії культури Львівського національного університету імені І. Франка (Україна, Львів).

Компанієць Лілія Вікторівна – доктор філософських наук, доцент кафедри теорії культури і філософії науки Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна (Україна, Харків).

Кононенко Тарас Петрович – доктор філософських наук, доцент, завідувач кафедри історії філософії філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Україна, Київ).

Косенко Володимир Дмитрович – кандидат філософських наук, завідувач кафедри соціальної роботи приватного вищого навчального закладу "Кіровоградський інститут державного та муніципального управління Класичного приватного університету" (Україна, Кропивницький).

Кулагіна-Стадніченко Ганна Михайлівна – докторант Інституту філософії імені Г. С. Сковороди Національної Академії наук України (Україна, Київ).

Лазоревич Ірина Русланівна – магістр релігієзнавства Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича (Україна, Чернівці).

Ліщук-Торчинська Тетяна Петрівна – кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри соціології та соціальної роботи Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки (Україна, Луцьк).

Ломачинська Світлана Володимирівна – аспірантка кафедри філософії Житомирського державного університету імені І. Франка (Україна, Житомир).

Мороз Олена Василівна – кандидат філософських наук, старший викладач кафедри української філології та суспільних дисциплін Кременецької обласної гуманітарно-педагогічної академії ім. Тараса Шевченка (Україна, Кременець).

Павловський Анатолій Сергійович – пошукач кафедри філософії та соціології Національного медичного університету ім. О. О. Богомольця (Україна, Київ).

Предко Олена Іллівна – доктор філософських наук, професор, професор кафедри релігієзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Україна, Київ).

Рубанець Олександра Михайлівна – доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії Національного технічного університету України "Київський політехнічний інститут" (Україна, Київ)

Саракун Лариса Петрівна – кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії Національного університету харчових технологій (Україна, Київ).

Саріпін Олександр Васильович – кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Україна, Київ).

Якуша Павло Олександрович – аспірантка кафедри теоретичної і практичної філософії філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Україна, Київ).

Наукове видання

СОФІЯ

ГУМАНІТАРНО-РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ ВІСНИК

№ 3(7)

Друкується за авторською редакцією

Оригінал-макет виготовлено ВПЦ "Київський університет"



Формат 60x84^{1/8}. Ум. друк. арк. 16,24. Наклад 300. Зам. № 216-7999.
Вид. № Фл12. Гарнітура Arial. Папір офсетний. Друк офсетний.
Підписано до друку 10.01.17

Видавець і виготовлювач
ВПЦ "Київський університет"
01601, Київ, б-р Т. Шевченка, 14, кімн. 43
☎ (38044) 239 3222; (38044) 239 3172; тел./факс (38044) 239 3128
e-mail: vpc@univ.kiev.ua
<http://vpc.univ.kiev.ua>
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 1103 від 31.10.02