

ИДЕИ

БРОЙ 1 (5) – 2 (6)

ГОДИНА III

2015

ЮНИ – НОЕМВРИ

ISSN 1313-9703

© ЦЕНТЪР ЗА РАЗВИТИЕ НА ЛИЧНОСТТА HUMANUS, БЪЛГАРИЯ

СЪВМЕСТЕН ПРОЕКТ

Център за развитие на личността HUMANUS, България
Национален педагогически университет
“М.П.Драгоманов”, Киев, Украйна
Институт по философия “Г. С. Сковорода” към Националната
академия на науките на Украйна

JOINT PROJECT

Centre for Development of personality HUMANUS, Bulgaria
M. P. Dragomanov National Pedagogic University, Kyiv, Ukraine
G. S. Skovoroda Institute of Philosophy, the National Academy of
Sciences of Ukraine

Редакционен адрес: Център за развитие на личността «HUMANUS», Пловдив, България, тел. +359878269488, angeligdb@abv.bg; **Web-site:** 1) <http://aig-humanus.blogspot.com>; 2) <http://grancharov.blogspot.com>

Национален педагогически университет “М. П. Драгоманов” (01601, Киев, ул. Пирогова, 9). Тел.: +38(044) 234-11-08. E-mail: rector@npu.edu.ua; shef-npu@ukr.net. Web-site: <http://www.npu.edu.ua>

Институт по философия към Националната академия на науките на Украйна. Катедра по история на външната философия (01001, Киев, Украйна, жк. Tryokhsyvitelskaya, 4/327). Тел.: +38(044)278-31-70, факс +38(044)278-63-66. E-mail: 1) Idel.filosofa@gmail.com. Web-site: <http://www.filosof.com.ua>

Editorial Office Address: Personality Development Center «HUMANUS» Plovdiv, Bulgaria, tel. +359878269488, angeligdb@abv.bg; Web-site: 1) <http://aig-humanus.blogspot.com>; 2) <http://grancharov.blogspot.com>

National Pedagogical Dragomanov University (9, Pyrogova str., Kyiv 01601, Ukraine), tel.: +38(044) 234-11-08. E-mail: rector@npu.edu.ua; shef-npu@ukr.net. Web-site: <http://www.npu.edu.ua>

Skovoroda Institute of Philosophy at the National Academy of Sciences of Ukraine. Department of History of Foreign Philosophy (4, Tryokhsyvitelska str., Kyiv 01001, Ukraine), tel.: +38(044)278-31-70, fax: +38(044)278-63-66. E-mail: 1) Idel.filosofa@gmail.com. Web-site: <http://www.filosof.com.ua>

Редакционен съвет

Издател

Център за развитие на личността «HUMANUS»
(България)

Главен редактор

Ангел Грънчаров,

Директор на Центъра за развитие на личността
«HUMANUS»

Изпълнителен редактор

Константин Райда,

доктор на философските науки, професор, Институт по философия "Г.С. Сковорода" към НАН на Украйна

Отговорен редактор

Сергей Шевченко,

кандидат на философските науки, Институт по философия "Г.С. Сковорода" към НАН на Украйна

Редактор на текстовете на български език

Светлана Мисержи,

кандидат на политическите науки, доцент, Киевски национален медицински университет "О. Богомолов" (Украйна)

Редактор на текстовете на украински език

Марина Турчин,

кандидат на философските науки, доцент, Киевски национален медицински университет "О. Богомолов" (Украйна)

Редактори на текстовете на английски език

Вячеслав Кобржицкий,

старши преподавател, Киевски национален медицински университет "О. Богомолов" (Украйна)

Редактор на текстовете на руски език

Елена Вячеславова,

кандидат на философските науки, доцент, Киевски национален медицински университет "О. Богомолов" (Украйна)

Editorial Team

Publisher

Center for Development of Personality «HUMANUS»
(Bulgaria)

Chief editor

Angel Grancharov,

Director of the Center for Personality Development
«HUMANUS»

Executive Editor

Constantine Raida,

Professor, G. S. Skovoroda Institute of Philosophy of the
National Academy of Sciences of Ukraine

Managing Editor

Sergii Shevchenko,

PhD, G. S. Skovoroda Institute of Philosophy of the
National Academy of Sciences of Ukraine

Bulgarian Language Editor

Svetlana Mysergy,

PhD in Political Science, Associate professor,
O. Bogomolets National Medical University, Kyiv (Ukraine)

Ukrainian Language Editor

Maryna Tyrchyn,

PhD, Associate professor, O. Bogomolets National
Medical University, Kyiv (Ukraine)

English Language Editors

Vyatcheslav Kobrzycki,

senior lecturer, Kiev National Medical University O.
Bogomoltsa (Ukraine)

Russian Language Editor

Elena Vyacheslavova,

PhD, Associate professor, O. Bogomolets National
Medical University, Kyiv (Ukraine)

За контакти с редакция

ЗА КОНТАКТИ С РЕДАКЦИЯТА В БЪЛГАРИЯ

t.: 0878269488; e-mail: angeligdb@abv.bg

ЗА КОНТАКТИ В УКРАИНА

t.: 099-524-81-19; e-mail: idei.filosofa@gmail.com

Editorial Contacts

PRINCIPAL CONTACT – FOR QUERIES REGARDING
SUBMISSIONS IN BULGARIA

FOR QUERIES REGARDING SUBMISSIONS, QUERIES
REGARDING ACCESS, GUIDELINES ETC IN UKRAINE

Редакционна колегия

Виктор Андрущенко,

доктор на философските науки, професор, академик на Националната академия на педагогическите науки на Украйна, член-кореспондент на НАН Украйна, ректор на Националния педагогически университет "М. П. Драгоманов"

Мирена Атанасова,

доц. доктор Софийски Университет "Свети Климент Охридски", Солунски Университет "Македония", Департамент "Балкански, славянски и източни изследвания" (България)

Ирина Василиева,

доктор на философските науки, професор, завеждаща катедрата по философия и социология на Киевския национален медицински университет "О. Богомоллов" (Украйна)

Валерий Загороднюк,

доктор на философските науки, професор, водещ научен сътрудник на отдел философска антропология на Института по философия "Г.С. Сковорода" към НАН на Украйна

Николай Киселев,

доктор на философските науки, професор, завеждащ катедрата по култура, социални и хуманитарни науки на Националната Академия за изящни изкуства и архитектура (Украйна)

Анатолий Колодний,

доктор на философските науки, професор, Заслужил деец на науката и техниката на Украйна, заместник на директора, ръководител на отделението по религиоведение на Института по философия "Г. С. Сковорода" към НАН на Украйна, президент на асоциацията по религиоведчески изследвания на Украйна

Петр Кравченко,

доктор на философските науки, професор, завеждащ катедрата по философия, декан на историческия факултет на Полтавския национален педагогически университет "В. Г. Короленко" (Украйна)

Милан Луптак,

PhD, старши преподавател в катедрата по политология на Висшата школа по икономика, Прага (Чешка Република)

Виталий Лях,

доктор на философските науки, професор, завеждащ отдела по история на задграничната философия на Института по философия "Г. С. Сковорода" НАН Украйна

Киня Масугата,

професор и вице-президент на Микогава Форт Райт института (международния филиал-кампус на университета Микогава за жени в САЩ), почетен професор на Педагогическия Университет в Осака, президент на киркегоровото общество на Япония (Япония)

Editorial Board

Victor Andruschenko,

Professor, academician of the National Academy of Pedagogical Sciences of Ukraine, member-correspondent of the National Academy of Sciences of Ukraine, rector of the M. P. Dragomanov National Pedagogic University

Mirena Atanasova,

PhD, Associate Professor, Department of Balkan, Slavic and Oriental Studies at Sofia University St. Kliment Ohridski (Bulgaria)

Irina Vasilyeva,

Professor, Head of the Department of Philosophy and Sociology of the O. Bogomolets National Medical University, Kyiv (Ukraine)

Valerii Zagorodniuk,

Professor, Department of philosophical anthropology, Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine

Nikolai Kiselev,

Professor, Head of the department of culture and social-humanitarian disciplines of the National Academy of Fine Arts and Architecture (Ukraine)

Anatolii Kolodnyi,

Professor, Honored Worker of Science of Ukraine, Deputy Director, Head of Department of Religious Studies of G. S. Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine, President of the Ukrainian Association of Religious Studies scholars

Petro Kravchenko,

Professor, Head of the Philosophy Department, Dean of the History Faculty of the Poltava Korolenko National Pedagogical University (Ukraine)

Milan Luptak,

PhD, Senior lecturer in political science at the Higher School of Economics, Prague, (Czech Republic)

Vitalii Liakh,

Professor, Head of Department of History of Foreign Philosophy, G. S. Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine

Kinya Masugata,

Professor, Executive Vice-President of Mukogawa Fort Wright Institute (Mukogawa Women's University), Emeritus at Osaka University of Education, President of the Kierkegaard Society of Japan (Japan)

Наталия Мозговая,

доктор на философските науки, професор, завеждащ катедрата по философия на Националния педагогически университет "М. П. Драгоманов" (Украйна)

Митко Момов,

доц. доктор Велико-Търновски Университет "Св. Кирил и Методий", Философски факултет, кат. "История на философията" (България)

Стефан Пенев,

доктор на философските науки, ст. н. с., Институт за изследване на обществата и знанието, Българска академия на науките

Упендер Рао,

професор, специален център по изучаване на санскрит, Университет «Джавахарлал Неру», Ню Делхи (Индия)

Людмила Сторишко,

доктор на философските науки, професор, кат. Философия на Националния технически университет на Украйна «КПИ»

Джон Стюарт,

старши научен сътрудник на Центъра за изследване на С. Киркегор, теологически факултет на университета в Копенхаген (Дания)

Ирина Урбанаева

доктор на философските науки, главен научен сътрудник на Института по монголски, будистки и тибетски изследвания на Сибирския клон на Руската академия на науките

Людмила Филипович,

доктор на философските науки, професор, завеждаща отдела по история на религиите и практическото религиоведение към Института по философия "Г. С. Сковорода" към НАН на Украйна

Ярослав Цехмистер,

доктор на педагогическите науки, професор, Заслужил работник на образованието на Украйна, първи проректор на Киевския национален медицински университет "О. Богомолов" (Украйна)

Виталий Шевченко,

доктор на философските науки, професор, водещ научен сътрудник на отделението по религиоведение на Института по философия "Г. С. Сковорода", НАН на Украйна

Петр Яроцкий,

доктор на философските науки, професор, водещ научен сътрудник на отделението по религиоведение на Института по философия "Г. С. Сковорода", НАН на Украйна

Natalia Mozgova

Professor, Head of the Department of Philosophy of the M. P. Dragomanov National Pedagogic University (Ukraine)

Mitko Momov,

PhD, Associate Professor, Department of History of Philosophy Philosophy Faculty of Veliko Turnovo, University of St. Cyril and Methodius (Bulgaria)

Stefan Penov,

Dr. Sc., Senior Research Fellow, Institute for Research and Knowledge Society, Bulgarian Academy of Sciences

Upender Rao,

Professor, Special Centre for Sanskrit Studies, Jawaharlal Nehru University, New Delhi (India)

Lyudmila Storizhko,

Professor, cat. Philosophy of the National Technical University of Ukraine «KPI»

Jon Stewart,

Associate Research Professor, Soren Kierkegaard Research Centre, Faculty of Theology, University of Copenhagen (Denmark)

Irina S. Urbanaeva,

Dr.Sc., principal research fellow of the Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences

Liudmyla Fylypovych,

Professor, Head of Department of History of Religion and Practical Religious Studies, G. S. Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine

Yaroslav Tsekhmister,

Professor, Honorary Educator of Ukraine, First Vice-Rector on Scientific and Pedagogical Activity of the O. Bogomolets National Medical University (Ukraine)

Vitalii Shevchenko,

Professor, Department of Religious Studies, G. S. Skovoroda Institute of Philosophy at the National Academy of Sciences of Ukraine

Petro Yarotskiy,

Professor, Department of Religious Studies, G. S. Skovoroda Institute of Philosophy at the National Academy of Sciences of Ukraine

СЪДЪРЖАНИЕ

ЮБИЛЕЙНИ ПОЗДРАВЛЕНИЯ И ОБРЪЩЕНИЯ КЪМ ЧИТАТЕЛИТЕ

Към 25-годишния юбилей на Отделението по религиознание
на Института по философия на Националната академия на науките
на Украйна. Проф. Анатолий Колодний 9

ИСТОРИЯ НА ФИЛОСОФИЯТА

Специфика на интерпретацията на философските концепции на Джон Лок
и Дж. Беркли в съвременната британска критическа литература 16
Вячеслав Загороднюк

Местоположение на религиозната и научна истина в концепцията на
знанието на Теофана Прокопович 23
Зорина Никитина

ИСТОРИЯ НА ФИЛОСОФИЯТА. ИЗТОЧНА ФИЛОСОФИЯ

Особености на организацията на будистката мислене пространство 30
Алесан Пацев

Двадесет аспекта на празнотата в будизма Праджняпарамита 38
Анастасия Стрелкова

ФИЛОСОФИЯТА НА ЕЗИКА. ПСИХОЛИНГВИСТИКА

Модификация на концепции за самоличност: родина и чужденец 46
Мирена Пацева, Митко Момов

СОЦИАЛНА ФИЛОСОФИЯ

Смысловые интенции современного спорта 53
Любовь Шеремет

ФИЛОСОФИЯ НА ОБРАЗОВАНИЕТО

Духовните измерения на съвременното висше образование 61
Ирина Василиева

ФИЛОСОФИЯ НА РЕЛИГИЯТА

Философските, историческите и религиозните причини на систематичната
теология на П. Тилих 69
Анна Емилияненко

Екзистенциалистическата модернизация на протестантската теология
на Павел Тилих 79
Сергей Шевченко

Религиоведческо изследване на еволюцията на представите за задгробната
участ на некръстените младенци в западната християнска традиция 93
Валерий Кузев

НАУЧЕН ЖИВОТ. КЪМ 200-ГОДИШНИЯ ЮБИЛЕЙ ОТ РАЖДАНЕТО НА С. КИРКЕГОР

Духовната кризна човека: Християнските речи на Серен Киркегор 103
Мартина Павликова, Роман Кралик

ДИСКУСИОНЕН КЛУБ

В търсене на европейска идентичност от «общество на знанието» към
«мъдрост на обществото» (Тематичен контур) 108
Милан Луптак, Марина Луптак

ФИЛОСОФСКИ РАЗМИСЛИ

Що е здравомислие – и как да излекуваме болното ни общество? 117
Ангел Грънчаров

Към проблема за оценяване на философския Постмодерн 130
Константин Райда

РЕЦЕНЗИИ

От първия юбилей до днес (достиганията на един издателски проект) 140
Наталия Мозговая, Богдан Матюшко

ЗМІСТ

ЮВІЛЕЙНІ ПРИВІТАННЯ ТА ЗВЕРНЕННЯ ДО ЧИТАЧІВ

До 25 - річного ювілею Відділення релігієзнавства Інституту філософії Національної академії наук України. Проф. Анатолій Колодний	9
--	---

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

Специфіка тлумачення філософських концепцій Дж. Локка та Дж. Берклі у сучасній британській критичній літературі	16
<i>В'ячеслав Загороднюк</i>	

Місце релігійної та наукової істини в концепції знання Теофана Прокоповича	23
<i>Зорина Нікітіна</i>	

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ. СХІДНА ФІЛОСОФІЯ

Особливості організації буддистського розумового простору	30
<i>Алесьян Пацев</i>	

Двадцять аспектів порожнечі у буддизмі Праджняпараміти	38
<i>Анастасія Стрелкова</i>	

ФІЛОСОФІЯ МОВИ. ПСИХОЛІНГВІСТИКА

Модифікація концепції ідентичності: батьківщина і чужинець	46
<i>Мірена Пацева, Мітко Момов</i>	

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

Смислові інтенції сучасного спорту	53
<i>Любов Шеремет</i>	

ФІЛОСОФІЯ ОСВІТИ

Духовні виміри сучасної вищої освіти	61
<i>Ірина Васильєва</i>	

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

Філософські та історико-релігійні засади систематичної теології П. Тілліха	69
<i>Ганна Ємельяненко</i>	

Екзистенціалістська модернізація протестантизму в теології Пауля Тілліха	79
<i>Сергій Шевченко</i>	

Релігієзнавче дослідження еволюції уявлень щодо посмертної долі нехрещених немовлят в західнохристиянській традиції	93
<i>Валерій Кузєв</i>	

НАУКОВЕ ЖИТТЯ.

ДО 200 ЛІТНЬОГО ЮВІЛЕЮ ВІД ДНЯ НАРОДЖЕННЯ С. К'ЄРКЕГОРА

Духовна криза людини: християнські бесіди Сьорена К'єркегора	103
<i>Мартіна Павлікова, Роман Кралік</i>	

ДИСКУСІЙНИЙ КЛУБ

У пошуках європейської ідентичності: від «Knowledge Society» до «Wisdom Society» (Тематичні начерки)	108
<i>Мілан Луптак, Марина Луптак</i>	

ФІЛОСОФСЬКІ РОЗДУМИ

Що таке розсудливість – і як лікувати наше хворе суспільство?	117
<i>Ангел Гранчаров</i>	

Щодо проблеми оцінювання філософського Постмодерну	130
<i>Костянтин Райда</i>	

РЕЦЕНЗІЇ

Від першого ювілею і до сьогодні (здобутки одного видавничого проекту)	140
<i>Наталя Мозгова, Богдан Матюшко</i>	

CONTENTS

ANNIVERSARY CONGRATULATIONS AND ADDRESS TO THE READERS

For the 25th anniversary of the Department of Religious Studies of Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine. Prof. Anatoly Kolodny 9

HISTORY OF PHILOSOPHY

The Specifics of J. Locke's and G. Berkeley's Philosophical Concepts Interpretation in Modern British Critical Literature 16
Vyatcheslav Zagorodniuk

Place of religious and scientific truth in the concept of Theophan Prokopovych philosophy 23
Zoryna Nikitina

HISTORY OF PHILOSOPHY. ORIENTALISM

Features of the organization of Buddhist thinking space 30
Alesian Patsev

Twenty aspects of emptiness in Prajnaparamita Buddhism 38
Anastasia Strelkova

THE PHILOSOPHY OF LANGUAGE. PSYCHOLINGUISTICS

Modification of identity concepts: motherland and foreigner 46
Mirena Patseva, Mitko Momov

SOCIAL PHILOSOPHY

Semantic Intensions of the Contemporary Sport 53
Liubov Sheremet

PHILOSOPHY OF EDUCATION

Spiritual dimensions of modern higher education 61
Iryna Vasylieva

RELIGIOUS STUDIES

Philosophical, historical and religious grounds of P. Tillich's Systematic Theology 69
Anna Yemelianenko

Existentialist Modernization of Protestantism in Paul Tillich Theology 79
Sergii Shevchenko

Religious Studies the evolution of ideas about the posthumous fate of unbaptized infants in the Western Christian tradition 93
Valerii Kuzev

SCIENTIFIC LIFE. FOR THE 200th ANNIVERSARY OF THE BIRTH OF S. KIERKEGAARD

The spiritual crisis of man: Christian speech's by Søren Kierkegaard 103
Martina Pavlíková, Roman Králík

DISCUSSION CLUB

In search of a European identity from «Knowledge Society» to «Wisdom Society» (Thematic outline) 108
Milan Luptak, Maryna Luptak

PHILOSOPHICAL REFLECTIONS

What is sanity – and how to heal our sick society? 117
Angel Grancharov

On the problem of estimating the philosophical postmodern 130
Constantine Raida

REVIEWS

From the first anniversary until today (achieving a publishing project) 140
Natalia Mozgova, Bohdan Matiushko

ЮБИЛЕЙНИ ПОЗДРАВЛЕНИЯ И ОБРЪЩЕНИЯ КЪМ ЧИТАТЕЛИТЕ

*Към 25-годишния юбилей на Отделението по религиознание на
Института по философия на Националната академия на науките
на Украйна.*

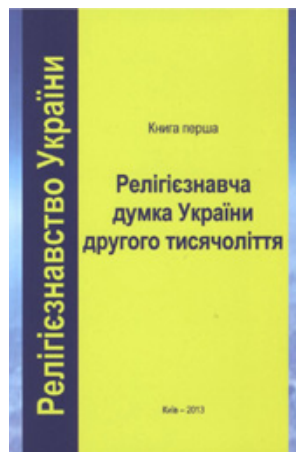
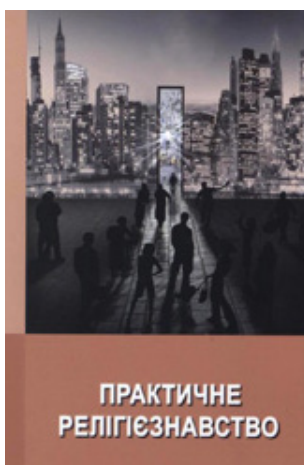
Професор Анатолий Колодний



Днес ние запознаваме българския читател и философската общност на България с един от най-известните научни центрове на Украйна – Отделението по религиознание на Института по философия „Г.С.Сковорода“ на Националната академия на науките на Украйна и с неговия несменяем ръководител доктор на философските науки, професора, Заслужения деец на науката и техниката на Украйна Анатолий Николаевич Колодний.

Създадено в структурата на Института по философия с Постановление на Президиума на Академията на науките в 1991 г. това научно подразделение до този момент се явява водещо научно учреждение в страната в разработката на теоретическите и методологическите проблеми на религиознанието, на изследването на историята на Църквите и различните конфесии в Украйна, в изучаването на религиозния живот в страната и в научното обосноваване на държавната политика в сферата на църковно-религиозните отношения.

В продължение на 25 години от Отделението са изпълнени повече от 20 планови научно-изследователски теми, сред които може да се открият „Дисциплинарната структура на религиознанието: съдържателното изменение и тенденциите на изменението“ (2006-2008), „Религиозният фактор в контекста на духовното развитие на обществото“ (2009-2011), „Религията в структурата на общественото съзнание“, които бяха завършени с издаването на монографиите „Дисциплинарно религиознание“ (2009), „Религията в контекста на духовния живот“ (2012), „Религията в контекста на общественото съзнание“ (2015). Отделът по история на религията и практическото религиознание изследва научните аспекти на „Процеса на конфесионализацията на религията: закономерности и прогнози“ (2006-2008), „Практическото религиознание: предметното поле и функционалната природа“ (2009-2011), „Институционационните процеси в съвременните религии: общи закономерности и особеностите на украинския контекст“, по които публикува колективните монографии „Конфесиология на религията“ (2009) и „Практическо религиознание“ (2012). Научната група по ислямознание изследва плановата тема „Природата на мюсюлманския максимализъм и неговото проявление в украинските реалии“ (2007-2010), публикува и книгите „Ислямът в неговите проблеми и трансформации“ (2010), „Ислямските процеси в света и в Украйна: реалии и прогнози“ (2011). В 2009-2013 г. от сътрудниците на Отделението беше изследвана и темата „Поликонфесионалността на Украйна като отражение на нейното навлизане в културно-цивилизационния диалог на XXI столетие“.



По темата от цикъла „Религията-Светът-Украйна“ бяха издадени също така няколко твърде известни научни търсения, сред които ще отбележим монографиите „Религията в контекста на културно-цивилизационния диалог“ (2010); „Междуконфесионалните отношения в поликонфесионалната Украйна“ (2011) и „Религиозните процеси в перспективата на тяхното проявление“ (2012). Безспорно достойние на украинските изследователи се явява и тяхната публикувана в няколко книги работа „Украйна религиозната“, „Състоянието на религиозния живот в Украйна“ и „Прогнози на религиозния живот в Украйна“.

В 2015 г. отделите на ОР пристъпиха към изследването на нови планови научни теми, а именно: „Религиозният феномен в измененията на неговите съставляващи и перспективите на десакрализацията“ и „Трансформацията на социалните функции на религията и тяхната корекция в условията на съвременна Украйна“.

Академичното Отделение по религиознание има постоянни творчески връзки с държавните органи, занимаващи се в Украйна с въпросите на религиозния живот. С департамента по делата на религията и националностите се издават съвместни сборници по проблемите на свободата на религията (например, издаден е сборник на международни и украински правови документи по въпросите на държавно-църковните и междуконфесионалните отношения за Върховния Съвет на Украйна), осъществява се повсеместно сътрудничество с Министерството на юстицията, Държавния комитет по религия, учените от Отделението консултират журналистите по различните въпроси на религиозния живот на страната, изказват се по радиото и телевизията.

Най-значимо извънпланово достижение на Отделението се явява подготовката и публикацията на десеттомната „История на религията в Украйна“, всеки том от която средно има по около 60 печатни коли. Така 7-мият том „Религиозните малцинства в Украйна“ описва 50 религиозни конфесии и има около 600 страници, 8-мият том „Новите религии на Украйна“ има около 830 стр. и включва описанието на 56 конфесии. Том 9-ти „Религията и Църквата в историята на украинската диаспора“ описва конфесионалния живот на украинската диаспора в 22 страни и е от 924 стр.

Сътрудничейки си с Международната академия за свобода на религията и вероизповеданията (САЩ), ОР от 1996 до 2015 г. проведе повече от 20 международни конференции по проблема за свободата на религията с участие в тяхната работа на голямо число известни задгранични учени и практики и на основата на материалите от тези конференции издаде около 18 броя на ежегодника „Религиозна свобода“. Повече от 20 конференции по въпросите на историята на религиите бяха проведени от Отделението и на базата на Львовския Музей на историята на религиите на Украйна, а също така са публикувани техните материали.

В серията „Богословската мисъл на украинската диаспора“ от Отделението вече са издадени книгите с избрани трудове на Иван Музички, Стас Ярмуся, Владимир Олексюк, Иван Шивчив, Иван Ортински. Подготвени са за издаване и избраните трудове на Ю. Мулик-Луцик от Канада „Религия. Философия. История“.

Абсолютно удивителен (и, по-скоро, присъщ в съвременното научно съобщество само на украинските изследователи) се явява този факт, че огромният масив от работа сътрудниците на Отделението, възглавявано от А.Н.Колодний, често вършат практически на „гол ентузиазъм“. Така например в настоящето време от Отделението се подготвя за печат двутомната „Украинска Религиоведческа Енциклопедия“, в основата на която са легнали материалите на „Религиоведчески речник“, поместен в сайта <http://ure-online.info/>. Издаването на първия том на Енциклопедията се предполага да стане в 2016 г., но и в този случай всичко зависи от финансирането, което, за съжаление, в последно време предвид на всички известните събития постоянно се съкращава.

Освен участия в подготовката и написването на разделите на плановите изследвания сътрудниците на Отделението и неговите кандидат-докторанти също така пишат и

извънпланови индивидуални монографии. От 2006 до 2015 г. в Отделението бяха издадени повече от двайсет монографии, сред които най-известни са книгите на А.Саган „Вселенското православие: същност, история, съвременно състояние“ (2008), на А.Аристова „Религиозният конфликт: природа, форми, пътища за урегулиране“ (2007), на А.Колодний „Историософия на религията“ (2013) и „Религиозното днес на Украйна“ (2009), на О. Недавни „Християнските фактори в контекста на културния и граждански избор на Украйна“ (2008), на П.Павленко „Етническото и универсалното в ранното християнство“ (2009), на Л.Филипович „Експартиза на политическите и религиозните съобщности“ (2013), на В.Шевченко „Духовната Украйна: събития, личности, явления“ (2008), на П. Яроцки „Религиозна наука: съвременните религиозни проблеми в света и в Украйна“ (2013), на В.Климов „Скептицизмът и инакомислието като интелектуално постъпка: религиозен аспект“ и т.н.

Световно признание в научния свят получи и монументалната работа на Отделението „Академическо религиознознание“ (2000), мултимедийно издание 2007 г. Значителен принос в украинското религиознознание стана и „Религиоведческият речник“ (1996). Освен ежегодника „Религиозна свобода“, Отделението по религиознознание редовно издава и тримесечното издание „Украинско религиознознание“ (с 76 броя на това периодическо издание можете да се запознаете на сайта <http://uars.info/>). От 2000 до 2012 г. от нас, съвместно с Украинската асоциация на религиоведите (УАР) беше издаван и ежемесечника „Религиозна панорама“ (излязоха повече от 130 броя на изданието). Списанието „Религиозна панорама“ редовно информираше читателите, учените-религиоведи и свещенослужителите за конфесионалния религиозен живот в Украйна и в света.



За 25-те години на своето съществуване от Отделението по религиознознание, от сътрудниците на неговите отдели, от аспирантите и докторантите бяха издадени повече от 200-разнотемни монографии и сборници с научни работи, около 200 броя на различните периодически издания, публикувани бяха повече от хиляда статии, тезиси, статии-справки в различните сборници, списания и вестници, енциклопедии и речници, в интернет-изданията.

В настояще време сътрудниците на Отделението работят и над извънплановите проекти „История на богословската мисъл на Украйна“. Издадена е в две книги „История на религиоведческата мисъл на Украйна“ (2010-2011). Подготвя се за печат и „Атлас на религиозния живот на Украйна“.

Едно от най-важните достижения в работата на Отделението по религиознознание в последните десет години се явява и постоянно увеличаващото се присъствие на украинската религиоведческа наука в международното научно пространство, неговото организационно присъствие в световните религиоведчески съобщества. Днес Отделението по религиознознание го знаят, за него пишат и говорят. Днес ние сътрудним с пет различни международни религиоведчески асоциации и с Парламента на религиите на света; на базата на Отделението е създаден Координационен Съвет по религиоведение на страните от Източна и Централна

Европа (координатор – проф. Л.Филипович); развиваме научни контакти и осъществяваме съвместни проекти с Института по религиознознание на Ягелонския университет (Полша), с Международния център по право и религиознознание на Бригамиянския университет (САЩ) и т.н. Професорите Еленский и Л.Филипович изнасяха доклади на заседанията на комисиите на ОБСЕ, група сътрудници на ОР бяха приети в Европейската правозащитна организация „Права на човека без граници“ на Съвета на Европа в Брюксел, в кметството на столицата на Италия съвместно с ръководителя на Синода на епископите на Римо-Католическата Църква архиепископ Николай Етерович беше проведена конференцията „Украйна-Ватикан“, 12 сътрудници на ОР осъществиха научно-експедиционно пътуване в Полша, Чешката Република, Германия, Австрия, Италия/Ватикан за изучаване на религиозния живот в тези страни и провеждането на научни конференции. Учените от Отделението посещаваха задграничните центрове на украинските православни в САЩ, религиозните центрове на гръко-католиците, мормоните, бахайците, сайентолозите, сикхите, рунвирите и т.н.

В периода на Революцията на достойнството (ноември 2013 – февруари 2014 г.) сътрудниците на Отделението бяха на Майдана. Те бяха в редиците на активните борци с режим на Янукович, с антиукраинската идеология на Църквата на Московския Патриархат. Световно признание получи и издадената в 2014 г. и преиздадена под редакцията на сътрудниците на ОР Л.Филипович, О.Горкуши и В.Титаренко в 2015 г. в голям формат книга „Майданът и Църквата: хроника на събитията и експертни оценки“. Нейна презентация се състоя в САЩ, Германия, Полша, Армения.

При Отделението по религиознознание успешно работи и Координационен Съвет по написване на религиозноведчески дисертационни работи (ръководител – проф. П.Яроцкий). Консолидирайки научно-изследователската работа на религиоведите в страната, Отделението проведе специализация на 18 областни центрове на Украинската Асоциация на религиоведите по синхронизиране на тематиката на изследване на определени религиоведчески проблеми, осъществи провеждане на тематични научни конференции с издаване на сборници на техните материали.

ОР има договори за творческо сътрудничество с Центъра за компаративни религиоведчески изследвания на Одеския университет, с Донецкия център за религиознознание и духовни практики, с Полтавския педагогически университет и с института по мениджмънт, с резервата „Древния Галич“ и с Института по религиознознание на Лвовския Музей по история на религията, с Волинската православна духовна академия и т.н. На базата на Отделението се пишат докторски и кандидатски дисертации от университетски преподаватели. По този начин от 64 сегашни доктори по религиоведчески специалности 32 са били докторанти на ОР.

Отделна страница на работата на ОР е организацията и провеждането заедно с Украинската Асоциация по религиоведение и нейните 18 областни центрове на научни конференции. Например само през 2006-2015 г. сътрудниците на Отделението са участвали в работата на 250 научни конференции на територията на Украйна и в чужбина. За целия период на своята работа ОР е било организатор или съорганизатор на 86 научни конференции, от които 32 са имали статуса на международни. Сред тях са цикловите конференции „Религиозната свобода“ (повече от 18 срещи), „Украйна-Ватикан“ (6), „История на религията на Украйна“ (25), „Авраамическите религии на Украйна“ (4), „Ричинските четения“ (8), „История на религията в Украйна и Полша“ (5) и т.н.



Освен четения на ред религиоведчески спецкурсове в областта на религиоведческата специализация на висшите учебни заведения на Украйна, които не могат да обезпечат научния процес в тази сфера със свои преподаватели (17 вуза – 35 спецкурса), сътрудниците на ОР подготвиха и издадоха 6 свои авторски учебници по религиознание, ред учебно-методически пособия. Разработеният от ОР учебен план по религиоведческата специализация използват много украински вузове при откриването при себе си на факултети или отделения по религиознание. Научните успехи на Отделението помагат за съдържателното формиране на вузовските религиоведчески дисциплини. По наша инициатива в учебните планове на специализациите се появиха „Дисциплинарно религиознание“, „Историософия на религията“, „Практическо религиознание“, „Конфесиология на религията“, „Религиозна панорама“ и др. Отделението подготви за вузовете на Украйна около 25 доктори и 50 кандидати на науките. За последните 10 години на заседанията на Специализирания съвет по защита на дисертациите при нашето Отделение са защитени повече от 120 религиоведчески работи.

ОР активно се занимава и с Малката Академия на науките. Благодарение на Отделението там беше създадена и резултатно работи религиоведческа секция с ръководител проф. Л. Филипович.

ОР има своя уникална Библиотека на религиоведа. Тя се намира в офиса на УАР. От библиотеката могат да се ползват кандидатите за научни степени, преподавателите по религиоведчески дисциплини. Тя постоянно се попълва не само с религиоведска, но и с богословска литература. Библиотеката получава около 40 религиозни периодически издания, в това число и от чужбина.

Толерантността на миждуконфесионалните отношения в Украйна и спазването на принципа за свобода на вероизповеданията спомагат за творческото сътрудничество на Отделението с повече от 30 управления на различни конфесии. В Отделението редовно се организират срещи с техните ръководители, по тяхна молба се подготвят различни експертни материали, четат се спецкурсове по отделните религиоведчески дисциплини или просто лекции в духовните учебни заведения. По време на пътуванията си в областните центрове на страната от сътрудниците на ОР се провеждат срещи-събрания с областните ръководители на действащите там конфесии. На правата на асоцииран член ОР влиза и в Украинското Библейско Общество.

Днес можем с пълно основание да кажем, че създаването през 1991 г. от Президиума на НАН на Украйна на академическа религиоведческа институция изигра положителна роля в развитието на украинската хуманитаристика и по съществен начин повлия на религиозния живот в страната. Именно благодарение на ОР се удаде да се съхрани и утвърди в Украйна религиознанието като отделна област на хуманитарното знание, да се постигне включване на предмета „Религиознание“ в списъка на задължителните учебни дисциплини във висшите учебни заведения. ОР съвместно с Държавния Комитет на Украйна по работите на религията и националностите със своеобразието на своите мероприятия спомогнаха за утвърждаването в страната на толерантност в междуконфесионалните отношения, за въвлечането на религиозната активност на гражданите и в процесите на социалната жизнедейност, а в крайна сметка и в създаването на Всеукраинския междуконфесионален Съвет на Църквите и религиозните организации на Украйна. Религиоведите станаха търсени специалисти в държавните органи, конфесиите, СМИ, в учебните и правозащитните институции.

В настояще време Отделението по религиознание на Института по философия „Г.С. Сковорода“ на Националната Академия на науките на Украйна е висококвалифициран научен колектив, сплотен от единната идея за възраждане на страната и от единни цели. Подобна академическа институция и такава резултативност на работата на учените-религиоведи няма практически нито една страна, в частност, на постсъветското пространство. Благодарение на творческата енергия, настойчивостта и умелата организационна работа на неговия научен

ръководител, професор Анатолий Николаевич Колодний, самоотвержената и плодотворна дейност на неговите сътрудници, Отделението успешно потвърждава големите възможности на неголемите академически колективи в достигането на необичайно значими научни резултати, в координацията и кооперацията на изследователската работа, в творческото сътрудничество с отечествените и чуждите религиоведи, държавните и конфесионални институции, обединяването на опита на старшите поколения на учените и ентузиазма на творческата младеж.

Редакцията на списание ИДЕИ. ФИЛОСОФСКО СПИСАНИЕ" се присъединява към поздравленията на всички останали организации за юбилея на Отделението по религиозна-ние и искрено желае на всички негови сътрудници крепко здраве и нови творчески успехи в тяхната благородна научна и духовна дейност.

ИСТОРИЯ НА ФИЛОСОФИЯТА

СПЕЦИФИКА ТЛУМАЧЕННЯ ФІЛОСОФСЬКИХ КОНЦЕПЦІЙ ДЖ. ЛОККА ТА ДЖ. БЕРКЛІ У СУЧАСНІЙ БРИТАНСЬКІЙ КРИТИЧНІЙ ЛІТЕРАТУРІ

В. В. Загороднюк

аспірант кафедри історії філософії філософського факультету
Київського Національного Університету імені Тараса Шевченка (Київ, Україна)

hidden1g@yahoo.com

Анотация

Загороднюк Вячеслав Валериевич. Специфика на интерпретацията на философските концепции на Джон Лок и Дж. Беркли в съвременната британска критическа литература. Статията е посветена на спецификата на съвременните трактовки на философските концепции на Джон Лок и Дж. Беркли в англоезичните критически източници. На примера на такива автори като Дж. Бенет и М. Айерс са показани актуалните подходи към анализа на философията на Новото време като цяло и на британския емпиризъм в частност. Основната разлика между британските и отечествените изследвания се явява това, че в първите се използва проблемния подход. Това позволява на авторите по-внимателно да изучават противоречивите моменти в концепциите на Джон Лок и Дж. Беркли и да намират правилните решения. Сред проблемите, засегнати в тази работа, ще отделим анализа на концепта „идея“ във философията на Джон Лок, анализа на проблема за материалната субстанция и др. такива.

Ключови думи: емпиризъм; идея; концепция; материална субстанция.

Abstract

Viacheslav Zagorodniuk. The Specifics of J. Locke's and G. Berkeley's Philosophical Concepts Interpretation in Modern British Critical Literature .

The article is devoted to the specifics of understandings of J. Locke's and G. Berkeley's philosophical conceptions in modern English-speaking critical sources. Actual approaches to the analysis of the philosophy of New Age in general and British empiricism in particular are shown by the examples from such authors as J. Bennet and M. Ayers. The main difference between British and native researches, is that the first ones use problematic approach. This allows the authors to research contradictory moments in J. Lockes and G. Berkeleys conceptions and to find possible solutions for those contradictions. The analysis of "idea" concept in J. Lockes philosophy, the parsing of the material substance problem and few others are among the main themes of this article.

Key words: empiricism; idea; concept; material substance.

Анотація

Загороднюк В'ячеслав Валерійович. Специфіка інтерпретації філософських концепцій Дж. Локка і Дж. Берклі в сучасній британській критичній літературі. Стаття присвячена специфіці сучасних трактувань філософських концепцій Дж. Локка і Дж. Берклі в англomовних критичних джерелах. На прикладі таких авторів як Дж. Беннет і М. Айерс показані актуальні підходи до аналізу філософії Нового Часу загалом

і британського емпіризму зокрема. Основною відмінністю між британськими та вітчизняними дослідженнями є те, що в перших використовується проблемний підхід. Це дозволяє авторам більш ґлибоко вивчати суперечливі моменти в концепціях Дж. Локка і Дж. Берклі і знаходити правильні рішення. Серед проблем, порушених у цій роботі, виділимо аналіз концепту «ідея» у філософії Дж. Локка, аналіз проблеми матеріальної субстанції і т. і.

Ключові слова: емпіризм; ідея; концепт; матеріальна субстанція.

Постановка проблеми. Спосіб, у якій концепції Дж. Локка та Дж. Берклі трактуються у сучасній британській критиці, суттєво відрізняється від звичного для нас аналізу. Однією з вихідних тез більшої частини вітчизняних або російськомовних публікацій на цю тему є підкреслення розмежування філософських систем Нового Часу на емпіризм та раціоналізм. Філософи, які умовно відносяться до першої течії, розглядаються у контексті протистояння з тими, яких прийнято вважати прибічниками другої течії. У британських критичних джерелах можна помітити відхід від цієї традиції. Наприклад, відомий дослідник новочасної філософії Г. Брекен прямо називав Дж. Берклі «британським раціоналістом» [5, 18]. Подібну оцінку, але вже творчості Дж. Локка, надавав критик М. Айєрс [2, 39]. Відхід від розуміння емпіризму та раціоналізму як діаметрально протилежних течій відкриває доволі цікавий обрій для досліджень. Адже філософські кола Британії, Франції, Німеччини, Нідерландів у 17-18 століттях були щільно пов'язані між собою, а їх представники вдавалися до плідного листування. Можливо їхні концепції варто розглядати саме у якості синтезу різноманітних та подеколи протилежних одна одній теорій. Так, зокрема, великий вплив одне на одного фіксуємо у порівнянні концепцій Дж. Локка та Г. Ляйбніца, Дж. Берклі та Н. Мальбранша. При цьому, незважаючи на часто відмінні погляди, їхнє листування швидше нагадує спробу сумісними зусиллями прийти до певного результату, аніж певні непорозуміння.

Відзначимо ще одну відмінність, яка відрізняє британську критичну літературу від вітчизняної. Це різниця полягає у самому підході до критичного аналізу. Англomовна філософська спільнота, перебуваючи під сильним впливом аналітичної філософії, схильється до того, щоб зосереджувати увагу на конкретних проблемах. Таким чином, дослідники виокремлюють для себе цікаву їм тему, та поглиблено над нею працюють. Їхнім завданням є не повний опис концепції того чи іншого мислителя – вони намагаються розв'язати тільки певну, окрему проблему. Це може бути або суперечливе положення у концепції, або термінологічна невизначеність. Часто такою проблемою буває неточність або помилка, якої припустився автор такої концепції. У цьому випадку сучасники шукають шляхи, якими можна її виправити. Вітчизняна ж традиція, навпаки, схильна до того, щоб у одній праці висвітлювати усю концепцію загалом, не зупиняючись та не зосереджуючи увагу на окремих деталях. Такий підхід є корисним при написанні історико-філософських підручників, але навряд чи робить честь серйозним спеціалістам з філософії Нового Часу. Для більш наглядної ілюстрації британського стилю критики, розглянемо аналіз концепції Дж. Локка та Дж. Берклі, здійснений відомими сучасниками філософами Дж. Беннетом та М. Аерсом.

Виклад основного матеріалу. Навколо положень концепції Дж. Локка свого часу відбувалися гострі дискусії як у Британії, так і за її межами, а її критичне осмислення відомих суперечностей перетворилось й на джерело витоків творчості таких філософів як Дж. Берклі, Д. Г'юм, Г. Ляйбніц. Популярною вона залишається і у наш час – щороку виходить доволі значна кількість найрізноманітніших праць, присвячених концепції цього мислителя. З 2001 року почав виходити навіть спеціалізований журнал «Дослідження Локка», у якому публікуються виключно тільки статті, присвячені його філософії. Основними осередками таких досліджень є Британія та США, де в останні роки можна констатувати й нове пожвавлення цікавості до британського емпіризму загалом. Щоправда, у американській традиції Дж. Локка

здебільшого розглядають як політичного філософа у зв'язку з тим, що його праці суттєво вплинули й на процеси формування цієї держави.

Надзвичайно цікавим у цьому відношенні є аналіз терміну «ідея» з концепції Дж. Локка, який, безперечно, є одним з центральних у теорії пізнання британського мислителя. Дж. Беннет починає свій огляд концепції Дж. Локка саме зі спроби відповісти на запитання про те, що ж саме являє собою поняття «ідея» у творчості цього мислителя? На думку критика, однозначну відповідь на це запитання надати доволі важко. Ще важче вірно інтерпретувати цей термін в контексті його застосування у текстах.

Дж. Беннет пропонує структурувати розуміння Дж. Локком терміну «ідея» за допомогою п'яти основних значень, які можна знайти в текстах. Для цього він вводить акронім «pitmac» (perceiving and imagining, thinking, meaning, a priori knowledge, classifying) – що можна перекласти як: (1) сприйняття та уява, (2) мислення, (3) значення, (4) апіорне знання, (5) класифікація [4, 2].

Для доведення актуальності такої класифікації він наводить наступні приклади:

1. Коли я бачу щось кругле, або коли я уявляю щось кругле, то я маю ідею круглого.

У цій ролі ідеї є чуттєвими даними – тим, що ми безпосередньо отримуємо від наших органів сприйняття. Такі ідеї даються нам у «чистому» вигляді.

2. Під час мислення про коло – якщо, наприклад, я цікавлюсь чи є круглі об'єкти на Марсі – я користуюсь своєю власною ідеєю кола.

Перший і другий спосіб житку поєднує те, що Дж. Беннет називає «concept-empiricism», відповідно до якого усе, що є у нашій думці, походить з чуттєвого досвіду.

3. Коли я розумію або осмислено вживаю слово «коло», Я надаю йому значення, асоціюючи його з моєю власною ідеєю кола.

Дж. Беннет переходить від 2 до 3 пункту за допомогою тези про те, що зміст людських виразів залежить від того, якими думками або концептами вони передаються. Таку тезу Дж. Беннет називає переходом від «concept-empiricism» до «meaning empiricism». По-іншому це можна назвати переносом акцентів з концептів (як явищ зовнішнього світу, які ми отримуємо у перцепції) на значення (які ми надаємо завдяки роботі свого розуму). Механізм сприйняття у такому випадку діє наступним чином: отримуючи враження певного об'єкта, людина асоціює його з ідеєю, яку вона начебто вже має.

4. Я розумію, що кожне коло є простою фігурою, досліджуючи власну ідею кола.

Таким чином, на думку Дж. Беннета, Дж. Локк постулює можливість апіорного знання. Однак, на відміну від раціоналістів, які обстоювали теорію існування вроджених ідей, для британського мислителя апіорне знання полягало у можливості віднаходження зв'язків поміж концептами (ідеями).

5. Коли я класифікую що-небудь як щось кругле, або коли я оцінюю певну річ як круглу – я роблю це, зважаючи на те, як така класифікація або оцінка співвідносяться з моєю власною ідеєю кола.

Тобто, ідеї роблять нас здатними класифікувати речі та об'єднувати їх у певні групи за подібністю або іншими ознаками. Відбувається це наступним чином: усі наші ідеї є одиничними, але мають властивість об'єднуватися поміж собою. Розум, у свою чергу, спроможний класифікувати речі, асоціюючи їх з подібними до класифікованих речами. Таким чином, одна ідея може бути придатною для позначення кількох речей. Аналізуючи такий підхід до класифікації, Дж. Беннет стверджує, що він має очевидні недоліки. З допомогою цієї теорії, стверджує він, Дж. Локк намагається створити універсальну техніку для оцінювання речей за видами. Ця спроба не може бути вдалою, оскільки неможливо вживати якусь техніку класифікації, не маючи можливості хоч якось впорядкувати ідеї. Наприклад, для того щоби вживати техніку, яку пропонує Дж. Локк, людина має бути спроможною класифікувати свої ідеї. Таке твердження є досить слушним. Більш того, воно є актуальним не тільки у застосуванні до проблем класи-

фікації. Якщо поглянути на теорію Дж. Локка більш уважно, можна зробити висновок й про те, що одним з найбільш її уразливих місць є пояснення процесу, або ж самого факту виникнення «перших ідей» у людської істоти. Його теорія може добре «працювати» лише тоді, якщо за умову буде обраний факт наявного існування у людини певного досвіду, який й дозволяє їй впорядковувати, класифікувати та поєднувати ідеї. Узагальнюючи цю проблему, можна сформулювати її наступним чином. За Дж. Локком, ідеї потрапляють у наш розум за допомогою почуттів та рефлексії. Також він стверджує, що наш розум має здатність асоціювати ідеї одна з одною та класифікувати їх на роди та види. Залишається не зрозумілим лише той факт, коли саме та у який спосіб людина отримує цю здатність.

Наступною проблемою, що привертає увагу, є і взаємовідношення між ідеями та концептами. Як ми вже мали можливість переконатися, Дж. Локк вживає термін «ідея» у надзвичайно широкому значенні. Досить часто це призводить до плутанини та непорозуміння. Цей факт відмітив й Г. Ляйбніц, який стверджував, що Дж. Локк не здійснює необхідного розмежування відчуттів та інтелекту. Замість цього німецький мислитель запропонував чуттєві дані називати «зображеннями», а інтелектуальні «ідеями». Дж. Беннет, однак, не погоджується з такою думкою Г. Ляйбніца і стверджує, що ми маємо бути обережними, коли кажемо, що «ідея» у Дж. Локка може використовуватися для позначення не тільки зображень, що надаються почуттями, але і бути властивістю інтелектуальних концептів. Для того, щоб розібратися у цій проблемі більш докладно, Дж. Беннет пропонує прояснити можливі значення терміну «концепт».

У першому можливому значенні ми, на його думку, говоримо про концепти як про людські уявлення. Прикладом може бути фраза: «Його судження про дії інших багато свідчать щодо його уявлення про відповідальність». Друге можливе значення пов'язується з тим, що ми зазвичай говоримо про концепти як про об'єктивні, інтерсуб'єктивні речі, про які ми можемо знати апіорі. У цьому випадку розуміння та інтерпретації значення терміну «концепт» Дж. Беннет пропонує наслідувати відому працю «Думка», написану у 1918 році Г. Фреге.

Розглядаючи перший варіант вжитку терміну «концепт», Дж. Беннет пише про те, що у даному випадку актуальніше буде говорити про зв'язок одиничного відчуття з відповідним інтелектуальним актом, аніж про концепти, які є постійними, усталеними результатами рефлексії.

Другий варіант аналізу терміну «концепт», на його глибоке переконання, також у повній мірі не відповідає тому, що ми можемо знайти у працях Дж. Локка. Натомість Г. Фреге визначає концепт як те, що знаходиться (перебуває) у іншій, «третій» реальності – поза часом та простором. Відповідно, підґрунтя деяких людських знань знаходяться у цій іншій, «третій» площині – і це пояснює той факт, що зовсім різні люди мають однакові уявлення про світ. Це твердження зіграло дуже велику роль у формуванні концепції модальних істин. Однак чи можна таке трактування і розуміння значення терміну «концепт» вживати при аналізі теорії Дж. Локка? Проблема у такому випадку з'являється наступним чином: «концепт» (і для Г. Фреге, зокрема) неначе втрачає свою суб'єктність. Фактично, він починає бути інтерсуб'єктивним. Британський мислитель, натомість, завжди писав про знання людської істоти, яка таким знанням володіє. Він ставить на меті дослідити те, яким саме чином людина отримує свої знання, і тому його «ідея» – це феномен «тут» і «тепер» перебування у нашому мисленні.

Єдиним розділом «Досвіду про людське розуміння», у якому Дж. Локка можна запідозрити у апеляції до модального знання, є розділ присвячений обґрунтуванню геометрії. На його думку, геометричні відношення є очевидними для людей, оскільки вони віднаходяться завдяки розгляду відношень між іншими ідеями, і саме тому люди настільки легко та однозначно сприймають аксіоми та правила цієї науки.

Оглянувши локкове розуміння ідей у їх можливості редукції до концептів, Дж. Беннет констатує той факт, що перші до других не зводяться. Відбувається так тому, що вони є сприйняттями-копіями наших вражень і, відповідно, завжди залишаються одиничними за своєю природою. Концепт як явище передбачає складність, цілісність та деяку невизначеність.

Проте існують ідеї, які можна тлумачити за допомогою терміну «концепт». Такими є складні ідеї, які за своєю природою і є модальними.

Втім, попри закономірність описаної вище думки Дж. Беннета, термін концепт все ж може бути корисним при аналізі локкових ідей. Однак не для відповіді на запитання: «Чим є ідеї за Джоном Локком?» А швидше для того, «яке ж саме визначення можна надати «ідеї» Дж. Локка?» Нагадаємо, що окрім визначення Г. Фреге, яке пов'язане з апеляцією до «третьої реальності», існує і більш розповсюджене розуміння концепту як загального уявлення, чогось такого, що є зрозумілим і не потребує додаткових визначень. Саме так Дж. Локк ставився до терміну «ідея», вважаючи його достатньо простим для того, щоби не вимагати додаткових пояснень. Дж. Беннет абсолютно правий у своєму твердженні про те, що у випадку, де мова йде про конкретну ідею або сукупність ідей, вони не є концептами – оскільки вони завжди надані відчуттями і є чіткими та зрозумілими, навіть попри те, що не передають справжній стан речей. Але, якщо ми намагаємось визначити цей термін загалом, у всій повноті його можливих значень та використання у «Досвіді про людське розуміння», то слово «концепт» здається найбільш адекватним для вираження сенсу мовленого.

Як ми вже зазначали, концепції Дж. Локка присвячено дуже багато критичних праць, тому оглянути їх усі, на жаль, немає можливості. Доводиться обирати найцікавіші, та ті, що прямо стосуються теми нашого дослідження. Однією з таких праць є і стаття «Субстанція, реальність і великі мертві філософи», автором якої є відомий британський філософ та знавець новочасної філософії, М. Айєрс. У цій праці критик розглядає локкову теорію матеріальної субстанції у досить незвичний спосіб. Традиційно цю теорію піддають нищівній критиці та вважають однією з найслабших ланок у теорії британського мислителя. М. Айєрс натомість стає на захист цієї теорії та намагається пояснити мотиви, які змусили Дж. Локка визнати матеріальну субстанцію такою, що існує.

Свої роздуми він починає з констатації того, що Дж. Локк описує субстанцію як «відносну та неясну». Вона є такою, тому що її призначення – позначати те, що стоїть за якостями, або, точніше, «підтримує» їх. Але слід розуміти, що така «підтримка» є швидше метафорою. Британський філософ не зміг знайти більш коректного слова для того, щоби показати відношення між субстанцією та якостями. Важливим є той момент, що, попри таку невизначеність, Дж. Локк не надає жодного приводу сумніватись у тому, що він вважав субстанцією такою, що реально існує. Коли він критикує існуючі концепції субстанції, то має на меті швидше заперечення теорії про те, що ми можемо мати достовірну інформацію про її природу. Це пов'язано з однією з головних задач «Досвіду про людське розуміння» – подоланням догматичної філософії.

М. Айєрс зосереджує увагу на тому, що слід розуміти різницю між тогочасними догматизмом, який знаходив свої прояви у численних реінкарнаціях античних або середньовічних теорій, та раціоналізмом, який намагався закласти підвалини нової філософії, що прагнула науковості та логічності своїх побудов. Критик пише з цього приводу наступне: «Він ніколи не стверджував, що раціоналізм, у дійсності, це птах без крил. Насправді, він свідомо сумніваючись або анти догматичний раціоналіст, і уявна невідповідність між його «емпіризмом» та раціоналізмом є міфом» [1, 40]. Дуже сміливе твердження, однак М. Айєрс береться його обґрунтувати, стверджуючи, що локкова концепція матеріальної субстанції дуже добре пасує до його раціоналізму. Її основне значення – показати, що за нашими простими ідеями якостей та сил стоїть щось інше, а саме те, що вони мають відношення до реальної дійсності. Саме на цьому базується його віра у теоретичну можливість побудови демонстративного природознавства, яке б базувалось на зрозумілих та чітких ідеях, які, у свою чергу, є адекватними відповідниками реальності. Таке завдання, у свою чергу, також підтверджує тезу про близькість позиції Дж. Локка до позицій раціоналізму – оскільки таку мету перед собою ставили такі представники останнього, як Р. Декарт, Г. Ляйбніц, Б. Спіноза та інші.

Що ж можна сказати з приводу такого розуміння субстанції та теорії Дж. Локка загалом? У першу чергу, хотілось би відзначити той факт, що близькість мислителів емпіриків до раціоналістів є фактом, який досить важко не помітити, знайомлячись з їхніми текстами. Подібні завадвання, часте звернення до аксіом математики, прагнення до логічної несуперечливості – те, що об'єднує цих мислителів. Сюди ж можна записати і термінологію, у якій більша частина понять є спільними. Тому можна зробити висновок про те, що протистояння раціоналізму та емпіризму, яке багато хто вважає лейтмотивом новочасної філософії, було, здебільшого, міфом.

Повертаючись до проблеми субстанції, зазначимо, що теорія М. Айєрса має право на життя, оскільки вона надає ще одне пояснення феномену причини, завдяки якій Дж. Локк ввів це поняття до своєї теорії. Вдалося критику також показати і його важливість для концепції британського мислителя. Єдиною проблемою залишається та сама «нечіткість та невизначеність». І це, до речі, також об'єднує Дж. Локка з раціоналістами. З тією лише різницею, що у підвалинах концепції першого можна знайти матеріальну субстанцію, на яку незрозумілим чином «спираються» якості, а у концепціях інших присутній Бог, існуванням якого можна пояснити усі моменти, які не можна логічно обґрунтувати. Щодо феномену субстанції, зазначимо, що М. Айєрсу також не вдалося відповісти на запитання про те, яким чином реальність перетворюється на ідею, або як саме субстанція переходить у певну якість.

Від певних концептів та ідей у філософії Дж. Локка перейдемо далі. Наступною темою, що викликала цікавість дослідників, зокрема, і Дж. Беннета, була критика матеріалізму, здійснена Дж. Берклі. Її неординарність полягала у тому, що, критика поширювалася не лише на філософських опонентів-раціоналістів, але і на прямого попередника за течією емпіризму, Дж. Локка.

Яким же саме чином Дж. Берклі критикує існування матеріальної субстанції? У першу чергу він апелює до здорового глузду, констатує, що кожна людина, яка перебуває у здоровому глузді, вочевидь не здатна знайти у своєму розумі нічого іншого, окрім ідей. Матеріальна субстанція є лише однією з таких ідей, і тому її також не варто онтологізувати. Якщо ж спробувати розглянути її як явище, що об'єктивно існує, то ми не можемо навести жодного демонстративного доказу цього факту. Також Дж. Берклі стверджує, що, досліджуючи роботи філософів-матеріалістів, він не побачив жодного доказу, який би міг переконати його у існуванні матерії. Адже зазвичай воно просто береться на віру, оскільки людині важко припустити, що увесь її світ складається лише з ідей.

Дж. Беннет починає свій розгляд атаки на матеріалізм з тези «матерія суперечить здоровому глузду». При цьому він зазначає, що Дж. Берклі у своїй критиці матеріальної субстанції зайшов надто далеко, стверджуючи, що усе з чим ми маємо справу – це ідеї, та що ідеї існують лише тоді, коли сприймаються. Він наводить два доволі цікавих, хоча і не нових заперечення. Перше закладене у площині людської фізіології: Беннет апелює до того факту, що наші очі або вуха цілком очевидно сприймають те, що є відмінним від ідей. Останні, натомість, таке є змістом нашого розуму. Таким чином, розкритикувавши матерію, Дж. Берклі ставить людину у досить невизначене положення – цілком незрозуміло у якому середовищі вона існує, і чим саме є зміст її сприйняття. Загалом, цей аргумент є майже універсальним у вжитку до емпіричної філософії – і, справді, цього недоліку не уникнули ані Дж. Локк, ані Дж. Берклі, ані Д. Г'юм. Їхні теорії чудово працюють з готовими ідеями, ідеями, які вже колись потрапили до нашого розуму, однак пояснення того, звідки вони з'явилися у цьому розумі, видається усім їм занадто важким.

Наступне його заперечення висувається проти тези «ідеї існують тільки коли сприймаються». Це положення вочевидь суперечить здоровому глузду. Наприклад, якщо все відбувається саме за теорією Дж. Берклі, то коли дерево в лісі падає і цього ніхто не чує, то звука падіння немає. Цілком зрозуміло, що це не так, і що злам дерева, який відбудеться у такому випадку також буде абсолютно реальним. З огляду на це стає зрозумілим, що Дж. Берклі у своїй атаці пішов задалеко. Однак і критика Дж. Беннета має слабке місце – як можна помітити, тут нічого не сказано на захист саме матерії, мова йде про реально існуючі речі, а не

про абстрактну матеріальну субстанцію.

Наступним пунктом, який критикує Дж. Беннет, є теза про те, що начебто «немає жодних доказів існування матеріальної субстанції». Одразу скажемо, що це пункт також не є вільним від недоліку вказаного вище – від ототожнення реального світу з матеріальною субстанцією. У доведенні, яке пропонується критиком, останній апелює до людського передбачення і стверджує, що у випадку, коли: «Я прямую до певного місця у Палермо, чекаючи, що Майкл там буде - звичайно, він там є». Мається на увазі те, що ми співвідносимо наші ідеї з певними обставинами та місцями, які існують не тільки у нашій голові. Дж. Беннет зазначає, що якщо б ми виходили з того факту, що існуючими є тільки ті ідеї, які ми сприймаємо, то факт того, що Майкл прийшов у призначене місце був би напрочуд дивовижним. Справа в тім, що у своєму передбаченні ми з усією очевидністю звертаємось до термінів місця та часу матеріального світу. Не маючи можливості передбачати майбутнє та свої дії у ньому, як стверджує Дж. Беннет, людина просто вмирає.

І що б міг відповісти на такий закид Дж. Берклі? Аналізуючи текст «Трактату про людське знання», Дж. Беннет не знаходить там такої відповіді. Єдиним можливим варіантом розв'язання цієї проблеми є припущення про існування могутнього Бога, який зробив так, що я можу робити припущення і вони справджуються. Таким є вихід до якого прийшли мислителі філософської течії «оказіоналізму» - для яких Бог є причиною усього, що відбувається. Однак, їхню позицію Дж. Берклі не поділяв.

Наступною тезою критики матеріальної субстанції була думка про те, що матерія існує, оскільки все, що існує з необхідністю має причину. Таким чином, причиною наших ідей є матерія, яка їх начебто й викликає. Дж. Берклі, натомість, стверджує, що тіла не можуть бути причиною думок, оскільки вони знаходяться у цілковито різних площинах. Причинами ідей, на його глибоке переконання, можуть бути лише ідеї. І у цьому можна погодитись з ним, адже механізм, за рахунок якого матеріальні тіла перетворюються на ідеї, не був чітко прописаний жодним з адептів цієї теорії.

Висновки. Оглянуті проблеми у концепціях Дж. Локка та Дж. Берклі та спосіб їхнього розгляду такими критиками як Дж. Беннет та М. Айєрс дозволяють прийти до наступних висновків. По-перше, метод, за яким увага дослідників сконцентрована на конкретних проблемах у теоріях філософів, а не на цих теоріях загалом, варто визнати таким, що дає плідні результати. Внаслідок такого вивчення, аналітики мають змогу детально дослідити усі аспекти обраної проблеми та знайти можливі шляхи її вирішення. По-друге, слід визнати, що існуюча у вітчизняній філософській спадщині тенденція до того, щоб розглядати емпіризм та раціоналізм як протилежні та заперечуючі одна одну традиції, є, щонайменше, застарілою, і такою, що потребує перегляду.

Література

1. Ayers, M. R. Substance, Reality, and the Great, Dead Philosophers. American Philosophical Quarterly. Vol. 7, No. 1, Illinois: University of Illinois Press, 1970, pp. 38-49
2. Ayers, M. R. Was Berkeley an Empiricist or a Rationalist? – Cambridge: Cambridge University Press, 2005, pp. 34-62.
3. Bennet J. Locke, Berkeley, Hume: Central Themes. – Oxford: Oxford University Press, 1971, 372 p.
4. Bennett J. Learning from six philosophers. V2. – Oxford: Oxford University Press, 2003, 375 p
5. Bracken H.M. Berkeley. – London: The Macmillan Press Ltd, 1974, 173 p.

© **В'ячеслав Валерійович Загороднюк**

РЕЛІГІЙНА ТА НАУКОВА ІСТИНА У ВЧЕННІ ТЕОФАНА ПРОКОПОВИЧА

З. І. Нікітіна

аспірантка Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України (Київ, Україна)

znikitina@gmail.com

Анотація

Зорина Игоревна Никитина. Религиозната и научната истина в учението на Теофан Прокопович. В статията се разглежда предложението от Т. Прокопович начин за обясняване на природата на човешкото знание, своеобразното съотнасяне на истините на религията и науката. Изследва се степента на значимост на разбирането от Теофан Прокопович на гносеологическите проблеми в контекста на новоевропейската философия. На основата на сравняването на философските възгледи на украинския философ с възгледите на британския мислител Джон Лок се разглежда теорията за „вродените идеи“ в качеството на един основните начини за обяснение на познавателните способности на човека. Изследва се спецификата на обръщането на Т.Прокопович към „вродената идея за Бога“ и отстояването от него на принципната необходимост на човека от истинно знание. Авторът акцентира вниманието си и върху необходимостта за преориентация на изследователските ракурси, позволяващи по-точно да бъдат възсъздадени интелектуалната среда на философията на Новото време и особеностите на развитието на философията в Украйна като част от европейската интелектуална парадигма.

Ключови думи: вродени идеи; религиозна истина; научна истина; познавателните способности на човека.

Abstract

Zoryna Nikitina. Religious and scientific truth in the teachings of Theophan Prokopovich. The article deals with examining the relationship between religion and knowledge as the main elements of the conception of Theophan Prokopovich. We consider the theory of innate ideas as one of the leading explanations for knowledge in modern philosophy. The article focuses on the cognitive activity of man and Theophan Prokopovich's its understanding. The text compares the views of Prokopovich and Lock to sources of human knowledge and demonstrates that innate idea of God is not common to both thinkers. It was proved that philosophers were in common philosophical context, so that they have common views on the nature of human knowledge. In addition, there were made evident differences in the views of philosophers associated with the interpretation of true knowledge and its importance to humans. Found that truth of knowledge is important for Theophan Prokopovich because it is directly linked with the true faith of a man. As a result, the necessity to consider the philosophical views of a thinker in the context of European philosophy is soundly.

Key words: innate ideas; religious truth; scientific truth; human knowledge.

Анотація

Зорина Ігорівна Нікітіна. Релігійна і наукова істина у вченні Теофана Прокоповича. У статті розглядається запропонований Теофаном Прокоповичем спосіб пояснення природи людського знання, своєрідне співвіднесення істин релігії та науки. Досліджується ступінь значущості розуміння Теофаном Прокоповичем гносеологічних проблем в контексті новоевропейської філософії. На основі порівняння філософських поглядів

українського філософа з поглядами британського мислителя Дж. Локка розглядається теорія «вроджених ідей», як одного з основних способів пояснення пізнавальних здібностей людини. Досліджується специфіка звернення Т. Прокоповича до «вродженої ідеї Бога» і відстоювання ним принципової потреби людини в істинному знанні. Автор акцентує увагу і на необхідності переорієнтації дослідницьких ракурсів, що дозволяють більш точно відтворити інтелектуальне середовище філософії Нового часу та особливості розвитку філософії в Україні як частини європейської інтелектуальної парадигми.

Ключові слова: вроджені ідеї; релігійна істина; наукова істина; пізнавальні здібності людини.

Вступ. Філософія Нового часу запропонувала принципово новий підхід до розуміння знання у порівнянні з минулою добою. Як зазначають українські дослідники, «... нова філософія мала власний зміст, у своїх теоретичних побудовах вона віддзеркалювала нові реалії суспільного життя, а не просто підсумовувала духовний досвід попередніх століть, а й пішла далі, формулюючи власні проблеми й розв'язуючи власні завдання» [2, 6]. Питання щодо походження людського знання набуло особливої актуальності у Новий час, коли система знання не могла доконечно задовільнятися жодним з існуючих постулатів, і потребувала подальшого висвітлення та раціонального обґрунтування. Особлива увага почала звертатися на джерело істинних ідей та механізми їхнього отримання. «Зробивши ставку на наукове пізнання, філософія розглядає розум як головне знаряддя пізнавальної діяльності і головного суддю всіх без винятку суспільних та духовних явищ» [2, 10]. З'являється теорія вроджених ідей, а невдовзі і її ґрунтовна критика. Від того часу майже кожний філософ, що долучався до вивчення теорії знання, неодмінно мав сформулювати власне ставлення щодо визначення джерела людського знання.

Актуальність теми дослідження зумовлена необхідністю зміни дослідницьких орієнтирів та підходів у вивченні філософської думки в Україні як складової частини загальноєвропейського процесу розвитку філософії. У цьому контексті в аналізі української філософії Нового часу набуває нової актуальності і дослідження епістеміологічної проблематики.

Мета й завдання. Метою та головним завданням цієї розвідки є дослідження поглядів Теофана Прокоповича на природу знання і пізнавальної діяльності людини. Автор прагне надати оцінку цим поглядам в контексті загальноєвропейського історико-філософського процесу Нового часу.

Виклад основного матеріалу. У різних творах, кожен з яких мав стилістичну і жанрову специфіку та належав до певного інтелектуального контексту, Теофан Прокопович пропонує власне розуміння того чи іншого аспекту теорії знання як однієї з найважливіших складових європейської філософії. Як зазначають сучасні дослідники, релігійна складова пізнавальної діяльності людини займала важливе значення у системі поглядів мислителя: «Між Божим одкровенням, законами природи і розумом людини [...] не повинно бути суперечностей, бо вони гармонійно пристосовані одне до одного своїм творцем» [1, 56]. Твір Т. Прокоповича «Розмірковування про безбожжя» загалом засвідчує його релігійну позицію щодо розуміння істинності знання та його підстав. Починаючи з огляду здобутків своїх попередників, він намагається віднайти недоліки у кожній концепції і критикує їх, називаючи різновидами атеїзму. Зрештою, кожен історичний етап становлення філософської думки отримує у цій праці критичну оцінку та унаочнення тих хибних міркувань, що були властиві створювачам таких концепцій. Зважаючи на жанрову особливість «Розмірковування про безбожжя», Т. Прокопович, тим не менше, намагається аргументовано спростувати такі міркування, наголошуючи на неможливості релігійного обґрунтування їхньої істинності.

Цей аспект надалі і буде предметом нашої статті, оскільки допоможе розкрити специфіку розуміння Т. Прокоповичем теорії знання та гносеологічних проблем того часу. Цікаво, що розгляд вродженості ідей, тобто, їхнього джерела, саме і було представлено у його праці «Розмірковування про безбожжя».

На перший погляд, може здатися нечітким чи некоректним посилання на твір, сама назва якого говорить про його принципову тематичну обмеженість. Однак, таке застереження може стосуватися більшості творів Прокоповича, оскільки кожен з них містив необхідні елементи, яких вимагав час та умови написання, а також власне бачення та світогляд мислителя.

Як традиційно зазначають дослідники творчості Прокоповича [3, 126-127], погляди мислителя не можна оцінювати однозначно. Багато в чому залишаючись прихильником православної культури, він все ж робить значний відступ у бік католицизму, як і більшість професорів Києво-Могилянської академії того часу. Цей факт засвідчує світоглядну та ідейну неоднорідність в інтелектуальному середовищі, до якого належав мислитель. «Немає сумнівів, що інший час дав би інше спрямування великому дару, який мав Теофан. При вищому, чи принаймні, спокійнішому стані суспільства, замість того, аби розраховувати час на процеси у Таємній канцелярії, він використав би його на користь Церкви, більш відповідно до образу християнського священика» [6, 577]. З наведеної вище цитати видно, що релігійна складова займала важливе місце в інтелектуальній діяльності Прокоповича. Намагаючись унаочнити необхідність гармонізації суспільних процесів через узгодження наукової, релігійної, політичної та культурно-просвітницької діяльності, він часто використовував й різні жанри для всебічного висвітлення конкретної проблеми. Так, його публічні промови, проповіді, хвалебні виступи та «науково-богословські» публікації частіше за все виявлялися складовими елементами у побудові багаторівневої аргументації на користь тієї чи іншої ідеї, яку він намагався відстоювати. Підпорядковуючи таким чином різні жанри одному завданню, філософ отримував значно кращі результати, ніж його опоненти, які, критикуючи його діяльність, не помічали цілісності його світорозуміння.

Тому наша увага і буде зосереджена на цих аспектах та вищезгаданому першоджерелі, яке займало важливе місце у корпусі творів інтелектуала, та відіграло значну роль у формуванні того суперечливого ставлення до його постаті, про яке ми дізнаємося, наприклад, від дослідників ідейної спадщини Прокоповича, що працювали у XIX ст. [6].

Якщо прослідкувати за думкою Прокоповича, то одразу ж на перших сторінках досліджуваного твору ми зустрінемо чітке та однозначне переконання його автора у вродженості ідеї Бога: «Знання про Бога у людини вроджене, і в серці її написане, а отже, у всіх народів, скільки їх не існує, є згода у сповідуванні верховного Божественного правління» [7, 6]. Однак далі, у цьому ж творі ми знаходимо своєрідне обґрунтування емпіричного методу та його ролі у процесі пізнання. Філософ наголошує на необхідності безпосереднього досвідного підтвердження будь-яких ідей. Так, для вірування у справедливість або ж істинність тієї чи іншої позиції Прокопович проголошує необхідним те, що людина (дослідник) неодмінно повинна бути свідком того, що він фіксує, або того, про що свідчить. Така позиція може видатися суперечливою. Однак, з огляду на те, що подібні міркування зустрічаються на диво часто на сторінках праць Прокоповича, можна припустити й існування певної закономірності його мислення. Або точніше, певну специфічну манеру побудови філософського твору та способі викладу аргументації.

Тут необхідно зауважити і те, що більшість творів українського інтелектуала мали публічний характер або присвяту певній події чи постаті. Саме цим можна пояснити незмінно релігійну складову більшості вихідних положень у його працях. Більше того, вони мали чітко виражене православне забарвлення. Проте, рухаючись за логікою своєї думки, філософ часто приходив й до неоднозначних, або ж і зовсім протилежних висновків, частина з яких орієнтувалася й на протестантські настанови. І ця специфічна побудова тексту може

вважатися особистою філософською манерою роздумів Прокоповича. На цьому неодноразово наголошували й дослідники його спадщини. Загалом стиль Прокоповича істотно відрізнявся від традиційної шкільної риторики та барокової манери викладу, яким мислитель протиставляв чіткість, ясність і логічність викладу думок [5, 57].

На останніх сторінках «Розмірковування про безбожжя» ми знаходимо й послідовний виклад обґрунтування неможливості вроджених ідей та твердження щодо необхідності обґрунтування будь-якого свідчення, отриманого людиною у межах безпосереднього досвіду. «Сам розум людський дає нам настанову, щоб ми вірили тим свідкам, котрі самі добре знають про те, про що свідчили, і у свідченнях своїх жодних пристрастей, притаманих хибним свідченням, не мають» [7, 34]. Наведена цитата свідчить про спільні мотиви у поглядах Прокоповича на природу людського пізнання і на роль емпіричного досвіду з поглядами представників європейського Модерну. Зокрема, з ідеями Дж.Локка, які, зважаючи на критику ним «вроджених ідей» набули широкого розголосу у тогочасних філософських колах. Утім, зовнішня подібність таких ідей не спростовує й існування змістовних розбіжностей, що мали місце у поглядах цих інтелектуалів. Тому необхідно зробити кілька уточнень, аби не склалося враження, що ідеї Прокоповича є звичайною, без жодного переосмислення, ретрансляцією поглядів Локка.

По-перше, на думку Прокоповича, лише істинна віра може гарантувати істинне знання і лише істинне знання може породжувати та підкріплювати істинну віру. На цьому філософ наполягав ще на початку своєї науково-викладацької діяльності. «А бог є першою найголовнішою причиною і йому підпорядковані всі інші, отже, й так далі» [8, 166]. Прокопович демонстрував взаємозалежність релігійної та епістемологічної складових людського пізнання, чого ми не знаходимо у Локка, для якого, як для прихильника деїзму, присутність Бога завершалася у момент першого поштовху – життєдайного контакту зі світом, а далі людина жодним чином не детермінувалася Богом. Тоді як Прокопович наполягав на невпинному і постійному русі людини до Бога за допомогою пізнання, тобто, на можливості отримання істинного знання через залучення людської істоти до божественної істини.

По-друге, Прокопович, на противагу Локку, приймав інститут свідчення та свідка як гаранта істинного знання і, відповідно, істинної віри. Для нього було цілком природним те, що кожна істина могла б бути прийнята за таку лише на підставі свідчень очевидця, якому можна довіряти. У цьому контексті і Святе Письмо могло бути розцінено як певний компендіум «свідчень перевірених свідків», кожен з яких сам був очевидцем того, про що сповіщає. І таким чином, усі, хто надалі сприймав би на віру цю істину, перетворювалися б на учасників системи взаємної гарантії.

Таке значення достовірності свідчень підкреслювало вагомість істинності знання у розумінні Прокоповича, а не лише його наявності. Цього ми не знаходимо у Локка, для якого важливішим був механізм отримання знання, а не визначення його істинності чи хибності.

І по-третє, Прокопович не просто взаємообумовлює істини релігійну і наукову, але і робить «правильну» віру запорукою достеменного пізнання і навпаки. Тобто, людина, яка є прихильником «хибної» віри (у відповідності до переконання мислителя), не може мати істинного знання, оскільки вона не може свідчити про істинність цього знання. Адже єдиною запорукою щирості свідка може вважатися те, що він підтвердить свої слова божественною істиною, у тому ж випадку, коли він «недостатній» у вірі, то і істина набуває відповідної якості – вона не може бути справжньою. На цьому філософ наголошував ще під час викладання у Києво-Могилянській академії: «... бог, немов художник і творець, будуючи всесвіт, вважав людину кінцевою метою, і все створив заради неї. Разом з тим, той самий бог, як бог, і тому що він є богом, і людину і весь світ створив заради себе і своєї слави» [8, 312].

Дж. Локк та Ф. Прокопович дотримувалися відмінного погляду на сутність Бога. Розуміння Прокоповичем атеїзму ґрунтувалося на визнанні хибної релігії (неповноцінного вірування) передвихідною (теоретичною) настановою, яка породжує й хибне знання, тобто, призводить до

заперечення Бога, а, отже, й надалі продукує неістинну віру, яка жодним чином не наближає людину до її головної мети – пізнання Бога. «Атеїсти, або безбожники, що не вірять в буття Бога, є загально відомими та вивченими, або ж викритими, не можуть допускатися до управління військовими, громадянськими та іншими справами, оскільки їм вірити не можна, а вірити не можна тому, що вони не мають чим підтвердити свою віру, оскільки не можуть закликати у свідки Бога, у буття якого не вірять» [7, 2-3]. Однак, для нас значно цікавішими є не лише «зовнішньо» подібні чи відмінні формулювання, але те змістовне навантаження, яке кожен з філософів у них вкладав. Розглянемо, наприклад, тезу стосовно простоти і чіткості побудови міркування. На перший погляд, не може бути нічого не зрозумілого у цьому процесі, однак, контексти, у яких ці процеси відбуваються є суттєво різними. У праці Дж. Локка «Досвід про людське розуміння», знаходимо, наприклад, чіткі, послідовні докази того, що вроджених ідей не існує і існувати не може. Філософ переконаний у тому, що наші знання ґрунтуються винятково на наших ідеях. Адже єдиним джерелом усіх думок і міркувань людського розуму, на його глибоке переконання, є ідеї, які людина формує самостійно на підставі власного досвіду [9]. Більше того, Дж. Локк вважає, що людина народжується без жодних сформованих знань, уявлень чи переконань, а все, чим вона послуговується у житті: ціннісні орієнтири, норми та правила – вона опановує в процесі безпосереднього емпіричного засвоєння світу. І лише власний унікальний досвід може впливати на формування у людини конкретної ідеї. Жодні настанови чи вказівки, в істинності яких вона не переконалася самостійно, нічого для неї не важать.

Отож, ми бачимо, що звертаючись до однієї тези про досвідне походження знання, і Дж. Локк, і Т. Прокопович знаходять свої власні аргументи для її пояснення і, більше того, сама ця теза у їхніх концепціях слугує конкретному завданню – обґрунтуванню унікальної людської здатності – пізнання. Локк постулює, що «вказати шлях, яким ми приходимо до будь-якого знання, цілком достатньо для доказу того, що воно не вроджене» [9]. І вся його критика вроджених ідей виходить з того, що будь-яке знання потрапляє до свідомості людини шляхом, який можна відстежити. Головне завдання філософа у цьому випадку полягає в унаочненні простого і зрозумілого шляху, яким людина отримує нове знання. Тобто, простота і зрозумілість для британського філософа є необхідними чинниками в обґрунтуванні досвідної природи будь-якого знання.

Схожі тези зустрічаємо і на сторінках праць українського філософа, однак їхнє призначення тут принципово відрізняється. Т. Прокопович вказує на безпосередню залежність між істинністю знання та його простотою і очевидністю. Так мислитель зауважує, що лише людина, сила розуму якої здатна до істинного пізнання, спроможна розрізнити істинне та хибне, те що належить до духовної зваби і штовхає людину на помилковий шлях [7, 1-2].

Таким чином, можна зробити й попередні висновки. По-перше, кожний з досліджуваних нами мислителів неодноразово висловлював прихильність до чітких, структурованих форм отримання та передавання знання. По-друге, у їхній творчості знайшла відображення й новочасна тенденція до дотримання логічної послідовності та максимальної обґрунтованості знання, що ми й спостерігали на сторінках аналізованих філософських творів. Водночас, такий підхід лише частково можна вважати власною позицією цих мислителів, оскільки до певної міри він може розглядатися і в якості данини відповідним парадигмальним настановам доби Нового часу.

Якщо ж припустити, що таке ставлення до знання все ж таки є виявом авторської позиції філософів, то очевидним стає і те, що ми маємо справу зі «змістовним та методологічним перетином» у поясненні ними сутності пізнавальної діяльності людини. Якщо для українського філософа чіткість і однозначність є прямою вказівкою на істинність знання (за умови дотримання інших вимог до пізнавального процесу), то британський філософ не вважає принципової різниці у тому, яке знання ми отримаємо. Для нього важливим є інша характеристика знання – його досвідне походження. Хоча у цей же час він не відкидає і можливості

того, що чітке і логічне знання, процес отримання якого можна простежити, буде істинним. Тобто, частково істинність знання теж залежить від прозорості пізнавального процесу, однак не детермінується лише ним.

Спільні моменти, які ми простежили у трактуванні критики концепції вроджених ідей кожним з мислителів, у повній мірі можуть вважатися відповіддю на запит доби. Ті питання, які у період Нового часу ставило філософське середовище, не могли залишатися поза увагою Т. Прокоповича та Дж. Локка. Однак, кожен з них, шукаючи відповіді на ці запитання, спирався на власний емпіричний досвід, що не могло не відобразитися і у їхніх філософських творах.

Т. Прокопович визнавав «наявність» у людини «єдиної вродженої ідеї». І вона мала у нього особливий статус, оскільки була ідеєю Бога. Таке трактування було прийнятним для православного Єпископа. Тоді як в європейській філософській традиції зустрічаємо інший підхід. Прикладом може вважатися бачення Р. Декарта, згідно з яким вроджені ідеї нічим не відрізняються від ідей набутих, або сконструйованих людиною. І їх наявність не є чимось особливим, а радше закономірним і звичним.

Однак, цим відмінності не вичерпуються, оскільки саме розуміння досвіду у Дж. Локка і Т. Прокоповича було лише частково подібним. Український мислитель наголошував на необхідності безпосереднього досвідного підтвердження будь-яких ідей. Проте, досвідом він був згоден вважати не лише те, до чого пізнавач мав безпосередню причетність, але і достовірні свідчення іншого. Так для того, аби вірити комусь, здобувач, або ж отримувач істинного знання неодмінно повинен був бути і свідком того, про що саме свідчилося.

Прокопович обирає власні «параметри» для визначення спроможності чи неспроможності особи виступати гарантом істинності безпосереднього досвіду, який знаходиться у підґрунті пізнавальної діяльності. Саме атеїстів Прокопович вважав носіями хибних, помилкових знань, які не мають нічого спільного з істинним пізнанням. І пояснював це тим, що атеїст не може закликати у свідки Бога, оскільки не вірить у нього, а, відповідно, і усі його власні знання не можуть визнаватися істинними, оскільки їх носій не має вродженої ідеї Бога. Таким чином, з одного боку не може бути істинного знання у системі координат неістинної віри, а з іншого – атеїзм не здатен породити достовірне знання. І лише той, кому відкрилося Святе письмо, здатен до пізнання, однак лише, пізнаючи істину, людина спроможеться наблизитися до Бога.

Ми повертаємося до тези про взаємообумовленість істини релігійної та істини наукової. Більше того, ми побачили, що цей мотив є невід'ємною складовою філософських поглядів українського мислителя. За що його й критикували сучасники. Зокрема С.Яворський та його однодумці [4].

З усього вищезазначеного можемо підсумувати, що позиція стосовно вроджених ідей Прокоповича ґрунтується на визнанні наявності у людини єдиної вродженої ідеї Бога та спростуванні вродженості будь-яких інших ідей. Крім того, для філософа принциповими є способи отримання та істинність знання. І це так само невід'ємна складова його поглядів, яка формує цілісну філософську позицію.

Що ж стосується Локка, то його аргументація стосовно вроджених ідей є однозначною і неспростовною. І це цілком закономірно, оскільки британський філософ, будучи прихильником досвідного пізнання, прагнув спростувати будь-які наперед визначені засади пізнавальної діяльності. До того ж, на відміну від Прокоповича, він не мав жодного зовнішнього примусу для визнання вродженості ідеї Бога. Однак, не можна не зважати й на протестантські мотиви у поглядах Прокоповича [3, 126-127] та Локка, які безумовно впливали на становлення їхнього світогляду.

Висновок. Підсумовуючи наведені вище аргументи, можемо з певністю констатувати, що розмірковування стосовно теорії знання відіграли важливу роль у становленні філософських поглядів Т. Прокоповича. Про це свідчать неодноразові звернення мислителя до цієї проблематики у багатьох його творах, кожен з яких становить важливий елемент ціліс-

ного розуміння цієї актуальної філософської проблеми. Зокрема, принципово значущим для філософа виявилось обґрунтування джерела людського знання та узгодження пізнавальної діяльності людини з релігійними орієнтирами, на які спирався мислитель. Про це свідчить його інтерпретація вроджених ідей та критика на адресу прихильників відмінних способів обґрунтування походження істинного знання.

Література

1. Білецький В. С. Українська національна еліта XVII-XVIII ст.: Феофан Прокопович // Схід, № 9-10(18-17), 1997. – С.53-57.
2. Гусєв В.І. Західна філософія Нового часу. XVII-XVIII ст.: Підручник. – К.: Либідь, 1988.
3. Идейные связи прогрессивных мыслителей братских народов: XVII - XVIII вв. – Киев.: Наукова думка, 1978. – 190 с.
4. Самарин Ю. Ф. Стефан Яворский и Феофан Прокопович как проповедники. – М., 1844.
5. Я.М. Стратий, В.Д. Литвинов, В.А. Андрушко Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии. – Киев: Наукова думка, 1982. – 349 с.
6. Чистович И. Феофан Прокопович и его время. СПб., 1868.
7. Феофан [Прокопович] Рассуждение о безбожии. М., 1774.
8. Феофан Прокопович. Філософські твори в трьох томах. – К., 1979. –Т. 2. – 552 с.
9. Locke, John. Works, Vol 1. London: Taylor, 1722.

© **Зорина Ігорівна Нікітіна**

ОСОБЕННОСТИ ОРГАНИЗАЦИИ БУДДИЙСКОГО МЫСЛИТЕЛЬНОГО ПРОСТРАНСТВА

А. А. Пацев

Преподаватель буддийской философии в Пловдивском университете
имени Паисия Хилендарского (Пловдив, България),
основатель «Центра буддийских исследований» (София, България)

patsev@abv.bg

Анотация

Алесиян Пацев. Особенности на организацията на будисткото мислително пространство. В статията е представена хипотезата за различията в пространствения модус на философското мислене. Следствие на тях произтичат и различия в общата форма на познавателното пространство. Това от своя страна оформя вътрешното пространство на понятието и го превръща в умален модел на общата форма на познавателното пространство.

Представени са две основни епистемологически форми на мисленето (мисловно-пространствени схеми). Първата е пирамидалната мисловно-пространствена схема, при която мисловното пространство изчезва в един своеобразен мисловен връх. В тази схема се формират базовите понятия, за Единното, Абсолюта, Бога, субстанцията, душата като субстанция и др.

Втората мисловно-пространствена схема напомня обърната пирамида. При нея отсъстват мисловно-гравитационните базови понятия (Единното, Единния Демиург, душата като субстанция и др.). Според автора тази мисловно-пространствена схема е свойствена за будисткото философско мислене.

Ключови думи: ментално пространство; мисловно пространство; будистко философско мислене; Единното; Шунья; Нирвана.

Abstract

Alesiyen Pacev. Features of the organization of Buddhist thinking space. The article presents the hypothesis of differences in spatial mode of philosophical thinking. A consequence of these differences arise in the general form of cognitive space. This in turn shapes the interior of the concept and turns it into a miniature model of the general form of cognitive space.

Presented are two main forms of epistemological thinking (mental-dimensional schemes). The first is mental-dimensional pyramid scheme in which mental space disappears in a kind of mental peak. In this diagram form the basic concepts of One, the Absolute, God, the substance, the soul as substance and others.

The second mental-spatial scheme reminds inverted pyramid. In her mentally absent-gravitational basic concepts (Single, Single Demiurge soul as substance and others.). According to the author this mental-spatial scheme exclusive to the Buddhist philosophical thinking.

Keywords: mental space; mental space; Buddhist philosophical thinking; one Shunyya; Nirvana.

Анотація

Алесіан Пацев. Особливості організації буддійського розумового простору. У статті представлена гіпотеза щодо відмінностей просторового модусу філософського мислення, звідки виникають і відмінності в загальній формі пізнавального простору, що оформляє внутрішній простір поняття шляхом перетворення його в зменшену модель загальної форми пізнавального простору.

У статті зачіпаються дві основні епістемологічні форми мислення (дві мисленнєво-просторові схеми). Перша - це пірамідальна мисленнєво-просторова схема, при якій епістемологічний простір зникає в розумовій вершині. Саме в ній формуються базові поняття Єдиного, Абсолюту, Бога, субстанції, душі як субстанції тощо. Друга - мисленнєво-просторова схема, яка нагадує «перевернуту піраміду». У ній відсутні такі мисленнєво-гравітаційні об'єкти, як субстанція, Єдиний Деміург, душа як субстанція. На думку автора, ця мисленнєво-просторова схема саме і властива буддійському мисленню.

Ключові слова: ментальний простір; розумове простір; буддійське філософське мислення; Єдине; Шунья; Нірвана.

Мыслительное пространство не тождественно ментальному. Ментальное пространство есть условие движения мыслительных процессов, условие появления «мыслительной перцепции» и самоинтенции. Это «среда концептуализации и мышления».

В отличие от ментального пространства мыслительное пространство создает общую композицию мыслительных процессов и общую композицию познания. В мыслительном познании это познавательные модели, которые имеют устойчивую структуру. Все познавательные модели показывают мыслительную сущность философского мышления. Следовательно, различие в моделях означает и различие в самом философском мышлении и его мыслительном пространстве.

Это означает, что мыслительное пространство должно быть различно как в мышлении различных индивидов, так и в различных мыслительно-культурных системах. Именно мыслительное пространство создает специфику мыслительной системы.

Своеобразная «оформленность» мыслительного пространства может быть видима больше всего в важнейших основах философского мышления. Она также присутствует в символике мыслительных отношений, которые создают общий мыслительный процесс и соответственно – представления о формах, создающих глубокие структуры бытия.

В Европе это, прежде всего, пифагорейская символика, вошедшая позднее в платоновские интерпретации «геометрических форм бытия».

Особенно интересны «формы» чисел у Пифагора. Самой распространенной является треугольная форма, т.е. так называемые треугольные числа: 1, 3, 6, 10. Число 3 имеет треугольную форму, поскольку из трех точек можно получить треугольник. Также треугольник можно получить из 6 точек, 10, 16 и т.д.

Из 4, 9, 25, 36 и т.д. можно получить квадратные «формы» чисел.

Число 4, с одной стороны, есть квадратное число, с другой стороны – это пирамида, которая состоит из четырех треугольных сторон, имеет четыре вершины и является трехмерным объемным телом.

Геометрические формы и вплетенные в них числовые отношения у Платона создают структуру основных элементов мироздания. Тетраэдр – пирамида из четырех равносторонних треугольников – представляет собой структуру огня. Октаэдр – с восемью равносторонними треугольниками – структуру воздуха; икосаэдр – с двадцатью равносторонними треугольниками – структуру воды, куб – структуру земли, додекаэдр – с двенадцатью равносторонними треугольниками – модель Вселенной.

Исследователей Платона больше всего интересует вопрос, считал ли он математические отношения, заключенные в этих формах, фундаментальными отношениями мироздания или нет. Первого мнения придерживается В. Гейзенберг. Он считает, что Платон ставил в основу мироздания именно фундаментальные отношения, заключенные в геометрических формах. Противоположного мнения придерживается Я.Г. Дорфман, полагающий, что Платон воспринимал треугольники просто как «вещественные образования», лежащие в основе вещества.

«Видимость» пирамидальной символики существовала и до Платона и Пифагора – в египетских пирамидах и в отношениях, вплетенных в мыслительную «ткань» этой цивилизации.

На Востоке «визуализированная» символика сложна и богата. В буддизме существует еще один интересный и важный мыслительный момент – исчезновение внутренней гравитации мышления, которая присутствует в базовых идеях о Боге, субстанции, душе как субстанциональной сущности и проч. Перевернутая пирамида есть видимый мыслительный символ отсутствия гравитации. В своем исследовании о мыслительном пространстве буддийского философского мышления мы постоянно сталкивались с этой особенной мыслительной символикой, включенной в основном в космологические буддийские концепции, а также в известное буддийское учение об анатмане. Говоря о символике, мы имеем в виду предельную абстрактность символа как особенную наглядность познавательного пространства мышления, изменения и различные отношения внутри акта познания, которые создают основы самого эпистемологического пространства. Перевернутая пирамида есть символ отсутствия веса, отсутствия настоящей гравитации. Это своеобразное мыслительное оформление внутреннего познавательного пространства буддийского философского мышления представляет собой, прежде всего, независимость от мыслительной гравитации по отношению к субстанции, а следовательно, и от бессмертной души или субъекта перманентно существующей личности.

При условии, что общее познавательное мыслительное пространство как путь познания имеет своеобразное пространственное оформление, это целостное мыслительное оформление познавательного пространства можно назвать эпистемологической формой мышления. Она не имеет ничего общего с логическим аспектом форм мышления. Она затрагивает только познавательное пространство и специфику его «искривления». Специфические искривления познавательного пространства могут рассматриваться и как познавательные методы.

I. Особенности мыслительного пути (пирамидальное искривление мыслительного пространства)

Чаще всего философское мышление рассматривает истину как познание предельной сущности – достижение Абсолюта. Истина и Абсолют тождественны. Мыслительное движение (как направление) представляет собой движение от явления к сущности. Как познание, оно направлено к действительно существующему. На этом своем пути множественность и различия в мыслительном пространстве и его объем уменьшаются. Чем больше философское мышление приближается к сущности, тем больше сужается его пространственный модус. Это, в свою очередь, сужает и эпистемологическое пространство. Мышление, ища конечные основы познания, достигает точки исчезновения эпистемологического пространства в одной своеобразной вершине мыслительной пирамиды, которая является абсолютным мыслительным горизонтом. Это создает пирамидально-мыслительную схему (пирамидальную эпистемологическую форму) мышления и конструирует его понятия. Форма эпистемологического пространства становится и внутренним основанием понятия и входит в него как своеобразное «пространство понятия».

Идеи Единого, Бога, субстанции создаются на границе исчезающего пространства понятия, или, скорее, они являются исчезающей «границей» понятия и исчезающим пространством познания. Например, идея бытия может не исчезнуть при достижении абсолютного мыслительного горизонта, но исчезает возможность мыслительного проникновения в нее. Бытие может сохраниться в представлении аннигилированного эпистемологического пространства. Например, трансцендентное существует, оно «есть». Бог «есть», он существует. Субстанция также «есть». Реальность «есть», она существует. Мышление создает содержание этих идей вместе с представлением о бытии.

В конечных основаниях философского мышления становится видимой конвергенция логического, эпистемологического и бытийного пространства мышления в идее о Едином, Едином Творце, субстанции. Искривление и исчезновение познавательного конуса в идее собственной вершины есть исчезновение и пространственного модуса мышления. Это означает и исчезновение логического ряда и логического поля мышления, т.е. освобождение мышления от пространственных и временных отношений. В этом направлении мышление создает внутренние схемы основных мыслительных категорий, таких как Единое, субстанция., Единый Создатель мира, душа как субстанция и пр. Позднее эти же схемы будут присутствовать и в самом понятии.

Это искривление мыслительного пространства создает и своеобразную «пирамидальную логику» (логику «сужения» пространственного модуса. Когда мышление достигнет вершины возможности познания (идея абсолютного мыслительного горизонта), мыслительный континуум с представлением распадается. Понятие исчезает. Оно заменяется одной особой «мыслительной чувствительностью», близкой к ощущению, но не тождественной ему. Например, своеобразное ощущение истины, внутреннее чувство мыслительной композиции, ощущение красивого, ощущение абсолютной сущности и прочего есть особенная «эволюция» понятия.

Когда «пирамидальное мышление» достигнет абсолютного мыслительного горизонта, оно или должно исчезнуть в идее о Едином или, чтобы сохранить себя, должно вернуться обратно. Мышление сохраняется, если возвращается обратно в царство дискретного, во множественность, в определенность как единственную возможность для мыслительного познания. Это своеобразное возвращение в царство определенности тоже является новым созданием той же пирамидальности в понятии (проникновение эпистемологической схемы мышления «внутри» понятия), а значит, и в мыслительные идеи. Такое возвращение сохраняет не только мышление, но и эпистемологическую форму мышления.

II. Особенности мыслительного пространства буддийского философского мышления

В буддийском философском мышлении, в отличие от пирамидального мыслительного принципа, пространственный модус философского мышления не сужается и не исчезает. Это создает различие в общем логическом поле мышления. Доминируют логический принцип расширения и логика «расширяющегося познавательного пространства». В одном расширяющемся познавательном пространстве мышление не может создать «мыслительно-гравитационные объекты» (Бог, субстанция, душа как субстанция и пр.), а скорее, отдалается от них. Это обуславливает особенность буддийского философского мышления. Оно не ищет Абсолюта в самом себе и не ищет его как субъект самого себя. Не отождествляет его с самим собой. Мышление видит свою задачу в расширении сознания и создании его нового качества, которое может покинуть мир и устранить законы, которые его ограничивают. Независимо от того что эти законы лежат в основе его логической ткани, оно пытается уйти от них и, благодаря этому, параллельно им, превращается в «логическую невесомость» или независимость. Базовые категории буддийского философского мышления представляют собой ментальные

конструкции. Истина также превращается в категорию на этапе развития сознания и мышления. Она не имеет абсолютного значения. Наше сознание является единственным в этом мире, здесь и сейчас, а тот свет есть не что иное, как действительность сознания. По буддийскому представлению, как наш мир, так и другие миры есть состояния или «формы» сознания и могут определяться как таковые.

С сознанием, которое нам известно, мы можем существовать только в нашем мире. По буддийской космогонии, в самой высшей сфере мира – сфере неформ (арупа-дхату) отсутствует сам принцип формы и определения. Отсутствует и известный нам пространственно-временной ряд. В этой сфере должны быть не только другие «формы» сознания и мышления, но и совершенно различные принципы сознания и мышления. Эта сфера не находится нигде в пространстве, не имеет конкретного места. Это сфера наивысших богов. Многие аспекты этой сферы похожи на Нирвану. Различие между арупа-дхату и Нирваной состоит в том, что в арупа-дхату существует дхарма исчезновения, которая не существует в Нирване. Следовательно, путь к Просветлению, к спасению и Нирване предполагает сущностные изменения в самих принципах сознания и мышления.

Отсутствие идеи о тождестве мышления и Абсолюта как конечного основания сущности, а также идея, что сущность, включая и саму дхарму, сама по себе пуста, являются главными условиями в буддийской мыслительно-пространственной схеме. Они относят и гравитацию к идеям о субстанции, Едином, душе и перманентно существующем субъекте. Эта эпистемологическая схема напоминает «перевернутую пирамиду», но, в отличие от «пирамидальной эпистемологической схемы», в ней не существует феномена возвращения, тогда как философское мышление достигает до трансцендентального. В ней отсутствует основной атрибут пирамидальной мыслительной схемы – мыслительная пульсация или возвращение обратно в царство множественности.

Исчезновение этих оснований мыслительной гравитации создает «логику перевернутой пирамиды». Достигший Просветления и Нирваны не может вернуться, поскольку его сознание уже иное. Точно так же новорожденный младенец не может вернуться обратно в материнскую утробу, потому что погибнет.

Для буддистов Абсолют есть Нирвана. Буддийские учителя рассматривают Нирвану как состояние самой высокой дхьяны (концентрации и степени сознания). Если в пирамидальной мыслительной схеме сила мыслительной гравитации к базовым категориям убирает познавательное пространство, то буддийская мыслительно-пространственная схема есть схема создания сознания и расширения его пространства.

III. Единое, Шунья и Нирвана

Между европейской философской концепцией Единого, буддийской Нирваной и Шуньей (в Мадхьямике) много общего, но есть и существенные различия. В Едином происходит исчезновение самой пространственной идеи. Пространство может иметь различные измерения, но все они исчезают при исчезновении его идеи в Едином. В Шунье и Нирване известные пространственные измерения могут исчезнуть, но пространственная идея сохраняется в расширяющемся сознании.

Единое есть действительность абсолютной истины и познания. В Шунье и Нирване изменения сознания и мышления снимают или изменяют смысл самой категории абсолютности.

И в Едином, и в Шунье, и в Нирване исчезают логические основания и возможность определения через понятия. И в Едином, и в Шунье, и в Нирване исчезает двойственность мышления. Рассмотрим коротко три базовых понятия.

Единое

Единое основание превращается в идею Единого у Парменида. То, что «есть», что

существует, – единое. Небытие не существует. Только оно, и единственно оно, в форме границы может разделить бытие и создать множественность. То, что мы воспринимаем множественность, – скорее, мнение.

Если предположить, что небытие существует, мы должны воспринимать только его. Восприятие данной формы есть восприятие ее границы или восприятие ее небытия, того, что не является ею. Небытие придает форму вещи и представляет ее как бытие. Получается, что, осмысливая и воспринимая бытие, мы осмысливаем и воспринимаем только небытие. Любое возможное определение связано с небытием и через него в форме границы. Граница есть и в ощущении, и в восприятии, и в мышлении, и везде.

У Платона чистая мыслительно-пространственная конвергенция существует в Едином. Философское мышление достигает Единого и как внутренняя уверенность, и как логическое обособление. Такие же логические законы, которые его доводят до Единого, возвращают его обратно в множественность, чтобы его сохранить. Возвращение обратно есть не только мыслительное сохранение, но и новое создание тех же законов.

- Единое тождественно самому себе и в то же время нетождественно.
- Бытийные основания Единого исчезают, когда мышление достигает его идеи. Они возможны только как возвращение мышления в мир множественности.
- Идея Единого есть следствие достижения абсолютного мыслительного горизонта или мыслительной вершины, в которой, по условию, исчезает всякая возможность познания и все условия познания. В идее о Едином познание исчезает целиком. Познание – путь к Единому. Базовое условие для познания как пути, процесса есть пространство познания, которое также исчезает в идее о Едином.
- Единое нельзя определить с помощью относительных мыслительных категорий.
- Лишенное границы в себе самом, оно не имеет частей или элементов. Следовательно, оно не имеет ни формы, ни начала, ни конца, ни середины. Это делает его сущностью, непроницаемой для мышления и представления.
- Оно не движется и в то же время не находится в покое. Единое не может находиться ни в самом себе, ни в чем-то другом, поскольку в противном случае оно бы имело пространственные основания и, следовательно, не было бы Единым.
- Единое непричастно ко времени и не существует во времени.
- Единое непричастно к сущности. Следовательно, оно непричастно и к бытию. Лишенное мыслительных опор в идее о Едином, мышление лишается своего мыслительного пространства. Идея о Едином превращается в мыслительную вершину, в которую мышление не может проникнуть и в которой не может продолжиться, поскольку не существует базового условия для этого – мыслительного пространства.

Шунья

- В Шунье также исчезают все логические основания, исчезает целое логическое поле, но, в отличие от Единого, остается действительное отрицание, действительное отсутствие собственной природы всех вещей и явлений. Отсутствие приобретает онтологическую действительность, и эта онтологическая действительность отсутствия собственной природы и есть Шунья. Пустота сохраняет пространственную идею.
- В Шунье исчезает всякое относительное познание, поскольку вещи и явления, а также сами дхармы пусты сами по себе и не имеют собственной природы. Опоры на познание – наше мышление и сознание, которые также лишены собственной сущности.
- Шунью также невозможно определить и описать с помощью относительных категорий мышления.
- В Шунье нельзя говорить о частях – начале, конце и середине. Основания Шуньи отличаются от оснований нашего представления о пространстве.
- Идею о движении нельзя приложить к Шунье, потому что у нее нет содержания и

различия в себе самой. По той же причине она не имеет отношения и к покою.

- Поскольку вещи и явления в мире взаимосвязаны и причинно обусловлены, т.е. не имеют собственной природы и сущности, Шунья является их базовой природой.

- Шунья вне причинности, вне взаимозависимого происхождения. Следовательно, в Шунье также исчезают мыслительные опоры. Но если в идее о Едином познание достигает самого себя и своего конечного предела, исчерпывая самого себя, в Шунье мышление исчезает, достигая самой своей сущности – Пустоты. В Едином мышление может сохранить себя, вернувшись обратно в множественность. В Шунье мышление достигает своей сущности и остается в ней, поскольку пустота есть его сущность.

Нирвана

- Если в Шунье и Едином есть рациональные элементы, например, отсутствие мыслительных опор и, следовательно, невозможность мыслительных конструкций или достижения самой мыслительной сущности, в Нирване рациональность полностью исчезает. В ней появление рациональных элементов невозможно. В Нирване исчезают не только рациональные основания, но и целостный психический спектр личности.

- Для достижения Нирваны необходимо познать абсолютное, т.е. истинную реальность, единое основание Вселенной, а само познание абсолютного выводит мышление и сознание из относительных сфер в бытие. Это переход через мыслительные идеи о Едином и абсолютной пустоте – Шунье или «вне» их.

- В Нирване, в отличие от Единого и Шуньи, сознание «тонет» полностью. В ней исчезает целостный психический спектр личности. Для достигших Нирваны не существует феномена возвращения обратно (как при достижении идеи о Едином).

- В Нирване исчезают все опоры на мышление и сознание. В ней должны исчезнуть не только мыслительная дихотомия, но и мыслительное единство. В ней исчезают и базовые опоры сознания.

- Если в Нирване исчезает вся психическая сфера (сознание и его опоры, мышление и его опоры), при условии, что нет перманентно существующей личности, то кто или что тогда уходит в Нирвану?

- В Нирвану уходит абсолютно освобожденное сознание, сознание, которое сняло с себя любую возможную относительность, а также и всякое единство, т.е. все конструкции мышления и представления. Это не может быть нашим сознанием. Это не может быть и сознанием высших существ, обитавших в высших мирах. «Сознание», которое уходит в Нирвану, не имеет не только пространственно-временных оснований, но и никаких зависимостей и вне всего, что имеет какую-то форму зависимости и относительности. Оно не имеет и не может иметь в себе зависимость от фокуса определения или субъекта, не подчиняет себе и познание этих схем, не зависит от самых базовых категорий этих схем, например, это сознание не зависит и от категории истины. Не зависит и от основного атрибута сознания – проявления или осознания.

IV. Семантика буддийского понятия

С одной стороны, всякое понятие удерживает мышление в своих собственных границах, с другой стороны, мышление испытывает потребность его покинуть. Оно ищет истину в понятии как в нем самом, так и вне его. Пирамидальная мыслительная схема находит истину в понятии больше всего в синтезе общего его многообразия. Мышление исходит из данного понятия в форме обобщения, сентенции. Обобщение создает наиболее синтезированные определения. Они содержат как чисто субъективное содержание перцептивных и мыслительных конструкций, так и конструкции, свойственные времени и культуре. Понятие в мыслительно-пирамидальной схеме содержит идею о сущности в самой себе. Познание направлено именно на нее. Все это содержание понятия в конце концов оформляется с по-

мощью общей мыслительно-пространственной схемы мышления.

Понятие представляет собой уменьшенную модель пространственной организации мышления, специфики мыслительного пространства. Это особенно относится к буддийским понятиям. Их мыслительно-пространственная структура не содержит в себе пирамидальной схемы, не заканчивается мыслительным синтезом или сентенцией, а, скорее, разделяет единое на элементы, таким образом снимая его. Субъект для буддиста, как базовое понятие, имеет единичность, но не имеет единства и неделимости в себе самом. Даже напротив, всякое представление о единстве субъекта или синтетическом единстве не является истинным.

Абсолютная субстанция для буддийского философского мышления также есть мыслительная конструкция. Как таковая она неистинна. Единый Демиург – также. Пространственная организация мышления влияет не только на основные, но и на все остальные понятия и категории.

«Несубстанционализация понятия» есть внутреннее условие, присущее буддийскому мышлению. Понятие не может достигнуть устойчивой сущности. Оно оказывается единственно в сфере явления. Его сущность сама по себе пуста. Реальность его относительна. Например, понятия времени для буддийской философии реально не существует. Оно не имеет сущности. «Я» не имеет сущности. Субъект не имеет сущности. Пуста и бессущностна даже сама дхарма. Чем глубже мышление входит в познание, тем яснее становится для него пустота и отсутствие собственной сущности. Если в мыслительно-пирамидальной схеме пространственный модус мышления сужается и исчезает при достижении сущности, в буддийской мыслительно-пространственной схеме он расширяется. Чем больше продвигается познание, тем больше расширяется и пространственный модус мышления. В идее о пустоте он становится бескрайним.

В буддийском понятии логический синтез уступает интуитивному восприятию, чувству, «мыслительному ощущению». Базовые буддийские понятия мыслятся вне схемы синтеза.

Литература

1. Fauconnier G., Mental Spaces: Aspects of meaning construction in natural language. - Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
2. Fauconnier G., Turner ME. The Way We Think: Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities. - NY: Basic Books, 2002.
3. Головинский А.А. Ментальное пространство прецедентных текстов: на материале англ. стихов и прибауток // Вестн. Башкир. ун-та. – 2009, № 3. – С. 792-796.
4. Гейзенберг В. Физика и философия. – М.: Иностранная литература, 1963.
5. Дорфман Я.Г. Всемирная история физики с древнейших времен до конца VIII века. – М.: Наука, 1979.
6. Платон. Диалоги. – М.: Мысль, 1986.
7. Пацев А. Буддийское философское мышление. Эпистемологические формы мышления (на болг. яз.). – София, 2009.
8. Пацев А. Буддийское учение об анатмане (не-душе) (на болг. яз.). – София. 2012.

© **Алесиан Пацев**

ДВАДЦЯТЬ АСПЕКТІВ ПОРОЖНЕЧІ У БУДДИЗМІ ПРАДЖНЯПАРАМІТИ

А. Ю. Стрелкова

кандидат філософських наук, науковий співробітник Інституту філософії

імені Г. С. Сковороди НАН України (Київ, Україна)

anastasia3141@gmail.com

Анотация

Анастасія Юрьевна Стрелкова. Двадесет аспекта на празнотата в будизма. В статията се разглежда представата за „двадесетте вина празнота (шунята)“ в будизма на праджняпарамита. Изяснява се значението на всеки от тях на основата на сравнителния анализ на текстовете на китайския будестки канон (китайските версії на сутрите на праджняпарамита, Васубандху, Нагарджуна, а също така на трактата на по-късния тьянтайки мислител Чжи-и). Посочват се всички основни варианти на китайските термини, използвани от китайските будисти при превода от санскрит, анализират се техните различни смислови вариации. Независимо от това, че най-популярен се явява изразът за „двадесетте празноти“, съществуват изреждания на четиринадесет, шестнадесет, осемнадесет позиции, при това изрежданията от „осемнадесетте празноти“ китайските будисти го разглеждали като най-базов, което може да е потвърждение на издигнатия от изследователите предположение за за по-късния произход на списъка от двадесет позиции. Освен това редът на позициите в изрежданията на различните първоизточници не съвпадат. Това е свързано в значителна степен с това, че будистките мислители се опитвали да намерят в това изброяване логическа последователност, опирайки се при това, като правило, на гносеологическия подход (празнота на субекта на възприятието, празнотата на обекта на възприятието и т.н.).

Обаче каквито и да са разминаванията в изрежданията на „видовете празнота“ и в различните варианти на техния превод и интерпретация в будистката коментаторска традиция, празнотата в крайна сметка е само една – шунята, а различните изреждания на „празнотите“ са предназначени само за облекчаване на възприемането на идеята на шуня-вада като пример за прилагане на принципа на празнотата (илюзорност, нереалност) към различните видове обекти. Затова е правилно да се говори не за двадесет вида, а за двадесет аспекта на празнотата.

Ключови думи: будизъм; праджняпарамита; шунята; празнота; двадесет вида празнота.

Abstract

Anastasia Strelkova. Twenty aspects of emptiness in Prajnaparamita Buddhism. This article examines the canonical list of “twenty kinds of emptiness (*śūnyatā*)” in prajñāpāramitā Buddhism. The meaning of every one of them is determined by the means of comparative analysis of the texts of Chinese Buddhist canon (Chinese versions of prajñāpāramitāsūtra, Vasubandhu, Nāgārjuna and a treatise of a later Tiantai thinker Zhi-yi). All the basic variants of Chinese terms used by the Chinese Buddhists in the process of translation from Sanskrit are listed together and their different semantic variations are analyzed. In spite of the fact that the most popular was the expression “twenty emptinesses” there are lists of fourteen, sixteen, eighteen positions, and Chinese Buddhists considered the list of “eighteen emptinesses” to be the most basic one. This may support a suggestion made by researchers concerning later origin of the list with twenty positions. Besides this, the order of positions in the list in different sources is not

identical. This is often due to the efforts of the Buddhist authors to find in this list a logical succession based mostly on gnoseological approach (emptiness of subject of perception, emptiness of object of perception etc.).

But independently of differences in the lists of “kinds of emptiness” and different variants of their translation and interpretation in the Buddhist tradition, the emptiness is only one – *śūnyatā*, serving all the different lists of “emptinesses” merely to make easier the perception of the ideas of *śūnya-vāda* as an example of applying the principle of emptiness (illusiveness, unreality) to different groups of objects. Therefore it is more correct to speak rather about twenty aspects of emptiness, than about twenty kinds of it.

Key words: Buddhism; prajnaparamita; sunyata; emptiness; twenty kinds of emptiness.

Анотація

Анастасія Юріївна Стрелкова. Двадцять аспектів порожнечі в буддизмі Праджняпараміти. У статті розглядається подання щодо «двадцяти видів порожнечі (шуньята)» в буддизмі Праджняпараміти. З'ясовується значення кожного з них на підставі порівняльного аналізу текстів китайського буддійського канону (китайських версій сутр Праджняпараміти, Васубандху, Нагарджуни, а також трактату більш пізнього тьянтайського мислителя Чжи-ї). Наводяться всі основні варіанти китайських термінів, що використовувалися китайськими буддистами при перекладі з санскриту, аналізуються їх різні смислові варіації. Незважаючи на те, що найбільш популярним є вираз «двадцять порожнеч», існують переліки з чотирнадцяти, шістнадцяти, вісімнадцяти позицій, причому перелік з «вісімнадцяти порожнеч» китайські буддисти розглядали як найбільш базовий, що може бути підтвердженням висунутого дослідниками припущення про більш пізньому походження списку з двадцяти позицій. Крім того, порядок позицій у переліку в різних першоджерелах не збігається. Це пов'язано значною мірою з тим, що буддійські мислителі намагалися знайти в цьому переліку логічну послідовність, спираючись при цьому, як правило, на гносеологічний підхід (порожнеча суб'єкта сприйняття, порожнеча об'єкта сприйняття і т. і.).

Однак, якими б не були розбіжності в переліках «видів порожнечі» і різні варіанти перекладу та інтерпретації їх у буддійській коментаторській традиції, порожнеча насправді лише одна - шуньята, а різні переліки «порожнеч» слугують лише для полегшення сприйняття ідей шунья-вади як приклад застосування принципу порожнечі (ілюзорності, нереальності) до різних груп об'єктів. Тому більш правильно говорити не про двадцять видів, а про двадцять аспектів порожнечі.

Ключові слова: буддизм; Праджняпараміта; шуньята; порожнеча; двадцять видів порожнечі.

Вступ. У буддійських текстах магаяни й, особливо, у сутрах праджняпараміти ми часто надібуємо вислів «двадцять різновидів порожнечі». Філософія порожнечі є наріжним каменем буддизму. Яке місце посідає у ній уявлення щодо «двадцяти порожнеч», і яким чином взагалі порожнеча може бути декілька?

Актуальність теми дослідження зумовлена тим, що у філософському сходознавстві останнім часом спостерігаємо зростання інтересу до проблематики порожнечі (ніщо, небуття) у різних традиціях Сходу [1]. Це потребує від фахівців більш глибокого дослідження цілої низки доктрин, концепцій, окремих понять, які дотепер залишалися поза увагою, або були недостатньо досліджені. Зокрема, вивченню уявлення про «двадцять аспектів» порожнечі на матеріалах тибетського та санскритського буддійського канону приділяли спеціальну увагу Є. Є. Оберміллер [2], Т. Р. В. Мурті [3], Б. Д. Дандарон [4], В. П. Андросов [5], однак матеріали щодо цього аспекту китайською мовою залишилися поза їхньою увагою.

Мета й завдання цього дослідження полягають у тому, аби з'ясувати значення кожного з «двадцяти аспектів порожнечі» на матеріалі текстів китайського буддійського канону (з урахуванням санскритських відповідників), а також визначити варіанти осмислення співвідношення між ними, наявні у відповідних першоджерелах.

Виклад основного матеріалу. Що ж являють собою «двадцять аспектів порожнечі», які часто-густо неточно називають «двадцятьма різновидами порожнечі»? Якщо перекладати буквально, то йдеться про «двадцять порожнеч» 二十空 (кит. ер ши кун, санскр. *viṃśatīḥ śūnyatāḥ*). Однак Є. Є. Обермиллер у своїй статті, спеціально присвяченій цій темі, говорить не про двадцять різновидів порожнечі, а про «двадцять аспектів порожнечі» (twenty aspects of śūnyatā), часом називаючи їх також «формами» (forms) порожнечі [2, 170, 171]. Це, як ми побачимо нижче, співпадає й з позицією буддійської традиції. Порожнеча – одна, але вона стосується різних об'єктів, і тому може скластися враження, що порожнеч багато. Тож, попри узвичаєний вислів «двадцять різновидів порожнечі», насправді більш коректним буде говорити про «двадцять аспектів порожнечі». Т. Р. В. Мурті також говорить про «двадцять аспектів» або ж «двадцять вимірів (modes)», а Б. Д. Дандарон веде мову про ту чи іншу кількість «способів опису порожнечі».

Відомі також й інші переліки, до яких входить лише вісімнадцять, шістнадцять або навіть чотирнадцять «порожнеч». Повний перелік двадцяти аспектів порожнечі подибуємо в *Raṭṭcaviṃśatisāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra*.

Т. Р. В. Мурті зазначає, що санскритський текст *Raṭṭcaviṃśatisāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra*, який ми зараз маємо, було свого часу відредаговано у світлі йогачаринської *Abhisamayālaṃkāraḥ* Гарібгадри (пізнє VIII ст.) [6], а отже, ми не можемо бути впевненими щодо того, чи походить перелік «двадцяти порожнеч» саме з сутр праджняпараміти, чи ж він є більш пізнім додаванням [3, 351]. Є. Є. Обермиллер також відзначає, що останні чотири форми, які фігурують у *Raṭṭcaviṃśatisāhasrikā*, вочевидь, додано пізніше [2, 171]. В. П. Андросов пише, що вчення про вісімнадцять аспектів порожнечі мадг'яміки розробляли вже у другій половині IV ст. А Чандракірті (VII ст.) одним з перших нарахував двадцять її форм [5, 458].

Є. Є. Обермиллер та Т. Р. В. Мурті наводять «двадцять порожнеч» за *Raṭṭcaviṃśatisāhasrikā* та *Abhisamayālaṃkāraḥ*, де ці переліки є ідентичними. В. П. Андросов – за *Dharmasāṅgraha*, де перелік трохи відрізняється.

У китайській версії переліку (за № 220 у ТСД [7]) у другій половині порядок змінено доволі істотно, а дві позиції (無變異空 та 共相空) взагалі не є перекладом санскритських відповідників (*bhāvaśūnyatā* та *parabhāvaśūnyatā*). Тому можна припустити, що перелік з вісімнадцяти позицій є більш базовим.

Китайські буддисти, схоже, справді дотримувалися саме цієї точки зору. Так тяньтайський мислитель Чжи-і наводить такі міркування щодо кількості «порожнеч»:

經論明空。開合名數不同。或以略故。合十八空。但爲十四空。或爲十一空。或爲七空。乃至三空。二空一空。或以廣故。開十八空。爲二十空。二十五空。乃至無量空。 [8] Сутри і трактати, [залежно від того, чи вони] роз'яснюють порожнечу розлого чи стисло, називають неоднакову кількість. Або, скорочуючи, з вісімнадцяти порожнеч називають лише чотирнадцять порожнеч чи одинадцять порожнеч, чи сім порожнеч – аж до трьох порожнеч, двох порожнеч та однієї порожнечі. Або, розширюючи з вісімнадцяти порожнеч, роблять двадцять порожнеч, двадцять п'ять порожнеч – аж до незліченної їхньої кількості.

На запитання, чому саме вісімнадцять «порожнеч», автор *Mahāprajñāpāramitā-sāstra* (кит. Дачжиду лунь 大智度論, № 1509) відповідає так:

問曰。諸法無量空隨法故則亦無量。何以但說十八。若略說應一空。所謂一切法空。若廣說隨一法空。所謂眼空色空等甚多。何以但說十八空。答曰。若略說則事不周。若廣說則事繁。譬如服藥。少則病不除。多則增其患。應病投藥令不增減則能愈病。空亦如是。若佛但說一空。則不能破種種邪見及諸煩惱。若

隨種種邪見說空空則過多。人愛著空相墮在斷滅。說十八空正得其中。[9] Запитання: «Дгарм існує незліченна кількість, порожнеча стосується дгарм, а отже, порожнеч також має бути незліченно багато. Чому ж говорять лише про вісімнадцять? Якщо казати стисло, то має бути одна порожнеча, а саме: порожнеча всіх дгарм (речей). Якщо казати розлого, то це порожнеча кожної з дгарм (речей), а саме: порожнеча ока, порожнеча видимого й багато інших. Чому ж говорять лише про вісімнадцять порожнеч?» Відповідь: «Якщо говорити стисло, то не охопиш [всіх] речей. Якщо говорити розлого, то речей буде забагато. Це схоже на застосування ліків. Якщо їх замало, то хвороба не пройде. Якщо забагато, то вона погіршиться ще більше. Треба, аби ліків від хвороби було не забагато і не замало, тоді хворобу можна вилікувати. Так само і з порожнечею. Якби Будда говорив лише про одну порожнечу, то він не зміг би зруйнувати все розмаїття хибних поглядів та страждань. Якби він говорив про порожнечу кожного з хибних поглядів, то це було б занадто багато. Люди тоді приліпилися б до ідеї порожнечі і впали б у нігілізм. Проповідь «вісімнадцяти порожнеч» якраз тримає середину».

Тобто, саме таку кількість конкретних прикладів порожнечі необхідно пояснити людині, яка стала на шлях практики праджняпараміти, аби вона збагнула принцип шуньяти як такий (принцип порожнечі всіх понять).

Тому ми зупинимось більш докладно саме на переліку з вісімнадцяти «порожнеч». Водночас слід зазначити, що всі переліки і визначення, які містяться у першоджерелах, відрізняються одне від одного, і часом доволі істотно, й тому потребують спеціального дослідження. Ми ж тут лише відзначимо найбільш загальні моменти.

Тож «вісімнадцять порожнеч» 十八空 (кит. ер ба кун, санскр. *aṣṭadaśaśūnyatā*) це [10]:

1) порожнеча [11] внутрішнього (內空, санскр. *adhyātmaśūnyatā*), тобто внутрішніх шістьох аятана (органів чуття), відсутність у них сприймаючого суб'єкта («я»), іншими словами, це порожнеча людського «я» (人空);

2) порожнеча зовнішнього (外空, санскр. *bahirdhāśūnyatā*), тобто, зовнішніх шістьох аятана (об'єктів органів чуття), відсутність у них об'єкта сприйняття, інакше кажучи, це порожнеча речей (法空);

3) порожнеча внутрішнього та зовнішнього (内外空, санскр. *adhyātmabahirdhāśūnyatā*), тобто, внутрішніх та зовнішніх дванадцятьох аятана (органів чуття та їхніх предметів), відсутність сприймаючого суб'єкта та відсутність об'єкта сприйняття не лише кожного окремо, але й обох разом;

4) порожнеча порожнечі (空空, санскр. *śūnyatāśūnyatā*) – сама порожнеча є порожньою, вона є лише запереченням реальності чогось, а не реальною «річчю»;

5) порожнеча великого (大空, санскр. *mahāśūnyatā*) – порожнеча простору, що його називають великим через його безмежність;

6) порожнеча [істини] першого значення, порожнеча вищого або порожнеча істини (第一義空 або 勝義空 або 眞實空, санскр. *paramārthaśūnyatā*) – порожнеча нірвани;

7) порожнеча зумовленого (有爲空, санскр. *saṃskṛtaśūnyatā*), тобто, зумовлених дгарм – п'яти скандг або трьох світів сансари: світу бажань, світу форм та світу не-форм;

8) порожнеча незумовленого (無爲空, санскр. *asaṃskṛtaśūnyatā*), тобто, незумовлених дгарм, які не мають ознак виникнення, перебування та зникнення, або, іншими словами, є нефеноменальними;

9) порожнеча абсолютного (畢竟空, санскр. *atyantaśūnyatā*) – порожнеча будь-чого, що стверджено як абсолютне (з нірваною включно) [12];

10) порожнеча безначального, позачасового (無始空 або 無際空 або 無前後空, санскр. *anavarāgraśūnyatā*) – порожнеча сансари (часу): насправді початок, середина та кінець не існують, це лише суб'єктивні позначення, тому безначальна круговерть сансари є порожньою;

11) порожнеча того, що можна відкинути, [і того, що відкинути неможна] чи порожнеча невтраченого (散空, або варіанти: 無失空, 散無散空 (不捨空) [13], 不捨離空, 不散空, санскр. *anavakāraśūnyatā*): усі дгарми сансари є порожніми, але й остаточна нирвана теж є порожньою: «завдяки цій порожнечі будди, занурившись у нирвану без рештку, не відмовляються від допомоги іншим (諸佛入無餘涅槃。因此空不捨他利益事。[14])»; тобто, завдяки тому, що абсолютне теж є порожнім, будди, які залишили цей світ, тим не менш не втрачають можливості допомагати живим створінням;

12) порожнеча [первинної] природи, природи будди (性空 або 本性空 або 佛性空, санскр. *prakṛtiśūnyatā*): первинну природу дгарм (речей) ніким не створено, але і вона є порожньою;

13) порожнеча всіх дгарм (諸法空 або 一切法空, санскр. *sarvadharmāśūnyatā*), тобто, п'яти скандг, дванадцяти аятана, вісімнадцяти дгату – зумовлених, а також незумовлених дгарм;

14) порожнеча власних ознак (自相空, санскр. *svalakṣaṇaśūnyatā* / *lakṣaṇaśūnyatā*) – будь-які визначення (ознаки) є ілюзорними, адже власне їх носії, речі, не існують; маютьесь на увазі будь-які індивідуальні та загальні ознаки (自共相), аж до тридцяти двох «ознак великої людини», тобто, будди [15];

15) порожнеча несхоплюваного (不可得空, санскр. *anupalambhaśūnyatā* [16]): все є порожнім, й тому нічого неможливо схопити [17];

16) порожнеча неіснуючих дгарм або порожнеча відсутності власної природи (無法空 або 無性空 (非有空), санскр. *abhāvaśūnyatā*) – «порожнеча небуття дгарм» або «порожнеча відсутності [власної] природи»: порожнеча дгарм, яких немає (приміром, минулих та майбутніх), або ж порожнеча відсутності власної природи речей [18];

17) порожнеча існуючих дгарм або порожнеча власної природи (有法空 або 自性空, санскр. *svabhāvaśūnyatā*) – порожнеча дгарм, котрі є (усі теперішні дгарми та незумовлені дгарми), або ж порожнеча власної природи [19];

18) порожнеча неіснуючих та існуючих дгарм або порожнеча відсутності власної природи та власної природи (無法有法空 або 無性自性空 (非有性空), санскр. *abhāvasvabhāvaśūnyatā*) – неможливість виявити, схопити речі, чи то існуючі чи то неіснуючі або наголошення того, що сутністю самої порожнечі є відсутність власної природи [20];

У переліку з двадцяти позицій до попередніх додають ще дві «порожнечі»:

19) порожнеча буття (санскр. *bhāvaśūnyatā*) – відсутність «я» у п'яти скандгах буття (*bhāva*), порожнеча феноменального буття;

20) порожнеча іншого буття (санскр. *parabhāvaśūnyatā*) – відсутність іншої, зовнішньої реальності;

Натомість у китайській версії розширення переліку до двадцяти пунктів відбувається за рахунок інших «порожнеч»:

19) порожнеча незмінного (無變異空);

20) порожнеча спільних ознак (共相空).

У санскритській версії чітко видно, що останні п'ять аспектів, попри відмінний порядок наведення, пов'язані з поняттям «*bhāva*»: *bhāva-śūnyatā*, *a-bhāva-śūnyatā*, *sva-bhāva-śūnyatā*, *a-bhāva-sva-bhāva-śūnyatā*, *para-bhāva-śūnyatā*. У китайській версії ця логіка зникає. Водночас у цій частині переліку ми спостерігаємо розбіжність у різних варіантах перекладу китайською власне терміну «*bhāva*». У санскриті він є двозначним і може позначати або «природу», «сутність» (передається ієрогліфом 性), або ж її протилежність – реальну «річ» (передається ієрогліфом 法 або ж 物).

З іншого боку, аналіз різних текстів свідчить, що порядок позицій у переліку весь час змінювався. Більше того, буддійські автори свідомо намагалися змінити його, аби знайти певну логіку у цій послідовності.

Приміром, Васубандгу у своєму коментарі до «Мадг'янта-вібгагі» Майтреї (IV ст.) у першій половині переліку пропонує доволі наочне тлумачення сенсу кожної з відповідних «порожнеч», міняючи при цьому місцями № 4 та №5, (№1600 / 1599):

- 1) порожнеча внутрішнього – «того, хто їсть» (能食/食者);
- 2) порожнеча зовнішнього – «того, що їдять» (所食);
- 3) порожнеча внутрішнього і зовнішнього – це порожнеча «тіла, на базі якого [реалізовано] їдока та їжу» ([能所食所依止]身 / 身);
- 4) порожнеча великого – порожнеча того, у чому знаходиться (所住) тіло, тобто, простору;
- 5) порожнеча порожнечі – це порожнеча «того, хто все це бачить» – суб'єкта, що пізнає (能見[此]);

6) порожнеча вищого – порожнеча «істини, що він її споглядає» (所觀真理/如理).

У Наґарджуни в «Трактаті про вісімнадцять порожнеч» теж переставлено місцями пункти № 4 і № 5, і з пояснення зрозуміло, чим саме це зумовлено:

此六空辯。空體自成次第。一受者空。二所受空。三自身空。四身所住處空。五能照空。六所觀境空也。前四皆是所觀境空。第五能觀智空。第六所分別境界相貌空。又前四所知。第五能知。第六所知相貌。[21] Ці шість порожнеч, [а саме: порожнеча внутрішнього, порожнеча зовнішнього, порожнеча внутрішнього і зовнішнього, порожнеча великого, порожнеча порожнечі, порожнеча вищого] розібрано у порядку природного становлення субстанції порожнечі: 1) порожнеча сприймаючого [суб'єкта] (受者), 2) порожнеча того, що сприймається (об'єкта сприйняття) (所受), 3) порожнеча власного тіла (自身), 4) порожнеча місця перебування тіла (身所住處), 5) порожнеча [суб'єкта], який пізнає (能照), 6) порожнеча об'єкта споглядання (所觀境). Перші чотири це – порожнеча об'єктів споглядання (所觀境), п'ята – це порожнеча суб'єкта споглядання (能觀智), шоста – це порожнеча ознак будь-яких об'єктів розрізнення (所分別境界相貌). Також перші чотири – це об'єкт пізнання (所知), п'ята – суб'єкт пізнання (能知), а шоста – ознаки об'єкта пізнання (所知相貌).

Виявивши порожнечу суб'єкта сприйняття, ми переходимо до порожнечі його об'єкта. Після цього ми з'ясовуємо порожнечу нашого тіла, що в ньому реалізовано усі процеси сприйняття, і потім відзначаємо порожнечу зовнішнього простору, в якому воно перебуває. Оскільки у такій інтерпретації наступний аспект порожнечі стосується вже іншого смислового аспекту, автор трактату пересуває його на один пункт нижче.

Висновок. Таким чином, порожнеча насправді лише одна – шуньята. Проте, з метою полегшення сприйняття ідей шунья-вади, як приклад застосування принципу порожнечі до різних груп об'єктів, у буддійських текстах говорять про певну кількість «порожнеч», намагаючись знайти логічну послідовність у цьому переліку, керуючись при цьому, насамперед, ґносеологічним підходом.

Література та примітки

1. Яскравим прикладом цього інтересу є видання: *Nothingness in Asian Philosophy* / Ed. by JeeLoo Liu, Douglas L. Berger. – London and New York: Routledge, 2014. – 386 p.
2. Obermiller E. E. *A Study of the Twenty Aspects of Sūnyatā (Based on Haribhadra's Abhisamayālaṃkāra-āloka and the Pañca-viṃ Śatisāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra* // *Indian Historical Quarterly*. – Vol. IX. – Calcutta: Calcutta Oriental Press, 1933. – P. 170–187.
3. Murti T. R. V. *The Central Philosophy of Buddhism: A Study of the Mādhyamika System*. – London: Unwin Paperbacks, 1980. – 372 p.

4. Дандарон Б.Д. Теория шуны у мадхьямиков (по тибетским источникам) // Тибетский буддизм: теория и практика /Отв. ред. Н. Абаев. – Новосибирск, 1995. – С. 29–46.
5. Андросов В. П. Буддизм Нагарджуны: Религиозно-философские трактаты. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2000. – 799 с.
6. Гарібгадра, крім цього, ставить двадцять аспектів порожнечі у відповідність до десяти медитативних щаблів-бгумі (*daśa-bhūmi*) [3, 351] (див. також: [5, 510]).
7. Да боже боломідо цзін 大般若波羅蜜多經 (санскр. Mahāprajñāpāramitā-sūtra) // ТСД. – № 220. – Т. 5. – С. 1–1074; Т. 6. – С. 1–1074; Т. 7. – С. 1–1110.
8. Чжи-і 智顗. Фа цзе ци ді чумень 法界次第初門 // ТСД. – Т. 46. – № 1925. – С. 664–697.
9. Нагарджуна 龍樹菩薩. Дачжиду лунь 大智度論 (санскр. Mahāprajñāpāramitā-śāstra) // ТСД. – Т. 25. – № 1509. – С. 57–756.
10. Санскритські терміни у переліку «вісімнадцяти порожнеч» наводимо за Mahāvūyutpatti, серед китайських версій ідентичний порядок термінів має № 223 (Pañcaviṃśatisāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra у перекладі Кумарадживи; щоправда, й всередині цього тексту, де перелік з'являється понад десять разів, є варіанти з відмінним порядком). Тож перший ієрогліфічний варіант наводимо за № 223, переклад подаємо, насамперед, за китайськими варіантами термінів. Альтернативні варіанти китайських термінів наводимо за: № 220, № 1599, № 1600, № 1616, № 1861, санскритських – за: [3, 351–356]. Для реконструкції значень нами було використано тексти китайського канону: сутри праджняпараміти (№ 220, № 223), «Трактат про вісімнадцять порожнеч» (十八空論, № 1616) та Mahāprajñāpāramitā-śāstra (大智度論, № 1509), приписувані традицією Нагарджуни, Madhyāntavibhāga-bhāṣya Васубандгу (辯中邊論, № 1600 й інший її переклад 中邊分別論, № 1599), твір Чжи-і «Фа цзе ци ді чумень» 法界次第初門 (№ 1925). Причому у китайських першоджерелах нам поки що не вдалося виявити повного комплексу визначень для всіх двадцяти «порожнеч». З-поміж названих текстів один (№ 1600/1599) дає визначення лише шістнадцяти, решта наводять вісімнадцять «порожнеч».
- Відзначимо також, що у дослідженнях цієї тематики, до яких ми зверталися ([2], [3, 351–356], [5, 458, 505–513]) є істотні відмінності в інтерпретації окремих термінів, що пояснюється зокрема тим, що їхні автори працювали з санскритським та тибетським матеріалом; ми ж спираємося на тексти китайського канону (утім, більшість з них насправді є перекладом тих-таки санскритських оригіналів). Однак порівняльний аналіз цього матеріалу потребує вже окремого розгляду.
11. Є. Є. Оберміллер, услід за Ф. І. Щербатським, перекладає *śūnyatā* як «відносність». Тож у його версії ми отримуємо «двадцять аспектів відносності» (20 aspects of relativity), а саме: суб'єктивна відносність (subjective relativity), об'єктивна відносність (objective relativity) і т. д. [2, 171–172]. Натомість Т. Р. В. Мурті вдається до перекладу *śūnyatā* як «нереальність» (unreality), що наразі є більш зручним для сприйняття, ніж буквальный переклад «порожнеча», й відтак його перелік виглядає так: нереальність внутрішніх елементів суцього (unreality of internal elements of existence), нереальність зовнішніх об'єктів (unreality of external objects) тощо. [3, 351–352].
12. Чжи-і, пояснюючи цей аспект порожнечі, наводить цитату з «Лотосової сутри»: «[всі вчення Будди] ...аж до абсолютної нірвани, що вічно перебуває у спокої, врешті-решт, повертаються до порожнечі (乃至究竟涅槃。常寂滅相。終歸於空 [8]).
13. Різні китайські переклади з одного санскритського тексту (№ 1600 та № 1599).

14. Васубандгу 天親菩薩. Чжун бьянь фень бє лунь 中邊分別論 (санскр. Madhyāntavibhāga-bhāṣya) // ТСД. – Т. 31. – № 1599. – С. 451–464.
15. Кожна річ має обидва різновиди ознак. Індивідуальні ознаки (自相/別相) – ті, що відрізняють одну річ від іншої, та загальні або спільні ознаки (總相/共相), які є спільними для певної групи речей, наприклад: «непостійність є спільною ознакою зумовлених дгарм (無常是有爲法共相)» [7].
16. У Dharmasaṃgraha замість *anupalambhaśūnyatā* стоїть *alakṣaṇaśūnyatā*, але, на думку В. П. Андросова це є помилкою оригіналу [5, 509, 512].
17. Цікаво, що № 1616 подає «порожнечу несхоплюваного» останньою, і трактує її як найвищий щабель – вихід за межі самої порожнечі. Згідно з цим тлумаченням, завдяки порожнечі несхоплюваного ми здобуваємо чотири властивості абсолюту: постійність, блаженство, «я» та чистоту (常樂我淨).
18. У першоджерелах тут спостерігаємо істотне розходження. Залежно від того, як тлумачили санскритське «*bhāva*», отримували два відмінні смисли:
 - 1) відсутність власної природи в речах світу: «無性謂此中無少性可得。[7] (відсутність власної природи – це відсутність у них найменшого [натяку на власну] природу, що її можна було б вхопити)»;
 - 2) відсутність, неіснування цих речей (№223): «何等爲無法空。若法無是亦空。(Що таке порожнеча неіснуючих речей (дгарм): речі, яких немає, теж порожні)» або у Чжи-і більш розгорнуто: «無法名。法已滅。是滅無。... 有人解云。過去未來法。名無法。是無法不可得。故名無法空也 [8] (Неіснуванням дгарм (речей), коли дгарми зникли, називають їхню відсутність. ... Хтось казав про це, що минулі та майбутні дгарми називають неіснуючими (дгармами, яких немає). Ці неіснуючі дгарми теж неможливо вхопити, тому це звуть порожнечею неіснуючих дгарм)».
19. Як і з попереднім пунктом, у першоджерелах подибуємо два тлумачення:
 - 1) наявність власної природи в речах світу (№ 220);
 - 2) наявність, існування цих речей: «有人解云。現在一切法。及無爲法。名爲有法。如有法。皆空故。名有法空[8] (Хтось казав про це, що усі теперішні дгарми, з незумовленими включно, звуться існуючими. Тож існуючі дгарми усі є порожніми, тому це зветься порожнечею існуючих дгарм)».
20. Знов-таки, як і у двох попередніх пунктах, тут можливі дві інтерпретації. Васубандгу пояснює (№ 1600): «此無性空非無自性。空以無性爲自性故名無性自性空。(Ця порожнеча відсутності [власної] природи (無性空) – це не відсутність власної природи (無自性). Оскільки власною природою (自性) порожнечі є відсутність [власної] природи (無性) – її називають порожнечею, що її власною природою є відсутність природи (無性自性空))».
- Чжи-і пояснює: «取無法有法相不可得。故名無法有法空。[8] (Схопити ознаки неіснуючих речей та існуючих речей неможливо. Тому її називають порожнечею неіснуючих та існуючих речей (無法有法空))».
21. Наґарджуна 龍樹菩薩. Шиба кун лунь 十八空論 // ТСД. – Т. 31. – № 1616. – С. 861–867.

© Анастасія Юрївна Стрелкова

MODIFICATION OF IDENTITY CONCEPTS: MOTHERLAND AND FOREIGNER*

Mirena Patseva

Associate Professor, Ph D., Sofia Universit St. Kliment Ohridski, (Sofia, Bulgaria) на

Университета "Македония" (Солун, Гърция)

mirena.patseva@gmail.com

Mitko Momov

Associate Professor, Ph D., Head of the Department of Philosophy and History
of the St Cyril and St Methodius University of Veliko Turnovo (Veliko Turnovo, Bulgaria)

momovmitko@gmail.com

Анотация

Мирена Пацева, Митко Момов. Модификация на концепцията за самоличност: родина и чужденец. Статията представя част от данните на лонгитюдно изследване на динамиката в лексикалното значение. То е илюстрирано с анализа на концептите родина и чужденец. Проследяват се някои аспекти на модификация на техните значения от 1989 – годината на началото на демократическите промени в България. Нашите данни сочат умерена консолидация на реакциите и редуциран емоционален градус на досъзнателно ниво на асоциациите.

Ключови думи: идентичност; значение на думата; психолингвистика; лонгитюдно изследване.

Abstract

Mirena Patseva, Mitko Momov. Modification of identity concepts: motherland and foreigner. The paper present the part of the data of a longitudinal study of the dynamics of the lexical meaning. It is illustrated by the analysis of the concepts motherland and foreigner. Some aspects of the identity modification, since 1989 - the beginning of democratic changes in Bulgaria, are considered. Our data show change in the direction of moderate consolidation and decrease of emotional strength of reactions on a subconscious level of associations.

Key words: identity; word meaning; psycholinguistics; longitudinal study.

Анотація

Мірена Пацева, Мітко Момов. Модифікація концепції ідентичності: батьківщина і чужинець. В статті представлена частина даних поздовжнього дослідження динаміки лексичного значення. Це ілюструється на прикладі аналізу понять Батьківщина та іноземець. Розглядаються певні аспекти модифікації їхньої ідентичності, починаючи з 1989 року - початку демократичних змін в Болгарії. Наші дані засвідчують зміни у напрямку помірної консолидації та зниження емоційної реакції на підсвідомому рівні асоціацій.

Ключові слова: ідентичність; значення слова; психолінгвістика; поздовжнє дослідження.

The word meaning?

According to Ferdinand de Saussure the language sign consists of *signifier* and *signified*

(Saussure). They correspond to its form and content or meaning. The German philosopher and logician Gottlob Frege introduced the distinction between the reference or denotation (Bedeutung) and the designate (Sinn). In a broad sense they correspond to the core and periphery of the word meaning– denotation and connotation

The denotative or referential meaning defines the main attribute of the object or denote. For example the denotative meaning of a word pencil is *writing implement or art medium*. The denotative meaning is the comparatively more stable part

The connotative meaning or the connotation includes subjective evaluations, emotions and attitudes. They can be positive or negative. For example if someone likes to draw he has a special attitude towards pencils. These art mediums are especially important in his life and are associated with different aspects of his activity, which fills up the connotation of the word. But our negative experience with pencils (due to too ambitious parents or teachers) can charge the connotation with negative emotions and attitudes. Connotations can be common for the speech community or characteristic for the individual. The connotative meaning is dynamic: it varies according to culture, ideology, individual experience. Variations can be revealed in semantic analysis

Dynamics and modifications of word meaning

The diachronic aspect of language represents changes in both denotates and significates of the language signs. The first one can be illustrated with the naming of new artifacts like *ipad, tablet etc.* We would like to focus on the later one. Significates or our understanding of words are less stable than the outer form. The main processes are extension and *narrowing*. An example of the later is the word *лѣто* meaning year in old Bulgarian, which narrowed its meaning to one season only – the summer.

Walter Kindt distinguished several kinds of changes of word meaning in his Dynamic semantics: plurality of meaning, local changes, changes into interpretations, interference processes and new aspects of meanings (Kindt 1985). Alexandra Zalevskaya traced the dynamics of word meanings in scientific terminology and common knowledge words and prognoses a new understanding of what's there beyond the word (Zalevskaya 2014).

How to define the word meaning and the tendencies in its modifications?

An influential paper by Katz and Fodor suggests that the word meaning can be broken into components or minimal semantic feature (Katz & Fodor 1963). The ***semantic components*** should be necessary and sufficient to define the core meaning (Field 2004). So in order to define the meaning of the word *pencil* we have to list the features of the concept or semantic components like:

- create marks, leaving behind a trail
- the marks can be easily erased
- constructed of a pigment core inside a casing.
- The case prevents the core, and also the user's hand from marking.
- Most pencil cores are made of graphite ...

The component analysis has been widely used but it also bears problems: We can ask:

Which of the semantic components are sufficient? Should we continue with physical characteristics of graphite? According to Wittgenstein the word meaning cannot be exhausted with a list of semantic features. One other problem of the approach is that it takes no account of the affective or connotative meaning. The emotional and imaginative association "surrounding" the core meaning, rooted into the body and cognitive experience with the real-world objects has been investigated by associative test. It has been used to define the individual, group and national peculiarities of word meaning. We explore it to trace the tendencies in its modification.

The psychological association

The psychological associations refer to a connection between conceptual entities or mental

states that results from the similarity or proximity in space or time. The idea stems from Plato and Aristotle, and was carried on by philosophers Locke and Hume among others.

The notion is used in contemporary psychology in *neural network models*. Semantic network theory proposes that a word's meaning is represented by a set of nodes and the links between them. The semantic information in the network is accessed through spreading activation. This mental process is thought to be automatic. So word associations are activated quickly without conscious effort, and outside of control (Trakslar 2012). These characteristics of the associations give us the opportunity to obtain information from deeper structures of mental activity.

The associative test

Associations have been investigated by means of associative test which measures the implicit or subconscious content of concepts. Association tests are a common procedure in psychoanalysis and are used to investigate personality and its pathology.

In the **free-association test**, the subjects are told to state the first word that comes to their mind in response to a word-stimulus. We have used free-association test with the aim to investigate the tendencies in the dynamics of word-meaning of political concepts compared with everyday words in a longitudinal test.

The longitudinal study

We would like to present a part of a longitudinal study, started in 1989 – the beginning of democratic changes in Bulgaria and provided in several stages since then – in 1992, 1995, 2007 and 2015. The first stage was part of a comparative study of national specifics of word meaning, provided with Bulgarian and Russian students. We use the cross cultural data as an additional dimension for tracing the tendencies. During the last trials gender differences were also taken into consideration.

Here we'll present some comparative data mainly between the first and last stage of the study. Other stages were presented in Patseva, Momov 1998 and Patseva 2009 among others.

Procedure

Participants were students from Sofia University *St. Kliment Ohridski*, South-West University *Neofit Rilski* and Veliko Turnovo University *St. Cyril and Methodii* from 19 to 29 years old. Their number was minimum 100 in each stage, 50% boys and girls. They received a list of 19 stimulus words with the task to state the first word that comes to their mind in response to a word-stimulus. The time was not restricted but it did not exceed 20 minutes. The stimulus words were political concepts such as *democracy, security, property, freedom* and everyday words like to *work, family, holiday*.

We obtained as a result 100 answers – associates for each stimulus in each trial.

The analysis is qualitative and quantitative. It includes:

1. semantic analysis,
2. level of stereotype, and
3. level of abstractness and evaluation component.

We'll present here the first two illustrated by the data of two stimulus words. The gender analysis is provided during the last two trials.

Semantic analysis

The reactions are distributed into semantic groups. The semantic groups are analogous to semantic components – *semes* but they don't reveal the entire structure of meaning but mainly its connotation. The semantic groups give information about the actual *focuses* in the semantic field. The particular configuration of semantic groups on each stage is informative for the changes and modifications of the word meaning. It is important for us that this information is not declarative but it reflects an automatic level of mental life which is out of control.

The analysis will be illustrated on the examples of the stimulus words: *motherland* and *foreigner*. The new data reflecting the present days trends are discussed in comparison between men and women reactions and in comparison to the previous stage.

Motherland

Motherland is the most stereotypical stimulus word – one third of all reaction in 2015 stage (and nearly one half of the previous trial in 2007) are *Bulgaria*. The difference with the first trial is statistical – only 13% in 1989 and 31% in 2015.

Other repeated reactions are also neutral - *country* and synonymic – *fatherland*. Women express emotions like *love* and *affection*, man give more evaluations such as *value*, *sacredness*, *wealth*.

Before 25 years motherland was associated with greater degree with the beautiful nature and the sacred land (20%), whereas now 10 % of people associate motherland with home. One possible interpretation of this result is narrowing the identity concept.

The dynamics in emotional expression of the patriotic feeling is towards increasing the neutral and moderate positive feeling. During the first stages the young people were shy in expressing their intimate feelings towards motherland. Reactions like dear were rare. Only few Bulgarian man and one girl only give mother as reaction. To compare mother is the most frequent reaction for Russians associated with the well known expression *родина – мать*. One other comparative observation is also important: among most frequent Russian answers is also the capital city Moscow - the center of the country. Bulgarians never mention their capital Sofia. So unlike Russian the Bulgarian identity concept is not centralized.

Before 1989 the totalitarian ideology imposed declarative affiliation to the motherland. It was not reflected in the test results most probably as a reaction against the official propaganda. On the contrary, in 1989 negative feelings were expressed in answers as *nonsense*, *devaluation*, *barrack*, *chaos*, *mess*, *darkness* and existential conflicts –in *accusation*, and *conscience*.

The negative attitude and tension feeling of 1989 is replaced by a more calm feeling with less skepticism and negativism in the last stage of the test.

Table 1. Distribution of reactions to the stimulus word *motherland**

Semantic groups	1989	2015 man	2015 women	2015 all
mother	.02	.03	.01	.04
fatherland	.10	.03	.05	.08
nature, land	.20	.06	.03	.09
home, family	.05	.05	.05	.10
center:	-	-	-	-
love	.11	.03	.07	.10
dear, heart	.01	.01	.04	.05
sacred, holy	.02	.02	-	.02
unique, one, and only one	.03	.01	-	.01
patriotism, proud	-	.03	.02	.05
social feelings: duty, conscience	.07	-	-	-
skepticism: barrack, nothing, habit	.04	.01	.01	.02
Bulgaria	.13	.18	.13	.31
Negation: nonsense, devaluation, <i>mess</i>	.05	-	.01	.01

*The numbers represent the percentage of all reactions. The total sum is not equal 100 because not all reactions are included into the semantic groups.

Foreigner

In 1989 the foreigner was an *interesting* and *attractive* figure (.20%). There is a significant decrease in the interest towards him after 25 years. The “magic” currency is not up to date any more. The central semantic group in 2015 is *alien* (.12%). The image of the foreigner become more concrete and his social status decreases: he is not any more the investor, the uncle from America who has the financial power to solve any problem, now he is the emigrant, prisoner, negro.

The foreigner is still more attractive for women. He is *aristocrat* and *investor*, *holder of high standard and money* (.04%) *culture* (.06%), *intellect and education*. He evokes *curiosity* (.04%) and wish for *acquaintance*. For those who are not successive women reveal empathy in reaction like *loneliness* (.02%) and *rejected*.

Men are more reserved: for some of them the foreigner is interesting, can be *friend* (.04%), but the majority of answers are indifferent: *just a man* (.04%), he can be *guest* (.04%), *tourist* (.04%) but also *emigrant* (.05%), looking for job. Men give few isolated negative reaction as well: *intruder*, *parasite* and *rubbish*.

Table 2. Distribution of reactions to the stimulus word **foreigner**

Semantic groups	1989 Bulgarian	2015 man	2015 women	2015 all
foreign, alien, different	.04	.05	.07	.12
interest, curiosity	.20	.03	.04	.07
contact	.03	.01	.01	.02
European, American, Italian	.05	.05	.03	.08
Emigrant, Gipsy, prisoner	-	.01	.02	.03
tourist	.03	.04	.03	.07
emigrant, negro	-	.05	.03	.08
guest	.01	.02	.01	.03
friend	.05	.04	-	.04
be on the alert, spy	.02	-	-	-
arrogant	-	-	.01	.01
appearance: sun glasses, nice dress	.02	-	-	-
currency	.14	.01	.03	.04
man	-	.04	.02	.06
culture, education	-	.01	.03	.04
negative: parasite, intruder	-	.03	-	.03
alone, loneliness	-	-	.02	.02

Level of stereotypical reactions

After Zalevskaya we use two ways to measure the level of stereotypical reactions: the average quantity of different (not coinciding) reactions and the percentage of the first three most frequent reactions.

In 1989 both methods show low level of stereotypical reactions of Bulgarians in comparison with the Russian ones (for all stimulus words in general): The average value of different reactions of Russian answers on one stimulus was 51.62, and for Bulgarians - 70.17. The percentage of the first most often repeated reaction was 32.51% for Russians and 24.14 for Bulgarians. According to Zalevskaya the level of stereotypes correlates with the quantity of syntagmatic reaction. Our data confirm this hypothesis: Bulgarian syntagmatic associates are more.

The level of stereotypes however grows up during the last two stages. The diversity of answers decreases. It seems a paradox that during the time of regimentation and leveling (*урегулировка*) of the totalitarian regime the level of stereotypical reactions was lower. Perhaps young Bulgarians deliberately distance themselves from the cliché, they were striving for originality and

gave diverse answers.

Table 3. Dynamics in the level of stereotypical reactions

Stimulus words	1989	2015
motherland	Bulgaria (.13) fatherland (.10) love (.05)	Bulgaria (.31) home (.10) country (.07)
foreigner	interesting (.09) interest (.06) friend/man/currency (.05)	culture (.04) tourist / friend / man/ other / stranger/ (.03)

Discussion

During the years of democratic transition when the level of social freedom increases the diversity of reactions paradoxically decreases. In the time of destabilization and stratification of society the associative reactions show the opposite tendency to group together and the level of stereotypical reactions increased. This result may reflect a compensatory unconsciousness reaction of non-acceptance of the dogma of the totalitarian regime in 1989 and the same mechanism lead them to consolidation in time of plurality of opinions and crisis of ideas.

Another possible interpretation is connected with the fact that nowadays some young people occur adults earlier without any help by parents and government. The metaphorical reactions and play with words (characteristic for the data of 1989) are replaced by neutral and sober reaction.

The intensity of positive connotation to the foreigner in 1989 can be explained as a reaction of the hostile official politic of the socialist regime towards the different West. The intensive positive feeling of Bulgarians and their striving for contact with the foreign culture contrasted with the Russian reactions. For Russians the foreigner was most of all *not ours* (не наш) and evoked *irritation* and *anxiety*.

In 2015 the attractiveness of the foreign decreases. Young people's reactions are more balanced and the image of the foreign is more concrete. Now the foreigner is not any more representative of the West. He is just *human*, can be *emigrant*, *homeless*, *black*. The opening of the borders evokes new viewpoints: many students experience themselves as foreigners. The personal experience changes the view point and the distance between the own and the foreign. There is also one answer *I am a foreigner in my own country*.

During the last stage of the test the amount of the emotional reactions to the stimulus word motherland are approximately one third of all. Young people have new view towards the motherland maybe enriched through their own experience abroad. There is almost no negativism among the latest answers unlike those of 1989. Only one reaction express painful feeling – *nothing*. The strong negativism towards the government in mass media and in the public space has not affected the subconscious attitude towards the concept of motherland. Young people keep the sacred notion of motherland distinct from the evaluation of government and express some not very enthusiastic patriotism, waving national flags on the antigovernment demonstration.

Conclusions

The semantic groups arranged in particular configuration trace the modification in word meaning characteristic for the different stages of the longitudinal test. The skeptical and critical attitude towards the own national identity is replaced by a more moderate and calm patriotic attitude. The skeptical and negative feelings expressed in 1989 are reduced and replaced by neutral and positive reactions amid unrestrained criticism in the social space.

It is noteworthy that in both phases of the test main focus of the reactions is contrary to the dominant social mood: in 1989 amid formally imposed counterfeiting patriotic pathos, young people expressed negativity. Now amid strong social critique to the state the emotional reactions are re-

lieved and even more positive

When it seems that the concept of homeland is threatened and when deficit of values is felt, it appears that the defilement does not penetrate at depth level. According to Drobnitski the very nature of the value is not in the current state but the state which "should be" (Дробницкий 1967).

As Gal Ariely pointed out in the situation of globalization two opposite tendencies can be observed in respect of the feeling of national identity: increase and reduction of the sense of identity (Ariely 2012). Our data show moderate consolidation on subconscious level.

References

1. Ariely, G. (2012) Globalization and decline of national identity? An exploration across sixty – three countries, In: Nation and Nationalism, 18 (3), ACEN/Blackwell Publishing, p 461-482
2. Frege. Gotlob (1980) «On Sense and Reference» in Geach and Black ().1892a. «Über Sinn und Bedeutung» in Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 100: 25–50. Translation
3. Kindt, W. (1985) Dynamische Semantik, in Riegel, B.(Hg.) Dynamik in der Bedeutungskonstitution, Hamburg
4. Trakslar, M. (2011) Introduction to Psycholinguistics: Understanding Language Science, Wiley-Blackwell
5. Wittgenstein, L. (2001) Philosophische Untersuchungen. Kritisch-genetische Edition. Joachim Schulte. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Frankfurt
6. Zalevskaya, A. (2014) Dynamics of meaning of the «live word» in science and in common knowledge Gisap: Philological Sciences <http://Journals.Gisap.Eu/Index.Php/Philological/Article/No3>
7. Дробницкий, О. (1967) Мир оживших предметов, Проблема ценности, М. ИПЛ
8. Пацева, М., Момов, М. (1998) Ценностно инициране на 90-те години в България, С. АгатаА

*** The article is published in autor's edition**

© Mirena Patseva, Mitko Momov

СОЦИАЛНА ФИЛОСОФИЯ

СМИСЛОВИ ИНТЕНЦІЇ СУЧАСНОГО СПОРТУ

Л. А. Шеремет

кандидат філософських наук, доцент,
докторантка Інституту вищої освіти Академії педагогічних наук (Київ, Україна)

lyubasha1971@mail.ru

Анотация

Шеремет Любов Анатолієвна. Смысловые интенции на съвременния спорт. Статията е посветена на изследването на съвременната спортна дейност в контекста на нейната смыслова натовареност и на това смыслово-жизнєско измерение, което се влага в спорта от обществото и се отразява във формирането на ценностните ориентири у причастните към този род дейност граждани. Смыслово-жизнєската натовареност на спорта се определя като като социално приета и нормативна структура на ценностите, реализираща се посредством задоволяването на специфичните потребности на човека в процеса на придобиване на социално признание чрез игровите занятия, които по-рано традиционно са се разглеждали изключително като вид развлечение и форми на провеждане на свободното време. Започвайки от епохата на Новото време спортните игри започнаха да се разглеждат като в качеството им на адекватно средство за възпитание на подрастващото поколение и в качеството им на определен фактор за закрепване в съзнанието на човека на социалните норми и ценности. В статията се обосновава този факт, че професионалният спорт днес се представя в качеството му на най-важен начин за социализацията на човека, предоставяйки му също така възможността за социална мобилност, позволявайки му по-успешно да овладява социалната си роля и да повишава своя социален статус. От автора на статията се демонстрира и този факт, че съвременният спорт се оказва затвърждаване на нормативната масовост както у спортистите, така и у зрители, закрепвайки у тях, независимо от тяхната гендерна принадлежност, на социално очакван начин на поведение. Доказва се, че като най-адекватно смыслово обозначение на съвременния спорт излиза неговото осмисляне като легитимна форма на агонистика: в основата на такова определение лежи разбирането на спортната практика в качеството ѝ на реализираща една от най-архаичните потребности на човека, потребността от борба, от активно и непосредствено съперничество, в което винаги следва да има победител; съответно в спорта такъв род потребност се сублимира, замествайки табуираните интенции със социално приети, цивилизовани форми на борба – утвърждаване и реализация на своята воля към победа.

Ключови думи: философия на спорта; ценности на спорта; смысловы интенции на спортната дейност.

Abstract

Liubov Sheremet. Semantic Intensions of the Contemporary Sport. The article is dedicated to the research into contemporary sport activity in the context of its semantic interpretations and its relation to the life-senses implied by society into sport, as well as its reflection in the value orientations being formed in human persons referred to this type of activity. In the course

of the conducted analyses, the life-sense potential of sport is defined as a socially accepted and normative structure of values that finds its realization through human needs in the process of obtaining social acceptance by means of game activities that used to be traditionally considered as just an entertainment. Since the Modern Age sport games have been considered as adequate means for upbringing the youth and for fixing social norms and values in the human consciousness. The article argues that professional sport now is one of the most important ways of human socialization that also enables a human to achieve social mobility by mastering one's social role and elevating one's social status. Sport is shown to be the affirmation of normative masculinity on both athletes and spectators by attaching them, regardless of their gender identity, to a socially expected mode of behavior. It is proved that the most adequate definition of today's sport would be considering it as a legitimate form of agonistics. Understanding the practice of sports as the ability to realize one of the most archaic human needs - the need for fight, active and direct competition in which the winner should always be detected is the basis of this definition. So sport realizes and sublimates human's ancient urge for competition by replacing socially unaccepted forms of fight with civilized means for achieving and realizing one's will to the victory.

Key words: philosophy of sport; values of sport; semantic intentions of sport activity.

Анотація

Любов Анатоліївна Шеремет. Смыслові інтенції сучасного спорту. Стаття присвячена дослідженню сучасної спортивної діяльності у контексті її смысловий завантаженості, і того смысловиттєвого вимірювання, який вкладається в спорт суспільством і відображається у формуванні ціннісних орієнтирів у причетних до цього роду діяльності громадян. Смысловиттєва навантаженість спорту визначається як соціально прийнята і нормативна структура цінностей, яка реалізується за допомогою задоволення специфічних потреб людини в процесі набуття соціального визнання через ігрові заняття, які раніше традиційно розглядалися виключно у вигляді розваг і форми проведення дозвілля. Починаючи з епохи Нового часу, спортивні ігри почали розглядатися у якості адекватного засобу у вихованні підростаючого покоління, і в якості певного чинника закріплення у свідомості людини соціальних норм та цінностей. У статті обґрунтовується той факт, що професійний спорт постає сьогодні як найважливіший спосіб соціалізації людини, який надає їй також і можливість соціальної мобільності, дозволяючи успішніше опановувати соціальні ролі і підвищувати свій соціальний статус. Автором статті демонструється і той факт, що сучасний спорт виявляється затвердженням нормативної маскулінності як у спортсменів, так і у глядачів, закріплюючи за ними, незалежно від їхньої гендерної приналежності, соціально очікуваний образ поведінки. Доводиться, що найбільш адекватним смысловим позначенням сучасного спорту виступає його осмислення як легітимної форми агоністики: в основі такого визначення знаходиться розуміння спортивної практики у якості реалізуючої одну з найбільш архаїчних потреб людини: потребу у боротьбі, активному і безпосередньому суперництві, у якому завжди повинен бути виявлений переможець; відповідно, і в спорті такого роду потреба сублимується, заміщаючи табуйовані інтенції соціально прийнятними, цивілізованими формами боротьби - затвердженням та реалізацією особистісної волі до перемоги.

Ключові слова: філософія спорту; цінності спорту; смыслові інтенції спортивної діяльності.

Постановка проблеми. Спортивна діяльність займає все більш визначне місце в сучасному суспільстві: зайняття спортом виступає справою соціального престижу, й навіть одним з проявів процесу глобалізації, який додає можливості досягти взаєморозуміння між різними народами та державами. З огляду на контекст соціальної філософії, спорт може розглядатися

як свого роду концентрований вираз принципів і проблем сучасного суспільства – як сфера, в якій наочно відображаються характерні для даного суспільства настанови щодо рівності можливостей, досягнення високих результатів і конкуренції. Саме тому нагальним і важливим виступає для сьогоденної суспільної думки дослідження смислових інтенцій спортивної діяльності, закладених у ній смисложиттєвих настанов і орієнтирів для людини та суспільства.

Філософське осмислення спорту в контексті соціальних цінностей і смислів як феномена культури та навіть як цілісної соціально-ціннісної системи вже затвердилося як самостійна тема, що заслуговує на окрему дослідницьку увагу. Одними з перших у цьому напрямі були видані праці В. І. Столярова, який ще в 1980–90-ті роки досліджував сучасний спорт з огляду на його відповідності гуманістичним цінностям [9]. Ціннісно-смислового аналізу спорту, зокрема, в особистісно-екзистенціальному вимірі, було присвячено й дослідження сучасних українських філософів: М. М. Ібрагімова [2] та С. В. Могільової [6], праці яких започатковують цілий напрямок «гуманітарного спортивного наукознавства» [2, 44], що сприяє пізнанню людиною своєї сутності та смислового призначення. Водночас, з огляду на новизну зазначеної проблематики, можна вказати на недостатній рівень розробки в сучасній соціально-філософській думці смисложиттєвого аспекту спорту як спортивної діяльності, смисловий вимір якої не зводиться лише до екзистенціальних цінностей, і вивчення якого потребує окремого змістовного розгляду.

Метою даної статті є дослідження спортивної діяльності у контексті її смислової навантаженості та тих сенсів, що вкладаються у сучасний спорт суспільством і відображаються у життєвих орієнтирах, причетних до цього виду діяльності громадян.

Виклад основного матеріалу. В історичному аспекті найпершим сенсом спортивної діяльності було саме змагання. Ігрові змагання у стародавніх греків, у середньовічних лицарів, у європейського городянина XIX ст. після певного розвитку незмінно перетворювалися на змагання професійні. Брати участь у них могла тільки підготовлена особистість, яка спеціально присвячувала себе певним тренуванням. Ігрове заняття перетворювалося для таких людей у важку й напружену працю, яка займала значну частину їхнього життя. Але очевидно, що цей процес був повністю усвідомленим. Адже кожен з учасників подібних змагань розумів, що професійні спортивні заняття є й одним з найкращих засобів здобуття суспільної пошани й поваги, а, можливо, й всезагальної слави та визнання (згадаймо знову ж приклади грецьких атлетів та європейських лицарів).

Присвячення себе змаганням становить таким чином історичний зразок смисложиттєвої наповненості спортивної діяльності. Хоча й очевидно, що аж до Нового Часу усвідомлення спортивного заняття як первинно смисложиттєвого не було настільки актуальним, адже первинним вважалося насамперед визнання особистості у сфері соціальної ієрархії. Сьогодні зі збільшенням можливостей соціальної реалізації кожна людина має можливість покладати й знаходити сенс свого життя у тому занятті, яке їй внутрішньо більше подобається. До того ж, у сучасному спорті смисложиттєве переживання доповнюється багатьма, не очевидними раніше моментами.

Природність процесу набуття соціального визнання через ігрові заняття була раціоналізована в Новий Час, коли спортивні ігри почали озглядатися у якості найважливішого засобу виховання підростаючого покоління, у якості надзвичайно важливого елементу для закріплення у свідомості людини відповідних соціальних норм і цінностей. З часом у суспільній свідомості поступово почала стверджувалася позиція, у відповідності до якої спортивна особистість, або ж визначний спортсмен почав розглядатися з огляду на його суспільну значимість. Типовим прикладом у цьому випадку може бути трансформація професійної спортивної кар'єри Віталія Кличка у політичну та державну діяльність, завдяки можливості для видатного спортсмена доволі легко і просто (і набагато легше, аніж для представників інших соціальних груп) змінити, або ж суттєво вплинути на політичний вибір значної частини суспільства, підня-

ти або зміцнити престиж окремих соціальних структур тощо.

Власне кажучи, з цього часу в подібному розумінні ролі спортсмена можна бачити й формальне становлення процесу соціалізації людини лише через спорт, коли індивід, що активно і професійно займається тільки спортом і досягає при цьому певних успіхів на змаганнях, досягає й відповідних шаблів соціалізації. Сьогодні спорт немислимий поза цим процесом. У ході соціалізації людина зазвичай засвоює досвід соціального життя, опановує власну соціальну роль, яка передбачає й певне положення в конкретній соціальній структурі (статус) та очікувану поведінку людини з відповідним статусом.

У XX столітті світова спільнота почала вимагати від спортсмена соціальної та міжособистісної компетенції, тобто, вміння взаємодіяти з соціальним оточенням та з іншими людьми. У зв'язку з цим піддавалося остаточній формалізації й соціальне навчання (інститут тренерів, менеджерів тощо), через яке індивід, присвячував себе спорту і повинен був набути необхідних для соціальної взаємодії навиків, знань, схильностей. Адже інакше йому не було де набути цього – в нього не залишалося вільного часу займатися чимось іншим. Дійсно, розуміючи структуру та функції спортивних правил, спортсмен розуміє структуру та функції цінностей і норм, що визначають поведінку в суспільстві. В результаті спортсмен повинен виявляти в собі володіння певним набором заданих соціальних якостей, які він виконує та яким він слідує [3, 170 – 171].

З іншого боку, результатом такої «зовнішньої» раціоналізації діяльності спортсмена (як і діяльності будь-якої людини) неминуче була певна втрата особистісного сенсу. Сьогодні стає зрозумілим, що процес соціалізації найбільш успішний, якщо спортсмен поєднує його з усвідомленням необхідності власної індивідуалізації, тобто, коли людина розуміє та відчуває, що спорт для неї – це реальний сенс життя, а індивідуалізація – це процес набуття якісної визначеності та неповторної своєрідності. Так, наприклад, безпосередньо з цим процесом пов'язане спортивне досягнення. Адже воно завжди є особистісною дією, яка вчиняється й переживається як щось, здійснюване моїм «я». Тому спортивне досягнення має важливе значення для формування та розвитку особистості спортсмена, і, як підкреслює відомий німецький дослідник Ганс Ленк, саме такого її образу, який сприймається суспільством [4, 121].

Ігнорування даного аспекту негативно позначається на особистості самого спортсмена. Є багато прикладів того, як націленість на швидкий і миттєвий спортивний і соціальний успіх сприяє формуванню особистості, нерозбірливої щодо засобів його досягнення. Більше того, подібна ситуація може призвести спортсмена до невизначеності в подальшому застосуванні свого соціального потенціалу. Зі свого боку, суспільство також розглядатиме таку людину як негідну соціального визнання [10, 45 – 58; 65 – 70].

А тому ми приходимо до констатування того, що будь-яка особистість – це нерозривна єдність соціального проекту та самопроекту людини. Кожному з нас (у тому числі й спортсмену) необхідно знаходити рівновагу між цими проектами, що багато в чому залежить від духовного саморозвитку людини. Більш того, як зазначає Г. Ленк, важливо, щоб спортсмен вмів «подавати» свої досягнення громадськості – а отже, потрібно й виховувати у ньому здатність до критичного мислення [4, 122].

З іншого боку, процес індивідуалізації містить у собі внутрішнє протиріччя, яке також значною мірою може впливати на розвиток особистості. Це протиріччя між потребами окремої людини та можливостями їх задоволення в умовах певного соціального середовища. Але й у цьому випадку можливість гармонізації такого протиріччя залежить не стільки від соціалізуючих агентів (наприклад, сім'я, друзі, тренер тощо) скільки від самого спортсмена, від його здатності володіти своєю долею, здійснювати осмислений вибір життєвої позиції.

Найважливішим наслідком процесів соціалізації та індивідуалізації є можливість соціальної мобільності спортсмена, тобто, його переміщення всередині соціального простору, як це визначено класиком соціальної філософії Пієрімом Сорокіним [7, 297 – 307; 373 – 392].

Цей процес відбувається у двох головних напрямках: через підвищення соціального престижу або через матеріальну винагороду. Тривалість і проникливість спрямованої вгору соціальної мобільності істотно залежить від масштабу інституційної стабільності, яка існує в суспільстві та спорті, а також від масштабу мобільності, тобто, від того, чи є вона тільки внутрішньоспортивним випадком, або ж це спроба подолати соціальні, станові та національні обмеження [8, 58 – 65].

При цьому необхідно враховувати, що одним зі спонукальних моментів у прагненні брати участь у процесі соціальної мобільності саме через спорт виступає те, що сучасний спорт – це не просто публічна, але й понад публічна діяльність. Славетний, успішний спортсмен завжди на виду, він бажаний співрозмовник для ЗМІ, які подеколи самі ж і створюють з нього супергероя. Такий спортсмен, висловлюючись соціально-економічною мовою, легко стає розкрученим «брендом», заробляє капітал і надає можливість заробити на собі іншим.

PR-відносини відіграють величезну і значиму роль у створенні певного образу (у тому числі й способу життя) спортсмена. І навпаки, відомий своїми професійними успіхами спортсмен може стати значущим брендом для численних соціальних груп, об'єднань, рухів у справі досягнення необхідних їм цілей. Така ж ситуація помітна й в Україні – так, багато видатних чемпіонів стали тепер активними та помітними учасниками політичного життя нашої країни.

Багато інших спортсменів намагаються повторити подібні успіхи, що їм не завжди вдається. Головною проблемою у даному випадку є вже зазначена вище нездатність (чи небажання) до індивідуалізації. Стрімкий перехід з юнацького у доросле життя, який є наявною ознакою сучасної професійної спортивної діяльності, вимагає від людини повної віддачі себе спортивній професії, що часто шкодить особистісному духовному розвитку й зрештою може призводити до тяжких особистих драм і трагедій.

Але незважаючи на такі життєві колізії, вражаючи легкість отримання стійкого соціального визнання й соціального капіталу через спорт продовжує вабити багатьох спортсменів-початківців, бо вони впевнені, що спорт є для них єдиною реальною соціокультурною сферою, де вони бачать можливість реалізувати свої сили.

Розуміння спорту як публічної діяльності підводить нас до необхідності фіксації важливого наслідку. Смисловий зміст сучасного спорту для спортсмена-учасника реалізується в бажанні відкрито підкреслювати, що «моє» тіло сильне, атлетичне, мускулисте, здорове. Кожен спортсмен знає і усвідомлює те, що виключно через тіло відбувається процес спортивної взаємодії в спорті (рух, боротьба, зусилля тощо). Більше того, можемо говорити, що фізичні якості тіла завжди були висхідним джерелом утвердження себе як спортсмена в спортивних іграх (традиція античності), які згодом намагалися неодноразово забути заради здорового духу (релігійна аскеза). Крайнощі фізичної та духовної парадигм діалектично поєдналися в сучасній спортивній практиці. Як вказує Олександр Геніс «сучасний спорт не тільки повертає людині тіло – людина тепер в спорті тілом думає» [1, 227]. Розглянемо і те, у чому саме виявляється подібне поєднання фізичних і розумових здібностей.

Так, спортсмен не може не знати, що для нього спорт як соціальна діяльність і соціальне видовище може полягати у необхідності виставляти своє тіло напоказ (як, наприклад, в гімнастиці, плаванні, фігурному катанні тощо), і він цілеспрямовано прагне це робити, і робити якомога частіше. Дана дія викликає непідробний захват у глядачів, особливо у тих, хто прийшов на спортивні змагання та бажають підкреслити свою причетність до діяльності спортсмена, позитивно оцінюючи (схвальним гулом, тривалими оплесками) дану дію учасника. Можна сказати, що спортсмен зобов'язаний працювати над своїм тілом в очікуванні того, що воно (тіло), завдяки шанувальникам, стане нормативним соціальним зразком тілесності (культури тіла), зразком для соціального визнання та наслідування.

Більш того, учасники змагань водночас з підкреслюванням яскраво вираженої власної тілесності у багатьох видах спорту прагнуть акцентувати й на власній маскулінності (на

самоідентифікації себе як особистості). При цьому відбувається маніфестація та дистанціювання нормативної, недвозначної маскулінності (наприклад, білий, гетеросексуал, середнього класу, або класичне – «в хокей грають справжні чоловіки») від маргінальної та підпорядкованої. Власне у цьому знову ж таки простежується й традиція раціонального устрою індивідуальної та соціальної життєдіяльності Нового Часу. У спортивній практиці цього історичного періоду життя Європи цілеспрямовано задавалася основна парадигма маскулінності – розвиток особистості та чітке розмежування себе та іншого.

Сучасний же спорт як публічне видовище, продовжуючи закріплювати й підтримувати придушення природної рівності статей через конструювання та конституювання відмінностей, дозволяє здійснюватися основному завданню маскулінності лише у взаємодії з іншими людьми (спортсменами-колегами по грі, тренерами, глядачами). Жінок-спортсменок, які намагаються оскаржувати традиційну концепцію чоловічої переваги, ми залишимо тут у стороні, хоча й вони прагнуть в спорті довести, що в них набагато більше маскулінності, ніж жіночності (адже чим ще пояснити прагнення емансипованих жінок грати у футбол, хокей, піднімати штангу, займатися боротьбою?). Але при цьому, звичайно, не можна заперечувати факту існування таких видів спорту, які цінуються саме через участь у спортивній діяльності саме жінок. Дійсно, синхронне плавання, художня гімнастика, фігурне катання дозволяють підкреслювати жінці свою фемінність, розкривати в собі красу та привабливість зовнішніх форм, – проте, й у цьому випадку зазвичай виражається прагнення до формування соціально заданого зразка-іміджу.

Позначене конституювання відмінностей виявляє в сучасному спортивному змаганні і усвідомлену боротьбу за реалізацію таких властивостей, які обов'язково визначають людину з огляду на її гендерну приналежність з її специфікою (для чоловіків: мужність, цілеспрямованість, рішучість, сила, агресивність, витривалість тощо). При цьому важливо враховувати, що докладаючи такі зусилля, за виразом американського соціолога Майлка Месснера, «вони [чоловіки] більшою мірою борються за певне соціальне становище серед інших чоловіків, аніж доводять свою перевагу над жінками» [5, 232]. Цілком очевидно і те, що така маніфестація чоловіками своєї маскулінності в спорті є також не чим іншим, як продовженням (доповненням, видозміною) процесу набуття себе самого (і своєї особистості, і своєї самості) у системному світі суспільства. Її також можна зрозуміти як засіб досягнення належного чоловікові-спортсмену суспільного (соціального) становища і завоювання відповідної суспільної поваги. Очевидно й те, що все це робиться ними не лише заради особистісних цілей, але й заради глядача – не важливо, на трибуні стадіону чи перед екраном телевізора. Насправді ми бачимо, що глядач зазвичай вірить у винятковість своїх кумирів, у їхню надзвичайну силу та могутність. У цій уяві та вірі фізична сила через своєрідне поєднання з феноменом її соціальної значимості та соціального статусу спортсмена асоціюється у свідомості глядача й з чисто соціальними чинниками та атрибутами екзистенції. Більше того, часто ми бачимо приклади наслідування життєдіяльності відомих спортсменів, до яких вдаються їхні глядачі та шанувальники. Останні часто приваблює не стільки вишукана техніка та виконання певних спортивних елементів, скільки навіть й певні атрибути - чи то зачіска, татування, який-небудь жест або неординарний вчинок у напружений момент виконання вправи улюбленим спортсменом. Спочатку позірно, а потім і в індивідуальному запозиченні глядач імітує реальне (для спортсмена) втілює (символічно або матеріально) і свою власної потенційної маскулінності. Це і є сутність прагнення глядача виглядати як кумир, позначаючи при цьому свою приналежність до кумира. Це також є надзвичайно цікавий феномен «уявної», придуманої форми соціалізації глядача, уболівальника, якою, як це добре відомо, хворіють у сучасному світі численні об'єднання футбольних фанатів та різноманітних об'єднань уболівальників з інших видів спорту.

Розуміння та прийняття того факту, що спортивне змагання становить собою напружену боротьбу (за щось, з кимось і т. д.), приводить нас ще до одного цілком очевидного

висновку. У спортивному змаганні вочевидь реалізується й одна з найбільш значимих потреб людської істоти – потреба у боротьбі за своє існування, архаїчно інтенційована інстинктом самозбереження та уконституйована історично відомими іншими формами боротьби за життя у активному й безпосередньому суперництві, де завжди повинен виявитися переможець та переможений. І якщо ми визнаємо, що підставами сучасного професійного спорту були раціоналізовані сублімативні практики самореалізації, то повинні визнавати й те, що суперництво, і навіть форми насильства на спортивних аренах учасників змагання по відношенню один до одного носять характер заміщення певної руйнівної енергії, яка накопичується в людині у процесах її соціального існування.

Тому сьогодні можна стверджувати і те, що спорт є прикладом, або взірцем і «соціально дозволеного» насильства, яке відбувається у межах заздалегідь обумовлених правил. Як указував Норберт Еліас, сучасний спорт – це продукт соціокультурного процесу індустріального суспільства як практики соціальної інституціоналізації поведінки людини по зменшенню насильства [12]. Дане положення підкріплюється й твердженням Дж. Сантаяни про те, що: «Спорт – це вільна форма війни» [14, 129]. Очевидно, що спорт, зокрема, й олімпійський, еволюціонував у ХХ ст. в сублімативно-ритуалістичну боротьбу держав, суспільств, націй, ідеологій. Те, що в античності було природним (гра-ритуал), в сучасності стало формою соціальною та індивідуальною сублімації. Тим самим ми можемо доповнити положення Сантаяни наступним чином: спорт – це легітимна форма війни, боротьба, у якій виявляється той, хто вище, швидше, сильніше.

З іншого боку, до подібного розуміння спорту підводить і осмислення спорту як гри. Ще Й. Гейзінга в теоретичному аналізі гри виявив, що поняття «боротьба» і «гра» у їхній сутності зливаються. Кожний випадок боротьби регламентується обмежувальними правилами і тим самим – вже завдяки такому устрою, що обмежує, – має формальні ознаки гри, специфічно виокремлюючись інтенсивною, енергійною й, у той самий час, надзвичайно наочною ігровою формою [11, 106]. Можна сказати, що тільки наслідки різняться – боротьба у формі безпосереднього зіткнення може вестися з кровопролиттям і на смерть, чого не допускає гра. Адже такий наслідок – явне злочинне насильство і порушення встановлених правил: досить згадати агоністичний підхід до розуміння спорту, що протистоїть антагоністичному [13], що якомога добре пасує до визначення смисложиттєвої сутності спорту. Однак у підсумку життєві інтенції збігаються – потреби людини брати участь в активній та безпосередній боротьбі (наприклад, участь у військових діях) та потреби людини у грі.

Спорт як легітимна форма агоністики не виявляє чіткої тенденції до самоорганізації. У ньому самому немає, за винятком правил, жодних засобів регулювання дій учасників, і особливо тих, кого ми називаємо глядачами. Але при цьому через спортивні змагання виявляється прихований резерв, який дозволяє ефективно управляти як людською поведінкою, так і суспільними процесами загалом – у спорті знаходить втілення соціальна й індивідуальна потреба у владній перевазі, що відкриває собою перспективи вивчення смислового та аксіологічного виміру спорту з огляду на його відношення до влади. Цей аспект може становити й тему для подальшого дослідження.

Висновки. Таким чином, у якості висновків можна зазначити, що ми виявили й проаналізували смислову навантаженість спорту, яка задається як його соціально прийнятне і соціально унормоване підґрунтя, що реалізується через задоволення потреб людини. Професійний спорт постає сьогодні як найважливіший засіб соціалізації громадян, надаючи їм і розширені можливості соціальної мобільності, й можливості створювати та оволодівати соціальною роллю, і можливості підвищувати свій соціальний статус. Сучасний професійний спорт є затвердженням нормативної маскулинності і учасників спортивних змагань, і їхніх глядачів, і чоловіків, і жінок, є засобом закріплення за тим чи іншим індивідом його соціально очікуваного образу. Найбільш адекватним смисловим визначенням сучасного професійного

спорту постає його розуміння як легітимної форми агоністики: в основі такого твердження знаходиться розуміння спортивної практики як сублімативної діяльності, здатної замінити соціально заборонені інтенції соціально прийнятними, цивілізованими формами спортивної боротьби – затвердження й реалізації індивідом своєї волі до перемоги у екзистенційному та спортивному змаганні.

Література

1. Генис А. Вавилонская башня // Иностранная литература. – 1996. – № 9. – С. 206–251.
2. Ібрагімов М. М. Філософія спорту в контексті екзистенціальної антропології / М. М. Ібрагімов // Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки. – 2014. – Вип. 18. – С. 43–50.
3. Кеньон Дж., Макферсон Б. О путях исследования проблемы спортивной социализации : Пер. с англ. // Спорт и образ жизни: Сб. статей. – М.: Физкультура и спорт, 1979. – С. 163–173.
4. Ленк Х. Отчуждение и манипуляция личностью спортсмена: Пер. с нем. // Спорт и образ жизни: Сб. статей. – М.: Физкультура и спорт, 1979. – С. 112–125.
5. Месснер М. Маскулинность и профессиональный спорт: Пер. с англ. // Антология гендерной теории. – Минск: Пропилеи, 2000. — С. 218–235.
6. Могільова С. В. Сучасний спорт в екзистенціальному та соціально-комунікативному вимірах: Автореф. дис. ...канд. філос. наук : 09.00.03 / С. В. Могільова. – Х., 2008. – 18 с.
7. Сорокин П. А. Социальная и культурная мобильность // Сорокин П. А. Человек, цивилизация, общество. – М. : Политиздат, 1992. – С. 297–424.
8. Стивенсон К. Л. Спорт как современный социальный феномен. Функциональный подход: Пер. с англ. // Спорт и образ жизни: Сб. статей. – М.: Физкультура и спорт, 1979. – С. 58–65.
9. Столяров В. И. Гуманистическая культурная ценность современного спорта и олимпийского движения / В. И. Столяров // Спорт, духовные ценности, культура. – М. : Гуманитарный Центр «СпАрт» РГАФК, 1997. – Вып. 2. – С. 141–314.
10. Тейлор Ф. Профессионалы: футбол против футбола: Пер. с англ. – М.: Физкультура и спорт, 1985. – 112 с.
11. Хейзинга Й. Homo ludens: Пер. с нидерландск. – М.: Прогресс–Академия, 1992. – 464 с.
12. Elias N. The Genesis of Sport as a Sociological Problem // Sports: readings from a sociological perspective. – Toronto: University of Toronto Press, 1972. – P. 88–115.
13. Mouffe Ch. Agonistics: Thinking the World Politically. – N.Y.: Verso, 2013. – 224 p.
14. Santayana G. The Life of Reason or the Phases of Human Progress. – N.Y.: Charles Scribner's Sons, 1954. – 504 p.

© **Шеремет Любов Анатоліївна**

ФИЛОСОФИЯ НА ОБРАЗОВАНИЕТО

ДУХОВНИ ВИМІРИ СУЧАСНОЇ ВИЩОЇ ОСВІТИ

I. В. Васильєва

доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії та соціології
Національного медичного університету імені О.О. Богомольця (Київ, Україна)

belogortseva@ukr.net

Анотация

Ирина Василиевна Васи́льева. Духовните измерения на съвременното висше образование. Статията посветена на обосноваването на ролята на философията, на хуманитаристиката като цяло за формирането на духовните основи на съвременното висше училище. Анализирайки проблема за духовното в контекста на философския и богословски дискурс, авторът отделя особено внимание на подходите, в които се провежда разграничаване между душевно (психическо) и собствено духовното като същностна особеност на човешкото битие. Обосновава се необходимостта от цялостно развитие на вътрешния свят на човека, установяване на диалог между рационално и ирационално, свръхрационално, *cogito* и *credo*. Повдигат се въпросите за преодоляването в съвременното висше образование на сложилите се стереотипи: първо, противопоставянето на науката, философията и религията; на второ място свеждане на функциите на хуманитарното образование към общокултурното развитие на студента без оглед на неговото влияние върху формирането на професионалните качества на бъдещите специалисти.

Ключови думи: духовно; свръхиндивидуално и индивидуално равнище на духовното; душевно; трансцендентно; философия; религия; хуманитарно образование.

Abstract

Iryna Vasylijeva. Spiritual dimensions of modern higher education. The article is devoted to the justification of the value of philosophy, humanities in general and to the formation of the spiritual foundations of modern high school. Analyzing the problem of spirituality in the context of philosophical and theological discourse the author pays special attention to approaches that distinguish soulful (psychic) and genuine spirituality as essential feature of human existence. The article justifies necessity of the integral development of the human inner world, establishing a dialogue between the rational and the irrational, superrational, *cogito* u *credo*. Author raises the questions of overcoming the stereotypes of modern higher education: firstly, opposing the science, philosophy and religion; secondly, to reduce functions of humanitarian education to the general cultural development of a student with no regard to its influence on forming professional qualities of future specialists.

Key words: spiritual; supra-individual and individual levels of spiritual; soulful; transcendent; philosophy; religion; humanitarian education.

Анотація

Ірина Василівна Васильєва. Духовні виміри сучасної вищої освіти. Стаття присвячена обґрунтуванню значення філософії, гуманітаристики загалом у формуванні духовних основ сучасної вищої школи. Аналізуючи проблему духовного в контексті філософського і богословського дискурсу, автор особливу увагу приділяє підходам, в яких

проводиться відмінність поміж душевним (психічним) і власне духовним як сутнісною особливостю людського буття. Обґрунтовується необхідність цілісного розвитку внутрішнього світу людини, встановлення діалогу між раціональним та ірраціональним, надраціональним, *cogito u credo*. Піднімаються питання подолання в сучасній вищій освіті сформованих стереотипів: по-перше, протиставлення науки, філософії і релігії; по-друге, зведення функцій гуманітарної освіти до загальнокультурного розвитку студента без урахування його впливу на формування професійних якостей майбутніх фахівців.

Ключові слова: духовне; надіндивідуальний та індивідуальний рівні духовного; душевне; трансцендентне; філософія; релігія; гуманітарна освіта.

Актуальність і постановка проблеми. Загострений інтерес до проблеми духовності в філософії XX ст. у першу чергу пов'язаний зі «зрушенням» сенсу індивідуальної життєдіяльності та його «спрямуванням» переважно до матеріальних потреб, утилітарних інтересів. Реальна загроза людині, що виникає з культивуванням принципу «мати», а не «бути» в умовах ринкової економіки, масової культури, спрямованої на управління не стільки ідеями, скільки бажаннями, спонукає не тільки до інтенсивних інтелектуальних пошуків, але й до створення певних механізмів протидії цим руйнівним процесам, зокрема, шляхом гуманітаризації освіти.

Зростання значення гуманізації та гуманітаризації вищої освіти обґрунтовано провідними вітчизняними і зарубіжними науковцями (В. Андрущенко, І. Бех, Є. Бистрицький, Л. Губерський, С. Дацюк, П. Дракер, П. Козловські, В. Кремень, К. Леві-Строс, М. Михальченко, М. Моїсєєв, Ю. Яковець та ін.). Проте сьогодні у вищій школі ще не подолані тенденції вихолощеного інтелектуалізму, зведення освіти до автоматичного формалізованого навчання, тобто, заміни культу людини культом знань і навичок, вузькопрофільної підготовки спеціаліста. Як свідчить цьогорічна дискусія між керівництвом МОН України і вітчизняними філософами та гуманітаріями, однією з болючих тем сучасного реформування вищої школи в Україні є загроза подальшої дегуманітаризації та дегуманізації. Тому й метою статті є з'ясування значення філософії, гуманітаристики у широкому сенсі цього слова, у формуванні духовних засад сучасної вищої освіти.

Виклад основного матеріалу. Проблема духовного і духовності належить до питань, які є найбільш дискусійними і, навіть, конфронтаційними в історії філософського і загальногуманітарного дискурсу. Як відомо, поняття «духовності» і «духовного» є похідними від слова «дух», коріння якого сягає Біблійної історії людства, античної філософії та культури. У перекладі з давньоєврейської (*ruah*), грецької (*pneuma*), латині (*spiritus*) воно позначало рух повітря, подих, дихання (носії життя, саме життя). Слід відзначити, що ранній античний філософії було притаманне переважно синкретичне розуміння світу, відсутність протиставлення духу та матерії. Лише з оформленням двох протилежних напрямів філософії — ідеалізму та матеріалізму дух починає протистояти матерії, а матерія — духу. Матеріалістична філософія, наголошуючи на вторинності духовного щодо матеріального, розглядає «дух як вищий цвіт матерії» (Ф.Енгельс), а духовність як властивість людини та суспільства у специфічних формах відображати відносини з зовнішнім світом.

В ідеалістичній філософії дух набуває статусу первинної субстанції: нетлінної, одвічної, активної (Бог, «нус» Анаксагора, «світ ідей» Платона, «Абсолютна ідея» Гегеля) або особистісного Абсолюту. Отже, дух постає й як надіндивідне абсолютне, об'єктивне, універсальне першоначало і першопричина усього сущого, і як індивідне, суб'єктивне, тобто, як ідеальна якість внутрішнього стану людини, її свідомості та самосвідомості, інтегруюче начало усіх її особистісних, власне людських якостей та потенцій.

Звернення до духовного на індивідуальному рівні пов'язане з античною філософ-

ською традицією, започаткованою Сократом, і, особливо, з «народженням» суб'єктивності у європейській філософії Нового часу, починаючи з Декарта, зокрема, його праці «Прийстрасті душі». У Р. Декарта вперше в історії філософії «уявлення» усвідомлюються не ейдетично, в смислі «ідеї» Платона, а ноєматично, як саморефлексивне, що належить певному суб'єкту. Особливого значення проблема суб'єктивності набуває в трансцендентальній філософії І. Канта, та філософії І.-Г. Фіхте. Гегель також своєрідно долає прірву між надіндивідним, об'єктивним Абсолютним духом та індивідною формою буттєвості, розкриваючи сенс діалектики об'єктивізації Абсолютного духу, його втілення в індивідуальній свідомості. Відома гегелівська Передмова до «Феноменології духу» підтверджує зміщення філософії до проблеми суб'єктивного через вказівку необхідності розуміння Абсолютного не тільки як субстанції, але й як її іноформи у суб'єкті [1].

Тривалий час в історії європейської філософії проблема духовного поставала й як арена протистояння між раціоналістичною (Р. Декарт, Б. Спіноза, Гегель, марксизм) та ірраціоналістичною (Ф. Ніцше, А. Шопенгауер, З. Фройд та ін.) філософськими традиціями. Подоланню однобічності означених підходів у розумінні цього складного феномену в філософії ХХ ст. значною мірою сприяло обґрунтування М. Хайдеггером ідеї цілісності, «метараціоналістичності» духовності, яка включає в себе мудрість і поезію, неологічний раціоналізм та інтуїцію художника. Поняття «дух» М. Хайдеггер розглядав як однопорядкове з поняттями «суб'єкт», «особистість» [2, 322].

Людина як активний, діючий суб'єкт об'єктивізує свій внутрішній духовний світ в процесі культуротворчої діяльності. Внаслідок чого виникає інше, надіндивідне буття духу – світ культури, який постає як результат об'єктивізації духовного потенціалу людини, нації, людства загалом. За Гегелем, вищі здатності людського інтелекту виявляються у розумінні (яке втілюється у науку та філософію), переживанні (висвітлюються у мистецтві) та відчутті нашої вихідної спорідненості з найпершими засадами буття (що втілюється у релігії). У філософському, загальногуманітарному дискурсі, починаючи з цициронівського «*cultura animi*», достатньо ґрунтовно репрезентована ідея діалектичного взаємозв'язку, взаємопроникнення культури як надіндивідного утворення та індивідуального розвитку людини, зокрема, її внутрішнього світу, духовності. «І хоч дух утворює власну площину буття, існуючи надіндивідно у вигляді мови, права, моралі, релігії, мистецтва, - усі його формоутворення стають духовними лише через їх особистісне преломлення в магічному кристалі індивідної буттєвості. Дух живиться життям особистості, поза нею він стає мертвим нагромадженням оречевлених продуктів людської діяльності» [3, 126]. В той же час через смислове осягнення культури відбувається «друге народження людини» (І. Гердер), відтворюється цілісний духовний світ її власне людської буттєвості.

Проблеми духовності та духовного становлення людини розглядалися у працях С. Аверінцева, А. Алексеєнко, М. Бахтіна, Е. Левінаса, Г. Померанца, В. Табачковського та ін. Особливе значення, на наш погляд, у розумінні природи духовності мають підходи філософів, психологів (М. Бахтін, Л. Буєва, С. Кримський, Л. Коган, В. Франкл та ін.), в яких розрізняються власне душевні (психічні) та духовні процеси. Відомо, що ще Аристотель розрізняв три ступені розвитку душі: рослинну, тваринну і розумну, притаманну лише людині. Саме розумна душа не тільки зосереджує в собі цілісність всіх своїх складових, але й набуває завдяки розуму якісно нового рівня – духовного.

Відповідно до Святого Письма людина при її створенні отримала від Бога два дарунки: тіло з праху земного і Боже дихання. «І створив Господь Бог людину з пороку земного. І дихання життя вдихнув у ніздрі її – і стала людина живою душею» (Бут. 2.7). Душа людини є безсмертною, вічною, і цим вона відрізняється від усіх інших живих істот. З огляду на постулати християнства людина має бути смиренною і відчувати страх Божий, і водночас вона має гідність й особливу повноту буття, оскільки поєднує в собі безсмертний духовний початок

і тілесність, матеріальну завершеність.

У Святому Письмі простежується й ідея нетотожності психічного (душевного) і духовного, оскільки «не всі душевні є духовними». В християнській теології можна виділити два основні підходи щодо природи людини – дихотомічний (двовірна модель) і трихотомічний (триадична модель). Згідно двовірної моделі в людині поєднується два начала – душа і тіло. Прибічники трихотомічної моделі (Іоанн Златоуст, Пилип Пустинник) виокремлювали три людські взаємопов'язані начала – дух, душу і тіло. Цей підхід підтримували й видатні православні архіпастори ХХ ст., лікарі за фахом – митрополит А. Сурожський та архієпископ Лука (В. Ф. Войно-Ясенецький).

У фундаментальній праці: «Дух, душа і тіло» св. Лука відзначає нерозривний зв'язок між духом і душею, їх поєднання при житті людини в єдину сутність. Разом з тим, розрізняються смертні елементи душевної діяльності, що пов'язані з життям тіла (власне душевні, психічні процеси) і вищі прояви духу – «дихання Вседержителя», з якими у людини пов'язані самосвідомість, воля, трансцендентальні аспекти буття тощо.

Філософи, богослови виділяють різні компоненти духовного світу людини: свідомість, самосвідомість, сумління, цінності, смисли, віру та ін., які у своїй цілісності й утворюють феномен духовності як властивості лише людського буття. В. Франкл вважав, що «духовність, свобода та відповідальність — це три екзистенціали людського існування ... духовне не просто притаманне людині поряд з тілесним і психічним, які властиві й тваринам. Духовне — це те, що відрізняє людину, що притаманне їй та лише їй.

Зрозуміло, що літак не перестає бути літаком, коли він рухається по землі, але ... лише піднявшись у повітря, він доводить, що він — літак. Так само людина починає поводити себе як людина, коли вона в змозі подолати рівень психофізично-організмичної даності, ... постійно виходити за межі самої себе» [4, 93].

Саме прагнення живої людини до трансцендентного, вічного, Абсолютного, що виходить за межі кінцевої, емпіричної реальності, й складає внутрішній глибинний сенс її існування, визначаючи й головні особливості її духовності. Як засвідчує Біблійна істина, не хлібом єдиним живе людина... У її свідомості ніби вибудовується певна вертикаль, що розподіляє земне, дольне, повсякденне, чуттєве, кінцеве, тлінне й небесне, вище, сакральне, Вічне, Абсолютне, тобто, вищий й низчий план людського буття. «Людина починає усвідомлювати себе як частину іншого, більш Високого, Величного, Абсолютного, шукати свою сутність в ньому» [5, 22]. В християнстві — це ідея Боголюдини, яка відкриває не тільки «шлях згори»: сходження Бога до людини через Боговтілення, а й зворотній шлях: сходження людини до Бога, утвердження її через віру, любов, «закоханість у Христа» (М. О. Бердяєв), самопізнання, чесноти, моральні дії та вчинки. В античній філософській традиції — це ідеал Істини, Добра, Краси, який був покладений в основу класичної освіти та виховання.

Отже, саме в процесі трансцендентування людина вибудовує особливу реальність — індивідуально-духовну, внутрішній світ свого власне людського буття. На думку С. Б. Кримського, «Людина в режимі трансценденції завжди створює «нові небеса» і «нову землю», тобто свій особистісний світ, в якому вона розкаковується від зовнішньої необхідності та прилучається до вічності, чи, врешті-решт, сподівається на можливість неможливого на надію щодо подолання конечності буття [6, 43].

В такий спосіб перед людиною постає проблема вибору, на думку Тертутіана і Л. Шестова, між Єрусалимом і Афінами, між приматом віри і філософування, між внутрішнім пріоритетом *credo* або *cogito*. Це і є два різних, але невіддільних підходи до людського творення й розуміння буття. І якщо традиція філософування є свідченням *cogito, ergo sum* — «Я думаю, отже, існую», то і віруюча людина має право на *credo, ergo sum* — «Я вірую, отже існую». Без думки, без віри буття як таке не сприймається і не є внутрішньо достовірним.

Філософія як спосіб раціонального, критичного осягнення світу виконує особливу

роль у формуванні духовності. В процесі опанування філософських знань людина виходить за межі повсякденної свідомості на рівень понятійно-категоріального мислення. Вирішення цього складного завдання відкриває можливість бачити проблеми не тільки з позиції свого власного досвіду, а й з позицій загальнолюдського досвіду [7, 80]. Понятійно-категоріальне мислення сприяє розвитку самосвідомості людини як у морально-етичному вимірі (совість як механізм самоконтролю), так і на рівні рефлексії, роздумів про себе, своє призначення в світі, сенс життя тощо. Філософствування як «вихід людини з духовного неповноліття» (І. Кант) спонукає її до вироблення аналітичного, критичного ставлення як до самої себе, так і загальноприйнятих у суспільстві думок, істин, традицій, духовної стійкості щодо різноманітних маніпуляцій її свідомістю в умовах будь-якого суспільства.

Мабуть, саме у глибинній персоналістичності, критичності і криється головна причина трагічної долі самої філософії. Зрозуміло, що управляти легше деперсоналізованими масами, аніж критично мислячими особистостями. В історії мали місце як спроби заборон, або, принаймні, обмежень філософського вільнодумства, так і спроби перетворення філософії на офіційну ідеологію, надання їй внутрішньо невластивих функцій. Монопольне становище у суспільстві «єдино наукової» марксистко-ленінської філософії як засобу ідеологічного диктату над наукою, мистецтвом та ін. сферами духовної та матеріальної культури об'єктивно сприяло внутрішньому відторгненню цього нав'язування принаймні на психологічному рівні. Це, у свою чергу, не могло не позначитися на формуванні у деяких людей негативного ставлення до самої філософії, гуманітаристики загалом та їхнього значення в системі освіти.

Утім, сучасний російський філософ Ю. М. Хрустальов переконливо доводить важливе значення філософії у формуванні духовного світу людини, зокрема, у формуванні цінностей, сенсу існування, у подоланні духовної кризи сучасного російського суспільства. Науковець наголошує на виключній ролі філософії у зміцненні світської духовності. «Гуманістична філософія як дійсна сфера духовності, - відзначає автор, - є противагою догматам духовності релігійної» [8, 27]. Проте, як відомо, будь-які ідеї переломлюються через неповторний внутрішній світ особистості, її світоглядні, психоемоційні та ін. особливості, властивий їй соціальний досвід, нарешті, конкретні обставини, ситуації життя. У людському житті, як зазначає у цьому зв'язку нідерландський науковець Ж.-Ж. Ваарденбург, можуть виникати «профетичні ситуації», тобто такі моменти, коли окремі люди, групи людей і, навіть, суспільство загалом не в змозі відчувати, мислити і усвідомлювати реальність й стратегію власної поведінки за звичними шаблонами і починають шукати нові знаки, нові значення і смисли для власної орієнтації в світі [10]. Філософське знання, помножене на духовні цінності завжди допомагало людям у цих пошуках, і навіть релігійна філософія, починаючи з «Сповіді» А. Аврелія, була глибоким рефлексивним життєписом подолання такої профетичності на етапі переходу від світськості, античної філософської мудрості до Богопізнання.

Отже, глибинний сенс філософської освіти полягає і у тому, щоб допомогти студенту віднайти власну «духовну нішу», вихідні «точки відліку» поціновування власне людського буття. На думку К. Ясперса, «філософія містить домагання: віднайти сенс життя понад усіма цілями в світі — представити смисл, який охоплює ці цілі — виявити, ніби перетинаючи життя, цей сенс у теперішньому — служити через теперішнє водночас й майбутньому — ніколи не зводити будь-яку людину і людину взагалі до засобу. Постійне завдання філософствування таке: стати дійсно людиною шляхом розуміння буття» [10, 500]. У зв'язку з цим важливе значення має методологічне і методичне забезпечення в процесі викладання філософії та ін. гуманітарних дисциплін свободи внутрішнього вибору студента, передумовою якого є його ознайомлення з різними напрямками, школами філософської думки не тільки при вивченні історії філософії, а й при розгляді вузлових проблем цієї дисципліни. На думку українського філософа Г. І. Волинки «Нам потрібно вчитися розуміти філософію не як окрему філософську доктрину, а як процес створення і взаємодіалогу множини філософських учень, як процес творчого синтезу людських

знань, аналізу пізнавальних зусиль і моральних явищ, як критику, сумніви, заперечення» [11, 28].

По суті йдеться про необхідність реалізації в освітньому процесі таких специфічних рис філософії як софійність, плюралізм, діалогічність. Це сприятиме розвитку у студентів не тільки здібностей мислити, рефлексивно усвідомлювати екзистенціальні, смисложиттєві проблеми, але й здатності розуміти іншу людину, іншу думку, вчити толерантності, чого так бракує сучасному суспільству. Тому, на наш погляд, серйозними перешкодами у сучасній гуманітарній освіті є надмірне захоплення формалізованими формами контролю, акцентування уваги не стільки на розумінні, скільки на запам'ятовуванні студентом визначеного програмою обсягу інформації. Специфіка філософії та ін. гуманітарних дисциплін зумовлює необхідність більш широкого використання проблемних методів викладання, інтерсуб'єктивних форм організації аудиторної та позааудиторної роботи (дискусії, ділові та рольові ігри, круглі столи, студентські конференції, індивідуальні творчі роботи, вдумлива робота з книгою, особливо першоджерелами) тощо.

Викладання філософії та інших гуманітарних дисциплін у сучасній вищій школі повинно забезпечувати не лише когнітивну, але й смислову, аксіологічну, комунікативну, й нарешті, психо-емоційну компоненти формування духовного світу студента. На думку В. Г. Скотного, «потрібно виходити із загального завдання – протистояти деградації Духу, відмиранню його нерационального, неінформаційного стану – душі і мудрості» [12, 18].

Висновки. В основу сучасної освіти, особливо її гуманітарної складової, повинен бути закладений принцип цілісного розвитку внутрішнього, духовного світу студента, що передбачає налагодження діалогу між раціональним та ірраціональним, надраціональним, *cogito* та *credo*. У зв'язку з цим особливої актуальності набуває питання пошуку шляхів взаємодії освіти та релігії в умовах секуляризованого суспільства не тільки у морально-аксіологічному вимірі, але й на інституційному рівні. Обґрунтовуючи важливість використання духовного потенціалу релігії, гуманістичного змісту християнських цінностей у духовному вихованні молоді, ми наголошуємо на необхідності включення вивчення релігії як соціокультурного феному, її багатого духовного досвіду в систему сучасної соціально-гуманітарної освіти на основі дотримання принципів конфесійної незааганжованості, толерантності, свободи совісті та віросповідання [13].

Саме філософії в силу її специфіки, природи філософських знань належить особлива роль своєрідного «містка» у налагодженні діалогу з релігією в системі вищої освіти. За словами Х. Ортеги-і-Гассета, філософія – не наука, вона дещо більше... Філософія є формою світоглядних знань, тобто духовно-практичного освоєння, включаючи світ людської суб'єктивності, вона ґрунтується на цілісних, інтегративних і, водночас, ціннісних підходах до людини, що об'єднує її з релігією і відрізняє від конкретно-наукових підходів. «Разом з релігією вона стає тисячолітньою традицією розвитку духовності в житті кожної людини, незалежно від її ставлення до філософії... Філософія потрібна людині для душі, для культури духу, для культури мислення, культури людських стосунків, культури людської особистості» [14, 21-22].

Студенти повинні мати можливість не тільки ознайомитися з релігійно-філософськими концепціями, в процесі вивчення філософії, отримати загальні уявлення про релігію, її історію, форми (ці потреби, в цілому, задовольняє курс релігієзнавства), але й осягнути її морально-етичні складові, ціннісні засади. В сучасній системі вищої медичної освіти цьому сприяє впровадження нормативної дисципліни «Основи біоетики та біобезпеки» для студентів 2, 3 курсів, курсу за вибором «Основи християнської етики та моралі» (4, 5 роки навчання). Враховуючи особливості конфесійного складу студентів НМУ імені О.О. Богомольця, які представляють 65 країн світу, навчальним планом передбачене паралельне викладання вибіркової дисципліни «Основи ісламської етики та моралі».

Предметом спеціального дискурсу є і питання значення філософської, гуманітарної освіти для професійної соціалізації студентства. Традиційно основна увага приділяється ролі гуманітарних дисциплін у формуванні світогляду людини, її моральної, естетичної, політичної,

правової культури тощо. Водночас існує й небезпека ставлення до гуманітаристики як до чогось «другорядного», необов'язкового у наш прагматичний час, де панують професіонали та практики. Проте, як відомо, духовність як інтегральна особистісна якість людини, просякає всі сфери її життєдіяльності, об'єктивується у вчинках, діях, поведінці. Знання, навички, вміння, які опановує студент у вищій школі, набувають свого змістовного значення лише через особистісні смисли, цінності, установки, мотиви. Наприклад, свої професійні знання, вміння лікар може використовувати як на благо людини, так і на шкоду їй (варто тільки згадати про участь лікарів у жахливих експериментах фашистів над людьми, оприлюднених на Нюрнберзькому процесі); вони (професійні знання і вміння) можуть служити творчій самореалізації лікаря як особистості, професіонала і водночас бути переважно засобом особистого збагачення, влади над іншою людиною тощо.

Нарешті, підготовка сучасного спеціаліста вищої кваліфікації у будь-якій галузі потребує формування культури мислення, здатності комплексно, системно бачити будь-які проблеми, розглядати їх в динаміці, прогнозувати можливі варіанти розвитку подій, ймовірні результати своїх дій. Сучасна вища школа неможлива без забезпечення методології розвитку мислення, вивчення фундаментальних засад пізнавальної та практичної діяльності. Як визначає міністр науки і освіти України С. Квіт «В західних університетах, де академічна культура формувалася протягом століття, усвідомлюють, що знання мов, навички ділової комунікації, розуміння ключових філософських ідей чи певних історичних процесів допомагають розвитку професійних компетентностей, сприяють світоглядному та особистісному зростанню студента» [15].

Чому ж Україна, інтегруючись до Європи, повинна розвиватись іншим шляхом?

Література та примітки

1. Гегель, Г. В. Ф. Феноменология духа / Г. В. Ф. Гегель. – СПб.: Наука, 1992. – 435 с.
2. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии. – М., 1988.
3. Горак Г. І. Філософія: Курс лекцій. – К.: Вілбор, 1998. – 272 с.
4. Франкл В. Человек в поисках смысла: Сборник. – М.: Прогресс, 1990. – 368 с.
5. Колодний А. Релігієзнавство як наука // Академічне релігієзнавство / За ред. А. Колодного. – К.: Світ знань, 2000. – С. 17 – 62.
6. Кримський С. Б. Запити філософських смислів / С. Б. Кримський. – К.: Вид.: ПА-РАПАН, 2013. – 240 с.
7. Алексеенко А. П. Проблемное поле преподавания философии // Практична філософія. Науковий журнал. - № 3. – 2012 (№ 45). – С. 77 – 84.
8. Хрусталев Ю. М. Общий курс философии: учебник для студентов медицинских и фармацевтических вузов. В 2 т. Т. 2. – М.: ГОУ ВУНМЦ МЗ РФ, 2013. – 448 с.
9. Waardenburg, J. J. «Leben verlieren» oder «Leben gewinnen» als Alternative in prophetischen Religionen / J. J. Waardenburg. // Leben und Tod in den Religionen. Symbol und Wirklichkeit. Hrsg. Von G. Stephenson. – Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft., 1985. – s. 24 – 56.
10. Ясперс К. Философская вера // Смысл и назначение истории. – М.: Республика, 1994. – С. 496 – 505.
11. Філософія. Природа, проблематика, класичні розділи: Навч. посібн. / В. П. Андрущенко, Г. І. Волинка, Н. Г. Мозгова та ін. За ред. Г. І. Волинка. – К.: Каравела, 2009. – 368 с.
12. Скотний В. Г. Філософія освіти: екзистенція ірраціонального в раціональному. – Дрогобич: Вимір, 2004. – 348 с.

13. У даному контексті відзначимо праці: Васильєва І. В. Людина в релігійному вимірі: монографія / І. В. Васильєва. – К.: Книга плюс-Херсон: ПП Кальченко, 2009. – 345 с.; Васильєва І. В. Методологічні аспекти викладання філософії та релігієзнавства у медичних вищих закладах України / І. В. Васильєва // Вища освіта України. – Додаток 4. Т. IV (18). [Тематичний випуск «Вища освіта України в контексті інтеграції до європейського освітнього простору»]. – К.: Вид-во КНУ імені Тараса Шевченка, 2009. – С. 76-84.; Васильєва І. В. Релігія та освіта в контексті духовного становлення сучасної людини / І. В. Васильєва // Практична філософія. Науковий журнал, № 1, 2014 (51). – С. 157-163. та ін.
14. Попов М. В. Філософія релігії: Навчальний посібник для вузів III-IV рівнів акредитації. – К.: Видавничий дім Асканія, 2007. – 314 с.
15. Сергій Квіт. Потрібні зміни: зміст і завдання освітніх реформ // <http://www.pravda.com.ua/articles/2015/01/27/7056516/>

© **Ірина Василівна Васильєва**

ФИЛОСОФИЯ НА РЕЛИГИЯТА

ФИЛОСОФСКИ ТА ИСТОРИКО-РЕЛИГИЙНИ ЗАСАДИ СИСТЕМАТИЧНОЇ ТЕОЛОГІЇ П. ТІЛЛІХА

Г. Д. Ємельяненко

кандидат філософських наук, доцент,
кафедра філософії, соціально-політичних та правових дисциплін,
Донбаський державний педагогічний університет (Донецьк, Україна)
Kerol-Anna@bigmir.net

Анотация

Анна Дмитриевна Емельяненко. Философските и историческо-религиозните основания на систематичната теология на П. Тилих. Изследването на философските и религиозни основи на теологията на П.Тилих в тази статия е подчинено на изясняването на спецификата на разбирането и интерпретацията на разнообразните и разновекторни религиозно-теологически и историко-философски определения на същността и смисловата насоченост на неговото учение. Основната теза на автора се заключава в отричането на правилността на еднозначното отнасяне на идеите на П.Тилих към така наречената философия на екзистенциализма. Екзистенциалните основания на неговите теологически построения, по мнението на автора на статията, е по-правилно да се свързват с концепцията на постекзистенциалисткото мислене, в което „систематичната теология“ на П.Тилих, наред с теологията на Р.Бултман и Дж. Макуори е представена в конгломерата на ученията на „екзистенциалната теология“.

Ключови думи: систематичната теология на П. Тилих; диалектическа теология; екзистенциална теология; постекзистенциалистско мислене.

Abstract

Anna Emelianenko. The philosophical, historical and religious grounds of P. Tillich's Systematic Theology. A study of philosophical and religious grounds theologian P. Tillich in this article is a subject to identification of the specifics of understanding and interpretation of work or variety religious and historical-philosophical definitions of the essence and semantic orientation of its teaching. The main thesis of the author lies in the denial of the correctness of an unambiguous attribution of ideas by P. Tillich to the so-called philosophy of existentialism. The existential foundation of his theological constructions, according to the author, a right to associate with the concept of post-existentialist thinking, where P. Tillich's "systematic theology", along with theology of R. Bultmann and J. Macquarrie, presented in the conglomerate exercises of "existential theology".

Key words: systematic theology of P. Tillich; dialectical theology; existential theology; post-existentialist thinking.

Анотація

Ганна Дмитрівна Ємельяненко. Філософські та історико-релігійні підстави систематичної теології П. Тіллїха. Дослідження філософських і релігійних підстав теології П. Тіллїха в даній статті підпорядковане виявленню специфіки розуміння та інтерпретації різноманітних і разновекторних релігійно-теологічних та історико-філософських вищезначень сутності і смисловий спрямованості його вчення. Основна теза автора статті полягає

в запереченні правильності однозначного віднесення ідей П. Тілліха до так званої філософії екзистенціалізму. Екзистенційні підстави його теологічних побудов, на думку автора статті, більш правильно пов'язувати з концепцією постекзистенціалістського мислення, в якій «систематична теологія» П. Тілліха, поряд з теологією Р. Бульмана і Дж. Маккуоррі, представлена в конгломераті вчень «екзистенціальної теології».

Ключові слова: систематична теологія П. Тілліха; діалектична теологія; екзистенціальна теологія; постекзистенціалістське мислення.

Постановка проблеми. Розпочинаючи працю над своєю всесвітньо відомою «систематичною теологією», один зі «стовпів протестантизму» ХХ сторіччя Пауль Тілліх зазначив, що ні в якому разі не мав на меті повторювати, або ж розглядати усі теми теологічної системи християнства, оскільки вони є просто безмежні. Розуміючи, що у випадку створення чогось подібного до цих теологічних трактатів, його особиста праця ризикує розростися до надзвичайно великих розмірів, П. Тілліх свідомо обмежився лише тими моментами, що мали значення для нього особисто та його розуміння необхідності внесення змін, корекції традиційної теологічної системи. «Перелік проблем, що входять до складу теологічної системи, практично необмежений, як це випливає з прикладів схоластичних і ортодоксально-протестантських «Сум». Втім, як особисті, практичні міркування, так і побоювання, що моя праця може розростися до неймовірних розмірів, утримали мене від наміру створити щось подібне «Сумам». Для мене було неможливим займатися всіма традиційними проблемами теологічної системи. Ті з них, які не мали для структури моєї системи вирішального значення, я змушений був опустити, а ті, які вже обговорювалися в інших моїх працях, я всього лише згадав. Крім того, у мене не було можливості приводити великі цитати з Біблії або праць класичних теологів. Всі мої зусилля були спрямовані на вироблення напрямку мислення (курс. – А. Є.); - стверджував цей американський мислитель, - йому ж присвячена і вся робота» [14, 5-6].

Цей напрямок мислення у Старому і у Новому Світі називався по-різному. П. Тілліха залічували й до представників так званої діалектичної теології («критичної теології», «теології кризи», «теології парадоксу»), вважали засновником теології неоліберальної, або ж, навіть, продовжувачем аристотелівсько-томістської традиції у латинській схоластиці тощо. Високу оцінку йому надавали й найвідоміші католицькі теологи, такі як Ж. Марітен, Г. Урс фон Бальтазар, С. Льюїс, Г. Мак Лін та інші. Проте завжди спадщина Тілліха була і залишається до цього часу об'єктом постійної полеміки, предметом протилежних оцінок й визначень. А, з іншого боку, безсумнівно залишається й той величезний вплив його ідей на різноманітні сфери гуманітарної науки, культуру та релігійну думку ХХ і ХХІ століть.

В Україні в принципі відомий вплив ідей П. Тілліха і на «теологію смерті Бога», і на ліво-католицьку «теологію визволення», різні версії «процес-теології», «контекстуальної теології», і на розвиток глибинної, гуманістичної та екзистенціальної психології, психотерапії та екзистенціального аналізу, на соціологію, етику, й навіть на концепцію «наукового креаціонізму» у сучасному природознавстві. Проте, і як би це не видавалося дивним, практично невідомою залишається та лінія впливу, яка була пов'язана, насамперед, з розвитком так званих культурологічних постекзистенціалістських синтезів «класично-екзистенціалістських ідей» з різними галузями сучасного гуманітарного знання, теологією і богослов'ям. Саме у цій сфері ще у минулому столітті й виникла одна з назв теології П. Тілліха, яка належала також всесвітньо відомому британському теологу Дж. Маккуоррі і поєднувала її, власне, з «теологією екзистенціальною» [6]. Не з так званою філософією класичного екзистенціалізму (філософією М. Гайдеггера, К. Ясперса, Ж.-П. Сартра), а з теологічним «довколо та постекзистенціалістським мисленням», яке й дістало назву «теології екзистенціальної».

Підспудною проблемою такої інтерпретації сенсу ідей американського теолога є і проблема визначення того, ким насправді був П. Тілліх: теологом, або філософом; а ще глибше

лежить проблема визначення характеру взаємозалежності теології і філософії (відповідно, й розуміння специфіки такої взаємозалежності самим П. Тілліхом).

Однак, у вітчизняній (українській) науковій (історико-філософській та релігієзнавчій) літературі у якості визначення сенсу та змісту ідей німецько-американського мислителя, на превеликий жаль, і досі панує певна аберація, пов'язана з некритичним прямим віднесенням його теологічного та філософсько-релігійного спадку до так званої філософії класичного екзистенціалізму. Віднесенням, завдяки якому Тілліха прямо називають представником цієї філософії на американському континенті. І, зокрема, представником філософії «релігійного екзистенціалізму», сам факт «існування» якого, як і доцільність вживання такого терміну, П. Тілліх особисто категорично заперечував.

Пафосно проголошена у вигляді окремого філософського напрямку у 1929 р. Ф. Гайнеманом та стверджена у специфікації суб'єктивного, індивідуального розуміння Ж.-П. Сартром ця «філософія», згодом, у критичному аналізі закордонних істориків філософії та істориків релігії виявила цілу низку суперечностей та незвідності своїх базових, «системоутворюючих принципів» у колі «концепцій», некритично залучених до цього напрямку авторів, що, зрештою, призвело і до колізії у сфері вірогідності її історико-філософського та релігієзнавчого визначення. У цьому останньому процесі усе зрозумілішим і очевидним почав бути і спекулятивний досвід сартрових маніпуляцій з філософською теорією та її історичним розвитком. Утім сьогодні ми так і не можемо позбавитися тих інтерпретацій, де спадщину П. Тілліха однозначно кваліфікують у якості філософії так званого релігійного екзистенціалізму, або ж, навіть, «екзистенціалізму теологічного» [12].

То ким насправді був П. Тілліх? Теологом, або філософом? Продовжувачем ідей гностиків, або екзистенціалістів? Представником діалектичної теології, або ж продовжувачем ідей «релігійного екзистенціалізму»? І як насправді правильно визначати сутність його теологічних ідей? На ці питання ми й спробуємо дати відповідь у цій релігієзнавчій розвідці. Дослідження філософських і релігійних засад «систематичної теології» П. Тілліха та специфіка розуміння і інтерпретації різних визначень його вчення і буде предметом подальшого аналізу.

Аналіз досліджень та публікацій. П. Тілліх є настільки відомою і популярною персоною у сучасному теологічному світі, а його ідеї – настільки вагомими й поширеними, що повний перелік коментаторів і дослідників його ідей абсолютно точно сьогодні скласти практично неможливо. Західна література з проблеми дослідження спадщини П. Тілліха воістину неозора. З англомовної сфери найбільш часто згадують монографічні дослідження Р. Нібура (Niebuhr R. *Biblical Thought and Ontological Speculation in Tillich's theology*, 1952), Б. Мартіна (Martin B. *The Existentialist Theology of Paul Tillich*, 1963), С. Баша (Bash S.A. *The Nature of the Ontological and Theological Endeavors in the Thought of Paul Tillich*, 1965), А. Тетчер (Thatcher A. *The Ontology of Paul Tillich*, 1978), Дж. Рендала (Randall J.H. Jr. *The Ontology of Paul Tillich*, 1952), К. Кеслінга (Kiesling C. *The Life of The New Being*, 1964; *God and Being: The Problem of Ontology in the Philosophical Theology of Paul Tillich*, 1989), А. Маклауда (MacLeod A. *Paul Tillich: An Essay on the Role of Ontology in his Philosophical Theology*, 1973), Ш. Хатшорна (Hartshorne Ch. *Tillich's Doctrine of God*, 1952), Дж. Кристоферсона (Christopherson J.R. *The Concept of Non-being and its Role in Paul Tillich's Thought*, 1995), Г. Томпсона (Thompson G.E. *Being and Meaning: Paul Tillich's Theory of Meaning, Truth and Logic*, 1981), Г. Маклина (McLean G.F. *Paul Tillich's Existential Theology Of Protestantism*, 1964), Р. Кіллена (Killen R.A. *The Ontological Theology of Paul Tillich*, 1956) Д. Феллеса (Ferrell D.K. *Logos and Existence: the Relation of Philosophy and Theology in Thought of Paul Tillich*, 1975), К. Гамільтона (Hamilton K. *The System and. Modras R. Paul Tillich's Theology of the Church*, 1976) Дж. Томаса (Thomas J. *Heywood Paul Tillich: An Appraisal*, 1963), А. Кокрейна (Cochrane A.C. *Existentialists and God: Being and Being of God in the Thought of Soeren Kierkegaard, Karl Jaspers, Martin Heidegger, JeanPaul Sartre, Paul Tillich, Etienne Gilson and Karl Barth*, 1956), Дж. Дуулі (Dourley J.P. *Jung, Tillich, and Aspects*

of Western Christian Development, 1990), В. Беґґонфа (Weisskopf W. A. Tillich and the Crisis of the West, 1985), Дж. Адамса (Adams J.L. Introduction: The Storms of Our Times and Starry Night, 1985), В. Хортон (Horton W.M. Tillich's Role in Contemporary Theology, 1952), С. Левіка (Lewis S.F. Tillich and Thomas Aquinas: the Analogy of Being, 1966), Г. Таварда (Tavard G.H. Paul Tillich and the Christian Message, 1961) та багатьох інших дослідників.

У сфері україно та російськомовній в інформаційно-науковому полі, насамперед, присутні праці С. Таранова («Спадок Тілліха та досвід сучасності», «Протестантський принцип Тілліха: від теології до філософії», «Теологічний екзистенціалізм»), С. Шевченка («Проблема цінностей в теології П.Тілліха», «Специфіка осмислення феномена "нового буття" у філософії П. Тілліха», «Філософія Тілліха: рефлексії над ціннісними підвалинами людського буття»), Т. Ліфінцевої («Философия и теология Пауля Тиллиха»), О. Вільніте («Критика философских основ теологической системы Пауля Тиллиха»), Г. Сарайкіна («Критика теологического экзистенциализма П. Тиллиха»), Н. Бузової («Критика философских оснований теологии Пауля Тиллиха»), О. Шалигіної («Антропологическая концепция Пауля Тиллиха»), Д. Яворського («Модернизация христианского теизма в философской теологии Пауля Тиллиха»), С.Піменова «Теология культуры Пауля Тиллиха»), передмови та післямови О. Зоткіної та С. Льозова до видання праць американського теолога російською мовою.

Як свідчать останні дослідження сучасних авторів, з однозначним віднесенням ідей П. Тілліха до філософії екзистенціалізму (і, взагалі, до «чистої філософії») не погоджується величезна кількість дослідників його спадщини. Проти навішування на П. Тілліха екзистенціалістського ярлика виступав, наприклад, один з його найближчих учнів та соратників, всесвітньо відомий створювач концепції екзистенціальної психології Ролло Мей, з віднесенням П. Тілліха до табору екзистенціалістів не погоджувалися С. Піменов, А. Холмс, У. Хортон, Дж. Томас, Дж. Рендалл та безліч інших вчених.

Виклад основного матеріалу. Розпочинаючи свою працю, П. Тілліх прагнув, перш за все, «представити метод і структуру теологічної системи, написаної з позиції апологетики, яка постійно співвідноситься з філософією» [14, 6]. Тому і методику написання цієї роботи було засновано саме на методі кореляції теологічних та філософських постулатів. Для того ж, щоби зрозуміти причини «незвідності» останніх, спробуємо заглибитися й у цю проблему.

Що стосується теології, то однією з найголовніших засадничих проблем теологічно-філософських пошуків П. Тілліха й була неспроможність європейської християнської теологічної ортодоксії та американського християнського фундаменталізму вирішити проблему узгодження поміж «віковічною істинністю християнського Провозвістя» й тимчасовою ситуацією людського існування. «Мало існувало таких теологічних систем, - стверджував американський теолог, - в яких вдавалося досягти досконалої рівноваги між цими двома вимогами. У більшості випадків, на його думку, доводилося або жертвувати елементами істини, або виявляти неготовність говорити про ситуацію. Іншим теологічним системам властиві обидва цих недоліки. З побоювання втратити вічну істину її часто ототожнюють з яким-небудь теологічним творінням минулого, з традиційними поняттями і рішеннями, намагаючись нав'язати їх новій ситуації, що змінилася» [14, 6]. Фундаменталізм, як це і намагався довести американський мислитель, у цьому випадку був абсолютно безсилим у встановленні контакту з сучасною екзистенційною ситуацією зовсім не тому, що він просто не враховував її особливостей, але й тому, що він просто виходив з подій минулого часу. Кінцеве і минуле він зводив до рангу нескінченного і вічно дійсного. І у цьому відношенні – був по-справжньому демонічним. Він, за словами мислителя, руйнував смиренну чесність пошуку істини, розколював свідомість своїх адептів, перетворюючи їх на фанатиків, оскільки змушував їх придушувати в собі ті елементи істини, про які вони лише ледве здогадувалися.

Одразу ж зазначимо, що у такій постановці проблеми та загальному баченні ситуації у

сучасній йому теології, П. Тіллх не відкрив чогось незвичайного. Адже ще до нього протягом кількох століть представники так званих апологетичної та керигматичної теологій відчайдушно намагалися довести свій пріоритет у вірності розуміння та інтерпретації й Святого Письма й загальної історії теологічного мислення. При цьому апологети, захищаючи тезу про існування певних «загальних основ» теологічного знання, намагалися захистити християнство від «нападів» сучасного їм гуманізму, натуралізму та історизму, а керигматики, вважаючи, що визнання «загального спільного розуміння та основ» заподіє шкоду унікальності Провозвістя, і що входження теології у історичну ситуацію вже само по собі є втратою її «основ», прагнули продемонструвати, що апологетичність у теологічній позиції – є відмовою від керигми¹, від незмінної істини релігійного досвіду. З цього приводу П. Тіллх й зазначив, що керигматичній теології слід «відмовитися від її виключної трансцендентності» та серйозно поставитися до спроб апологетичної теології відповісти на ті запитання, що їх ставить перед нею сучасна ситуація, а апологетична теологія, натомість, повинна взяти до уваги ті застереження, що містять у собі існування та домагання теології керигматичної. «Апологетична теологія втрапить себе, якщо її підставою не стане керигма як субстанція і критерій кожного з її постулатів» [14, 9], – зазначив він у своїй праці.

Для того, щоби читачеві було більш зрозуміло це «протиборство» поміж християнськими апологетами та керигматиками, нагадаємо, що співвіднесення «християнської Звістки» і «сучасного теологічного мислення» було домінуючою темою з часів занепаду класичної християнської ортодоксії. Й головним запитанням у цьому протиборстві було запитання про те, чи може християнська Звістка бути пристосована до сучасного мислення таким чином, щоби при цьому не втратити свій сутнісний і унікальний характер? І більшість теологів стверджували й вірили в те, що це можливо. Інші ж вважали навпаки. При цьому одні апелювали до авторитету Святого Письма, а інші – до особливостей сучасної для них історичної ситуації та суспільного мислення. І не зважаючи на те, що голоси теологів, які підкреслювали саме дисонанс, звучали голосніше, в теологічному середовищі поступово сформувалася іще одне, третє угруповання, яке об'єднувало тих, хто намагався синтезувати протилежні позиції керигматиків та ортодоксів. Адже можливість творчої самоінтерпретації людської істоти (зокрема, і у її відповідності до можливостей пошуків «істинності віри», як правило, завжди відкидалися фундаменталізмом і ортодоксією². Тим самим (за що, до речі, ортодокси зажди піддавалися критиці керигматиками) до певної міри втрачалися сенс та призначення теології. «Керигматична теологія» від самого початку її протистояння з теологією ортодоксальною співвідносилася з останньою остільки, оскільки вона підкреслювала незмінність істини Звістки (керигми) на противагу мінливим вимогам історичної, або ж соціальної ситуації. Керигматики прагнули уникнути помилок фундаменталізму за допомогою підпорядкування усієї теології критерію повсякчасної дієвості християнської Звістки. П. Тіллх у цій ситуації й спробував

¹ Керигма (грецьк. Κήρυγμα, від дієсл. κηρύσσω – виконувати управління геральда), проголошувати), у біблійно-богословському значенні термін означає визвольне проголошення, що передається через місійне посланництво до євреїв і язичників, яке доручив Бог, Котрий об'явився. У НЗ це зняряддя окреслює терміни: Євангелія (пор. Мт. 26,13; Гал. 2,2); прихід Царства Божого і Месії разом із заклик до внутрішньої переміни (пор. Мт. 3,2; 4,17); свідчення про особу і посланництво Ісуса-Месії (пор. Ів. 1,9 -15,19-27; 2 Кор. 1,19; Флп. 1,15), Сина Божого (пор. Ді. 9,20), Бога (пор. 2 Кор. 4,5), а передусім переповідання муки, смерті та воскресіння Ісуса Розп'ятого (пр. 1 Кор. 1,23; 2 Кор. 5,15,21; Ді. 2,14-36; 3,12-26; 10,34-43), а також Його другого приходу (пор. 2 Тим. 4,1; 2 Пт. 1,16). Тема сповнення пророцтв СЗ на Ісусі та на Його ділі, тобто Його смерті та воскресінні (пор. 1 Пт. 1,10-12) називається апостольською керигмою (докл. див.: Українська Католицька енциклопедія – режим доступу: <http://catholicencyclopedia.in.ua/kerigma>).

² П. Тіллх і належав до цього «третього» табору теологів-протестантів, і у своїх працях постійно підкреслював те, що його інтелектуальні зусилля спрямовані на вирішення існуючих суперечностей християнської теології ХХ сторіччя. У російськомовній релігієзнавчій літературі його, натомість, інколи помилково відносять і до табору апологетів, як це робить, наприклад, у своїх коментарях до Санкт-петербурзького видання праць П. Тіллха О. Зоткіна.

ствердити те, що християнська Звістка, виражена у класичній традиції християнської теології, далеко не тотожна жодній з особливих (історичних) форм цієї традиції. Теологія Реформації, а у XX столітті, насамперед, неореформаторська теологія К. Барта, Е. Брунера, Ф. Гогартена та інших відомих представників цієї школи, у якій й розпочалося концептуальне становлення європейського варіанту екзистенціальної теології, на думку американського мислителя, й була яскравим прикладом керигматичної теології [14, 12].

І Лютер, і Барт, кожний по-своєму, зробили ґрунтовну спробу заново «привідкрити одвічну Звістку всередині Біблії і традиції, і виступили проти їхнього спотворення та бездумно-шаблонного використання. І практика засудження Лютером римсько-католицької системи посередників і ступенів, і його «нове відкриття» сенсу Павлової Звістки, й бартове повернення до християнського парадоксализму, його духовна екзегеза «Послання до Римлян» та радикальний історичний критицизм - усе це було віднесене П. Тілліхом до «справжньої керигматичної теології».

Проте Лютер, на думку П. Тілліха, хоча був достатньою мірою позбавлений забобонів, щоб скористатися своїм власним номіналістським вченням, усе ж доконечно не усвідомлював усю проблему «ситуації», і тому не міг уникнути зісковзування до ортодоксальних позицій. Велич Барта з огляду на це, як стверджував П. Тілліх, і полягала у тому, що він кожного разу знову і знову намагався «виправляти себе з урахуванням «ситуації», і щосили прагнув не перетворитися на послідовника самого себе. Інакше кажучи, знаходився у стані постійного «оновлення» свого сприйняття реальності, сприйняття дієвості релігійного мислення та його догматичних скрижалей в період змін самої історичної ситуації. Адже «полюсом, який ми назвали «ситуацією», - зазначив П. Тілліх, - не можна знехтувати без небезпечних наслідків для теології. Тільки мужньою співучастю у «ситуації», тобто у всіх тих різноманітних формах культури, у яких виражена інтерпретація сучасною людиною її існування, і можна подолати коливання керигматичної теології поміж властивою справжній керигмі свободою та її окостенінням у ортодоксії» [14, 15].

Таким чином, П. Тілліх й проголосив неодмінність залежності теології керигматичної від теології апологетичної, їхню історичну взаємопов'язаність й взаємозалежність.

Звідси зрозумілою стає і його методологічна позиція, сформована після еміграції до США, у відповідності до якої, спираючись на «Протестантську теологію...» К. Барта, він й абсолютно категорично виступив проти огульного засудження християнської теології, яке протягом двох останніх століть і у традиційних, і в неортодоксальних колах вважалося напрочуд модним, та запропонував обрати такий теологічний метод, при якому і Звістка, і ситуація співвідносилися б поміж собою у парадигмі збереження й одного, й іншого. «Якщо цей метод буде знайдений, - стверджував П. Тілліх, - то і старе двохсотлітнє питання про «християнство і сучасне мислення» можна буде вирішити куди успішніше. Наша система і є спробою використовувати «метод кореляції» як такий спосіб, який об'єднав би Звістку і ситуацію. За допомогою цього методу передбачається співвіднести укладені в ситуації питання з ув'язненими у Звістці відповідями. Це не означає, що відповіді будуть виведені з запитань, як це властиво апологетичній теології. Але й не означає того, що відповіді будуть даватися у відриві від них (запитань) що є властивим керигматичній теології. Ні, запитання тут будуть співвіднесені з відповідями, ситуація - зі Звісткою, а людське існування - з божественним проявом» [14, 15].

Методологія у розумінні П. Тілліха, зокрема, вірна методологія – розглядалася завжди як найголовніший чинник не тільки у створенні адекватної наявній ситуації теологічної концепції, але й як запорука формування дієвого релігійного світогляду та світорозуміння людської істоти. «Термін «апологетичний», - як стверджував він у своїй «Систематичній теології», - статус якого у ранньохристиянській церкві був настільки високим, користується тепер поганою славою. Виною тому - ті методи, які застосовувалися в ході невдалих спроб захистити християнство від нападок сучасного гуманізму, натуралізму та історизму. Однією з найневдалиших і малоповажних форм апологетики є та, яка вдавалася до так званого «argumentum

ex ignorantia», до прагнення виявити прогалини в наших наукових та історичних знаннях, з тим щоб знайти місце для Бога і його діянь у тому світі, який у всіх інших відносинах був би абсолютно обчислюваним і «іманентним». У міру прогресу наших знань довелося залишити іншу оборонну позицію, однак палкі апологети, хоча вони і були змушені весь час відступати, все одно в новітніх фізичних та історичних відкриттях продовжували вишукувати все нові і нові приводи для того, щоб заповнювати божественною творчістю нові прогалини наукового знання. Ця *негідна методологія* (курс. наш – А. Є.) призвела до дискредитації всього того, що називалося «апологетикою» [14, 14].

І у процесі створенні вірної методології, дієвого підходу до трансформації або ж розвитку теологічного мислення, на думку П. Тілліха, завжди історично спостерігалася та чи інша філософська концепція, або ж філософське вчення. Певна філософія, яка й дозволяла створити відповідне підґрунтя для історичного «теологічного кола» релігійного мислення. Таким для ранньохристиянських апологетів, а згодом і для Іустина, і для Климента Олександрійського і багатьох інших апологетів, на думку П. Тілліха, і було давньогрецьке вчення про Логос як про «проповідь Слова, що живе в нас і править світом», як про вчення, яке є «істинним учителем і людства, і людини». І не дивно, як це зазначав С. М. Трубецькой, що «християнські апологети примикають до цієї проповіді ... Так: Логос є. У тому вони сходяться зі стоїками, показуючи греко-римському суспільству, що християнство містить в собі вище обґрунтування його просвітницької філософії» [16, 94]. Таким і для Амонія Саккаса, і, згодом, для Орігена, голови пізньоантичної Катехитичної християнської школи з Олександрії був платонізм та неоплатонізм (навіть у тій ситуації, коли представники цієї школи ще не мали можливості проповідувати християнські ідеї відкрито, вони повсякчасно використовували у проповідницькій практиці образи і терміни філософії неоплатонізму). Таким, на думку П. Тілліха, було й «само-буття» у схоластів, і «універсальна субстанція» у Спінози, «тотожність духу і природи» у Шеллінга, і «універсум» у Шлейєрмахера, «космічне ціле» у Хокінга, або ж «процес творення цінностей» у Уайтхеда. Не кажучи вже й про «абсолютний дух» у Гегеля.

П. Тілліх був глибоко переконаний у тому, що кожного разу кожне з теологічних понять, засноване на досвіді безпосереднього сприйняття, неодмінно є певним відтворення «чогось граничного в цінності і бутті». І будь-яка філософська передпозиція, чи то ідеалізм, чи то натуралізм, майже не відрізняючись один від одного, залежить від тієї точки тотожності, яка існує поміж досвідом мислячого (віруючого) суб'єкта і тим «граничним», яке є або в релігійному досвіді, або в досвіді сприйняття світу. «Теологічні поняття як ідеалістів, так і натуралістів, - стверджував у цьому зв'язку американський мислитель, укорінений в «містичну апіорність», в усвідомлення чогось такого, що трансцендує розрив між суб'єктом і об'єктом» [14, 17]. І якщо в процесі «наукового дослідження» (в термінології П. Тілліха) це «апіорне» і виявляється, то виявляється воно лише тому, що було присутнє з самого початку. Власне таким і є коло, з якого, як це вважав американський теолог, не може вирватися жодний з релігійних філософів.

У цьому відношенні специфіка тілліхового розуміння філософії та рольових функцій останньої типологічно дуже нагадує світоглядно-філософську концепцію вітчизняної школи академіка В. І. Шинкарука, у якій філософія інтерпретувалася у якості теоретичної форми світогляду.

Те коло, у якому діє теолог, на думку П. Тілліха, є набагато вужчим аніж коло, у якому діє релігійний філософ. Адже до «містичної апіорності» теолог завжди додає критерій християнської Звістки. І якщо релігійний філософ намагається залишатися у своїх поняттях загальним і абстрактним, то теолог свідомо і навмисно намагається бути у своєму мисленні специфічним і більш конкретним. Філософ, як стверджував це П. Тілліх, усе ж таки намагається абстрагуватися від тих елементів, які у мислення привносяться певною культурною традицією, й прагне створити такі поняття, які залишалися б дійсними стосовно будь-якої релігії взагалі. Теолог, навпроти, лише претендує на універсальну дійсність християнської Звістки у її конкретному та спеціаль-

ному характерові.

У свою чергу, «діючий «по науці» теолог, - як це зазначав американський мислитель, - претендує на те, щоб бути кимось більшим, ніж просто релігійним філософом. За допомогою свого методу він хоче витлумачувати християнську Звістку загалом. Це змушує його вибирати одне з двох. Він може, наприклад, підпорядкувати християнську Звістку його власному поняттю релігії. У цьому випадку християнство буде розглядатися в якості одного поряд з іншими прикладами релігійного життя. Воно, звичайно, буде вважатися вищою формою релігії, але все-таки не остаточною і не унікальною. Така теологія не включається до теологічного кола. Вона знаходиться всередині релігійно-філософського кола і його нескінченних обертів - тих обертів, що спрямовані до майбутнього, яке відкрите для нових і, може статися, більш високих типів зразків. Як би не хотів діючий «по науці» теолог стати теологом, він все одно залишиться лише релігійним філософом» [14, 16-17].

Для входження релігійного мислителя, який претендує на статус «справжнього теолога», як стверджував це П. Тілліх, у теологічне коло, йому, перш за все, потрібно бути інтерпретатором ідей своєї церкви, захисником та розповсюджувачем її домагань на унікальність і універсальну дійсність.

Утім, це іще далеко не остаточна умова «обернення» звичайного релігійного мислителя (релігійного філософа, за П. Тілліхом) на справжнього теолога. Навіть долучившись до теологічного кола у випадку виконання вищезазначеної умови, кожний з необхідністю зустрічається іще з однією проблемою – проблемою співвідношення ситуації власного, особистісного вірування, або ж «перебування у вірі» та мисленням про цю віру. Й на глибоке переконання П. Тілліха, ніхто не може вважати себе справжнім теологом, якщо він просто розмірковує про про віру. Той, хто знаходиться всередині теологічного кола, на його глибоке переконання, повинен прийняти для себе екзистенціальне рішення: повинен перейти у ситуацію віри. А з іншого боку, ніхто не може сказати про себе і те, що він перебуває у ситуації віри. «Ніхто не може назвати себе теологом навіть і в тому випадку, якщо він покликаний бути вчителем теології. Кожен теолог водночас і залучений, і відчужений; він завжди і у вірі, і в сумніві; він і всередині, і поза теологічним колом. Іноді тут переважає одне, а іноді - інше, і ніколи не можна сказати напевно, що саме переважає реально. Отже, тут застосуємо тільки один критерій: людина може залишатися теологом тільки доти, доки вміст теологічного кола він вважає своєю граничною *турботою* (курс. наш. – Г.Є.)» [14, 17]. І це не залежить ані від його інтелектуального, ані від його морального, ані від його емоційного стану, як стверджує це американський мислитель; це не залежить ані від сили, ані від непорушності віри; це не залежить ані від ступеня духовного оновлення або освячення. «Скоріше це залежить від граничності його *заклопотаності* (курс. наш. – Г.Є.) християнською Звісткою, і навіть в тому випадку, коли час від часу він схильний цю Звістку засуджувати і відкидати» [14, 17].

Важливо одразу ж зауважити, що саме таке розуміння «теологічного існування», на думку П. Тілліха, не тільки сприяло, але й вирішувало конфлікт поміж ортодоксальними теологами і теологами-пієтистами, які полемізували з приводу так званої «теології не оновлених» (theologia irrogenitorum)¹.

Таким чином, ми маємо певне окреслення специфіки розуміння П. Тілліхом взаємозв'язку поміж теологією та філософією, між теологічною та філософською методологією і історією розвитку, вальсне, теологічного мислення. Звичайно, що ця специфіка і саме тілліхове розуміння (з огляду на обсяг цієї розвідки) представлена у найпростішому та стислому вигляді. Проте й таке представлення, на нашу думку, надає змогу стверджувати, що Пауля

¹ У той час, як пієтисти вважали, що не можна бути теологом, не маючи при цьому віри, рішучості і відданості власній справі, не маючи досвіду духовного оновлення, ортодокси стверджували, що ніхто не може бути впевнений у власному оновленні, не кажучи вже про те, що теологія має справу з тими об'єктивними даними, якими може оперувати будь-хто, за умови володіння необхідним інтелектом і незалежно від того, чи знаходиться він в теологічному колі, чи ні.

Тілліха слід, насамперед, розглядати як теолога, який до філософії у своїх роздумах мав відношення лише через необхідність визначення ролі останньої у теологічному мисленні.

Звичайно, у своєму теологічному вченні він використовував й певні постулати мислення екзистенціального. Навіть у наведених його міркуваннях ми бачимо поняття ситуації (яке до певної міри може нагадувати ясперівський постулат «граничної ситуації»), і поняття «граничної турботи» та «заклопотаності» реальністю (які можуть нагадувати хайдеггерівську термінологію), і поняття «екзистенціального рішення» тощо. Однак, ми бачимо і те, що ці поняття грають допоміжну, роз'яснювальну, а не принципову, системоутворюючу роль, таку яку вони, наприклад, відігравали у екзистенціальній аналітиці буття М. Гайдеггера. Що вони є певним вкрапленням в конфігурацію теологічних категорій, і на відміну від філософії «класичного екзистенціалізму» не є в системі теології П. Тілліха базовими категоріями і поняттями.

П. Тілліх високо поцінював досвід філософську практику екзистенціалізму. «Теологія отримала колосальні дари від екзистенціалізму та психоаналізу; дари, про які й не мріяли п'ятдесят чи навіть тридцять років тому, - стверджував він у своїй праці «Динаміка віри». - У нас - вони є. Екзистенціалістам і психоаналитикам не обов'язково знати про те, що вони подарували теології настільки цінні речі. Але теологи зобов'язані знати про це» [15, 192]. Йому дійсно належать чудові праці: і «Мужність бути», і «С. К'єркегор як екзистенціальний мислитель», і невеличка стаття «Екзистенціальна філософія», написана у ранній період творчості. Проте, напевно чи варто на цій підставі, на підставі наявних спроб П. Тілліха залучити теологічний конклав його часу до набутків екзистенціального мислення, ставити його на один щабель з М. Гайдеггером, Ж.-П. Сартром, або з М. Мерло-Понті. Тому, на наше глибоке переконання, не варто відносити П. Тілліха до когорти так званих представників філософії екзистенціалізму, як це ще й дотепер робиться у більшості вітчизняних підручників з історії філософії та історії зарубіжної філософії.

Ствердимо й наступне: на нашу думку, за своєю сутністю мислення П. Тілліха – це мислення теологічне, а не філософське, і його система є, перш за все, теологією, а не філософією. Хоча, звичайно, у релігієзнавстві ми подеколи зустрічаємо і термін «філософська теологія», яким часто-густо намагаються відокремлювати теологію догматичну (біблійну) від теології, яка за своєю сутністю більше нагадує філософію теології, або ж філософію релігії. Проте усі ці розподіли – річ доволі умовна, викликана необхідністю логічного спрощення, систематизації та виокремлення певної специфіки релігійного мислення у невичерпній багатоманітності релігійної свідомості.

Висновки. Таким чином, з позиції теоретичних засад вітчизняного релігієзнавства (до речі, так само, як і з позиції нового історико-філософського розуміння, яке сьогодні формується в Україні) сам зміст тілліхового теологічного мислення, окрім його історичної приналежності до протестантського модернізму XX сторіччя і оригінальної назви, на нашу думку, доцільніше було б розглядати у межах екзистенціальної теології, або ж екзистенціальної філософії теології. Екзистенціалістські вкраплення, зроблені П. Тілліхом у теологію, на нашу думку, більше нагадують практику застосування екзистенціалістських категорій, або ж точніше, екзистенціалістської символіки у різноманітних концепціях довкола- екзистенціалістського, або ж постекзистенціалістського мислення, практику покращення, або ж трансформації певних гуманітарних наук, філософії і теології, яка після «занепаду» «екзистенціалізму класичного» була унаочнена оригінальними розробками не тільки у сфері теології і богослов'я, але й у сфері психології [2, 137, соціології [3, 346], політології [1, 222-225] і, навіть, економіки [4, 296]. Але це вже тема іншої розвідки.

Література

1. Existential Phenomenology and Political Theory: A Reader by Hwa Yol Jung / Political Theory. - Vol. 1, No. 2 (May, 1973), pp. 222-225.
2. Existential Psychology. Ed. by Rollo May; Existence: A New Dimension In Psychiatry And Psychology. Ed. by Rollo May, Ernst Engel, Henry F. Ellenberger, New York: Basic

- Books, 1958. – 137 p.
3. Existential Sociology. Ed. Jack D. Douglas, John M. Johnson, Cambridge univ. press, 1977. – 346 p.
4. Kelly J., Kelly L. An Existential-systems Approach to Managing Organizations. – Praeger, 1998. – 296 p.
5. Macquarrie J. Twentieth-Century Religious Thought. The Frontiers of Philosophy and Theology, 1900-1960. – New York and Evanston: Harper & Row, Publishers, 1963. – 416 pp.
6. Macquarrie J. An Existentialist Theology: a Comparison of Heidegger and Bultmann. – Harmondsworth: Penguin Books, 1973. – 256 pp.
7. Martin B. The Existentialist Theology of Paul Tillich. – New York: Bookman Associates, 1963. – 222 pp.
8. Зоткина О. Я. “И этому испытанию никогда не приходит конец...” // Тиллих П. Систематическая теология. – М. – СПб., 2000. – Т. 3. – С. 381-398.
9. Лезов С. В. Теология культуры Пауля Тиллиха // Тиллих П. Избранное. Теология культуры. – М., 1995. – С. 461–471.
10. Лифинцева Т. П. Пауль Тиллих // Философы двадцатого века. Книга вторая. М.: «Искусство XXI век», 2004. – С. 300-324.
11. Пименов С. С. Теология культуры Пауля Тиллиха / Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. – М.: МГУ имени М. В. Ломоносова, 2007. – 29 с.
12. Таранов С. В. Теологічний екзистенціалізм: монографія / Сергій Таранов. – К.: Четверта хвиля, 2014. – 328 с.
13. Тиллих П. Систематическая теология. Т. 3. / Пауль Тиллих; [пер.с англ. О.Я. Зоткина; отв.ред. О.Р. Газизова]. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – 415 с.
14. Тиллих П. Систематическая теология. Т. I-II. / Пауль Тиллих; [пер.с англ. Т.Лифинцева (т. I), О.Р. Газизова, В.М. Ошеров, В.В. Рынкевич (т. II); отв.ред. О.Р. Газизова]. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – 463 с.
15. Тиллих П. Динамика веры / Пауль Тиллих // П. Тиллих Избранное: теология культуры; [пер. с англ. Е.Г. Галагушкин, О.В. Боровая, Т.И. Вевюрко, Е.А. Жукова, О.Я. Зоткина, В.В. Рынкевич, Т.Е. Савицкая]. – М.: Юрист, 1995. – 479 с.
16. Трубецкой С. Н. Учение о Логосе в его истории. Том I. – М., 1996.
17. Шевченко С. Л. Філософія П. Тілліха: рефлексії над ціннісними підвалинами людського буття / Вісник Національного університету «Юридична академія України імені Ярослава Мудрого». Серія: Філософія, філософія права, політологія, соціологія. – Випуск № 1 (11) / 2012. – С. 72-81.
18. Шевченко С.Л. “Специфіка осмислення феномена “нового буття” у філософії П. Тілліха” / Людина. Історія. Розум: за матеріалами філософських читань пам’яті І. В. Бойченка // 36.наук.праць. Філософські діалоги’2011. – К., 2011. – С. 316 – 326.
19. Шевченко С.Л. Проблема цінностей в теології П.Тілліха // Теоретичні проблеми сучасної етики: Навчальний посібник / [А.М. Єрмоленко, Г.Д. Ємельяненко, М.М. Кисельов, П.А.Кравченко, Я.В.Любимий, В.А. Малахов, К.Ю. Райда, С.Л.Шевченко]. – Полтава: ПНПУ імені В.Г.Короленка, 2012. – С. 160 – 168.

© Ганна Дмитрівна Ємельяненко

ЕКЗИСТЕНЦІАЛІСТСЬКА МОДЕРНІЗАЦІЯ ПРОТЕСТАНТИЗМУ В ТЕОЛОГІЇ ПАУЛЯ ТІЛЛІХА

С. Л. Шевченко

кандидат філософських наук,

докторант Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України (Київ, Україна)

idei.filosofa@gmail.com

Анотація

Сергей Леонидович Шевченко. Екзистенціалістська модернізація на протестантизму в теологія на Паул Тіліх. В статті аналізується проблема за методологічного прикладу от Паул Тіліх на екзистенціалістський категоріально-понятний апарат за оновлення на теологічеську інтерпретація на християнське провозвестие. Розглядається специфіка на визначення на погляди на самий Тіліх в чуждоту і в українську релігійнонауку і історико-філософську літературу, в частині в контекста на екзистенціальну і екзистенціалістську традицію. Розкриваються особливості на вплив на екзистенціалізм на верху процесу на модернізація на протестантизму на прикладі на «Теологія на культуру» і «Систематическа теологія» на Тіліх. Дається визначення і характеристика на основні категорії на екзистенціалізовану теологію на Тіліх.

Ключові думи: екзистенціалізм; теологія; протестантизм; християнство; культура.

Abstract

Sergii Shevchenko. Protestantism existentialist modernization in Paul Tillih's theology. The article analyzes the methodological problem of the application of Paul Tillih's existentialist categorial-conceptual apparatus to update the theological interpretation of Christian proclamation today. We consider the specificity of definition views of Tillih in the foreign and Ukrainian historical and philosophical thought, particularly in the context of existential and existentialist tradition. Disclosed features existentialism impact on the process of modernizing the example of Protestantism Tillih's «theology of culture» and «systematic theology». We give the definition and characteristics of the main categories of Tillih's theology, which formed under the influence of existentialism.

Key words: existentialism; theology; Protestantism; Christianity; culture.

Анотація

Сергій Леонідович Шевченко. Екзистенціалістська модернізація протестантизму в теології Пауля Тілліха В статті аналізується проблема методологічного застосування Паулем Тілліхом екзистенціалістського категоріально-понятного апарату для оновлення теологічної інтерпретації християнського провозвістя. Розглядається специфіка визначення поглядів самого Тілліха в зарубіжній та українській релігієзнавчій та історико-філософській думці, зокрема, у контексті екзистенціальної та екзистенціалістської традицій. Розкриваються особливості впливу екзистенціалізму на процес модернізації протестантизму на прикладі «Теології культури» та «Систематичної теології» Тілліха. Дається визначення та характеристика основним категоріям екзистенціалізованої теології Тілліха.

Ключові слова: екзистенціалізм; теологія; протестантизм; християнство; культура.

Актуальність. Пауль Тілліх вважається одним з найбільших протестантських теологів ХХ століття. Вплив його ідей на теологію, філософське мислення, психологію, культуру, духовне життя загалом відчувається і сьогодні. Сформувавшись як релігійний мислитель в лоні континентальної європейської традиції, він після еміграції до США репрезентував теологічні ідеї екзистенціалістського кшталту і на американському континенті. Його систематична теологія мала визначальний вплив і на розвиток американської неоортодоксії, і на розвиток окремих утворень постекзистенціалістського характеру в сучасній філософії та гуманітарних науках таких, наприклад, як екзистенціальна психологія, екзистенціальна антропологія, екзистенціальна етика, екзистенціальна теологія тощо.

Християнство в систематичній теології П. Тілліха загалом інтерпретувалося в культурному контексті як «релігія конкретного Духу». Водночас, спадщину П. Тілліха повсякчасно оцінювали й оцінюють і з огляду на значущість його філософських ідей. Протягом тривалого часу в підручниках, які використовувалися і у вітчизняній вищій школі, П.Тілліха відносили до так званого «релігійного екзистенціалізму». А деякі з сучасних дослідників його теоретичну спадщину намагаються проінтерпретувати навіть у якості створювача «теологічного екзистенціалізму» [8]. Питання про те, ким насправді був П. Тілліх: представником релігійного екзистенціалізму, або ж так званої екзистенціальної, чи екзистенціалістської теології, оригінальним релігійним філософом, або невдалим запозичувачем екзистенціалістських ідей знову і знову з'являються на шпальтах наукових розвідок. Тому ми іще раз пропонуємо повернутися до питання про значущість та специфіку ідей П. Тілліха, до проблеми їх класифікації та віднесення до певної традиції в системі сучасного гуманітарного знання, релігієзнавства і культури.

Постановка проблеми. Розуміння особливостей екзистенціалістської модернізації протестантизму в теології Пауля Тілліха і досі залишається відкритою проблемою в концептуальній площині. Прояснення цього розуміння і стане метою даної розвідки. Завдання полягатимуть у спробі більш точніше представити головні аспекти та параметри приналежності теологічної та філософської концепції П. Тілліха до екзистенціалістської традиції і, по-друге, у спробі проаналізувати значення таких категорій його теології, як «мужність бути», «тривога», «гранична зацікавленість», «гранична турбота», «нова реальність» у становленні його теологічної та філософської концепції.

Аналіз останніх джерел і публікацій. До аналізу праць П. Тілліха звертали-ся Г. Ваганян, К. Гамільтон, Г. Ємельяненко, О. Зоткіна, А. Кокрейн, П. Кроссер, С. Льозов, Б. Мартін, Р. Мей, Т. Ліфінцева, К. Озборн, С. Піменов, К. Райда, Дж. Рендалл, Дж. Томас, А. Холмс, У. Хортон, Н. Юліна та інші дослідники. Однак, зазначені нами питання і до сьогодні залишаються малодослідженими й недостатньо висвітленими у релігієзнавчій та історико-філософській літературі. Проте, деякі положення зазначених нами учених дозволяють по-новому розглянути відому традицію визначення та класифікації ідей цього визначного мислителя. І, насамперед, це стосується однозначності віднесення його ідей до філософії класичного екзистенціалізму. «Пауль Тілліх, - наприклад, вважає Т. Ліфінцева, - неодноразово відмежовувався від «традиційного» (атеїстичного) екзистенціалізму, вбачаючи у ньому як сильний бік (можливість граничного запитування), так і слабкий (відмову від виходу до граничних рівнів буття)» [2, 197; 5, 22]. С. Піменов у цьому зв'язку зазначає наступне: «Зазвичай Тілліха визначають як екзистенціалістського мислителя, проте ... дане визначення вимагає серйозних уточнень. Вірно, що його аналіз починається з екзистенціальної скрути людини, зсередини людини, вірно також, що ключовими для Тілліха стають «тривога», «туга», «мужність» та інші екзистенціальні поняття, але вони є для нього, можна сказати, підготовчими, через них, і в них, відкривається вже аж ніяк не екзистенціальне, а есенціальне. З подібним екзистенціалізмом навряд чи погодився Б Гайдеггер або Сартр» [5, 22].

Схожої позиції дотримується і Ролло Мей, наголошучи у своїх працях, що на П. Тілліха «...не варто навішувати ярлик екзистенціаліста, оскільки екзистенціалізм – це певний підхід

до вирішення проблем, який сам по собі не дає відповідей або не пропонує норм... » [3, 89].

З іншого боку, Р. Мей відзначає й специфіку теологічної позиції П. Тілліха, для якого відомі теїстичні аргументи підтвердження «існування Бога» були не лише недоречними, але й такими, що швидше нагадували собою відчужене Західне мислення, у якому Бог розглядається як субстанція або об'єкт, що існує у світі об'єктів. Для Тілліха, як підтверджує це Р. Мей, подібне мислення вважалося «нікчемною теологією» [3, 89].

А. Холмс також наголошує на тому, що «Пауль Тілліх вважав себе теологом, а не філософом» [16, 161]. На думку дослідника, в теології Тілліха трансцендентальна феноменологія Гуссерля як метод поступилася місцем екзистенціальній (критичній – за визначенням самого Тілліха – С.Ш.) феноменології людської історичності. На думку цього дослідника, апріорні онтологічні структури Тілліха, як і екзистенціали Гайдеггера, є тимчасовими, і виникають у процесі історичного становлення. Їх необхідно відрізнити як від формально-логічних, так і космологічно-логічних категорій, які, поширюючись на людину, позбавляють її історичності і приховують сенс її буття-в-світі, а отже, і буття-в-собі» [16, 163].

«Біблійне Вчення про одкровення, безумовно, включає в себе екзистенціальні аспекти “для мене”, але воно не обмежується цим», – зазначає А. Холмс [16, 165]. І Тілліх, застосовуючи метод кореляції, у відповідь на питання про конечність існування людини, розвиває концепцію Бога; у відповідь на питання про її самовідчуження – концепцію сенсу Христа; у відповідь на запитання про двозначний характер – концепцію феномену Духу; і у відповідь на запитання щодо двозначності історії – концепцію Царства Божого [16, 168]. Однак, систематичну форму методичної раціональності, не слід плутати з закритою заповненою дедуктивною системою. Спроба змусити теологію функціонувати в закритій дедуктивній системі призведе також і до перекинування правди. Ми не можемо, як вважає Холмс, дозволити собі ігнорувати концептуальне значення парадоксу і символу, так само як і більш традиційних метафори й аналогії. Тілліх, на думку А. Холмса, відкидає будь-яку незалежність космологічної думки, бо реальність не обмежується предметним буттям. Але й усвідомлює, що ця реальність не визначається лише суб'єктивним буттям. Тому Тілліх прагне за допомогою екзистенціалізму і феноменології здолати суб'єкт-об'єктне протиставлення і досягти феноменологічної пре-об'єктивізації структури свідомості: досягти рівня безпосереднього досвіду, де контраст між суб'єктивним і об'єктивним не виникає [16, 170].

Для іншого американського дослідника Уолтера Хортон Пауль Тілліх насамперед також є «одним з головних архітекторів нової теологічної структури, яка була зведена на руїнах ліберального ідеалізму» [17, 26]. Як стверджує У. Хортон, теологія Тілліха вирішує два головних завдання: інтерпретувати вічне християнське провозвістя і пов'язати його з існуючою культурною ситуацією. Для цього Тілліх використовує метод кореляції, співставляючи такі поняття, як Розум і Одкровення, Буття і Бог, Існування і Христос, життя і Дух, Історія і Царство Боже. Апологетичний бік його думки формується у відповідності до екзистенціальної філософії К'єркегора, а керигматичний – у відповідності до вчення К'єркегора про парадокс [17, 30 – 31].

Дж. Томас дотримується схожої думки, стверджуючи, що основним завданням тілліхового «...Методу кореляції є спроба об'єднати керигматичну теологію з апологетичною» [20, 97].

Цікавою є й інтерпретація значення спадщини П. Тілліха Джоном Рендаллом, згідно з висловлюваннями якого, Тілліх знаходиться у класичній традиції західної культури у когорті мислителів, чії роздуми беруть початок з прадавніх греків, які, насамперед, займалися проблемою буття і мудрістю. Це і відрізняє Тілліха як теолога і від американських лібералів, чії думки були обмежені філософським ідеалізмом минулого століття, і від європейських представників керигматичної теології, які фактично уникали проблем, що їх культивували давні греки. Тілліх, на думку Рендалла, перебуваючи на межі теології та філософії, успадкував ідеї обох цих традицій і повною мірою їх переосмислив з огляду на існуючі проблеми природи сві-

ту і місця людини у ньому. Рендалл пише й про спроможність Тілліха «проникати у символічні форми минулої філософії та теології аж до незвіданих глибин осмислення людської долі». Він пише й про «фон його філософських ідей, переважно онтологічний на думку Рендалла, й про те, що він також формувався під впливом історичних штамів німецької спекулятивної філософії дев'ятнадцятого століття, зокрема Ф. Шеллінга (і П. Тілліх дійсно називає Ф. Шеллінга своїм учителем), Гегеля, Фейєрбаха, раннього Маркса, Ніцше, «філософії життя», а згодом й екзистенціалістів, у першу чергу, К'єркегора та Гайдеггера. Ідеї та праці цих мислителів, на думку Рендалла, забезпечили ментальність Тілліха філософською лексикою, завдяки якій він спромігся по-своєму зрозуміти та інтерпретувати світ і місце людини в ньому. Для цього, як стверджує це Рендалл, Тілліх й «використовує мову екзистенціальної філософії. Але є очевидним, що ця мова занадто складна для більшості американських філософів і теологів» [19, 133]. Таким чином, ми бачимо, що закордонні дослідники переважно розглядають П. Тілліха як релігійного мислителя, відомого теолога, який, використовуючи екзистенціалістські ідеї, намагався наблизити сучасні йому теологічні конструкції до проблем реального існування суспільства. Проте, серед праць, написаних П. Тілліхом, існують й праці, де теологічні проблеми розглядаються на тлі висвітлення проблем історико-філософського характеру та проблем розвитку і сутності філософії західноєвропейського екзистенціалізму. І це, вочевидь, спокушає прихильників екзистенціалістського мислення вважати Тілліха екзистенціалістським філософом, хоча останній особисто неодноразово заперечував свою приналежність до цього філософського напрямку¹.

Виклад основного матеріалу. Хоча П.Тілліх і конструював свою тео-онтологічну систему за взірцем Гайдеггерової аналітики буття, проте робив це виключно на релігійній основі. Спочатку вона виявилася незрозумілою для американських теологів, які фактично до переїзду Тілліха до США у 1933 р. не були знайомі з екзистенціалізмом. Адже Тілліх намагався переосмислити у своїх працях засадничі поняття християнської традиції в екзистенціалістському дусі. У його теології «Бог» перетворюється на «основу буття», «віра» – на «граничну захопленість» (або «тим, що стосується мене безумовно», «граничною зацікавленістю»), «гріх» – на «відчуження від буття», «благодать» – на «прийняття» [1, 471] тощо. Тому спочатку Тілліх був дійсно змушений знайомити американських колег з основними положеннями філософії екзистенціалізму, який він вважав «специфічно німецьким творінням» [21, 354].

Тілліх прибув до США зрілою людиною, коли йому було вже 47 років, тобто, він був фактично сформованим теологом та філософом, і мав за собою значний практичний досвід. За його плечима було й служіння лютеранським пастором, й перебування у діючих військах у якості капелана під час Першої світової війни, й викладання теології тощо. Жажіття війни підштовхнули Тілліха і до переосмислення власної віри – віри у доброго Бога, віри, у якій «Бог зникає в тривозі сумнівів». Однак, головні свої праці «Мужність бути» (1952) та трьохтомну «Систематичну теологію» (1951-1963), які принесли йому світове визнання і стали «бестселерами», Тілліх написав у США англійською мовою.

Серед нових американських друзів, колег та послідовників Тілліха, які одразу ж захопилися його ідеями, на нашу думку, насамперед, варто назвати Ролло Мея (одного з засновників екзистенціальної та гуманістичної психології) та братів Рейнгольда та Річарда Нібурів (всесвітньовідомих представників неоортодоксальної теології). Їхній вплив один на одного був обопільним.

¹ У даному випадку в дослідницькій літературі існує відомий парадокс: адже не тільки П. Тілліх, але й Гайдеггер (якого Ж.-П. Сартр у свій час проголосив засновником екзистенціалізму) персонально відмовився від цього «звання», й Г. Марсель, й інші мислителі, так необачно залічені до сонму екзистенціалістів, усіляко заперечували свою приналежність до цього філософського напрямку. Проте, їхнє особисте заперечення не заважало інтерпретаторам та поширювачам «екзистенціалістської слави» повсякчасно продовжувати й повсякденно збільшувати понятійну та категоріальну плутанину у цьому питанні.

Характеризуючи власні погляди і своє розуміння екзистенціалізму, Тілліх зазначав, що екзистенціальний мислитель є, насамперед, «... зацікавленим або пристрасним мислителем, який потребує особливої форми вираження, тому що особисте існування не може бути виражене в термінах об'єктивного досвіду» [21, 362 – 363]. У праці «Теологія культури» (1959) він й піднімає питання впливу психоаналізу на систематичну теологію. Тлумачення людської долі в психоаналізі, стверджує він у цьому зв'язку, й ставить питання, що випливають з самого існування людини.

Систематична теологія, на його думку, й повинна показати, що релігійні символи втілюють в собі відповіді на ці запитання. Якщо саме так розуміти взаємини теології та глибинної психології, стане зрозуміло, наскільки вони важливі для теології. У цьому зв'язку він наголошує й на тому, що «не існує *теїстичного* (*теологічного*), як стверджує це С. Таранов – курс. та вставка наші, – С.Ш.), або нетеїстичного екзистенціалізму та психоаналізу. І той і інший аналізують людську ситуацію. Щоразу, як психоаналітики і філософи дають відповідь, вони роблять це не як екзистенціалісти. Вони надають відповідь, виходячи з уявлень, припущень іншої традиції, якою б вона не була: католицькою, протестантською, лютеранською, гуманістичною або соціалістичною. Традиції приходять звідки завгодно, але вони не виходять від питання. ... Це означає, що екзистенціаліст ставить питання і аналізує людську ситуацію, щоб теолог потім міг надати відповідь, що випливає не з питання, але звідкілься іще, і не з людської ситуації як такої» [14, 328].

Тобто, для Тілліха екзистенціалізм є лише окремим елементом його загальної концептуальної конструкції, причому елементом, який остаточно не впливає на її сутнісні характеристики. «Я можу тільки поставити питання про можливий філософський фундамент для психотерапії на основі мого власного мислення, у якому екзистенціалістський елемент займає певне місце, хоча я б не називав себе екзистенціалістом» [24, 8], – стверджував у цьому зв'язку сам П. Тілліх.

Екзистенціалізм, однак, як вважає це Тілліх, не є типовою філософією. Екзистенціалістське мислення, на його думку, зазвичай слугує латентною основою онтології; а екзистенціалізм піднімає на поверхню й, враховуючи філософську глибину, прокладає шлях до прихованого есенціалізму. Для Тілліха, безумовно, питання, відповіді на які шукає його теологія, зазначали дослідники його творчості, є екзистенціальними, а відповіді – теологічними [18, 44].

І хоча у пошуках онтологічного підґрунтя свого есенціалізму Тілліх звертався і до античної, і до августиніанської традицій, остаточної відповіді на свої питання він знайшов у Паскаля і К'єркегора, які забезпечили його лютеранський стиль мислення; і у Марселя, який був своєрідним взірцем для Тілліха у розумінні томістської традиції; і у Достоєвського, де Тілліх запозичив окремі греко-православні елементи. У випадку ж з запозиченням певних ідей, або точніше, інтенцій зі спадщини Маркса, Сартра, Ніцше, або Гайдегґера тлом для подібного розуміння було не лише теологічне, релігійне, але й загалом гуманістичне спрямування. Утім, подібна гуманістичність, як у цьому був переконаний Тілліх, з'являється з приховано релігійних джерел. Потуги знайти відмінність поміж так званими атеїстичним і теїстичним екзистенціалізмом, на його думку, взагалі є і марними, і недоречними.

У праці «Екзистенціальна філософія» (1944) Тілліх аналізує доктрину радикального зла Шеллінга, у якій йдеться про трансцендентне падіння людини як «передумову трагізму існування» та відомі праці К'єркегора «Страх і трепет» і «Поняття страху», де людина описувалася в контексті скінченності її буття, відчуженості від свого сутнісного буття, провини і відчаю. Й називає останні «психологічними шедеврами» [21, 369]. На його думку, і Шеллінг, і К'єркегор прагнули відрізнити «скінченність» від «відчуження». Натомість Ніцше, Гайдегґер, Ясперс, і Бергсон навіть не намагалися зробити таке розрізнення. І це, на думку Тілліха, не є позитивною рисою їхньої творчості, адже «співвідношення між скінченністю і відчуженням є осердям екзистенціалістської філософії» [21, 370]. Внутрішній досвід людини, а саме довід її самотності перед

Богом, майстерно зображений К'єркеґором, у працях Ясперса, Гайдеґґера, як це засвідчує П. Тіллїх, завуальовується категоріями «трансцендентне», «просвіток буття» тощо.

К'єркеґор, у розумінні Тіллїха, своїми ідеями уособлював релігійне крило екзистенціалістської традиції. Як релігійний мислитель він став опонентом тодішньої церкви, «буржуазної» в теорії і на практиці, протиукладаючи їй своє «радикальне християнство», побудоване на основі методології абсолютного парадоксу і пристрасної особистої відданості вірі. Для самого Тіллїха значимою стала власне К'єркеґорова «діалектична» психологія, яка значною мірою сприяла анти-раціоналістичній і анти-механістичній інтерпретації природи людини» [21, 373]. Гайдеґґер і Ясперс, на думку американського мислителя, були менш послідовними й на-полегливими у цьому відношенні.

Вони, у відповідності до зауваження П. Тіллїха, використали термін «екзистенціалістський», або ж «екзистенціальний» у термінологічній інтерпретації Тіллїха («existential»)¹ для позначення філософії, що звернулася до безпосереднього особистого досвіду, і у річищі теології, що знаходилася була під сильним впливом К'єркеґора, продовжили лінію, яка межувала з критичним ставленням до буржуазної церкви. Але з допомогою Арістотеля і «філософії життя» Гайдеґґер перетворив діалектичну психологію К'єркеґора у нову онтологію, радикально відкидаючи релігійне впровадження екзистенціального розуміння реальності, і замінив його рішучістю трагічної і героїчної особистості [21, 374]². І ця заміна була, за словами П. Тіллїха, «драматичною картиною екзистенціалістської філософії». Картиною, яка й визначила полярність, незвідність поміж екзистенціальним відношенням до реальності та його філософським втіленням, яке від того моменту й почало домінувати в усьому екзистенціалістському рухові.

У своїй іншій праці «Природа та значення екзистенціалістського мислення» (1956) Тіллїх розглядає і поняття «екзистенціалізм». Для нього феномен екзистенціалізму жодним чином не обмежується лише вченням відповідної філософської школи. Він розглядає його як «культурний рух, що виявляється і в танці, і у скульптурі, у живописі, і в музиці, поезії» тощо. Який уособлюється в прозі, художній творчості, працює у «союзи з психологією підсвідомого». Концептуалізація цього руху в екзистенціалістській філософії, за словами П. Тіллїха, відбулася на основі «унікального взаємовідношення людини з реальністю у всіх функціях духовності людського життя» [23, 403–404]. Повстання проти есенціалізму філософії Гегеля (яке, на думку П. Тіллїха слід розглядати у якості дефінітивної ознаки екзистенціалістського мислення) не було обмежене працями Шеллінґа та К'єркеґора. До цієї традиції «антиесенціалістського заклоту» Тіллїх відносить також і Фейєрбаха, і раннього Маркса, і Шопенгауєра, і пізнього Ніцше, і «філософію життя».

Згодом, подібні інтенції антиесенціалізму Тіллїх зафіксує і у факті розриву Гайдеґґера з есенціалізмом феноменології Е. Гуссерля.

Відзначаючи вплив екзистенціалізму, зокрема, К'єркеґора на «теологію кризи», яка

¹ У своїй праці «Екзистенціальна філософія» (1944), написаній англійською мовою, П. Тіллїх не робить розрізнення поміж «екзистенціальною філософією» («Existential philosophy») та «Existenzphilosophie», вважаючи останню її німецьким прообразом. Надалі він виокремлює у цій філософії її першопочатковий к'єркеґорівський неонтологізований варіант, який в українській історико-філософській літературі на відміну від термінів «екзистенціалістської» та «екзистенційної» філософії, був позначений терміном філософії «екзистенціальної». Оскільки П. Тіллїх більш плідним у трансформації теології вважає застосування екзистенціалістських інтенцій к'єркеґорового взірця, на нашу думку, більш правильним було б і введення цього термінологічного розрізнення і у нашу роботу.

² Подібна заміна, або ж трансформація екзистенціальної філософії на класичний екзистенціалізм в концепції Ж. Марітена, наприклад, висвітлюється за допомогою дихотомії понять «екзистенціалізму первинного», «екзистенціального» та «екзистенціалізму академічного», який пише про те, що М. Гайдеґґер позбавив екзистенціалізм животворного початку к'єркеґорових інтенцій, перетворивши його на схоластичну категоріальну забавку, в концепції вітчизняного дослідника К. Ю. Райди – в дихотомії феноменів «екзистенціального» відношення та відношення «екзистенційного», який, подібно до М. Бердяєва, пише про об'єктивацію та онтологізацію М. Гайдеґґером екзистенціального за його сутністю мислення С. К'єркеґора [6, 7].

була розділена на традиціоналістське і критичне крило (перше з яких було репрезентоване Карлом Бартом, а друге – Рудольфом Бультманом, який завдяки своїй сміливій біблійній критиці, вибудованій на основі герменевтичної методології Гайдеггера, здійснив справжній «екзистенціальний» переворот в теології XX століття), Тілліх зарахував себе саме до послідовників останнього [23, 409]. У праці «Філософське тло моєї теології» (1960), де Тілліх вичерпно висвітлює власне розуміння теоретичного підґрунтя своєї концепції, й було зазначено, що будь-яка філософська, або ж теологічна система стає розпливчатою і незрозумілою у випадку відсутності у її автора чіткого філософського інструментарію. Таким філософським «знаряддям» для Тілліха (у відповідності до його опису) й було фундаментальне філософське розуміння відмінності між двома основними способами буття, а саме, потенційного і фактичного буття істоти, запозичене ним від Арістотеля. Потенційність буття, на думку Тілліха, є його силою, і її не варто сплутувати з небуттям, оскільки вона перевершує небуття. Фактичне буття істоти обмежене у часі і просторі. Тут Тілліх звертається до І. Канта, зокрема, до розуміння ним того, що людський розум обмежений категоріями часу і простору, причинності і субстанційності, кількості і якості, і ці кордони є нездоланими для нього. Обмеження й застереження І. Канта Тілліх сприйняв як застереження щодо будь-якої філософської зарозумілості, і водночас, як настанову, яка допомогла йому впоратися зі специфікою філософських пошуків й особливостями філософського знання як такого. «І це, мабуть, – пише Тілліх, – і є тим, що сприяло і моєму розумінню екзистенціалізму» [22, 416].

Історію західноєвропейської релігійної філософії Тілліх ґносеологічно поділяв на два головних напрямки, перший, започаткований Августином - есенціалістський, та другий, екзистенціалістський. Перший з них, стверджував німецько-американський мислитель, надає нам есенцію в емпіричному досвіді та інтуїції; другий вказує на нашу людську ситуацію скінченності у її безглуздості та двозначності. Тілліх вважав, що його теологія – є спробою об'єднати ці дві лінії¹. При цьому він зауважував, що його іноді називають «екзистенціалістом», але він особисто надає перевагу визначенню «екзистенціалістський богослов» [22, 416].

Водночас, Тілліх вважав, що загалом немає вагомих підстав остаточно саме в такий спосіб класифікувати його погляди, оскільки екзистенціалізм торкається проблем людського існування, і теологія в ім'я релігійних символів, які вона інтерпретує, намагається дати відповіді, на ті ж самі запитання. Але якщо вона і надає такі відповіді, то послуговується усіма екзистенціалістськими здобутками в філософії, і при цьому тільки єдність есенціалістського та екзистенціалістського підходів може бути корисною для теології. Якщо ж ми будемо дотримуватися виключно одного або іншого підходу, доводив Тілліх, ми ніколи не зможемо досягти повноцінного розуміння символів нашої релігії.

Для Тілліха, якщо «філософія використовується в теології, ще не означає, що теологія залежить від спеціальної філософської системи» [22, 416]. Тому, на нашу думку, визначення концепції Тілліха у якості «теологічного екзистенціалізму» викликає багато очевидних запитань і у своїй сутності є штучним та необґрунтованим. В релігієзнавстві та історії філософії дослідник не має права розбудовувати концептуальні схеми на підставі свого самоуявлення, і лише тільки те, що П. Тілліх особисто заперечував можливість і наявність існування «теїстичного екзистенціалізму», або ж «атеїстичного екзистенціалізму», на нашу думку, вже достатньо переконливо свідчить про те, що термін «теологічний екзистенціалізм» по відношенню до визначення сутності його концепції (як теологічної, так і філософської) є вкрай недоречним.

Однаке, перейдемо до головного питання нашої розвідки – аналізу специфіки екзис-

¹ Водночас з розподілом на есенціалістський та екзистенціалістський напрямок Тілліх виокремлює ще «два типи філософії релігії» – онтологічний і космологічний. Перший для нього є головним. «Тілліх запропонував досить гнучку методологію і інструментарій для опису сучасних конфліктних процесів як в релігії, так і в культурі ("автономія" – "гетерономія" – "теономія"; динамічна і амбівалентна онтологія, "гранична зацікавленість", "демонічне", "символ" і символічне пізнання, "метод кореляції", парадоксальна раціональність, "кайрос"», – відзначає С.Піменов [5, 13].

тенціалістської модернізації протестантизму в теології Пауля Тілліха й розгляду застосованих ним таких понять, як «мужність бути», «тривога», «гранична зацікавленість», «гранична турбота», «нова реальність» тощо.

Найвідомішою працею, яка демонструє цей аспект теологічно-філософської спадщини Тілліха є, безумовно, праця «Мужність бути» (1952), у якій він пропонує читачу своє розуміння природи людської тривоги й описує можливі шляхи її подолання. Людина переборює тривогу завдяки утвердженню власного Я всупереч небуттю, тобто, за допомогою того, що Тілліх називає «мужністю бути». Ця категорія поєднує етичну проблематику з онтологічною, охоплюючи їх, і відкриваючи шлях до нового філософського синтезу. Тобто, «для того щоб зрозуміти “мужність” етично, слід спочатку розглянути її онтологічно» [12, 7]. «Мужність бути, – за визначенням Тілліха, – це етичний акт, у якому людина утверджує своє буття всупереч тим елементам свого існування, які протистоять її сутнісному самоствердженню» [12, 8]. Мужність, як екзистенціальну (з огляду на її психоемоційний та духовно-вольовий характер) та екзистенційну (з огляду на її приналежність до характеристики існування людської істоти) категорію, Тілліх поєднує зі специфічно християнськими чеснотами – вірою, надією і любов'ю. Таким чином, на його думку, ми можемо спостерігати процес переходу онтологічного аспекту мужності у віру (що містить також й надію), а етичного аспекту мужності – у любов, або ж етичний закон.

Застосування поняття «мужності» стало для Тілліха прекрасним засобом для онтологічного аналізу реальності, зокрема, для розгляду категорій «буття», «небуття», «тривоги», «самоствердження» тощо. Тривогу Тілліх інтерпретує як «екзистенційне усвідомлення небуття» [12, 30]. Екзистенціалізм для нього стає «найбільш радикальною формою мужності бути собою» [12, 88], «засобом вираження тривоги відсутності сенсу і спробою прийняти цю тривогу в мужність бути собою» [12, 99].

Коли Гайдеггер говорить про передчуття власної смерті, його турбує не питання про безсмертя, а питання про те, що означає передчуття смерті для кожної людини у її життєвій ситуації. Коли К'єркегор звертається до проблеми провини, то спонукає його до цього зовсім не теологічне питання про гріх і прощення, а питання про можливість особистого існування в умовах особистої провини, стверджує при цьому німецько-американський мислитель [12, 101].

Історична роль Гайдеггера, як це доводить Тілліх, полягає у тому, що він здійснив екзистенціалістський аналіз мужності бути собою повніше, ніж будь-хто інший... Проте, саме з ранніх творів Гайдеггера – Сартр зробив такі висновки, які пізній Гайдеггер не прийняв. Філософію Сартра Тілліх взагалі вважає «радикальним екзистенціалізмом». В його межах «мужність» – це самоствердження «всупереч», а мужність бути собою – це самоствердження Я як самого себе. Але тоді, як вважає Тілліх, виникає питання: що таке це Я, яке утверджує себе? Радикальний екзистенціалізм відповідає: це те, що воно з себе робить. Тілліха така відповідь не задовольняє, Сартра ж навпаки – цілком влаштовує, тому що будь-яка інша відповідь обмежила би абсолютну свободу Я. Тут Тілліх переконує, що Я, відсічене від співучасті у світі, – це порожня посудина, чиста можливість. Ні самоствердження в якості частини, ні самоствердження в якості самості не виводять людину за межі багатоманітної тривоги небуття. Будь-яка мужність має явне чи приховане релігійне коріння. Адже релігія – це стан захопленості силою самого буття [12, 109], який і виявляється у вірі.

Далі свою позицію Тілліх описує у праці «Динаміка віри» (1957). У ній, як стверджує С.Лезов, Тілліх проявив себе як самий яскравий продовжувач класичної ліберальної теологічної систематики (від Шлеєрмахера до Трельча) в XX столітті і як теолог, який свідомо прагнув виразити специфіку протестантської релігійності і описати те, що він сам називав «протестантським принципом» [1, 470].

Віру тут Тілліх розглядає у межах містичного та міфологічного досвіду людини. Завдяки методу кореляції Тілліх показує, що віра, як всеосяжний і центрований акт особистості, включаючи, з одного боку, «екстатичний», а, з іншого, когнітивний зміст, є актом волі. Тобто,

віра не є звичайним сплеском емоцій, а «співучастю у предметі свого інтересу усім своїм буттям» [9, 154]. Тілліх, на протипагу Р.Бульмана з його програмою «деміфологізації» Нового Завіту, стоїть на більш поміркованих позиціях стосовно значення міфу для релігійного світогляду. На його думку, «один міф може поступитися місцем іншому, але усунути міф з духовного життя людини неможливо. Адже міф – це сплетіння символів нашої граничної зацікавленості. Культ і міф зберігають життя віри» [9, 166].

Ці тези Тілліха згодом дістануть своєрідну інтерпретацію і в екзистенціалістській теології Джона Маккьюррі, зокрема, у переосмисленні ним творчості Р. Бульмана.

Містична віра, згідно Тілліху, є кінцевою метою довгого шляху від найбільш конкретних форм віри до того місця, де будь-яка конкретність зникає в безодні чистої божественності. Містицизм для нього не є виключно ірраціональним¹. Віра, що руйнує розум, як вважає Тілліх, руйнує саму себе і людську природу людини. Тому не існує протиріччя поміж природою віри і природою розуму; вони взаємопов'язані. З цього Тілліх робить висновок про те, що «необхідно подолати відчуження віри і розуму від самих себе і один від одного, і що необхідно затвердити їх справжню природу і справжнє взаємовідношення в реальному житті. Це відбувається в досвіді одкровення» [9, 183].

Аналогічні погляди знаходимо і в екзистенціальній есхатології Говарда Слейта. Обидва мислителі доводять, що екзистенціальні, парадоксальні за своєю сутністю, феномени духовного життя, не виключають когнітивне, а доповнюють його. Так, філософська істина, на думку Тілліха, – це істина щодо структури буття; а істина віри – це істина щодо граничної зацікавленості людини. Для Тілліха «граничність філософського питання і граничність релігійного інтересу у певному сенсі тотожні» [9, 193]. Власне з їх поєднання, як пише це Тілліх, повторюючи Ясперса, й виникає «філософська віра». Адже філософія, як вважає Тілліх, закладена у кожному символі віри. Гранична зацікавленість людини породжує в людині упевненість у вірі або сумнів у ній. «Сумнів долається не придушенням, а мужністю» [9, 198]. Під граничною зацікавленістю мислитель розуміє граничну пристрасть, яка не існує поза тілесною основою, навіть якщо ця пристрасть – виключно духовна. В будь-якому акті справжньої віри бере участь і тіло людської істоти, адже справжня віра – це пристрасний акт [9, 202]. Тілліхівське поняття «граничного» суголосне і з категорією «пограничної ситуації», впровадженою К. Ясперсом. А розумінням віри як пристрасного акту Тілліх власне завдячує творчості К'єркеґора.

К'єркеґор для Тілліха виступає взірцем практичного релігійного мислителя, який використовував психологію, як метод, точніше як діалектичний опис деяких основних елементів людського існування, таких як «страх», «відчай», «індивідуальність», «меланхолія» тощо. Значний вплив мала на Тілліха і К'єркеґорова етика. Так віру Тілліх розглядає крізь призму любові та людських вчинків. Він доводить, що відокремлення віри від любові завжди веде до виродження релігії. «Любов – як єдність еросу і агапе – присутня у вірі» [9, 202].

Під впливом об'єктивних історичних обставин протестантизм, всупереч власній волі, як вважав Тілліх, сприяв розвитку незалежної моралі. Однак віра, позбавлена внутрішнього вираження і особистої співучасті у цих процесах, перестає бути живою. Щоби цього не сталося, людина має перебувати у стані «граничної турботи». «Запозичуючи гайдеґґерову категорію турботи, – пише Т. Ліфінцева, – Тілліх вибудовує ієрархію турбот: через звичайну турботу просвічує ще Гранична турбота. Релігійна турбота, згідно Тілліху, є граничною; вона позбавляє всі інші турботи їх граничної значущості і робить їх другорядними і обумовленими» [2, 198].

Гранична турбота – це предмет «нескінченної пристрасті і зацікавленості», як свого

¹ Там, де Гайдеґґер вважав теологічні відповіді неможливими, Тілліх доводив не лише їхню можливість, але й необхідність, оскільки екзистенціально-феноменологічний аналіз буття, на його думку, й свідчить нам про нашу здатність володіти «містичним апіорі». Містичне апіорі є досвідом сприйняття граничного в бутті та цінності, це «місце тотожності, яке існує між суб'єктом, який отримує досвід, і тим Граничним, яке з'являється нам в релігійному досвіді» [13, 17].

часу доводив К'єркеґор. Ці міркування перейняв і розвинув у своїй систематичній теології і П.Тілліх.

До екзистенціальної інтерпретації часу Тілліх вдається у праці «Кайрос» (виданої в 1922 році, а потім перевиданої 1948 року в цілком переробленому вигляді). Перше видання відображало досвід «особистого Кайросу» Тілліха після його участі у Першій світовій війні, зокрема, у Верденській битві – найбільш кровопролитній битві тієї війни. Як і більшість учасників тих подій, Тілліх пережив відчуття краху цінностей західної цивілізації, яке на той час домінувало у суспільних настроях і супроводжувалося численними душевними стражданнями людей. На друге ж видання цієї праці переважний вплив мала і праця Гайдеґґера «Буття і час», наступне знайомство Тілліха з американською філософською і теологічною традицією.

У цій праці Тілліх використовує античне значення «кайросу» як справжнього часу, моменту просякнутого і змістом, і сенсом, й потенційно придатного для екзистенціального тлумачення новозавітної історії про Ісуса Христа. «Кайрос у його унікальному і універсальному сенсі є для християнської віри пришествя Ісуса Христа», – занотує Тілліх [10, 231]. І це твердження Тілліх вводить у контекст біблійного тексту, зокрема, сказаного Ісусом Христом: «Мій час ще не настав» (Іоан. 7, 6).

Ідеї, викладені Тілліхом у цій праці, закликають кожного до такого усвідомлення історії, у якому людина починає відчувати особисту відповідальність за будь-який момент власного існування в світі. Таку ситуацію Тілліх називає «теомною» не в тому сенсі, що Бог безпосередньо укладає її закони, але у тому сенсі, що подібна епоха, у всіх її формах, відкрита божественному і спрямована до нього [10, 231].

Тут ми підходимо до іще одного важливого питання, порушеного в екзистенціалізованій теології Тілліха, а саме питання про те, яким чином християнство співвідноситься з секулярною культурою. Його розв'язанню присвячена праця «Теологія культури» (1959). У ній автор розглядає релігію, як аспект людського духу, і це зближує його погляди з екзистенціальним персоналізмом М. Бердяєва. Тілліх слушно наголошує на тому, що «Східне християнство рано зробилося релігією містицизму і таїнств. Воно є типом релігії, який можна виявити повсюдно в історії: в релігії цього типу акцент робиться на присутності Священного, на сакральній містичній єдності з Божественним, на інтуїтивному відчутті Божественної присутності, яка виявляє себе в якості духовної глибини усього сущого в природі та історії. Це – релігія зримої краси, літургійної досконалості, теологічних роздумів, містичного екстазу, але не релігія соціальної і політичної дії та змін. Вона трансцендує даний порядок речей, не намагаючись змінити його» [14, 370].

Разом з тим, Тілліх ставить собі за мету показати, що «1) онтологічний метод має визначальне значення для будь-якої філософії релігії; 2) космологічний метод без онтологічного (як його основи) призводить до руйнування зв'язку між філософією та релігією; 3) на основі онтологічного підходу при обмеженому використанні космологічного методу філософія релігії сприяє примиренню релігії і секулярної культури» [14, 242]. Тут Тілліх віддає належне загальному характеру томістського підходу до філософії релігії, який полягає в наступному: раціональний шлях до Бога не безпосередній, а опосередкований. І заслуга томізму полягала у тому, що природа віри стала предметом серйозного обговорення. Аналогічної позиції дотримувався і представник екзистенціального томізму Жак Марітен.

Аналізуючи культуру, Тілліх виказує екзистенціально-історичне та екзистенціально-етичне, а не теоретичне розуміння релігії. Для нього Ісус Христос, принесений в жертву, «творює нову реальність, яку у вигляді спільноти в історії втілює Церква» [14, 265]. Мислитель також застерігає: «Біблія бореться за Бога проти релігії» [15, 438]. Звідси випливає, перший висновок екзистенціалізованої концепції релігії Тілліха про те, що безумовне домагання християнства співвідноситься не з християнською Церквою, а з тією подією, на якій Церква заснована. «Якщо вона, – на думку мислителя, – не підкоряється думці, проголошеній Церквою, то стає ідолопоклонницькою по відношенню до себе самої. Таке ідолопоклонство – її постійна

спокуса саме тому, що вона носій Нового Буття в історії. У цій якості вона судить світ самим фактом своєї присутності. Але Церква теж належить до світу і підлягає суду, яким вона судить світ. Церква, яка намагається виключити себе з такого суду, втрачає право судити світ і справедливо засуджується світом. У цьому, - на думку Тілліха, - і полягає трагедія католицької церкви. Її поведінка з культурою засноване на небажанні підкоритися суду, нею самою проголошеному. Протестантизм, принаймні теоретично, противиться цій спокусі, хоча реально знову і знову по-різному у нього впадає» [14, 265].

Другий наслідок концептуального розуміння релігії Тілліхом полягає у зникненні розподілу між сферою сакрального і секулярного. Третій – стосується співвідношення релігії та культури, де: «... Релігія – субстанція культури, культура – форма релігії» [14, 266].

Тілліх вважає, що культура повинна описуватися у категоріях руху, який є домінуючим у часі відповідного історичного періоду. Дух панівного руху у його час був духом індустріального суспільства. І він містив у собі протест екзистенціального аналізу тогочасного трагічного становища людини. Щоправда, Тілліх вважає, що екзистенціалізм розпочався ще з Паскаля і був продовжений декількома профетичними умами у XIX столітті. Щодо XX століття, то у цей період екзистенціалізм, на його думку, лише досяг повної перемоги. Більш широко Тілліх визначає екзистенціалізм як «протест проти духу індустріального суспільства в межах цього суспільства» [14, 268]. Екзистенціальному мислителю, на думку Тілліха, потрібні особливі форми вираження, оскільки особисте існування не може бути виражене в термінах об'єктивного досвіду. «... підхід Шеллінга до існування реалізується через безпосередній особистий досвід християнина, традиційну віру, хоча і раціонально витлумачену. Для К'єркегора це – безпосередній особистий досвід переживання індивіда перед обличчям вічності, його особиста віра, хоча і витлумачена за допомогою витончених діалектичних міркувань» [14, 299]. «Ніщо – ж, натомість – виступає в ролі оракула, Шеллінг користується мовою традиційних релігійних символів, К'єркегор – парадоксом, іронією, псевдонімами, Бергсон – образами та інтуїцією, Гайдеггер змішує термінологію психології та онтології, Ясперс користується так званими «шифрами», а релігійний соціаліст вдається до допомоги понять, зміст яких коливається між іманентним і трансцендентним. Всі вони б'ються над проблемою особистого чи «необ'єктивного» мислення і його вираження – і це тяжкий тягар екзистенціального мислителя» [14, 302].

Окремо охарактеризовує Тілліх і основні положення Гайдеггерової філософії: «Книга Гайдеггера «Буття і час» («*Sein und Zeit*») робить акцент не на визначеннях Буття як такого, або Часу як такого, – пише він у своїй «Теології культури», – але містить опис того, що він називає «Тут-буттям» («*Dasein*») і «Тимчасовістю» («*Zeitlichkeit*») темпорального та кінцевого існування. Він описує турботу («*Sorge*») як загальну характеристику існування, або тривогу («*Angst*») як ставлення людини до Ніщо або страх смерті, совість, вину, розпач, повсякденне життя, самотність і т. і. Однак він знову і знову наполягає на тому, що ці характеристики – не «онтичні», бо вони описують лише Людину, але, швидше, «онтологічні», оскільки описують справжню структуру самого Буття» [14, 305]. Погляди Гайдеггера мали визначальний вплив на становлення Тілліхової «систематичної теології», а такі категорії, як «тут-буття», «буття до смерті», «турбота», «совість» перетворились на методологічну основу його теології культури.

Та все ж, Тілліх наголошує на тому, що відносини поміж сутнісною природою людини і її екзистенційним призначенням – це перше і основне питання, яке має поставити теологія, незважаючи на те, застосовує вона при цьому екзистенціальний аналіз, чи має справу з психоаналітичним матеріалом. Найбільш вагомим представником глибинної психології Тілліх вважав З. Фрейда. Поширення та об'єднання двох рухів, екзистенціалізму та глибинної психології, на думку П. Тілліха, загалом має безмежну цінність для теології. Обидва вони, як це стверджував німецько-американський мислитель, привнесли в теологію те, про що вона завжди повинна була знати, але забула і приховала від себе. Вони допомагають

заново відкрити незмірну глибину того психологічного матеріалу, який ми виявляємо у релігійній літературі протягом останніх двох тисяч років. І майже кожне глибоке прозріння, пов'язане з рухом душі, ми можемо знайти у цій літературі; класичним прикладом може бути «Божественна комедія» Данте, особливо, картини Пекла і Чистилища, взірці дантового опису внутрішнього саморуйнування людини у її відчуженні від свого сутнісного буття. По-друге, таким відкриттям може бути й заново відкритий сенс слова «гріх», яке зробилося незрозумілим через ототожнення «гріха» з тими чи іншими діями, які порушують встановлені умовності або не зустрічають схвалення в суспільстві. Гріх – це щось зовсім інше. Це – універсальне трагічне відчуження, засноване на свободі і долі усіх людей, і слово це не може бути використане у множині. Гріх, як стверджує це Тілліх, є відділенням, відчуженням людської істоти від її сутнісного буття – ось що це слово означає. І якщо ми знову, наново здобули цей першопочатковий сенс поняття гріха у результаті праці й винаходів вчених і дослідників, представників глибинної психології, то це, на думку П. Тілліха, є безумовно, великим дарунком, який надали теології глибинна психологія та екзистенціалізм.

І по-третє, саме глибинна психологія, на думку П. Тілліха, допомогла теології знову відкрити ті «демонічні структури», що визначають нашу свідомість і наші рішення, що знову-таки дуже важливо. Це означає наступне: якщо ми впевнені у тому, що вільні в прийнятті свідомого рішення, ми можемо виявити, що з нами сталося дещо, що надало напрямку цим рішенням ще до того, як ми прийняли їх. У цьому заново зробленому відкритті і полягає твердження про ілюзорність свободи в тому абсолютному значенні, у якому вона використовувалася. Це – не детермінізм. Екзистенціалізм, безумовно, не детермінізм. Однак, екзистенціалізм, і особливо психоаналіз, а також філософія несвідомого загалом, на глибоке переконання П. Тілліха, знову привідкрили підхід до розуміння цілісності особистості, у якій вирішальним елементом аж ніяк не є тільки елементи свідомого ставлення до реальності.

Нарешті, четвертий момент, відзначений П. Тілліхом, і пов'язаний з попереднім твердженням, полягає у тому, що у християнській теології за допомогою екзистенціального розуміння реальності значною мірою може бути подолане й моралізаторство [14, 326-327].

Висновки. В методологічному плані П. Тілліху вдалося органічно застосувати екзистенціалістський категоріально-понятійний апарат у своєму теологічному мисленні для перевитлумачення духовних феноменів біблійного провозвістя сучасним поколінням. Християнську думку США він збагатив своєрідним синтезом екзистенціалістської філософії і теології. Систематична теологія П. Тілліха була розбудована за допомогою к'єркегорівської-гайдеггерівських понять і була новим взірцем модернізації протестантської неортодоксії.

З самого початку П. Тілліх концептуально не прийняв «теологію кризи» К. Барта, характерною рисою якої було протиставлення християнської віри і культури, незалежно чи вона є світською чи релігійною. Тілліх не прийняв і популярне в той час в протестантизмі бартіанське протиставлення «релігії» та «віри», а поєднав їх завдяки поняттям «буття», «тривога», «мужність бути», «гранична зацікавленість», переосмисливши негативні та позитивні конотації їхнього сприйняття. Специфіка тілліховського оновлення протестантизму полягала у тому, що Тілліх завдяки застосуванню екзистенціалістської термінології модернізував протестантизм без відриву від тієї культурної ситуації в якій сам перебував. Його «теологія культури» прагнула виявити конкретний релігійний досвід, що знаходиться в основі культури в усіх її проявах. Релігія розглядалася ним як субстанція культури, а не як одна з її областей.

Тілліхова модернізація протестантизму знаходиться в одному ряду з екзистенціалістською модернізацією Жаком Марітемом католицизму, а Миколою Бердяєвим – православ'я. Підхід до принципу модернізації релігії у них один, а специфіка застосування, визначення та розуміння екзистенціалізму у кожного своя. Тим не менше, думка Тілліха перетинає кордони філософії, теології та психології, а його філософська, екзистенціалізована теологія прагне співвіднести між собою Одкровення і історичну ситуацію («кайрос»), християнську віру і світ-

ську культуру XX століття. Тому і до поглядів Пауля Тілліха й сьогодні звертаються всесвітньо відомі теологи та філософи, а його «Систематична теологія» залишається найвідомішою «Суммою...» сучасного протестантизму.

Література

1. Лёзов С. Теология культуры Пауля Тиллиха / С. Лёзов // П. Тиллих Избранное: теология культуры; [пер. с англ. Е. Г. Галагушкин, О. В. Боровая, Т. И. Вевюрко, Е. А. Жукова, О. Я. Зоткина, В. В. Рынкевич, Т. Е. Савицкая]. – М.: Юрист, 1995. – С. 459–471. – (Лики культуры).
2. Лифинцева Т. П. Философия и теология Пауля Тиллиха. – М.: «Канон+», РООИ «Реабилитация», 2009. – 288 с.
3. Мэй Р. Открытие Бытия. – М.: Институт общегуманитарных исследований, 2004. – 224 с.
4. Мэй Р. Пауль Тиллих. Воспоминания о дружбе. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2013. – 192 с.
5. Пименов С. С. Теология культуры Пауля Тиллиха / Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук [специальность 09.00.13 – религиоведение, философская антропология и философия культуры]. – Москва, 2007. – 29 с.
6. Райда К. Ю. Историко-філософське дослідження постекзистенціалістського мислення. – К.: Український Центр духовної культури, 1998. – 216 с.
7. Райда К. Ю. Щодо специфіки гайдеггєрівського тлумачення феномена екзистенціального // Мультиверсум. Філософський альманах: Зб. наук. пр. (відп. ред. В. В. Лях). - Вип. 1. - К., Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України, 1998. – С. 33 – 47.
8. Таранов С. В. Теологічний екзистенціалізм: монографія. – К.: Четверта хвиля, 2014. – 328 с.
9. Тиллих П. Динамика веры / Пауль Тиллих // П. Тиллих. Избранное: теология культуры. – М.: Юрист, 1995. – С. 132–215.
10. Тиллих П. Кайрос / Пауль Тиллих // П. Тиллих. Избранное: теология культуры. – М.: Юрист, 1995. – С. 216–235.
11. Тиллих П. Кьеркегор как экзистенциальный мыслитель / Пауль Тиллих // П. Тиллих Избранное: теология культуры. – М.: Юрист, 1995. – С. 455–458.
12. Тиллих П. Мужество быть / Пауль Тиллих // П. Тиллих Избранное: теология культуры. – М.: Юрист, 1995. – С. 7–131.
13. Тиллих П. Систематическая теология. Т. I-II. / Пауль Тиллих; [пер.с англ. Т. Лифинцева (том I), О. Р. Газизова, В. М. Ошеров, В. В. Рынкевич (том II); отв. ред. О. Р. Газизова]. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – 463 с. – (Книга света).
14. Тиллих П. Теология культуры / Пауль Тиллих // П. Тиллих Избранное: теология культуры. – М.: Юрист, 1995. – С. 236–395.
15. Тиллих П. Христианство и встреча мировых религий / Пауль Тиллих // П. Тиллих Избранное: теология культуры. – М.: Юрист, 1995. – С. 396–441.
16. Holmes, A. The role of philosophy in Tillich's theology // Bulletin of the Evangelical theological society, 1967. - Vol., 10, № 3. - P. 161-172.
17. Horton, W. M. Tillich's Role in Contemporary Theology // The Theology of Paul Tillich [Edited by Charles W. Kegley & Robert W. Bretall]. New York: The Macmillan Company, 1952. – P. 26 – 49.
18. Osborne, K., Nijhoff, M. New Being: A Study on the Relationship between Conditioned

- and Unconditioned Being according to Paul Tillich. By, The Hague, 1969. Pp. xi + 228.
19. Randall, J. H., Jr. The Ontology of Paul Tillich // The Theology of Paul Tillich [Edited by Charles W. Kegley & Robert W. Bretall]. New York: The Macmillan Company, 1952. – P. 132 – 163.
 20. Thomas, G. F. The Method and Structure of Tillich's Theology // The Theology of Paul Tillich [Edited by Charles W. Kegley & Robert W. Bretall]. New York: The Macmillan Company, 1952. – P. 86 – 107.
 21. Tillich, P. Existential Philosophy (1944) // Tillich, P. Main works = Hauptwerke / Paul Tillich. Ed. by Carl Heinz Ratschow. With the collab. of John Clayton ... - Berlin; New York: de Gruyter; Frankfurt am Main: Evang. Verlagswerk. NE: Ratschow, Carl Heinz [Hrsg.]; Tillich, Paul: [Sammlung] Vol. 1. Philosophical writings / ed. by Gunther Wenz. – 1989. – P. 353 – 380.
 22. Tillich, P. Philosophical Background of my Theology (1960) // Tillich, P. Main works = Hauptwerke / Paul Tillich. Ed. by Carl Heinz Ratschow. With the collab. of John Clayton ... - Berlin; New York: de Gruyter; Frankfurt am Main: Evang. Verlagswerk. NE: Ratschow, Carl Heinz [Hrsg.]; Tillich, Paul: [Sammlung] Vol. 1. Philosophical writings / ed. by Gunther Wenz. – 1989. – P. 411 – 420.
 23. Tillich, P. The Nature and the Significance of Existentialist Thought (1956) // Tillich, P. Main works = Hauptwerke / Paul Tillich. Ed. by Carl Heinz Ratschow. With the collab. of John Clayton ... - Berlin; New York: de Gruyter; Frankfurt am Main: Evang. Verlagswerk. NE: Ratschow, Carl Heinz [Hrsg.]; Tillich, Paul: [Sammlung] Vol. 1. Philosophical writings / ed. by Gunther Wenz. – 1989. – P. 403 – 410.
 24. Tillich, P. Existentialism and Psychotherapy // Review of Existential Psychology and Psychiatry, 1961, 1: P. 8 – 16.

© **Сергій Леонідович Шевченко**

РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ЭВОЛЮЦИИ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ПОСМЕРТНОЙ УЧАСТИ НЕКРЕЩЕННЫХ МЛАДЕНЦЕВ В ЗАПАДНОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ТРАДИЦИИ

В. В. Кузев

кандидат философских наук, научный сотрудник НИЧ Приазовского
государственного технического университета (Мариуполь, Украина)

elquijote@ukr.net

Анотация

Валерий Валериевич Кузев. Религиоведческо изследване на представите за посмъртната участ на некръстените младенци в западно-християнската традиция. В статията се изследва еволюцията на представите за посмъртната участ на некръстените младенци в западно-християнската традиция. В католическото вероучение лимбът на младенците (*limbus infantium*) е постоянно място/състояние, предвиждащо изключване от щастието на блаженото виждане и предназначено за тези, които са умрели без персонални грехове, но чиито първороден грях не е бил умит от кръщението.

В първата част на работата се осъществява реконструкция на процеса на ставане на концепцията *limbus infantium*. Авторът се обръща към трудовете на западните теолози и религиозни философи, които са оказали най-голямо влияние върху формирането на теорията за лимба на младенците младенцев (Аврелий Августин, Пиер Абелар, Тома Аквински). Учението за лимба се явява задоволителен отговор на етическите и теологически възражения, издигани против някои аспекти на теорията за първородния грях, разработена в руслото на августиновската традиция. Авторът показва ролята и мястото на теорията за лимба на младенците в християнската сотериология, арматологията (учението за първородния грях) и есхатологията.

Теорията за лимба заема здрава позиция във вероучителния комплекс на католицизма. До втората половина на XX век положението за лимба се смята за един от елементите на общата доктрина на Католическата Църква.

Във втората част на статията се проследяват особеностите на функционирането на теорията за лимба в съвременната епоха. Модернизацията, засегнала много аспекти на вероучението, повлича след себе си преосмисляне на традиционните учения касателно задгробната участ на човека. Показано е, че под влиянието на редица фактори съвременното католическо богословие съдържа стремеж да се откаже от теорията за лимба на младенците.

Ключевые слова: лимб; кръщаване; есхатология; първороден грях; спасение.

Abstract

Valery Kuzev. Religious Studies of the ideas concerning the posthumous fate of unbaptized infants in the Western Christian tradition. The article presents the evolution of ideas concerning the posthumous fate of unbaptized infants in the Western Christian tradition. According to the Catholic Church doctrine the Limbo of Infants (*limbus infantium*) is a permanent place/state, providing for an exclusion from the happiness of the beatific vision and intended for those who have died without personal sins, but whose original sin has not been purified by baptism.

The first part of the paper presents the reconstruction of formation the concept of *limbus infantium*. The author refers to the works of Western theologians and religious philosophers who

have had the greatest influence on the formation and development of the Limbo of Infants theory (St. Augustine, Peter Abelard, and Aquinas). The teaching about the Limbo was a satisfactory answer to the ethical and theological objections raised against some aspects of the theory of original sin developed according to the Augustinian tradition. The author shows the role and place of the Limbo theory in Christian soteriology, hamartiology (the dogma of original sin), and eschatology.

The Limbo theory held a strong position in the doctrinal complex of Catholicism. Until the second half of XX century the teaching of Limbo was considered one of the elements of the general doctrine of the Catholic Church.

In the second part of the paper the author investigates the functioning peculiarities of the Limbo teaching in the modern era. Modernization, which has affected many aspects of the religious doctrinal statements, resulted in reconsideration of the traditional dogma concerning the afterlife. It is revealed that under the influence of a number of factors contemporary Catholic theology demonstrates a tendency to reject the Limbo theory.

Keywords: Limbo; baptism; eschatology; original sin; salvation.

Анотація

Валерій Валерійович Кузєв. Релігієзнавче дослідження уявлень щодо посмертної долі нехрещених немовлят в західнохристиянській традиції. У статті досліджується еволюція поглядів щодо посмертної долі нехрещених немовлят у західній християнській традиції. У католицькому віровченні лімб немовлят (*limbus infantium*) є постійне місце / стан, що передбачає виключення з щастя блаженного бачення і призначене для тих, хто помер без персональних гріхів, але чий первородний гріх не був омийтий хрещенням.

У першій частині статті здійснюється реконструкція процесу становлення концепції *limbus infantium*. Автор звертається до праць західних теологів і релігійних філософів, які вчинили найбільший вплив на формування і розвиток теорії лімба немовлят (Аврелій Августин, П'єр Абеляр, Фома Аквінський). Вчення про лімб стало задовільною відповіддю на етичні й теологічні заперечення, висунуті проти деяких аспектів теорії перворідного гріха, розробленої в руслі августинської традиції. Автор показує роль і місце теорії лімба немовлят в християнській сoteriології, амартології (вчення про перворідний гріх) і есхатології.

Теорія лімба займала міцну позицію у віроповчальному комплексі католицизму. До другої половини XX ст. положення про лімб вважалася одним з елементів загальної доктрини Католицької Церкви.

У другій частині статті простежуються особливості функціонування теорії лімба в сучасну епоху. Модернізація, яка зачепила багато аспектів віровчення, спричинила за собою переосмислення традиційних навчань щодо загробної долі людини. Показано, що під впливом низки факторів сучасне католицьке богослів'я виявляє прагнення відмовитися від теорії лімба немовлят.

Ключові слова: лімб; хрещення; есхатологія; перворідний гріх; порятунок.

Вступление. Христианское учение о загробной жизни претерпело за время своего существования значительную эволюцию. В современном католицизме наблюдаются процессы переосмысления традиционной доктрины относительно посмертного наказания и посмертной участи человеческой души. В этом смысле довольно актуальной представляется и проблема исследования концепта посмертной участи некрещеных младенцев в западнохристианской религиозной традиции. В католическом вероучении лимб младенцев (*limbus infantium*) есть постоянное место/состояние, предусматривающее исключение из счастья

блаженного видения и предназначенное для тех, кто умер без персональных грехов, но чей первородный грех не был омыт крещением.

Данный вопрос становился предметом внимания таких религиоведов и историков религии как Ж. Ле Гофф, Д. Дайер (Dyer), Дж. Б. Рассел, Г. Келли и др. Вместе с тем, некоторые процессы реинтерпретации традиционного учения касательно загробной жизни, важной составной частью которого является теория лимба детей, не получили достаточного освещения в религиоведении. Все это и обуславливает необходимость проведения дополнительного изыскания и цель данной статьи.

Изложение основного материала. Во многих религиозных традициях изложение видения загробной судьбы детей отличается от подобного видения участи взрослых членов религиозной общины. Конкретные причины, по которым младенцам выносился такой вердикт, разнились в зависимости от особенностей той или иной мифо-религиозной системы. Тем не менее, представляется возможным установить некие фундаментальные принципы, лежащие в основе формирования этих представлений. Так, во многих архаических религиях дети до прохождения определенных обрядов инициации, интегрирующих их в общество или род, не считаются полноценными людьми. Выстраивая потустороннее бытие, человек экстраполировал привычные общественные отношения на загробный мир. Как отмечает А. ван Геннеп: «Каждый умерший оказывается включенным в род, возрастной класс, имеет профессию и т. д., как это было на земле. Следовательно, логично предположить, что дети, еще не включенные в сообщество живущих, не могут попасть и в иной мир». Аналогичные же воззрения, по мысли исследователя, обнаруживают свое присутствие и в мировых религиях: «Таким образом, дети, умершие до католического крещения, вечно остаются в промежуточном мире» [1, 140].

Столь же распространенным является верование, в соответствии с которым благополучный переход на тот свет не осуществлялся по причине «неправильной», т.е. неестественной или преждевременной смерти. Души умерших детей, подобно другим покойникам с незавершенным жизненным циклом, уже не принадлежат к миру живых, но не могут или не желают найти дорогу в царство мертвых. Они существуют в определенном пограничном пространстве между земным и загробным миром. В некоторых религиозных системах это приграничное место включалось в общую топографию потустороннего мира (напр., *Чичиуакуако* в мифологии ацтеков, *Sai-no-kawara* в японском буддизме) [5, 449; 16, 202].

По мере развития идеи морального воздаяния, посмертная судьба усопшего стала определяться его прижизненным поведением. Поскольку умершие дети не совершили ни благих, ни злых деяний, их участь зачастую оказывается неопределенной.

Установив эти общие соображения, обратимся к непосредственному предмету нашего анализа. Новый Завет практически не содержит сведений о характере загробной жизни некрещеных детей. Эсхатологические ожидания концентрировались на пророчествах об окончательной победе добра над злом и завершении мировой истории. Предполагалось, что все умершие, как дети, так и взрослые, нисходили после смерти в *гадес* - совместное местопребывание душ (Откр. 1:18, 20:13; Деян. 2:31).

Большинство греческих отцов и учителей христианской Церкви (Григорий Богослов, Афанасий Великий, Кирилл Александрийский) придерживались мнения, что некрещеные младенцы не обрекаются на вечное проклятие. Однако они не достигают такого же статуса, как те, кто был крещен. До Августина (354-430) латинские богословы, в частности Тертуллиан, Амвросий Медиоланский и Амброзиастр занимали аналогичную позицию [2, 584-485; 18, 256]. Августин был первым христианским мыслителем, категорично заявившим, что некрещеные младенцы отправляются в ад. Он развивал этот взгляд главным образом во время анти-пелагианской полемики. Как известно, многие пелагиане учили, что дети, даже не получившие крещения, наследуют жизнь вечную. В ответ на это Августин акцентировал

внимание на том, что хотя новорожденные не повинны в личных грехах, они согрешили в Адаме. Первородный грех Августин интерпретировал как преступление против Бога и его закона, что влечет за собой вину перед ним. Так как библейский Адам представлял собой весь человеческий род, то грех прародителя и его последствия перешли на всех людей и стали передаваться по наследству. Отныне люди становятся массой испорченных грешников, обреченных на гибель (О граде Божьем, XXI 12, XIII 13). Так как крещение является единственным целительным средством, младенцы, умершие в состоянии греха, разделяют общую судьбу проклятых. «Нет никакого среднего места, где вы можете поместить младенцев, - утверждает Августин, - поскольку тот, кто не с Христом, должен быть с дьяволом» (De Pecc. Mer. I. 28).

По нашему мнению, жесткая бескомпромиссная позиция Августина объяснялась в первую очередь его восприятием универсума как тотально испорченного губительным воздействием зла. Развивая этико-космический дуализм, отображенный в Новом Завете и текстах апостольских мужей (I-II вв.), мыслитель акцентировал внимание на биполярном характере космоса, разделенного на два противоборствующих царства. Поскольку сей мир лежит во зле, тот, кто не вошел в царство Божье, непременно оказывается в «земном граде» вместе с проклятыми. Данное суждение неоднократно воспроизводилось последователями Гиппонского епископа. Как заявил Папа Зосима (417-418), всякий, кто не родился от воды и Духа (Ин. 3:3-5), есть «сороботник дьявола». Эту же мысль повторил на Флорентийском соборе Евгений IV, говоря о крещении как о единственном средстве вырваться из-под господства сатаны (Denzinger, 102, fn. 2).

Благодаря огромному авторитету, которым пользовался Августин, вышеупомянутое суровое учение стало главенствующим в западной Церкви на протяжении нескольких столетий. Африканские отцы, а затем и многие другие влиятельные латинские богословы (Фульгенций, Григорий Великий) считали, что некрещенные дети не просто исключаются из сферы блаженства, но подвергаются непосредственным чувственным страданиям (*poena sensus*).

Существенные изменения в трактовке этого вопроса произошли лишь в эпоху схоластов. Абеляр (1079-1142) впервые оспорил ставшее уже традиционным суждение Августина о вечных позитивных муках младенцев. Ввиду значения этого факта, остановимся подробнее на аргументации французского философа. Мнение Абеляра о невинности некрещенных младенцев логически вытекает из его понимания сущности греха. Грех в его интерпретации являлся в первую очередь согласием на совершение неподобающего, предполагающее осознанный умысел. Дети до наступления сознательного возраста (*aetas discretionis*) не рассматривались в качестве носителей греховной интенции. Абеляр соглашается с Боэцием в том, что свободный выбор (*liberum arbitrium*) является ни чем иным как состоянием и способностью души к рассуждению и способностью отличать одну вещь от другой. Таким образом, всякий, кто наделен разумом, знает, чего следует избегать и чего желать. Однако, продолжает философ, никто в здравом уме не будет отрицать, что эта способность отсутствует у детей или сумасшедших, которые лишены умения распознавать. Поэтому они не заслуживают ни награды, ни наказания [6, 219].

Эти же исходные дефиниции применяются мыслителем при определении первородного греха и наказания за него. Он соглашается с Августином по ряду положений. Первородный грех есть то, с чем человек рождается и что он приобретает от первопредка. Из-за проступка Адама грех и смерть воцарились во всем человеческом сообществе. Первородный грех прощается через приобщение к таинствам Церкви, в частности крещению; детям также необходимо это освобождение посредством крещения и тот, кто умирает, не будучи крещен, обрекается на вечное проклятие. С другой стороны, Абеляр явно расходится с Августином в определении последствий первородного греха. После замечания о том, что грех может пониматься как вина и как наказание, он утверждает, что последствия первородного греха

нужно относить в первую очередь к наказанию за грех, нежели усматривать здесь провинности души [6, 218-225]. По отношению к тому, кто еще не в состоянии сделать свободный выбор, не может быть вменено никакое преступное нарушение закона, совершаемое осознанно либо по небрежности. Не может существовать греха без свободы выбора и так как дети до вступления в сознательный возраст не обладают этой свободой, они не могут и грешить, и, соответственно, не являются виноватыми. Из этого следует, что единственное наказание для таких детей будет состоять в лишении их Божественного видения (*carentia visionis Dei*) без надежды со временем получить его, но и без каких-либо дополнительных наказаний.

Итак, Абеляр устанавливает различие между унаследованной ответственностью за грех и унаследованной виной. Первородный грех не соотносится с виной, так как вина может рассматриваться лишь как следствие свободных актов индивидуума.

Хотя в целом учение Абеляра о грехе было осуждено Католической Церковью на соборе в Суассоне (1140), его утверждение об отсутствии для некрещеных детей иного наказания, нежели боль утраты (*poena damni*), приобрело многих приверженцев. К примеру, Папа Иннокентий III (1161-1216) также соглашался с данным суждением, однако, как и большинство его современников, он подразумевал, что потеря блаженного видения сопровождается некими духовными страданиями [7, 195].

Последующей трансформации искомая доктрина подвергается в учении Фомы Аквинского (1225-1274), который заявил, что лимб младенцев является местом совершенного природного счастья. Он интерпретирует высказывание Августина о самой легкой капе (*mitissima poena*) в том смысле, что речь идет лишь о боли утраты, а не о положительном наказании. Затем, тяжесть чувственного наказания соразмерна удовольствию, получаемому от греха. Однако первородный грех не соотносится с каким-либо удовольствием. Поэтому если некое чувственное наказание применяется к виновным только из-за первородного греха - это будет несоразмерно вине. Аквинат частично следует Абеляру в том, что полагает первородный грех «наименее добровольным», поскольку он зависит не от воли конкретного человека, а опосредован человеческой природой. Тогда как личный грех, пусть даже простительный, совершается добровольно. Поэтому наказание за первородный грех легче, нежели за вениальный (Suppl. 1, i, ad. 1, 2.).

Аквинат доказывает, что хотя создания, находящиеся в лимбе, не причастны к такому великому благу, как Божественное видение, они не страдают от этого. Существуют две возможности: 1. обитатели лимба попросту не осознают, чего они лишены; 2. они осознают это, но данное знание не производит в них внутренней скорби. Как кажется, теолог рассматривал обе эти возможности как приемлемые. В «Комментариях на Сентенции» он склоняется ко второй возможности. Ни один мудрый человек не станет печалиться о том, что не обладает вещами, коими по природе своей он не способен обладать. Хотя воля может быть направлена на вещи как возможные, так и невозможные, должная воля устремлена только к вещам, соразмерным с нашими природными способностями обладать ими. Подобно этому обитатель лимба будет знать, что он навсегда исключен из блаженного видения; он будет знать также почему потерял шанс наслаждаться им, но это не вызовет в нем скорби. Он ясно осознает, что в своем природном состоянии он не имеет возможности и не способен наслаждаться блаженным видением (II Sent. d. 33, q. 2, a. 2).

Около десяти лет спустя в трактате «О зле» Аквинат высказался в пользу иной гипотезы. Души в лимбе не скорбят о потере Божественного видения, так как они не знают о том, что потеряли. Данное знание принадлежит к области сверхъестественного, и как таковое не включено в познавательную сферу их естественной природы. Так как эти дети не стали причастными к истинам веры, каковые являются сверхъестественными дарами, они будут пребывать в вечности, не ведая о высшем постановлении, которое допускает творения к видению Бога (De Malo, q. 5, a. 3) [8, 45-50].

Таким образом, по мнению Аквината обитатели лимба не только не испытывают чувственных или психологических страданий, но находятся в вечном состоянии природного блаженства, хотя и отдельно от блаженного видения. Поскольку согласно общей христианской доктрине единственным источником блага как естественного, так и сверхъестественного может быть только Бог, они на самом деле не изолированы от Бога. Фома утверждает, что они соединены с Богом посредством соучастия в естественных благах, таких как познание и любовь.

Вышеизложенная концепция лимба стала почти общепринятой среди представителей западного христианства вплоть до эпохи Реформации. В частности, ее поддерживали такие авторитетные схоласты как Александр Гэльский (1185-1245), Ричард Миддлтонский (1249-1302), Эгидий Римский (1243-1316), Петр Оливи (1248/49-1298).

Необходимо подчеркнуть, что, по мнению Аквината и других схоластов, лимб не следует рассматривать как некое третье место в добавлении к раю и аду. Лимб трактовался как часть ада и топографически он занимал место в непосредственной близости от ада проклятых [4, 390-391]. Все же концепция Аквината предполагала достаточно проблематичную для христианства возможность вечного природного счастья в отрыве от блаженного видения. Это, как кажется, не вполне соотносится с общими положениями католической доктрины, в рамках которой потеря возможности лицезрения Бога означает полное отделение всех способностей и сил души от Божественного источника, что с необходимостью предполагает боль утраты (*poena damni*), т.е., один из двух родов наказаний в аду. Мы полагаем, этот противоречивый аспект теории лимба стал главной причиной того, что данное учение никогда не было признано Церковью на официальном уровне.

Главными противниками теории лимба явились августинианцы, а впоследствии янсенисты. Григорий из Римини (1300-1358) отстаивал концепцию двойного предопределения и полагал, что некрещенные дети осуждены на адские мучения [9, 406]. В XVI-XVII вв. авторитетные католические теологи Петавиус, Боссюэ и Беллармин усматривали в теории лимба разрыв с предшествующей традицией. Положение о вечном проклятии некрещенных детей, изложенное у Августина и подкрепленное постановлениями Карфагенского собора, полагали они, представляет собой не просто частное богословское мнение, но и ясно выраженную доктрину католической веры.

Святой Престол сохранял осторожный нейтралитет относительно этой доктрины, не поддерживая ни гипотезу о полноценном природном счастье обитателей лимба, ни учение о переживании ими чувственных страданий в аду. Так, Папы Павел III, Бенедикт XIV, Евгений IV и Климент XIII признавали право верующих исповедовать учение Августина. С другой стороны, считалась недопустимой позиция янсенистов, которые полагали ересь обе вариации теории лимба, как более умеренную (Абеляр), так и более радикальную (Аквинат). В 1786 г. состоялся янсенистский Пистойский синод, на котором концепция лимба была отброшена как пелагианская выдумка. Подразумевалось, что приверженцы такого учения измышляют некое срединное место между царством Божиим и адом. Ответ Рима был изложен в булле Пия VI *Auctorem fidei* (1794). 26 параграф этого документа гласил: «Учение, которое отвергает ... наличие места в преисподней, и обычно называется лимбом детей ... [и в котором подразумевается, что] те, кто отрицает наказание огнем, изобретают некое срединное место и состояние, свободное от вины и наказания между царством Божиим и вечным проклятием» было объявлено «ложным, опасным и наносящим ущерб авторитету католических богословских школ» (Denzinger, 2626). *Auctorem fidei*, собственно, не содержит подтверждения теории лимба, но направлена в первую очередь против мнения тех, кто как янсенисты считали, будто бы верить в наличие лимба является несовместимым с католической верой. Необходимо подчеркнуть, что здесь, как и в некоторых немногочисленных папских декретах после XII в., речь идет о двух альтернативах – надлежит ли понимать должное наказание некрещенных детей как соединение *poena sensus* и *poena damni*, либо оно состоит лишь в *poena damni*.

Гипотеза о совершенном природном блаженстве обители лимба не упоминается вовсе. Все же текст буллы содержит имплицитные указания на то, что позиция августириан становится все менее популярной. Как указывает П. Тонер, булла *Auctorem fidei* стала «предвестником гибели крайнего августианства, тогда как умеренный августианизм Беллармина и Боссюз не признавался большинством католических теологов» [18, 258].

До второй половины XX в. положение о лимбе считалось одним из элементов общей доктрины Католической Церкви. О том, насколько прочную позицию занимала теория лимба в вероучительном комплексе католицизма, свидетельствует факт включения ее в некоторые катехизисы. Так, Папа Пий X подтвердил учение о лимбе в своем Катехизисе (1905) [10, 630]. Упоминание о лимбе содержится и в известном Балтиморском Катехизисе, который использовался как стандартный католический учебник в США (с 1885 года по 1960 он остается востребованным до сего дня). «Лица, - сказано в этом документе, - такие как некрещенные младенцы, которые не совершили фактического греха, и не по своему умыслу умирают без крещения, согласно *общему верованию* (курсив наш – В.К.), пойдут в некое место подобное Лимбу, где они будут свободны от страдания, хотя лишены счастья небес» (Q. 632). Как представляется, большинство католиков мирян не проводили выраженного разграничения между постановлениями *de fide* и теми утверждениями о лимбе, которые содержатся в катехизисах. Для них все это было обязательным в принятии учения Церкви. Поскольку, как говорилось в катехизисах, обряд крещения оставался единственным условием вознесения на небеса, в католическом мире распространилась практика спешно крестить тех младенцев, которые умирали при рождении или находились в состоянии смертельной опасности. Врачи, медсестры и христиане миряне были проинструктированы проводить в подобных случаях экстренное крещение. Как явствует из предписаний Римского Ритуала и Кодекса канонического права (1917 *Codex iuris canonici*, can. 746-748), обряд должен был быть проведен над младенцем, эмбрионом или зародышем как только предоставляется возможность окропления его водой.

Процесс эволюции идеи лимба нашел свое продолжение в современной католической мысли. Если, как мы продемонстрировали выше, на протяжении многих столетий единственной альтернативой лимбу оставался концепт ада проклятых, современное католическое богословие обнаруживает стремление полностью отказаться от учения о лимбе (даже в наиболее ослабленной его вариации), «переселив» тем самым некрещенных детей на небеса. Упадок идеи лимба органически связан с общим кризисом ретрибутивной концепции ада. Этому процессу способствует как увеличивающаяся популярность идеи всеобщего спасения (универсализм), так и распространение в среде католического богословия модернистских тенденций, особенно в сфере экуменического движения, эсхатологии и сотериологии. Модернизация, затронувшая многие аспекты вероучения, повлекла за собой переосмысление традиционных учений касающихся загробной участи человека. Необходимо констатировать и рост влияния гуманистической культуры, которое способствовало трансформации аксиологической парадигмы католицизма. Современные богословские построения склонны к рациональному критицизму, не приемлющему эмоциональной беспристрастности и «жестокости», характерной для теологии минувших столетий.

Незадолго до II Ватиканского Собора (1962-1965) некоторые консервативные теологи выразили желание, чтобы Совет подтвердил устоявшуюся доктрину о том, что некрещенные младенцы не могут достичь блаженного видения, и тем самым закрыл вопрос. Однако Центральная подготовительная комиссия отклонила это предложение. Было решено, что богословская рефлексия по этой проблеме не является достаточно зрелой. Вопрос не был включен в повестку дня Совета и остался открытым для дальнейшего обсуждения [11].

После II Ватиканского Собора ряд влиятельных католических теологов в частном порядке выразили свое неверие в лимб. Еще в 1984 кардинал Йозеф Ратцингер, тогда занимавший пост главы Конгрегации доктрины веры, заявил, что по его личному мнению, следует

отказаться от теории лимба, которая всегда была только теологической гипотезой. Шестнадцатью годами позже он подтвердил свою точку зрения, охарактеризовав теорию лимба как «не вполне вразумительную» и «проблематичную» в контексте нынешней эпохи. Джон Холдейн, известный католический философ-томист, высказался о лимбе как о предмете средневекового любопытства, которое теперь не привлекает особого внимания. По его словам, идея лимба вызывает в воображении образ Бога «как своего рода государственного чиновника, который заявляет людям, не только младенцам, «Извините, в вашем паспорте нет печати крещения, вы должны будете ждать там». Божья власть такова, продолжает шотландский философ, что она может преодолеть проблему первородного греха по своему выбору, соответственно особым обстоятельствам [15, 401; 19].

Первый официальный шаг к упразднению доктрины лимба был сделан в новом Катехизисе Католической Церкви (1992), в котором выражается надежда, касательно возможности спасения умерших некрещеных детей (CCE, 1261). В энциклике *Evangelium Vitae* от 25 марта 1995 г. Папа Иоанн Павел II заявил даже, что абортируемые дети сейчас «живут у Бога», т.е., они пребывают на небесах (*Evangelium Vitae*, 99) (Напомним, что в 1588 г. Папа Сикст V в апостольской конституции *Effraenatum* высказал прямо противоположное мнение в отношении некрещеных жертв аборт. Он не только воздержался от каких-либо надежд на достижение ими блаженного видения, но и выразил полную уверенность в том, что они навсегда лишаются его [17]). Однако вскоре эта фраза исчезла из официальной латинской версии, и была заменена на "*Infantem autem vestrum potestis Eide Patri Eiusque misericordiae cum spe committere*" (Тому же Отцу и Его милости вы можете с надеждой доверить ваше дитя) [12, 133].

В октябре 2004 г. Иоанн Павел II обратился к Международной теологической комиссии во главе с кардиналом Ратцингером с указанием рассмотреть судьбу детей, умерших без крещения. В 2005 Ратцингер, воссевший на папский престол под именем Бенедикта XVI, назначил Уильяма Левада, архиепископа Сан-Франциско, своим преемником в качестве президента Комиссии. Отчет, озаглавленный «Надежда на спасение для младенцев, которые умирают без крещения», был опубликован в апреле 2007 года с уведомлением, что текст был утвержден папой на аудиенции 19 января того же года. Как указано в предисловии к этому объемному документу, проведение данного богословского изыскания было мотивировано в частности насущными пастырскими нуждами, вызванными увеличением числа аборт. и ростом числа детей, умирающих до крестильного обряда [11, § 1-2]. После обстоятельного историко-теологического исследования, Комиссия пришла к следующим заключениям. Утверждение, что наказанием за первородный грех является утрата блаженного видения, сформулированное Иннокентием III, относится к вере. Следовательно, пелагианская идея о приобщении некрещеных детей к «вечной жизни» должна рассматриваться как противоречащая католической доктрине [Ibid., § 35-36]. Комиссия классифицирует понятие лимба детей как общее учение, которое впрочем, надлежит отличать от веры Церкви. Таким образом, теория лимба являет собой лишь один из возможных ответов в отношении трудной проблемы. Признается далее, что в контексте теологии надежды и экклезиологии единения данная теория является проблематичной. Родители испытывают большое горе и чувство вины, не имея уверенности в спасении своих детей. Людям все труднее признать, что Бог справедлив и милосерден, если он не допускает младенцев, не имеющих личных грехов, к вечному счастью. «Многие факторы, которые мы рассматривали выше, дают серьезные богословские и литургические основания надеяться, что умершие некрещеные младенцы будут спасены и удостоены блаженного видения. Мы подчеркиваем, что это причина для молитвенной надежды, а не основание для достоверного знания» [Ibid., § 2, 102].

Приведенные пассажи ясно свидетельствуют, что заключения Комиссии согласуются с позицией сотериологического оптимизма, свойственного Католической Церкви последних десятилетий (ср. LG 16, GS 22). Вместе с тем, категорические заявления, что католицизм

«упразднил лимб», встречающиеся в современных СМИ и даже в научных публикациях – безосновательны (см. напр., [3, 154; 13; 14]). Авторы документа утверждают, что: 1) теория лимба находится в должном соответствии с сотериологической доктриной и остается вполне релевантным богословским мнением; 2) Церковь не имеет достоверного знания о посмертной участи некрещеных; 3) выводы Комиссии относительно возможного спасения младенцев есть не более как еще одна богословская гипотеза [11, § 79]. В сущности, заключения Комиссии лишь повторяют в намного более пространной форме те утверждения, которые уже были сделаны ранее в Катехизисе 1992 г.

Все вышеизложенное позволяет сделать следующие **обобщения**.

Учение о посмертной участи некрещеных детей занимает существенное место в христианском богословии и является важной составляющей сотериологии, инфернологии и эсхатологии данной религии.

Оформленная теория лимба появляется на достаточно позднем этапе развития христианской мысли. В отличие от концепции лимба отцов (*limbus patrum*), становление которой было опосредовано в первую очередь переосмыслением иудейских эсхатологических верований, лимб детей не имел соответствующего аналога в картине загробного мира тех религиозных систем, которые могли оказать непосредственное воздействие на формирование этого верования. Таким образом, в христианской западной традиции идея лимба детей явилась преимущественно в виде определенного результата теоретического конструирования, а не в качестве продукта эволюции предшествующего историко-религиозного материала.

Представление об исключении некрещеных младенцев из мира Божественного развивается в контексте и при непосредственном влиянии христианского этико-космологического дуализма. По отношению к христианству, упоминая этот концепт, правомерно говорить о предмете самого концепта не столько в разрезе его включения в сообщество живущих или даже сообщество верующих, сколько о его исключении из демонического мира. Индивид, не прошедший ре-инициативного обряда крещения, т.е. своего рода экзорцизма, считается причастным к сфере инфернального.

Теория лимба в той или иной своей вариации получила широкое распространение в католическом вероучении. Последствием этого стало появление двух богословских партий, одна из которых следовала учению Фомы Аквинского, тогда как другая оставалась верна концепции Августина. Проведенный анализ позволяет сделать вывод и о том, что в процессе довольно длительного противостояния указанных позиций католическая концепция лимба развивалась в направлении все большего ослабления сурового воззрения августиновской школы.

Литература

1. Геннеп А. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. – 198 с.
2. Давыденков О. Догматическое богословие. – М.: ПСТГУ, 2013. – 622 с.
3. Капилупи С. Концепция первородного греха на западе и востоке // Вестник РХГА. – № 2. – 2011. – С. 150-159.
4. Ле Гофф Ж. Рождение чистилища. – М.: АСТ; Екатеринбург: У-Фактория, 2009. – 537 с.
5. Леон-Портилья М. Мифология древней Мексики // Мифологии древнего мира. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1977. – С. 432-454.
6. Abelard P. Commentary on the Epistle to the Romans. – Washington: Catholic University of America Press, 2011. – 429 p.
7. D'Costa G. Christianity and World Religions: Disputed Questions in the Theology of

- Religions. – West Sussex: Wiley-Blackwell, 2009. – xiv + 232 p.
8. Dyer G. Limbo: Unsettled Question. – New York: Sheed and Ward, 1964. – 196 p.
 9. Fitzgerald A. (Ed.) Augustine through the Ages. – Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2009. – 952 p.
 10. Goldstein M. The Newest Testament: A Secular Bible. – ArchwayPublishing, 2013. – 734 p.
 11. International Theological Commission, “The Hope of Salvation for Infants Who Die Without Being Baptized”. – Mode of access: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20070419_un-baptised-infants_en.html
 12. Kelly G.A. Hell with Purgatory and Two Limbos: The Geography and Theology of the Underworld // Hell and its afterlife: historical and contemporary perspectives [Edited by Isabel Moreira and Margaret Toscano]. – Farnham: Ashgate, 2010. – P. 121-136.
 13. Macaraeg E. The Pope Abandons Limbo! Will Purgatory follow? – Mode of access: <http://www.ucg.org/commentary/pope-abandons-limbo-will-purgatory-follow/>
 14. Nick Pisa in Rome. The Pope ends state of limbo after 800 years, The Telegraph (London), April 23, 2007.
 15. Ratzinger, Cardinal Joseph. God and the World: A Conversation with Peter Seewald. – San Francisco: Ignatius Press, 2002. – 463 p.
 16. Taylor R. Death and the Afterlife: A Cultural Encyclopedia. – ABC-CLIO, 2000. – 438 p.
 17. The Apostolic Constitution “Effraenatam” of Pope Sixtus V against abortionists. – Mode of access: <http://iteadjmj.com/aborto/eng-prn.html>
 18. Toner P. Limbo // Original Catholic Encyclopedia. Vol. IX. – New York, Robert Appleton Company, 1910 – pp. 256-264.
 19. Vennari J. Limbo to be Cast into the Outer Darkness? – Mode of access: <http://www.fatima.org/news/newsviews/limbo.asp>

© **Валерий Валериевич Кузев**

НАУЧЕН ЖИВОТ

КЪМ 200 ГОДИШНИЯ ЮБИЛЕЙ ОТ РАЖДЕНИЕТО НА С. КИРКЕГОР

DUCHOVNÁ KRÍZA ČLOVEKA: KRESTĚANSKÉ REČI SØRENA KIERKEGAARDA¹ *

Martina Pavlíková

PhDr., Faculty of Arts Constantine the Philosopher University

(Nitra, Slovachyna)

martina.pavlikova76@gmail.com

Roman Králik

Doc. Dr., ThD. Central European Research Institute of Søren Kierkegaard

(Nitra, Slovachyna)

kierkegaard@centrum.sk

Abstrakt

Štúdia Duchovná kríza človeka: Kresťanské reči Søren Kierkegaarda je sústredená na interpretáciu Kierkegaardova diela Kresťanské reči. Autori poukazujú na porozumenie človeka a jeho záujmy. Povedané slovami Kierkegaarda: každý musí voľiť medzi estetickým a náboženským štádiom života.

Dánsky mysliteľ Søren Kierkegaard (1813-1855) je známy svojou orientáciou na človeka. Uvedomoval si zložitost' ľudskej povahy a existencie. Vedel, že človek prežíva vo svojom živote množstvo problémov, starostí, ktoré je nútený riešiť. Postoje k problémom ako aj samotné riešenie problémov videl Kierkegaard dvojako, postaviť sa k nim ako kresťan, alebo ako pohan. Teda v postoji: buď – alebo.

Kierkegaard o tejto problematike písal vo svojom diele Kresťanské reči, v časti Starosti pohanov, ktoré rozdeľuje do siedmych častí.

V prvej časti Starostí chudoby Kierkegaard robil exegézu dvoch veršov z Matúšovho evanjelia (Mt. 6, 31-32a). Nestarajte sa teda a nehovorte: Čo budeme jesť? alebo: Čo budeme piť alebo: Čím sa zaodějeme? Lebo to všetko hľadajú pohania“. Kierkegaard porovnáva človeka s vtákom, ktorý žije na zemi, no nemusí sa o nič starať, je oň postarané. Rovnako aj človek sa nemá mať obavy pred chudobou. Kierkegaard upozornil na postoje človeka a dôležitosť byť „v chudobe bez starostí chudoby, sme chudobní, a predsa nie sme“ [KIERKEGAARD, 2006, s. 89]. Človek má dôverovať Bohu, že sa oň postará. Dokáže žiť z mála, dokáže sa uskromniť a nemať strach a obavu z chudoby.

Rozdiel medzi kresťanom a pohanom je v tom, že pohania si robia starosti z chudoby. Kresťan o „chudobe nehovorí, ale naopak hovorí o bohatstve.“ [KIERKEGAARD, 2006, s. 91] Myslenie je pozitívne: s Bohom som v bohatstve. Boh zabezpečuje a stará sa – človek nie je s Bohom chudobný. Uvedomuje si, že prioritou človeka je vzťah k Bohu, ktorý dáva človeku všetko – dáva mu život. Kierkegaard poukazuje na to, že keď človek žije s Bohom – nemusí mať starosti – mal mať rovnaký postoj ako vták dôverovať a bude žiť bez trápenia.

Kierkegaard v druhej časti Starostí nadbytku. Analyzoval rovnaké dva verše ako v prvej časti. Upozornil na to, že „Človek si myslí, že ho bohatstvo a nadbytok zbaví starostí – ale sta-

¹ Štúdia vyšla vďaka pomoci Katedry všeobecnej aplikovanej etiky a grantu VEGA Hľadanie nových spôsobov interpretácie S. Kierkegaarda vo filozofickom a teologickom kontexte, číslo: 1/0136/13, pod vedením Romana Králik FF UKF v Nitre.

roští z nadbytku? Bohatstvo a nadbytok prichádzajú pokrytecky v barančom rúchu po zámienk-
ou, že majú zaistiť bezstarostnosť, ale stanú sa samé predmetom starostí, áno starosťou samot-
nou.“ [KIERKEGAARD, 2006, s. 94]. Kierkegaard v tejto časti riešil problém konzumného života
a spoločnosti. Problém sebeckosti človeka, jeho závisť, túžby, vlastníť a mať viac majetku. Opäť
porovnáva človeka s vtákom, ktorý „nevie, čo je nadbytok“ a je nevedomý o svojom nadbytku, „ako
by ho nemal.“ [KIERKEGAARD, 2006, s. 94-95]. Zaujímavá je Kierkegaardova myšlienka - kresťan
sa neobáva straty, „veď by stratil len to, čo nemá, pretože je ako človek, ktorý nič nemá.“ [KIERKEG-
AARD, 2006, s. 99]. Poukázal tým na priority človeka, kde je jeho srdce, motívy tak tam je zaradený
opäť Kierkegaardovo buď – alebo. Buď pohan, alebo kresťan tretia možnosť nie je.

Pohan má starosti o svoj majetok, rieši, zaoberá sa a je vlastne otrokom „pripútaným k zemi“
[KIERKEGAARD, 2006, s. 100], ktorý „prehrá to, čo neprehrá žiadny vták, keď spadne k zemi:
prehrá nebo!“ [KIERKEGAARD, 2006, s. 102]. Kierkegaard teda rieši problém majetku, peňazí vo
vzťahu k večnému životu. Človek v súčasnosti rieši prioritne otázku hmotného zabezpečenia pre
seba a pre svojich blízkych.

V tretej časti Starosť bezvýznamnosti Kierkegaard robí exegézu biblického verša Mt. 6,31
a zdôrazňuje, že vták nerieši otázku kto bude prvý, ako bude vyzerat' a aký je významný vo svete.
Rovnako tak vták aj ľalia zažívajú „ľahkosť bytia“ – neriešia otázku a rozdiel medzi bezvýznamnosťou
a dôležitosťou. Kierkegaard upozornil na dobu v ktorej žije. Poukázal na to, že svet v ktorom žil
Kierkegaard, je rovnaký ako svet v súčasnosti: kríza človeka a jeho osamotenosť. Rovnako tak rieši
otázku: kto je človek? Aké máme postavenie, človek sa porovnáva s tým druhým. Pozerá sa na tých
druhých a sám zabúda čím vlastne je. Človek sa začína orientovať na druhých, v množstve je bez-
významný, je od nich závislý na ich názoroch – pretvára sa. Kierkegaard zdôraznil, že človek je sám
sebou pred Bohom – „človek, ktorý nie je pre Boha, nie je ani sám sebou“ [KIERKEGAARD, 2006,
s. 104]. Kresťan má vzor Ježiša Krista a má byť pre neho vzorom. Kierkegaard zdôraznil sociálne
podmienky Krista pri narodení až po smrť: „narodil sa v nízkych a chudobných pomeroch“ a „putoval
po zemi v postave bezvýznamného služobníka“ až „pokiaľ neskončil v najväčšej biede. Bol ukrižovaný
ako zločinec...“ [KIERKEGAARD, 2006, s. 105]. Kierkegaard opäť reagoval na formalizmus v cirkvi,
spoločnosti, kde sa zdôrazňovalo spoločenské postavenie a majetnejší mali čím dal viac rozhod-
ujúce slovo. Konfrontoval zmenu myslenia, motivácie medzi biblickým postavením človeka vo vzťahu
k Bohu a jeho dobou, keď človek opustil biblické princípy a orientuje sa hodnoty, ktoré sú pominuteľné.

Kierkegaard kriticky vyzoroval ďalší fenomén jeho doby a tou je porovnávanie. Tým,
že dochádzala k vyrovnávaniu spoločenských vrstiev – ľudia sa začali porovnávať. Človek sa
začal trápiť kým je, aké postavenie v spoločnosti má – „je mučený myšlienkou, že nič neznamená,
týraný bezvýslednosťou snahy, aby sa niečím stal.“ [KIERKEGAARD, 2006, s. 107]. Kierkegaard si
všimol, že človek sa stáva nešťastným. „Vták ho nepoteší, nebo nedá útechu, a tiež ani pozemský
život mu nič potešujúceho neponúkne.“ [KIERKEGAARD, 2006, s. 107]. Môžeme vidieť paralelu
medzi jeho dobou a súčasnosťou, kedy človek sa stáva beznádejným a nešťastným. Človek na-
prieť tomu, aby si uvedomil svoje zlyhanie, snaží sa držať „časnosti“. Pritom „je mučený tým, že nič
neznamená“. [KIERKEGAARD, 2006, s. 108]. Niečo znamenať sa stáva pre človeka prioritou pre
ktorú je schopný obetovať všetko. Kresťan na rozdiel od pohana nie je v „zajatí ničotnosti“, ale ide
cestou, ktorou išiel Ježiš Kristus – nejde skratkou pohodlného života, ide cestou strát, poníženia –
odmieta účelovosť a neriadi sa heslom: účel svätých prostriedky, preto jeho cesta nekončí v temnote,
ale je „blažene spasený do slávy.“ [KIERKEGAARD, 2006, s. 108].

Vo štvrtej časti Starosť povýšenosti - Kierkegaard robil exegézu biblického verša: „Ne-
starajte sa teda o to, čím sa budete obliekať, to všetko hľadajú pohania.“ [KIERKEGAARD, 2006,
s. 108]. Kierkegaard vyvrátil myšlienku, že čím vyššie má postavenie tým menej má starostí, obáv.
S postavením v spoločnosti rastie zodpovednosť človeka, ale aj tlaky aby to zvládol. Tým, že do-
siahne človek určitého postavenia, túži po tom, aby vládol iným a stará sa „či mu ostatní preukazujú
povinnú pozornosť či mu ju odopierajú, lebo či plánujú, že ho z výšky zvrhnú“. [KIERKEGAARD,

2006, s. 109]. Môžeme na základe týchto Kierkegaardových analýz vidieť ako hlboko Kierkegaard pochopil problémy človeka, jeho bytia, túžob. Kierkegaard videl dopredu – dnešná situácia, keď „človek je človeku vlkom“ mu dáva za pravdu. Preto Kierkegaard vyzýva človeka: „Pozoruj osamelého vtáka, ako sa v oblakoch nesie vysoko, tak kludný, tak hrdý bez jediného pohnutia, nepomôže si ani jediným mávnutím krídla, a keď si si možno obstaral svoje záležitosti a po niekoľkých hodinách sa vrátiš na to isté miesto, pozri a uvidíš vtáka rovnako na svojom mieste – spočíva hrdo na krídlach, nepohne nimi a pozerá sa k zemi.“ [KIERKEGAARD, 2006, s. 110]. Kierkegaard riešil v tejto súvislosti aj vzťah človeka k Bohu – pri modlitbe človek odkladá všetku svoju povýšenosť – „odloží všetko pozemské, nepravú nádheru a slávu, ale tiež nepravdu zmyslového klamu.“ [KIERKEGAARD, 2006, s. 110]. Modlitbu teda Kierkegaard vnímal ako veľmi dôležitú pri ktorej sa človek odhaľuje pred Bohom, stavia sa pred ním pokorne s vedomím, že je vinný. Človek podľa Kierkegaarda „potrebuje Boha každým okamihom a každou minútou kvôli životu“ – dôvodom, je to že človek potrebuje odpustenie milostivého Boha. [KIERKEGAARD, 2006, s. 111]. Je tu teda dôraz na vinu a preto musí prísť odpustenie. Tým, že sa človek úprimne modlí prizná sa pred Bohom, že je nízky a bezvýznamný, a to je podmienkou že sa môže stať kresťanom. Kierkegaard dáva do kontrastu povýšenosť proti bezvýznamnosti. Pred Bohom je každý človek bezvýznamný, preto Kierkegaard tvrdil: „Kresťanmi môžeme byť len ako ľudia bezvýznamní.“ [KIERKEGAARD, 2006, s. 112]. V tejto súvislosti je tu opäť analyzovaný život Ježiša Krista, ktorého život bol v poníženosti, ktorý je vždy predstavovaný ako vzor pre človeka, ktorý sa považuje za kresťana, ktorému je na rozdiel od pohana, ktorý žije bez Boha „ľahostajné, či je pozemsky vzaté vysoko či nízko postavené.“ [KIERKEGAARD, 2006, s. 114]. Človek pohan - odmieta poníženie a stále túži stúpať vyššie, neuvedomuje si, že tým hlbšie upadá do priepasti – útrap a starostí.

V piatej časti Starosť opovážlivosti (Mt. 6.27). Kierkegaard interpretoval opovážlivého človeka ako „nesmieme vzdialeného Boha“ [KIERKEGAARD, 2006, s. 117]. Opovážlivosť sa podľa Kierkegaarda „bytosťne dotýka pomeru človeka a Bohu, preto na tom nezáleží, ak človek odporuje v najmenšom či najväčšom, veď i za najmenšiu opovážlivosť platí za najväčšiu – je proti Bohu. Opovážlivosť je proti Bohu bytosťne.“ [KIERKEGAARD, 2006, s. 118]. Kierkegaard tu prichádza zo svojou tézou pomeru vzťahu Boha a človeka: „Medzi Bohom a človekom je večný bytosťný rozdiel nekonečna, a keď sa tento rozdiel akýmkoľvek spôsobom v najmenšom prekročí, je to z opovážlivosti.“ [KIERKEGAARD, 2006, s. 118]. Môžeme v tejto interpretácii Kierkegaarda vidieť jeho osobný vzťah k Bohu, jeho bázeň, ktorá vyviera z úcty a viery v Boha¹. Skôr sa prikláňam k názoru, že Kierkegaard je ovplyvnený Starým zákonom, ktorý podobne interpretuje vzťah Boha a človeka. Tento nekonečný rozdiel je v tom, že človek bez Boha je ničím, preto človek žije stratený vo svetskosti a zmyselnosti. „Človek sa snaží získať svoju autonómiu, svojbytnosť – nie na základe svojho vzťahu s Bohom ... ale na základe ... biologických túžob.“ [VALČO, 2008, s. 79].

Kierkegaard porovnáva pohana a kresťana. Pohan nemyslí na Boha a to je opovážlivosťou. Kresťan je bdely a očakáva na Boha. Toto „vedomie Boha“ je znakom Kierkegaardovej teológie. Kresťan túži po božej milosti a oddáva sa Bohu na milosť – či nemilosť, vie prijať božiu vôľu. Pohan zabúda na Boha a je horší „ako zvier, pretože to nezabúda na nič“ [KIERKEGAARD, 2006, s. 118]. Kierkegaard v tejto pasáži prichádza so zásadným tvrdením, že „život každého človeka patrí Bohu, človek je jeho majetok.“ [KIERKEGAARD, 2006, s. 120]. Tým vyjadril podriadenosť človeka Bohu, jeho právo na život stvorenstva. Kierkegaard je presvedčený, že každý človek má vedomie Boha. Aj pohan vie o Bohu, že „je silnejší, že bude mať Boha proti sebe“ a preto „je stále v moci úzkosti“ [KIERKEGAARD, 2006, s. 120]. Kierkegaard zdôraznil, že najväčším pádom človeka je „celkom na Boha zabudnúť.“ [KIERKEGAARD, 2006, s. 120]. Vzťah Boha a človeka považoval Kierkegaard za základný.

V šiestej časti Starosť sebatrýznenia Kierkegaard definuje sebatrýznenie ako „starosť o

¹ Ako napísali Mária BINETTI a Ľuboš TÖRÖK: „Viaceré Kierkegaardove kategórie vyjadrujú prekonanie svedomia hriechu diferencovanou jednotou božstva, napr. koncept opakovania ako druhej mocnosti svedomia; predstava zdvojenia až po rozdvojenie identity; pojem viery ako pohybu nekonečna v sebe a pre seba...“ [BINETTI, TÖRÖK, 2010, s. 177].

zajtrajší deň, toto trápenie si pôsobit“ [KIERKEGAARD, 2006, s. 122]. Túto starosť je spojená so starosťou o živobytie – človek je „doživotne odsúdený“ – „odsudzuje doživotne sám seba“ [KIERKEGAARD, 2006, s. 123]. Kresťan nemá starosť o budúcnosť netrápi sa a zdôrazňuje slova evanjelia: „Každý deň má dosť na svojom trápení.“ [KIERKEGAARD, 2006, s. 123]. Kierkegaard analyzuje ako sa človek má vyrovnáť s každodennými starosťami. Problém človeka vidí v tom, že nie je skromný, bahabojný – a neverí že Boh je schopný sa postarať o potreby človeka. Kierkegaard žiada od človeka „správny postoj“ a požaduje od neho aby sa staral predovšetkým o dnešok a postavil sa chrbtom k zajtrajšku. Kierkegaard porovnáva človeka veriaceho s neveriacim a vidí hlavný rozdiel v tom, že neveriaci „pre starosti a staranie sa o zajtrajší deň úplne zabúda na dnešok“ [KIERKEGAARD, 2006, s. 124]. Človek veriaci žije prítomnosťou, netrápi sa, uvedomuje si hodnotu okamihu, dňa. Svoje dni kresťan má naplnené večnosťou, nie obavy z toho čo mu prinesie nasledujúci deň. Kierkegaard ako príklad uvádza Ježiša Krista, ktorý „žil bez starosti o budúci deň“ obetoval sa pre pravdu a nezradil ju. Ježiš Kristus je uvedený ako príklad podľa ktorého má človek žiť a mali by sme sa od neho učiť. Pohanstvo definuje Kierkegaard ako sebatryzeň a jasne píše: „s Bohom to znamená bez trápenia a bez Boha znamená s trápením“ [KIERKEGAARD, 2006, s. 126]. Človek má v sebe večnosť, preto prežíva utrpenie keď žije bez večného (Boha pozn. MP). a „vzdial uje sa od života dnes.“ [KIERKEGAARD, 2006, s. 127]. Človek bez viery neprežíva dni, má strach obavy o budúcnosť o zajtrajšok. Týchto obáv sa môže človek zbaviť len keď prijme Boha. S Bohom človek nachádza istotu a zmysel života.

Je zaujímavé ako Kierkegaard definuje úzkosť – úzkosťou je „zajtrajší deň“ [KIERKEGAARD, 2006, s. 127]. Táto úzkosť je spojená s žiadostivosťou a neistotou. Človek sa cíti bezmocný a nemá silu – jeho duša sa stráca a hynie. V samotnom živote nenachádza hlbší význam a prežíva zúfalstvo. Človek si musí uvedomiť, že preto „aby zajtra žil, musí žiť aj dnes.“ [KIERKEGAARD, 2006, s. 127]. Kierkegaard porovnáva vtáka s kresťanom, ktorí žijú v prítomnosti, naproti tomu „pohan nežije nikdy, budúci deň, mu vždycky bráni žiť.“ [KIERKEGAARD, 2006, s. 127]. Kierkegaard si uvedomil, že človek prestáva hodnotne žiť, prežíva život plný starostí a zúfalstva. Človek sa stal neautentický, hnáný výzvami budúcnosti a svoj život neprežíva zanietene v okamihu.

V poslednej časti s názvom Starosť bezradnosti, nerozhodnosti a bezútešnosti Kierkegaard opäť začína biblickým veršom: „Nikto nemôže slúžiť dvoma pánom, to všetko hľadajú pohanovia“ a taktiež porovnáva človeka s vtákom a ľaliou, ktoré sú dané za vzor – slúžia Pánovi, sú poslušnejší a neupadajú do pochybností.

Kierkegaard ďalej porovnáva prístupy biblických postáv Márie a Marty a vyzdvihol Máriu, ktorá sedela pri nohách Ježiša a neobsluhovala ako Marta. U Kierkegaarda vidíme, že prioritou je osobný vzťah človeka k Bohu, záujem o prežívanie a život s Bohom.

Kresťan nevolí medzi dvoma pánmí, on slúži jednému Pánovi a to úplne. „Kresťan slúži len jednému Pánovi, Pánovi samotnému, a nielen mu slúži, tiež ho miluje, miluje svojho Pána Boha z celej svojej mysle, z celého srdca a zo všetkej sily. Práve preto mu slúži úplne, lebo len láska spojuje úplne, spojuje rozličnosť v láske; tu spojuje človeka s Bohom, ktorý je sám láska.“ [KIERKEGAARD, 2006, s. 130].

Kierkegaard zdôraznil, že „kresťanský život je neustála bohoslužba“. [KIERKEGAARD, 2006, s. 130]. Kresťan sa teda podriaďuje Bohu skutkami, a jeho vôľa sa stáva Božou vôľou – stáva sa poslušným svojmu Pánovi. Práve poslušnosť je pre Kierkegaarda základom vzťahu človeka k Bohu: „Chváliť ho v deň, kedy ti je všetko proti, kedy sa ti stmieva pred očami, keď ti druhí ľudia možno ľahko dokázať, že žiadny Boh nie je – áno, kedy ti záleží na tom, aby si Boha dokázal, pokorne dokázal tým, že veríš, že Boh je, dokázal to radostnou a bezpodmienečnou poslušnosťou – potom je to chválospev!“ [KIERKEGAARD, 2006, s. 131]. Kierkegaard uvádza tri veci, ktoré zabraňujú viere – pochybovanie, nestálosť, bezútešnosť, požaduje od človeka, aby odrezal vieru od všetkého styku s okolitým svetom, aby ju vyhľadoval a tým sa viera stala nedobytnou a život človeka bohatším. [KIERKEGAARD, 2006, s. 132].

Život pohana vidí Kierkegaard ako komplikovaný a to z niekoľkých dôvodov – má dve vôle, je bez pána, ktorý prirovnáva k otroctvu. Život pohana vidí Kierkegaard ako bezradný, preto sa

nevie rozhodovať. Pohan zosadil z trónu Boha, ktorý už nie je Pánom a nechce myslieť na Boha: „Pohan sa potom chce celkom zbaviť myšlienky na Boha.“ [KIERKEGAARD, 2006, s. 133]. Kierkegaard z toho vyvodzuje konsekvencie pre človeka, ktorý odmietol Boha a nachádza si nový cieľ života „otročí od rána do večera, zhromažďuje peniaze, šetrí, má zárobok“ [KIERKEGAARD, 2006, s. 134]. Na súvislosť peňazí a viery upozornil profesor Abrahim Khan: „Peniaze a láska sa zdajú byť nápadne podobné. Túžime po obidvoch. Jedno i druhé závisí od viery, upravuje medziludské vzťahy a odkrýva ambivalenciu medzi racionalitou a iracionalitou napriek odlišnosti od pravidiel transakcie a ekonomiky. Ako Kierkegaard vyzoroval, „to, čo znamenajú peniaze v konečnom svete, to sú koncepty v svete duchovnom.“ (KHAN, 2011, s. 52). Profesor Khan správne postihol, že „nejasnosti prameňa podľa Kierkegaarda z toho, že o večnosti mylne rozmýšľame, ako o vykonštruovanej myšlienkovkej predstave, zatiaľ čo peniaze vnímame ako jedinú realitu na tomto svete. Ale ako Kierkegaard upozorňuje, naopak, peniaze sú myšlienkový konštrukt, vnímaný z pohľadu večnosti.“ (KHAN, 2011, s. 54).

Kierkegaard v závere zhrnuje postoje poslušnosti vtáka, kresťana a pohana: „Poslušnosť vtáka slúži božej cti, kresťanova poslušnosť slúži ešte dokonalejšie božej cti, ale pohanova neposlušnosť Boha nectí, nie je k ničomu, než aby bola vyhodená von ako soľ, ktorá stratila svoju slanosť.“ [KIERKEGAARD, 2006, s. 134]. Iné, ako etické či duchovné nedostatky človeka sa neriešia a možno to je práve ten základný problém súčasného sveta zmietaného v kríze.

Človek bez Boha chce byť sebestačný a myslí si, že to dosiahne, keď bude mať dostatok finančných prostriedkov. Životná úroveň sa musí zvyšovať. Je zaujímavé, že rovnaký problém je aj v súčasnosti, „prioritou politiky je ekonomika.“ [SLIVKA, 2012, s. 55].

Peter Kondrla vo svojej knihe položil otázku, nad ktorou je nutné sa zamyslieť aj v súvislosti s Kierkegaardovým odkazom: „Ako však chápať dejiny, ktorých jediným zmyslom je skvalitňovanie konzumu v zmysle jeho kvantitatívnej i kvalitatívnej ponuky?“ [KONDRLA, 2010, s. 79].

Použitá literatúra:

- BINETTI, Maria - TÖRÖK, Lúboš. Jednotlivec ako božská inakosť. In: Kierkegaard's Mirror for the Present Age. (KRÁLIK, R. et al.) University of Toronto, Kierkegaard Circle. Toronto, 2010. s. 172-186. ISBN 978-0-9809365-2-0.
- KHAN, Abrahim. Kierkegaard o peniazoch a láske. In: Kierkegaard as challenge to the Contemporary world. (KRÁLIK, R. et al.) University of Toronto, Kierkegaard Circle. Toronto: 2011. s. 52-58. ISBN 978-0-9809365-5-1.
- KIERKEGAARD, Søren. Evangelium utrpení: křesťanské řeči. Brno: CDK, 2006. 239 s. ISBN 80-7325-103-5.
- KONDRLA, Peter. Hodnoty a postmoderna. Bratislava : IRIS, 2010. 123 s. ISBN 978-80-89256-50-1.
- SLIVKA, Daniel. Church and Society in Slovakia – Past and Present. In: Christian Churches in Post-Communist Slovakia: Current Challenges and Opportunities. (Eds. Valčo, Michal - Slivka, Daniel. Salem : Center for religion and society, Roanoke College, VA, USA 2012, s. 21-64. ISBN 978-0-615-66671-6.
- VALČO, Michal. Úloha Logosa v učení o stvorení človeka na Boží obraz v ranej cirkvi. In: Logos – Kristus a jeho význam pre teológiu a sociálnu etiku. Zborník z ekumenického teologického sympózia. (Ed. Igor Kišš) s. 77-84. Bratislava: EBF UK, 2008. ISBN 978-80-223-2541-7.

*** The article is published in autor's edition**

© Martina Pavlíková, Roman Králik

ДИСКУСИОНЕН КЛУБ

В ПОИСКАХ ЕВРОПЕЙСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ: ОТ «KNOWLEDGE SOCIETY» К «WISDOM SOCIETY» (ТЕМАТИЧЕСКИЕ НАБРОСКИ)

Милан Луптак

кандидат философских наук, кафедра политологии,
Высшая экономическая школа (Прага, Чешская Республика),
кафедра общественных наук, Высшая школа европейских
и региональных исследований (Чешске Будейовице, Чешская республика)

luptakm@seznam.cz

Марина Луптак

доктор философии и доктор богословия, Гуситский богословский факультет
Карлова университета (Прага, Чешская Республика)

luptakm@seznam.cz

Слово и термин «Европа», вступая в неравную схватку с понятием «Христианский мир», которое к тому времени употреблялось уже более тысячи лет и исторически было утверждено шестью веками Крестовых походов, и отличалось эмоциональной насыщенностью и благозвучием, начал постепенно, с запада на восток нашего континента, входить в повсеместное обиходное употребление примерно с XVII столетия. Хронология и картография употребления этих понятий также является несомненно интересной. В 1620 г. слово «Европа» бросалось в глаза как непривычное. А к 1750 г. уже выражение «Христианский мир» превратилось в архаику. Изменился и его смысл. Понятие «Христианского мира» перестало быть эквивалентом понятия «Европы». Во Франции, Голландии и Англии такое замещение произошло очень рано, с 1630 по 1660 годы. В 1660 году термин «Европа» практически полноправно начинает присутствовать в западной лексике. Но в Испании, на юге Италии, в Австрии, Венгрии, Польше – там, где перед лицом угрозы Османской империи все еще сохранялся «святой дух» Крестовых походов, по-прежнему преобладало выражение «Христианского мира». А к 1750 году термин «Европа» устойчиво и прочно обосновывается и на востоке нашего континента, и в привычных для Парижа и Лондона сферах его употребления¹.

В XVII столетии именно на нашем континенте во многих сферах человеческой жизни происходят глубокие и существенные сдвиги. Историки, изучающие военное дело, обращают внимание на революционные изменения в нем. Специалисты, занимающиеся развитием естественных наук, говорят о научной революции. Термин «Революция» в это время также начинает применяться довольно широко. Но и историческая наука отмечает возникновение кризисных явлений в общественной жизни, связывая их, прежде всего, с радикальным изменением интерпретации мира, которая началась с законов Кеплера и «Рассуждения о методе» Рене Декарта, а завершилась одновременным открытием исчисления бесконечно малых величин и публикацией «Математических начал натуральной философии» Исаака Ньютона.

Основным лейтмотивом этой новой картины мира и была дерзкая, и до того време-

¹ Chaunu P. La Civilisation de L'Europe Classique, Paris, Arthanol 1984, p.8.

ни невероятная формула, свидетельствующая о том, что всю природу, и весь окружающий мир можно описать на языке математических формул. «Математизация мира» постепенно привела и к взрыву замкнутого космоса антической и средневековой мысли, построенной по образцу философии Аристотеля усилиями греческих отцов церкви, а за ними и святого Фомы Аквинского; космоса, которому в конце концов пришлось уступить место более скромной и менее значимой для человеческой духовности схеме мировоззрения и понимания мира, представленной в качестве согласованного ансамбля количественно определяемых феноменов, объединенных формализованно-математическими законами их развития.

Фундаментальное упрощение интерпретации мира явилось знаменем целого столетия¹ и создало определенные ментальные структуры, под знаком которых мы находимся до сих пор.

Дух XVII века воплощен и в современном обществе в новых информационных технологиях, придающих капитализму чрезвычайную гибкость, обеспечивая сетевые инструменты, дистанционные коммуникации, хранение и обработку информации, одновременную концентрацию и децентрализацию принятия решений, возрастание возможности управления рабочей силой, уменьшения роли вертикальной иерархии, создание организаций для решения возникших задач на ограниченное время, передачу на контрактной основе ряда функций крупных экономических субъектов или государственных институтов частным фирмам (субподрядчикам) и т. д. Происходящие перемены в экономике и в политическом устройстве общества (традиционное, иерархическое, «пирамидальное» государство реструктуризуется в сторону, так называемого, сетевого государства², где предпочтительным развитием горизонтальных связей между органами государственной власти, бизнесом и структурами гражданского общества) определяются глубокие сдвиги в ценностных ориентациях общества.

Вместе с тем, и выдающиеся представители европейской консервативной традиции (Э. Бёрк, Ж.М. де Местер)³, и корифеи либерального мышления (А. де Токвиль, например) еще в первой половине 19 столетия прозорливо и «дружно» предвосхитили потребность европейского современного сообщества в таких духовных ценностях, как честность, доверие, ответственность, трудолюбие, вера в Бога, социальная солидарность и т. д., Ценностях, которые вырабатывались еще в недрах доиндустриальных цивилизаций. Однако, следует отметить, что современные европейские общества зачастую не только не способны укреплять (или попросту сохранять) «полученные» и «переданные» им традиционные, фундаментальные духовные ценности, но и в большинстве случаев оказываются попросту безучастными

¹ Творцы современного мира Кеплер, Декарт, Лейбниц, Ньютон, как это хорошо известно, были людьми верующими (именно Божий промысел, например, страстно искал Кеплер в движении планет, а Декарт представлял и геометрию и алгебру лишь в качестве отблеска Божией мысли). Однако весь мир, порожденный их мыслью, превратился в мир, лишенный Бога. Однако, Божий промысел, не поддающийся познанию при помощи человеческого разума, уступил место рационализму плеяды выдающихся творцов науки и открыл горизонт эпохи Просвещения, определяя ослабление роли религиозной веры в тогдашней Европе. (Wandycz P.S. *Stredni Evropa v dejinach. Cena svobody*. Praha, Academia 1998, s.75-79). С этой точки зрения весьма интересным представляется и исторический путь Российской империи (как части европейского континента), где в это время конфликт между разумом и традицией оборачивается возвращением русской церкви к греческому православию, а также церковным и политическим расколом в Русском государстве. (Řoutil, M., Kroužek horlitelů pravé zbožnosti a kulturní konflikt 17. století. - In: *Kulturní, duchovní a etnické kořeny Ruska: tradice a alternativy / sest. M. Příhoda*. - Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2005. - S. 77–108.).

² Классическую социологическую характеристику сетевого общества и государства содержит трехтомная монография Castellese M. (1996) *The Rise of the Network Society*.

³ Великий идейный противник Французской революции Жозеф Мари де Местер (1753-1821), например утверждал, что государство есть не просто целостный организм, требующий единой направляющей воли (наследственный монархии), оно одновременно и нравственно-политическое единство, которое должно нести на себе знак божественной санкции и черпать силы в отдаленном прошлом.

свидетелями разложению этих ценностей; причем в условиях так называемого формирующегося сетевого государства (постиндустриального общества) деструктивные тенденции в этой сфере набирают все большую силу.

В свою очередь, культурологический контекст в современных европейских обществах создает и новая парадигма постмодерна с ее отказом от построения единой системы культурных норм в пользу множества частных нормативных образований; заменой общезначимости на условность или метафоричность; забвением приоритета науки и рациональных методов познания¹.

Идейная эволюция человечества приводит нас к вопросу и о моделях исторического развития. До сих пор по меньшей мере говорили о двух из них: циклической и линейной. При чем каждая из них в качестве некоего связанного с восприятием времени культурологического архетипа сформировалась еще в древности: циклическая – в рабовладельческих и более древних цивилизациях, получив потом философскую интерпретацию в Древней Греции (Платон, Стоики); линейная — в иракско-зороастрийской среде и ветхозаветном сознании. На базе последней исторически сформировалась и христианская традиция. И лишь немногим мыслителям, таким как блаженному Августину, или спустя многие столетия А.Веберу удавалось добиться некоторого, пусть и не прочного, синтеза двух этих концепций развития исторического процесса.

Чередующиеся в истории человечества социальные формы, по мнению А.Вебера, не образуют единого эволюционного ряда, ибо между ними и стабильными типами производственных технологий нет каузальной связи. В отличие от материально-технической сферы в области социально-политических отношений прогресса, как это ни прискорбно, и как бы этого не хотелось, не существует. Тем более, это касается культуры как внутреннего, неповторимого и уникального в каждом случае духовного-ценностного основания истории. Социально-культурный процесс можно, таким образом, подвести под идею циклической репродукции этносоциальных систем, вырастающей, прежде всего, из религии, присущей данной цивилизации.

Методологическая установка А.Вебера направлена на поиск исторических прецедентов современных идейно-политических взглядов и духовных течений. В философии является устоявшейся точка зрения о родстве сегодняшнего постмодерна с его эклектикой – т.е., различного рода информацией и философии софистов, конституализировавшейся еще в V в. до нашей эры в условиях укрепления и расцвета античной демократии².

Как известно, для философии древнегреческих софистов были характерны нравственный и гносеологический релятивизм и субъективизм, апелляция к освобождению от этических начал, пренебрежение глубоким и систематическим познанием, культ полуобразованности, утилитарный манипулятивный подход к информации, кажущийся гуманистическим выпячиванием темы человека³.

¹ Правилами предшествующей постмодеру культуры (ее иногда связывают с реализацией модернистского проекта, первые формулировки которого относятся к эпохе Просвещения) являются: стремление к построению единой системы культурных норм, согласию и порядку истины, общезначимостью как критерием знания; наука как ведущая сфера культурного сознания, приоритет социального и общего перед индивидуальным и частным; сущее как ясная и прочная основа действительности и т. д. (Sociologické školy, směry, paradigmata. Sociologické pojmosloví. Praha, 2000. s. 211-214).

² Viz Trettera I. Nástin dějin evropského myšlení (Od Thalety k Rousseauovi) Praha, 1996, s.106.

³ Тезис софиста, великого спорщика и блестящего оратора Протагора «человек-мера всех вещей» - классическая формула античного гуманизма, которая выражает сущность дальнейшей антропологической ориентации значительного сегмента западной культуры. В этой связи нельзя не напомнить слова французского экзистенциалиста А. Камю, свидетельствующие о том, что «гуманитаризм есть не что иное, как христианство лишенное высшего оправдания, сохранившее конечные цели, отвергнувшее первопричины» (А.Камю, Бунтующий человек. Философия, политика, искусство.- М. Политиздат 1990. стр. 176-178.)

Принципиальным критиком софистов и был всемирно известный Сократ, с философией которого связан момент пожалуй самого большого поворота в развитии европейской культуры. В отличие от софистов он ставил цель отыскать всеобщее знание, стремился доказать существование объективной истины и утвердить возможность ее постижения. Такой подход Сократа содействовал рождению рациональности как осознания и осмысления человеком своего бытия. Вместе с тем, для Сократа истина не является истиной, если она не вела человека к добру и справедливости, если она не являлась воплощением нравственности. Именно это и свидетельствует о том, что уже в античности было сформировано видение единства истины, добра, красоты как трех равновеликих и равнозначных ценностей человеческого бытия, ипостасей культуры и характеристик рациональности.

Апелируя к разуму, который может и должен быть фундаментом культуры, Сократ одновременно понимал, что разум — это опасное оружие, ибо он может вылиться как в форму искушающего и разрушительного рационального суперкритицизма, так в обличие иррациональных импульсов, воскрешающих культурную архаику. Ирония — вот что по мнению Сократа помогает разуму сохранить его культурную силу и нравственное содержание¹. Отсюда и истина понималась Сократом не только как состояние, но и как (или прежде всего) процесс, как феномен, рождающийся в живой беседе. Диалогичность в понимании природы истинного знания Сократом была непосредственно связана с его осознанием необходимости «открытости» истины, необходимостью контактов с мыслителями других школ для ее достижения, принятием и знанием их аргументов и возможностей. Человеческая реальность была представлена у Сократа как реальность мысли и знания, как любовь к мудрости. И только эта любовь утверждала человека в его бытии (в первую очередь в познании и только потом — в качестве знающего)².

Схожую с Сократом интеллектуальную (часто оцениваемую как диссидентскую или нонконформистскую) позицию занимают сегодня многие критики дефектов современного информационного общества³, упрекая его в несистематическом нагромождении информации, манипулятивном с ней обращении, разрыве исторической памяти и т.п.).

Критика такого рода, однако, не может содействовать подлинному преодолению недугов постмодернистской культуры, ибо она вживую не соприкасается с экзистенциальной ситуацией человека, жаждущего в осознании довольно предрешенной ограниченности собственного бытия, хотя бы приближения к бессмертию и божественности. И это драматическое противоречие человеческой жизни исторически разрешалось только тремя идеями, внесенными в мир христианством, которые формулировались известным образом: «Бог — любовь, богоподобие человека и Царствие Божие. Бог воспринимающийся античностью как человекоподобное существо, для языческих религий был безличным всем, (и для будущего — ничем) в христианстве становится любовью, дающей человеку познание, свободу, силу и спасение, самоценность и личностный размер. Поэтому, с точки зрения христианской духовности, подлинно человеческое состояние в этой жизни — не духовная анестезия, не спокойная безболезненность стоического или буддийского мудреца, а напротив, «сердце болезнующее» в напряжении борьбы с самим

¹ Историческое отношение к ценности двойственно: оно как бы позволяет человеку осознать свою зависимости от нее, но в тоже время полагать себя свободным по отношению к ней. Эта двойственность поддерживает единство исторического сознания но способна и разрушить его. Датский философ С Кьеркегор поэтому замечает, что ирония может быть и «здоровьем души», но в то же время и ее «болезнью». (Kierkegaard, S. *Současnost* (transl Žilina J). Praha, Mladá fronta, 1969. s. 27-35).

² В этой связи следует заметить и то, что Сократ странным образом разводил знание и познание. Оказывалось, что можно познавать и не знать и поэтому путь познания интерпретировался не столько как путь к знанию, сколько как способ человеческого бытия. На обязывающий императив «познай самого себя» Сократ отвечает лишь тем, что «я знаю, что я ничего не знаю» (См.: Сапронов П.А. Реальность человека в богословии и философии. Церковь и культура. М., 2004, с. 130-137)

³ Смотри, например: Bauman Z. *Uvahy o postmoderní době*. Praha 1995; Keller J.: *Dějiny klasické sociologie*. Praha: Slon, 2004. kap.3..

собой и сострадании к другим людям. Отметим, что подобная вовлеченность в происходящее мыслилась в той культуре как относящаяся к духовно-этической плоскости любви, сострадания и самоосуждения, а не к вещному плану бытия, к которому относится новозаветная формула «иметь, как бы не имея». На этом различии в христианском сознании и строилось понимание дихотомии посюсторонности и потусторонности¹.

Известно, что в истории европейской теологии и философии очень важную роль сыграли и споры об универсалиях, которые особенно напряженно велись в средние века. Решение этой проблемы в духе платонизма, которое позволяло, например, считать Бога истинным или благом, поскольку Благо и Истина в этом случае признавались изначально существующими вместе с Богом, было тогдашней церковью осуждено как ересь, и церковь признала правоту Бозция, отрицающего возможность говорить о существенных свойствах Бога как о феноменах «причастных» этим универсалиям. Но как показывает историческое развитие, ценностные универсалии европейской культуры (и прежде всего семиотические структуры)² стремительно и повсеместно теряют свой ориентирующий смысл. Особенно в современном мире, несмотря и на гиперпродукцию, небывалую экспансивность и агрессивность слов они вымирают, меняя (забывая) свой исконный сакральный и этический смысл.

Довольно интересной является и этимология слова «культура». Его основной смысл очевидно следует соотносить с латинским «культ» - благо, служение. И по всей видимости, по своим корням вся человеческая культура имеет религиозное происхождение. Можно проследить истоки любого культурного явления, любого вида искусства и окажется, что все они коренятся в религиозных верованиях, в религиозном опыте, в религиозном культе. С того момента, когда культура отделилась от религии, и приобрела самостоятельное значение, а произошло это на Западе в эпоху Возрождения (в России еще позже), - когда появилась так называемая светская культура, которая в той или иной степени противопоставила себя культуре религиозной, она вовсе не прекратила поиски своего основания, от которого внезапно и вынужденно оторвалась. И в результате оказалось, что культура не может быть нейтральной по отношению к религии.³

В светской культуре, таким образом, было положено начало опустошения исконно сакрального смысла и содержания культуры предшествующих веков. Такого рода отступничество деформировало в свою очередь и смысл других слов, например, понятие веры, о которой святой апостол Павел писал, что: «Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом... Верую познаем, что веки устроены словом Божиим так, что из невидимого произошло видимое» (Евр.11:1,3). Напротив, современная светская культура старается выхолостить из понятия веры весь, так называемый, религиозный «хлам» и отыскать основание веры в уверенности в человеческие способности. Примером такого рода упрощенных атеистических интерпретаций понятия веры пестрят буквально все учебники в области менеджмента и управления персоналом. Деформациям подвергается и понятие харизмы. Греческое *charisma* — божественный дар - которое в христианской культуре понималось как экстраординарная способность, качество индивида, выделяющее его среди остальных и что самое главное, не столь приобре-

¹ Аверинцев С.С. София-Логос. Словарь. Київ. Дух і літера. 2001, с. 206-207.

² Европейская культура имеет фундамент слова, а не образа, комикса или виртуальной реальности, свидетельством чего является «От Иоанна Святое Благовествование». Ибо: «В начале было Слово и Слово было у Бога и Слово было Бог. Оно было вначале у Бога. Все чрез него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть (Ин.1:1-3). «Язык моделирует мир, но одновременно он моделирует и самого пользователя этим языком, т.е. самого говорящего. В этих условиях именно язык оказывается первичной феноменологической данностью. Поистине вначале было слово...» (Успенский Б. А. Избранные труды. Том I. Москва, Гнозис. 1994, с.11).

³ Епископ Илларион (Алфеев). Вы — свет мира. Беседы о христианской жизни. Издание второе. «Христианская жизнь» Клин, Сергиев Посад. 2004. с. 246-247

тенное им, сколько дарованное ему природой, Богом, судьбой¹, в современной постмодерной культуре, наоборот, харизма мыслится в виде суррогата своего прежнего смысла, и зачастую ограничивается фальшивыми масками так называемых звезд шоу-бизнеса и спорта, отдельными незаслуженно «раскрученными» «tv-образами» лидеров политических партий и государств, различного рода сектантскими фанатиками и т. д.

Перечень этимологически умирающих слов, ставших только пустым набором знаков современной культуры, можно и дальше продолжать до бесконечности. Однако сам этот процесс – не только трансформация, исторически имевшая место в период между доминированием христианской религиозной культуры и возникновением культуры светской, в том числе и современной. В самом лоне средневековой религиозной традиции воистину судьбоносным, например, оказался религиозный отрыв европейского Запада от единой Церкви, официально закрепленный в Ехизме XI столетия (1054г.). Именно ему существенно способствовала с особой ловкостью проведенная замена греческого понятия «логос», перед этим уже воспринятого и официально представленного в ранней христианской традиции, латинским «рацио»².

Впоследствии М. Хайдеггер, вероятно один из самых маститых философов XX столетия, будет говорить о том, что атеизм и стойкий нигилизм господствовавший в Европе в течение последних двух столетий — неизбежное следствие усиливающегося влияния рационализма, которого, начиная со Средневековья, придерживалась и западно-европейская богословская мысль, постепенно превращая и одну из своих главных скрижалей - понятие Бога в мертвое понятие, постигаемое исключительно рационально и недоступное для человеческого опыта³.

В современной культуре действительно более настойчиво внимание акцентируется на экономическом успехе, функциональном «употреблении» человеческого фактора, высмеивании и в презрении к общему благу и, зачастую, сугубо экономическом подходе к решению социальных проблем.

Еще в годы всеобщей эйфории от общества массового потребления Питирим Сорокин писал, что западная цивилизация должна отказаться от материалистической (чувственной) культуры, основанной на покорении человеком окружающего мира, и обратиться к смешанной «материалистическо-идеалистической», или даже «идеальной», построенной на интуиции культуре, сменив при этом «исторический костюм экономического человека» и заняться собственной гуманизацией⁴. Последующее развитие западно-европейской цивилизации подтвердило его пророческие слова. В конце 60-х годов прошлого века на Западе разразился кризис по немыслимой ранее причине — в виде протеста против благосостояния, против господства экономики над человеком, хотя эта причина в то время довольно четко еще и не осознавалась большинством общества. Выразителями этого протеста были, прежде всего, леворадикальные поборники контр культуры со своими лозунгами перестройки структуры человеческих

¹ В Посланиях к Коринфянам святого апостола Павла говорится об особых дарах духовных, харизме, которые ради особенных целей Божиих подаваемы были христианам Апостольного времени (1 Кор.12: 28-30). Проповедовавшие истинное толкование Писания, учителя Церкви, творили чудеса, когда это нужно было. (2 Кор.2:17), и им было дано знать тайны Царствия Небесного.

² В западной средневековой мысли понимание и возможности «рацио» отличаются от греческого философского понятия «логос», ибо из функций «логоса» исключается динамика отношений (человека и Бога и межчеловеческого общения, причем ближний видится в образе любящего нас Бога). В итоге, для «рацио» не существует личности, а лишь индивидум и его естество, и поэтому вместо построенной на общественном согласии антропологии, свойственной ортодоксальной христианской традиции, западно-европейское средневековое мышление настаивает на приоритете психологического индивидуализма, юридической, правовой оценке человеческого субъекта и принципе полезности.

³ См. Heidegger, M., Nietzsche, 2 vols, Pfullingen, Günther Neske, 1961..

⁴ Sorokin P. Social and Cultural Dynamics: A Study of Change in Major Systems of Arts, Ethics, Law and Social Relations. Boston, 1957. - p.628.

потребностей, с требованиями освобождения человеческих фантазий и инстинктов и дестабилизации отношений между полами. Фактически поиски альтернативы обществу массового потребления, которые велись в то время представителями леворадикальной интеллигенции руководствовались и призывами пересмотра значимости и роли в обществе иудейско-христианского духовного наследия, и некоторым это требование казалось по своему логичным. На практике, однако, этот призыв «пересмотреть традиции» обернулся, по сути дела, отказом от известных ценностей и возникновением на волне «контракультуры» различного рода постматериальных политических движений — экономических, феминистских и т. д., которые, в свою очередь, были насильственно проникнуты языческими ценностями¹.

Своеобразной реакцией на чрезвычайный радикализм и шокирующие идеи «контракультуры новых левых» стал подъем неоконсервативных настроений и идеологии в 70-90-е годы в Западной Европе (и не только там). Несущий стержень неоконсерватизма — приверженность принципам экономического либерализма и одновременно традиционным социокультурным ценностям: трудовой этики, семьи, свободы выбора школы для своих детей, веры в частную инициативу, необходимости поддерживать «закон и порядок» для того, чтобы защитить добродетельных граждан от «маргинальных элементов»² и т. д. И всякий раз, когда западная цивилизация пыталась радикально перестроить свою общественную систему и приступить к очередной технологической революции (в 70-90 годы прошлого века как раз начинается крупномасштабное внедрение информационных, энерго и ресурсосберегающих технологий) так или иначе подспудно возрождались и старые, давно забытые ценности и идеи прошлого. И дело не только в том, что всегда были социальные слои, желающие сохранить старые порядки и идеи, но и в том, что для оправдания перемен нужны были и исторические прецеденты, которые бы вдохновляли людей на самые смелые новации (поэтому, например, бурному развитию капитализма в Европе после наполеоновских войн сопутствовали «ретро настроения и идеи» эпохи романтизма).

Динамика неолиберальной рыночной экономики является, однако, неумолимой: даже очень «плотный» заслон неоконсервативных духовных ценностей не в силах подчинить технологический прогресс духовным ценностям, не связанным с получением прибыли, а раскрытием человеческих способностей. С приходом нового этапа развития — так называемого информационного общества — и экономики, основанной на ее ключевом ресурсе и продукте — информации и знаниях, опять возникает проблема с минувшими ценностями мировой культуры и теми ее смыслами, которые мы не только используем, но и постоянно возобновляем, «вырабатываем» для своей последующей жизнедеятельности. И в этой связи один из ведущих теоретиков постмодернизма Жан Бодриард грустно отметил, что «информации становится все больше, а смысла все меньше»³. Со всей очевидностью, таким образом, возникает проблема соотношения информации, знания и смысла, а также проблема соотношения ценностей и знания, и вопрос, чем отличается знание от информации и имеет ли оно смысл? И как предостережение из глубин истории звучит в подобном случае для приобщенных к религи-

¹ Возрождение языческих религий приобрело особую популярность среди феминисток, которые яростно боролись против образа мужского Бога в традиционных религиях и поэтому по отношению к христианству испытывали «просто аллергию» (Sjöö, M. *New Age and Patriarchy. Religion today*. Summer 1994. - № 9. - p.3.)

² По оценке Н.Подгорца в прошлом леворадикального интеллектуала, позже сторонника рейгановской коалиции — неоконсерватизм представляет продолжение рузвельтовского либерального курса (поддерживаемого и контркультурой «новых левых») на разрешение социальных проблем, но только другими методами и в новых условиях, с опорой на традиционные ценности и это обстоятельство сближает бунтующее студенчество 60-х годов с респектабельными консерваторами (Podhorez N. *Breaking Ranks: A Political memoir*. №4, 1979, p.197-198, 247)

³ Baudrillard J. *In the shadow of the Silent Majorities, or the end of the social and other essay*. London, 1983. p.95.

озной культуре напоминание о том, что всякое знание (и всякая информация) не может быть абстрактно индифферентным, и должно быть (как об этом свидетельствует указание апостола Павла - 1 Кор.8:3) связано с любовью к Богу, (т. е., иметь определенную ценностную и смысловую нагрузку, основу и направленность), а также напоминание о том, что только тот, кто придерживается ценностей сотериологической, а не гедонистической культуры, застрахован от того, что «во многой мудрости много печали; и кто умножает познания, умножает скорбь» (Еккл.1:18).

Постиндустриальное общество, используя новейшие достижения науки и технологии, резко поднимает производительность труда, в результате чего существенным образом возрастает и доля совокупного свободного времени отдельных социальных слоев. В этой связи возникает и вполне резонный вопрос о том, а какое содержание свободного времени может содействовать подлинному обогащению каждого человека? И здесь можно отметить, что христианство в сравнении с другими религиями культивирует уникальную модель саморазвития человеческой природы, которая до сих пор различного рода общественными реформаторами, уповавшими лишь на «автоматизм» изменения не подходящих внешних социальных условий, остается не превзойденной.

Восточный вызов странам Запада – это прежде всего успехи и динамизм развития экономики современного Китая, сумевшего искусно воспользоваться духовными основами своей цивилизации, своего рода светской религией конфуцианства, опровергающей аксиому гласящую, что благополучие страны обязательно предполагает внедрение в ее структуры модель либеральной демократии. В этой связи становится понятным, что любая цивилизация не может безнаказанно отвергать религиозные и духовные истоки своей культуры. Возможно, что и потерю Западной Европой позиций на мировых рынках необходимо отчасти связывать с недооценкой своего духовного и культурного наследия. Вопрос лишь в том, осознают ли ответственные чиновники всю палитру преимуществ христианского вероучения, например в сравнении с конфуцианством?¹.

Радикализм вопросов, возникающих в процессе апробации теории информационного общества «KnowLedge Society», приводит некоторых представителей современного мира науки и бизнеса к идее сформировать углубленную теорию общественного переустройства, способного покончить с униженным господством экономики над человеком под названием «Wisdom Society»². Для модели «Wisdom Society» характерно, в первую очередь, стремление сочетать и уравнивать ценности традиционных и современных (постмодерных) обществ, провозглашая современную ориентацию на успех и счастье; на IQ и EQ; состязательность и сотрудничество; инновации с учетом традиции; плюрализм возможностей и направлений развития, возможность не развиваться; ориентацию на инструментальные и метафизические ценности; ценностно-целевую рациональность; демократию, с одновременным уважением авторитетов; эффективное производство с необходимостью ограничения пределов роста; отказом от недопотребления и избыточного потребления и т. д.

¹ Конфуцианский идеал – не просто экзотическая философия. Он являлся первой попыткой сформировать учение о том, что конечная цель человека – чисто земная, что нравственность может быть укреплена независимо от религии, что высшие запросы духа могут быть устранены из сознания, а трагичность жизни преодолена созданием гармоничного общества. Совершенно очевидно, что эта доктрина является соблазном для всего человечества...(Светлов Э., Мень А. У врат молчания. Духовная жизнь Китая и Индии в середине первого тысячелетия до нашей эры. Брюссель 1986, с.56).

² Пристального внимания особенно заслуживают идеи Jana Muhleita-Chairman Europe „MICROSOFT CORPORATION“, который, например, в рамках научно-практической конференции «The World of work and the Quality of Life in the Globalized economy», организованной Высшей экономической школой в Праге 13-14 сентября 2007 года в докладе «Leadership in 21st century» изложил свое видение теории Wisdom Society, указав при этом, что начиная с 2009 года фирма MICROSOFT CORPORATION развернет интенсивную кампанию с целью склонить европейское правительство оказать поддержку новым разработкам, содержащимся в теории Wisdom Society

Модель Wisdom Society делает акцент на углубленную функциональную дифференциацию социальных институтов: страна становится более развитой, если общественная система изменяется в направлении явно выраженной и озвученной артикуляции и агрегации интересов всех, без исключения, социальных групп: и преуспевающих, и проигрывающих.

Вместе с тем, теория Wisdom Society демонстрирует «завидную» мировозренческую и идеологическую индифферентность в попытке синтезировать взаимоисключающие духовные ценности: буддийские, христианские, пуританистические и мн. др., которые преподносятся в качестве аксиологического фундамента новой теории.

Но, тем не менее, теория Wisdom Society очевидно имеет потенциал для противостояния этапу безоглядного натиска рынка на духовные ценности человечества, но сможет его реализовать лишь обратившись к силе вдохновения той «культуры и мировоззрению, которая по своей сути не от мира сего»¹, но которая долгое время помогала европейцам преодолеть невзгоды собственной истории и личной жизни.

© **Милан Луптак, Марина Луптак**

¹ Именно к вдохновляющей силе этой культуры и мировоззрения обращал свои взоры и Томаш Гарик Масарик (1850-1937) — крупнейшая фигура в политической и духовной истории Чехословакии и Западной Европы с его наиболее известными работами: «Самоубийство как общественное массовое явление современной цивилизации (1881)»; «Философские и социологические основы марксизма (1898)»; «Философские национальности в новейшее время (1915)»; «Россия и Европа. О духовных течениях в России (1913)»; «Мировая революция 1914-1918» (1922) и др.

ФИЛОСОФСКИ РАЗМИСЛИ

ЩО Е ЗДРАВОМИСЛИЕ – И КАК ДА ИЗЛЕКУВАМЕ БОЛНОТО НИ ОБЩЕСТВО?

Ангел Грънчаров

преподавател по философия, Център за развитие на личността HUMANUS

(Пловдив, България)

angeligdb@abv.bg

Анотация

Ангел Иванов Грънчаров. Що е здравомислие – и как да излекуваме болното ни общество? Текстът сам по себе си е едно есе, което отговаря на въпроса: а що е здравомислие? И по какъв начин хората стават здравомислещи – и, респективно, нездравомислещи? И как да запазим себе си от този неуспех, от този жизнен провал? Авторът се опитва да опише по-дълбоко този човешки феномен от разни страни, да постигне неговата пълна същина. Той се старее да не теоретизира, а да разбере конкретните смислови измерения на това явление на нашия така разностранен емпиричен живот. Неговата водеща идея е да помогне на хората в решаването на тази главна задача на нашия живот: да разберем как да оздравим своя интелектуален и душевен живот, как да постигнем пълноценен мисловен живот, иначе казано – как да стана разумно човешко същество, което не страда от умствена, екзистенциална или духовна непълноценност. На основата на овладяването от здравомислие хората наистина ще могат да се разбират един друг и да започнат да живеят по човешки, разкривайки богатствата на своята личност.

Ключови думи: мислене; човек; смисъл; съществуване; живот; ценност; личност; пълноценност; разум; болест; здравомислие.

Abstract

Angel Grancharov. What is sanity – and how to heal our sick society?

The text itself is an essay that answers the question: and what is sanity? And how people are sensible - and, respectively, unreasonable? And how to protect yourself from this failure, fiasco of this life? The author tries to describe more deeply this human phenomenon from different countries, to achieve its full essence. He tries not to theorize, but to understand the specific semantic dimensions of this phenomenon of our so versatile empirical life. His leading idea is to help people in solving this major task of our life: to understand how to rehabilitate their intellectual and spiritual life, how to comprehend the true sense of life, in other words - how to become a wise human being who suffers from mental, existential or spiritual inferiority. Based on mastery of sobriety people really will be able to understand one another and to start to live humanely, displaying the virtues of their personality.

Key words: thinking; man; meaning; existence; life; values; personality; adequacy; intelligence; disease; sanity.

Анотація

Ангел Іванов Гранчаров. Що таке розсудливість – і як лікувати наше хворе суспільство? Текст являє собою есе, яке відповідає на питання: а що таке розсудливість? І яким чином люди стають розсудливими - і, респективно, нездравомислящими? І як обересті себе від цієї невдачею, цим життєвим провалом? Автор намагається описати глибше цей людський феномен з різних сторін, збагнути його цілковиту суть. Він намагається не теоретизувати, а зрозуміти конкретні смислові виміри цього явища нашої так різнобічних ем-

піричної життя. Його провідна ідея - це допомогти людям у вирішенні такої головного завдання нашого життя: зрозуміти як оздоровить свою інтелектуальну і душевну життя, як досягнути повноцінну смисловну життя, інакше кажучи, - як стати розумним людським істотою, яка не страждає незамечаєми розумової, екзистенціальної і духовної неповноцінності. На основі оволодіння розсудливістю люди воістину можуть зрозуміти один одного і почати жити по-людськи, розкриваючи багатство своєї особистості.

Ключові слова: мислення; людина; сенс; існування; життя; цінність; особистість; повноцінність; розум; хвороба; розсудливість.

От известно време в съзнанието ми постепенно се роди и оформи все по-ясно ето какъв проблем: що е **здравомислие**, какво означава да си здравомислещ човек? И съответно: как да разграничаваме въпросното здравомислие от противоположното на него, именно от **нездравомислието**, от болестотворността в сферата на мисленето и съзнанието? Предполага се, че някои хора по някакви причини умеят да мислят **здро**во, да изразяват мислите си **здравословно** (един вид със здрави думи и понятия!) и затова ги определяме като **здравомислещи**, а на други хора това нещо не се удава и те явно мислят нездро, един вид мисленето им е болно, недъгаво; съзнанието на такива хора значи живее със съвсем непълноценни, неверни, нездрави, анахронични, назадничаващи представи за нещата. Така погледнат, проблемът се усложнява защото възниква и такова едно съображение: а кой е критерият за разграничаване на здравето от нездравото, от болното – в сферата на мисленето и на мисълта, в сферата на разпространените представи на хората за нещата? Всеки човек, който мисли различно от нас, не значи, че е „болен“, че мисленето му е „болно“; да, съвсем не значи, че мисленето му, тъй да се рече, е „повредено“; нека, моля, да не разбираме тия неща плоско, прекалено опростено.

Това че мислим различно е чудесно, **разномислещите** хора, стига съзнанията им да са здрави, могат чудесно да общуват, да се подпомагат в търсенето на истината. Но има хора, с които такова едно сътрудничество е невъзможно, те излизат с претенцията, че тяхното мнение било, видите ли, „единствено правилното“; те именно повтарят като развалени грамофони все едно и също, не умеят да се вслушват в аргументите на опонента; ясно е, че при тях, в съзнанието и в поведението им, е налице нещо неестествено, бих казал болнаво. Разбира се такива хора смятат, напротив, че „болни“ или „нездрави“ са представите на противниците им, стига се между тия два, да ги наречем така, „лагера“ до ожесточени престрелки, до безполезни битки, до ужасни експесии, до безсмислени караници и т.н. Много е възможно дори и в наше време, стига да се гледа през тази оптика, твоят опонент да почне да ти изглежда „ненормален“, спорещите в такъв случай почват да си издават „психиатрични диагнози“, да се възприемат и определят като „луди“, дебилни и пр. Наистина има нещо лудешко в такова едно мислене и поведение, но ето, кардиналният въпрос си стои: а кой, прочее, е наистина лудият, чие мислене наистина, реално е непълноценно дотам, че да може да се определи като психарско или като израз на някаква патология или ненормалност?

Ще се опитам да поразсъждавам върху тия интересни според мен въпроси. Облагодетелстван в тази посока съм и от тъй щедрия живот: в последните няколко години имам благодатния изследователски шанс да бъда въввлечен в една превъзходна история или дори сага, не само административна, но също и психологическа, политическа, нравствена и каква ли не още; разрази се една епична битка и то именно в сферата на многострадалното българско училище и образование – къде другаде да се разрази тази епопея ако не в него? Читателите на този блог добре знаят (аз добросъвестно всеки ден, в продължение на 2-3 години описвах като педантичен експериментатор всичките тия случки и преживелици, имащи според мен огромен научен смисъл!) за какво става дума, но съм принуден за тия, които не знаят, вкратце да припомня тази история – тъй като тя наистина е многозначна, безкрайно богата на смисъл и също така е дори евристична.

Вкратце казано, влязох в сериозни полемики с една властваща администраторка в образованието, с която явно имам най-дълбоки ценностни разминавания. Интересното е обаче, че с нея (всъщност това е директорката на ПГЕЕ-Пловдив, едно авторитетно учебно заведение, в което съм работил много години) въпреки всичките ми усилия не можа да възникне пълноценен и демократичен дебат по всичките въпроси, по които ние имаме съществени разминавания, а причината за това е проста: въпросната властваща особа през цялото време мълчеше, тя не пожела да встъпи в дебат, а възприе един друг, при това много любопитен подход. А именно: поведе яростна кампания по моето личностно и професионално дискредитиране, подложи ме на невиджан административен тормоз или терор, организира усърдно какви ли не „мероприятия“ с оглед да ме подтикне към някакво тъй желано от нея „нарушение“. И почна тази същата особа да произвежда и да трупa усърдно папки със съответните компромати, имам предвид разни жалби от „възмутени ученици и родители“, от разгромни писма на също така възмутения колектив, организирани ми бяха всякакви там „народни“ и „другарски“ „съдилища“ (човек вече не знае къде точно да сложи кавичките!), аз бях обявен за „народен враг“, за „злодей“, за „луд“, за какъв ли не още. В крайна сметка, като се видя безсилна да ме заклеши в някакво нарушение и един вид „законно“ да ме уволни, въпросната администраторка се принуди да ме обяви за „пълнен некадърник“, за „неспособен да бъде учител“, за човек, на когото били липсвали, видите ли, „всякакви качества“ да работи в сферата на образованието, имах честта да бъда провъзгласен за „абсолютно негоден за системата“ и като такъв най-сетне бях уволнен! И то по параграф, благодарение на който въпросната особа фактически ме лиши от преподавателски права, да, това се случи именно в нашата тъй напредничава, демократична и европейска родина и то именно в наше време, в средата на второто десетилетие на 21-вия век!

Разбира се, тази същата особа си има в момента сериозни проблеми с правосъдието, тя не само с мен постъпи по този начин, а и с доста други хора, които имат някакъв по-сериозен личностен потенциал. А пък в резултат на развихрянето ѝ (интересно е да се отбележи, че инертната образователна система в лицето на своите органи за управление, включително и Министерството, не реагира никак на туй екстравагантно поведение на своята тъй усърдна служителка – и дори не направи опит да я обуздае!) в самата училищна общност се появи също така много интересен народно-психологически феномен: „народът“ или „сплотеният колектив“, тъй да се рече, смъртно се уплаши, неизбежно се появи някакъв ирационален, див, непреодолим страх. Никой не посмя да протестира против поведението на своята „любима ръководителка“, напротив, появиха се, както обикновено става в такива случаи, рояци от усърдно подмазващи се на властелинката ласкатели, от разни подлизурки и подлизурковци, надпреварващи се кой да получи по-голям дял от нейното щедро благоволение, кой повече да се облагодетелства от близостта си с царстващата особа. Да, изобщо не преувеличавам, ситуацията наистина е интересна и благодатна и ето, не крия, че всичките тия преживелици (в които аз, така да се рече, участвах със самочувствието на безкрайно облагодетелстван от тъй щедрия изследователски шанс!) ми дадоха едно широко поле за всякакви изследвания, които аз проведох най-добросъвестно. (Между другото казано, няколко книги с най-интригуващи изследвания вече написах и издадох по тази тема.) И продължавам да ги провеждам, вече в сферата на съдебното дирене на истината, защото, разбира се, се наложи спрямо въпросното длъжностно лице да приложа ефикасия, да се надяваме, метод на съдебното вразумяване – ако ми позволите да се изразя така.

Но има и нещо още по-сериозно, което ме кара да се впусна в дебрите на тия тъй вълнуващи изследвания. През последните години ний, съвременниците, преживяваме един тежък и решаващ период на своята национална история, в който се проявиха някои твърде интересни, да ги нарека така, психологически и нравствени феномени, нуждаещи се от най-внимателно изучаване и описание. Живеем в едно преломно време, в което е поставена на изпитание силата на нашия човешки и народностен дух, нашата привързаност към ония универсални цен-

ности на човечеството, благодарение на които, стига да успеем да надмогнем склонността си към малодушие, ни е гарантиран един величав просперитет, а също така и достойния свободен живот, живота на свободни и достойни хора. Ето какви тенденции в тази посока се очертаха.

Изведнъж се появиха някакви улични и медийни кресльовци, които почнаха усърдно да плюят европейския избор на страна ни, започнаха също така да хулят демокрацията, западния, европейския начин на живот, който, видите ли, в тяхното възприятие бил „аморален“, „гнил“, „упадъчен“, „толерастки“, „гейски“ и какъв ли не още, позволете ми да не повтарям всички ония квалификации, които същите тия „вестители на националната свая“ имаха добрината да възвестят на „заблудения“, на „съблазнения“ от свободата и от демокрацията многострадален български народ. Разбира се, скоро се разбра, че тия въпросните „народни кумири“ са били вдъхновени от прекалено много руски рубли, те на тази база успеха да привлекат към тъй вдъхновяващата си кауза много наивници или балъци, както обикновено им казваме, които именно с гласа си успеха да натикат тези същите „борци“ на топло местенце в Парламента. Оказа се обаче, че в широката българска (пък и руска) душа има много място за подобни политически психопатологии, ето, от няколко години наред агресивността на тия международни сили (опиянени от толкова много руски рубли или от прекалено много руско злато!) нараства екстремно за да се стигне дотам, че вече да е застрашена и националната сигурност на страната ни. Същевременно знаем, че първата жертва на тази кагебистко-имперска политическа психопатология се оказа свободолюбива Украйна, която биде жестоко наказана именно заради **свободолюбието** си, заради предаността си към ценностите на свободата, човешката, демокрацията, личностния просперитет и пр.

Във възприятието на тия хора с толкова болна психика се оказва, че свободата е нещо най-ненавистно, личността пък се възприема като „неприемлива“, тя за тях, предполагам, е „страшно заболяване“, да, да си личност, да се държиш като суверенна и достойна личност за тях е „ненормално“, а е „нормално“, тъй да се рече, да бъдеш един кресльо от изпълнената с агресия тълпа, която крещи в самоупоение от яростта си срещу „прогнилия Запад“, срещу нравственото, видите ли, „разложение“, което идело от този същия евро-американски Запад. Разбира се такива хора мразят с цялата си душа и Европа – наричат я **„Гейропа“**! – и най-вече Америка, която винаги е била най-твърд бастион на борбата за свобода – и е окриляла с примера си борците за свобода в целия свят. Интересно е да се отбележи, че тази масова патологична антидемократична, антиевропейска и антиамериканска реакция, която изригна в путинска Русия, в България и в някои други източно-европейски страни (несъмнено е, че тези антидемократични „народни движения“ се финансират щедро от КГБ и Кремъл) се родее по същество с онази дива ненавист спрямо Запада, която изпитват и ислямските фанатици-терористи, тъй че ето, оказва се, ние тук имаме някаква своеобразна **„православна“ талибанщина**, която е не по-малко кръвожадна от онази другата, само дето у нас специално, да пази Господ, тукашните ни херои все още (за момента) не са проявили бесовщината си на дело, което обаче не значи, че не ни грози такава една страшна опасност. Разбира се, нужно е да направим максималното, което е по силите ни за да осмислим тези застрашителни масови психологически и ценностни явления, в които аз лично виждам симптоми на едно все по-задълбочаващо се нездравомислие, на опасната тенденция много хора да капсулират съзнанията си и да заживеят с представи, нямащи нищо общо с духа, с потребностите, с коренните човешки интереси на нашата съвременност.

Темата, така поставена, е огромна. Тя съдържа много измерения. Аз ще се опитам да хвърля известна светлина върху най-главното, върху принципната, чистата основа. А всичко, както знаем, се крие в **дълбините на човешката душа**, там е разгадаването на всички загадки.

Да виждаш в човека срещу теб, който просто има други ценности, сиреч, не мисли като теб, има други, различни виждания и разбирания за нещата, та да виждаш в раз-**личния** човек „враг“, подлежащ на унищожение, на ликвидиране и на заколение, простете, е израз на една

страшна душевна патология. Да, много е нездраво подобно отношение към раз-личността, към другата личност. А какво в такъв случай е здравето, подобаващото отношение, как мисли по тия същите въпроси здравомислещият човек? Длъжни сме да си дадем ясна сметка и да опишем по възможност най-пълно онова, което аз нарекох **здравомислие**. На тази основа ще можем да направим своите опити да вникнем в другите важни моменти: как именно може да се повлияе върху мисленето на тия хора, как изобщо може да се пробуди мисленето у тях? Щото безспорно е, че оня, който се е отдал на подобна бесовска ненавист, явно е налице едно ужасно заслепение, такива хора са обзети от ярост, която е парализирала тъкмо способността им да мислят. Мисленето е това, което ни помага да надмогваме склонността си да сме слепи, то прогонва заслепението, не нещо друго, а **мисленето** – и ясното подобаващо съзнание – е онзи инструмент, благодарение на който можем да парираме тази въпросната душевна патология. А пък пълноценното мислене се развива по един начин: чрез дебати, чрез **диалог**, чрез разговори. Болното съзнание се оздравява по един-единствен начин: чрез предразполагането му да обсъжда, надмогвайки бесовската си озлобеност и ярост.

Да, много очистителни и оздравителни дебати са ни нужни, този е начинът, този е и пътят. Това средство за преодоляване е изобретила човешката цивилизация – и демокрацията. Много разговори, страстни, разгорещени дебати, водени по един човешки начин. Аз други средство не виждам. Другият начин е ужасен: взаимно да се избием, да си прережем гърлата; да, другият начин, именно войната, е противочовешки; за жалост, в историята многократно е бил възпроизвеждан и прилаган. Е, видя се убедително, че така не бива да се прави, като убиеш оня, който не мисли като теб, това изобщо не решава проблема. Днес, примерно, противниците на свободолюбивата западна цивилизация, построена върху темелите на уважението на индивидуалната личност и нейните свещени права, са, да допуснем, почти половината от човечеството (такова допускане просто правя, не претендирам за точност, глупаво е да претендирам за точност!); е, другата половина, да допуснем, пък са привърженици на свободолюбието, жизнелюбието, човеколюбието. Половината човечество се е озверило, отдало се е на ненавист спрямо различния себеподобен и го възприема за враг на своето щастие, на своята представа за щастие; това, простете, е сериозна заплаха, която не бива да бъде подценявана.

При това тия хора са тук, сред нас, никой не знае какви мисли витаят в главата на човека до него. Да се мразим обаче и да разрешаваме враждебността си чрез агресия, чрез насилие, чрез груба физическа и военна сила е атавизъм, останал от стари времена. Верният и съвременен подход е друг: дебати, диалог, разгорещени, ала човечни дискусии, дискусии на **човешка основа**. Щото има едно нещо, което все пак ни обединява, независимо от всички различия: и то е че сме **човеци**. Този, който изпитва враждебност спрямо самата човечност, е всъщност един заблуден, а вероятно и един много страдащ, неразбран човек. Неговата враждебност, неговата озлобеност е сподавен, а много често и крещящ вопъл за **разбиране**, за вникване, за внимание; тия хора с озлобеността си, убеден съм, компенсират болката, за която са си втълпили, че им е виновен някой друг. Примерно некадърният е склонен да мрази и да завижда на талантливия; той си е втълпил, че талантливият, представете си, е негов враг, е враг на неговото щастие. Или е заплаха за неговата власт. И затова си наумява да го унищожи.

А всъщност не е истина, че талантливият някому за нещо е враг; това е най-глупава заблуда. Талантливият и благороден човек никому не е враг. Напротив, талантливите хора са изключително полезни за цялото човечество. Те трябва да бъдат пазени като най-драгоценен капитал. На тях трябва да дадем всички условия да се развиват пълноценно. На тях не трябва да им пречим – щото в резултат всички губим, всички сме ощетени. Ето докъде ний, българите, я докарахме с това, че мнозинството у нас тъй всеотдайно мрази способните – и прави всичко, та да ги смаже, да ги ликвидира. Стигнахме дотам, че сме най-бедни – и най-нещастни. Явно има нещо много сбъркано и болно в една такава, простете, „философия“ – щото нищо фило-

софско няма в ненавистта спрямо личността. В такава едно отношение към талантливата личност, към даровития човек обаче има прекалено много патология, прекалено много болезнена озлобеност и ожесточеност. Ако енергията, криеща се в тази ярост спрямо способните – а тя е характерна и за други пострадали от комунизма нации, примерно руската; несъмнено е, че комунизмът насади тази озлобеност спрямо личността и личностното – ако енергията, скрита и блокирана от тази психопатология, бъде освободена и активирана в градивна посока, такива общества ще преживеят невиджан растеж и разцвет. Позволете ми да обобща, че тук, в този пункт, се крие разковничето, средоточието за разгадаването на онази злокобна загатка, която трови живота на посткомунистическите общества, а също и на обществата, пострадали от други исторически и културни форми на неуважение към суверенната човешка личност, примерно ислямските.

Дали с този свой извод моя милост – да се пошегувам малко, да си позволя да направя една малка шегичка, та да жегна завистниците! – та дали с този мой фундаментален извод моя милост няма да заслужи една... Нобелова награда? :) Е, виждате, налага се сам да наметна за туй нещо, щото, очевидно е, в условията, в които живеем (и в тях непризнаването на заслугите на другата личност е толкова разпространено!), едва ли някой ще се сети да ме предложи, то е равностойно на самата смърт, себеотрицанието ти да стигне дотам, че не себе си, а някой друг, и то най-благородно, да го предложиш и то така щото човечеството да признае някоя негова заслуга. Не, на такива подвизи ний не сме способни, предпочитаме да ни убият, но това не ни е по силите да направим.

Другият, различният до мен човек мен лично с нищо не ме ощетява, напротив, **обогатява** ме. При нас, човеците, нещата стоят така: доколкото тъкмо е **различен**, дотолкова другият ми е интересен – и дори полезен (ако изобщо тази дума тук може да се употреби). Нека другият да бъде какъвто си иска, нека да мисли както намери за добре, той има **суверенно право** на това. Нека да живее както сам реши, както сам е пожелал: всеки от нас има свещено право сам да прави живота си, да избира онзи живот, който отговаря на неговите разбирания и ценности.

Всеки има право да се стреми по свой начин към щастието си, нали този израз, именно „стремеж към щастие“, доколкото си спомням, стои още в най-първите страници на Декларацията за независимост и дори в Конституцията на САЩ. Свободата на човека е ненакърнима и неотменима, без свобода човекът не може да живее по човешки начин, всичко в този наш живот се обезсмисля без свобода. И само свободата успява да породви смисъла на всичко, което има значение за нас, човеците. Защото по този начин всичко, което сме създали и сътворили, има ценност – за нас, пък и за другите хора.

Щото ние, хората, общо взето друго не правим освен да създаваме и да обменяме ценности. Най-различни ценности. Колкото повече ценности раждаме и обменяме, толкова по-богати сме всички ние, човеците. Богатите хора затова не бива да бъдат мразени, напротив, доколкото има богати хора около нас, дотолкова и ние самите сме облагодетелствани от техните богатства. Богатият, талантливият човек – щото в основата на всяко богатство стои някакъв личностен, душевен, духовен талант, дарование или ресурс – трябва да бъде уважаван и почитан; прочее, на всекиму тъй великодушният Бог все нещичко е дал, всеки човек си има своите таланти. Едни са умни, други са красиви. Това, че аз, примерно, съм умен, но не и красив, не значи, че аз трябва непременно да се преизпълня със злоба и с ненавист спрямо красавците – откъде накъде, за какво ми е на мен тази глупава душевна патология? Нека красивите да се наслаждават на красотата си, а умните – на ума си. Едните ще берат едни плодове от таланта си, другите – други.

Пък и взаимно можем да се обогатяваме с талантите си – знайно е, че всеки копнее и иска да има това, което няма, ето, примерно, твърди се, че красивите жени били силно привлечени не от друго, а от **ума** на истински умните мъже – които, прочее, може и да не са красиви, но

за сметка на това са обикновено и богати (в парично отношение), ето още една примамка за тъй склонните към влюбчивост в такива мъже красиви жени! И тъй нататък. За всеки има място под небето – защо е необходимо да се мразим, да изпитваме ярост към различните, да се опитваме да ги елиминираме, да ги възприемаме като заплаха?

Е, ако оградем и изплюскаме богатствата на богатите нали знаем какво ще стане? Комунизмът прекрасно показва какво става тогава – ами настъпва пълна мизерия, настъпва ужасна катастрофа. Затуй в живота е потребно да има **разнообразие**, да има всякакви хора, нека всеки да работи за успеха си, нека всеки да прави както иска живота си. И само тогава ще имаме едно наистина **здрaво общество**, а не общество, овладяно и раздирано от болните амбиции на разни там хора, чието „мислене“, позволете да отбележа, е овладяно от болни и болестотворни представи или илюзии.

Здрaво е онова общество, в което представите на мнозинството от хората, които го обитават, са здрави и здравословни. Ако здравомислещите хора в едно общество образуват мнозинство, ако са основа за възникване на една водеща критична маса от личности, предани на свободата и на порива към автентично жизнелюбие, то такова общество неизбежно става здрaво. Респективно, ако мнозинството от хората в едно общество допуснат да бъдат овладени от нездравни, от болни представи, амбиции и копнежи, то такова общество неминуемо става болно, атмосферата в такова общество също става болестотворна; в такова общество повече не могат да се пораждат здравомислещи хора – или поне тяхното формиране е силно затруднено. Позволете ми да сложа своята диагноза: нашето общество е точно такова, у нас, за жалост, здравомислещите хора са едно малцинство, а мнозинството е дoпуснало да се раздира от нездравословни, диви, бесовски страсти и копнежи.

Примерно, мнозинството от хората в такива общества си представят, че могат да просперират чрез тарикатлък, чрез далавери, чрез кражби, чрез измами и лъжи, именно по нечестен начин. Или пък има мухълъвци, които вярват в късмета и, стоейки със скръстени ръце, чакат, да речем, да спечелят джакпота от тотото или от лотарията. Или в казиното търсят своето презрeно щастие. Всякакви идиоти, позволете ми да отбележа, има във всяко едно общество. Проблемът е когато идиотите или калпазаните станат мнозинство. Имам чувството, че у нас сме на път да постигнем този предел в дегенерацията на човешкия фактор. Калпавата ни образователна система всяка година бълва неспособни за самостоятелно, за критично мислене, а значи и неспособни за смислен, здравословен начин на живот, т.е. кухи, нещастни, самонадеяни индивиди.

Така подетата тема, сами забелязвате, е огромна. Аз само маркирах нещичко, колкото да ви въведа в нея. Имам много още какво да кажа. Ще ми се да дам колкото се може повече примери, които да разтълкувам аналитически, та да ви дам възможност по-плътнo да се доближите до истината, която ме е овладяла. И на която искам да дам един пределно точен израз. Май ще се наложи да пиша още много по тази тема. Аз всъщност досега май предимно по тази същата тема съм все писал, във всичките си книги, есета, статии и пр. Тя ме вълнува не от вчера. И не само съм писал, но и съм се борил – за своето личностно изявяване. Респективно, платил съм цялата цена за своя каприз да бъда достойна и суверенна личност в едно общество, в което тия неща – свобода, личностен суверенитет, индивидуалност, право на живот според собствените ценности и разбирания и т.н. – са нещо като проклятие, са нещо като **страшна прокоба**. Е, неслучайно съм си избрал тази съдба, радвам се, че толкова благият и щедър Бог ми отреди тази участ. Защото противното за мен щеше да бъде същински кошмар.

Спирам засега дотук. Живот и здраве да е само, утре ще продължа. Ще ми се да си развия мисълта. Ще дам, както обещах, доста примери. Ей-такива, най-прости примери, сега ми хрумва, да кажем, този: какво ще стане ако, да допуснем, изведнъж разберете, че толкова симпатичният ви колега е... гей? Или собственият ви син е такъв, а, представяте ли си? (Той, „народният любимец“ Сидеров изглежда по тази причина гледа да няма деца, щото предва-

рително явно го е страх да не му се случи такава една непоносима трагедия?! Моят пример, а именно как биде възприет един по-авангардно мислещ и по-широко скроен като личност преподавател по философия от една примерна служителка на административната система също заслужава още по-голямо аналитично внимание, той ми е особено присърце, щото при него имам безценни лични наблюдения и впечатления. Има още много други примери, които могат да се дадат.

Ще дам, разбира се, и примери в областта на общественно-политическата психопатология, която ни тресе като общество не от вчера. Тук особено показателен пример е за това как биде постъпено спрямо един такъв умен политик и държавник като Иван Костов – и какви именно курйози се появиха на политическата арена след него. Ще дам примери и от очертаващата се да бъде особено показателна лудница в путинска Русия, там аз също имам своите наблюдения, много се интересувам, чета, с интерес следя събитията, те, руснаците, в това отношение доста са ни изпреварили. Но и нас се стараят да заразяват колкото се може по-спешно – и успешно – със заразата си. Примерно у нас се подвизават разни одиозни и добре охранени „журналисти“, с извинение, имащи, тъй да се рече, социалистическа и рублофилска тенденция (на едно място ги нарекоха **социаГлисти!**), които без капчица неудобство демонстрират едно пределно болно и направо лудешко съзнание, нямащи нищо общо с реалностите на нашето време. Примерно такива наричат окупацията на България от червената армия „освобождение“, кръвожадният Путин им се вижда че бил „най-велик истински демократ“, кагебисткият маразъм, вилнеещ в Русия, го определят като „славно православие“, американците били, видите ли, „фашизоиди“, по същия начин наричат и украинските свободолоубци, путинската тирания и кагебисткият абсолютизъм в Русия бил, видите ли, „най-добрата форма на управление“, такава била „истинската народна демокрация“ и пр., т.е. създават един свят на криви огледала, в който всичко е възможно най-уродливо, няма нищо общо с реалностите на живота. Та за тия неща също си заслужава да помислим и да поразговоряме. Моята крайно рискована теза, а именно, че въпреки болестта, която тресе такива хора, с тях би следвало да може да се разговаря по един спокоен, свободен и човешки начин се нуждае от проверка, именно и в тази посока ще се постарая в един момент да поведе изследването си.

Пребогата е душата на човека – и е много широка, и е много дълбока

Нездравото „мислене“ – или ако трябва по-коректно да се изразя: **представяне**; щото проблемът е там, че такива хора не успяват да настроят душата си на вълната на мисленето и по тази причина страдат от някои коварни и неверни представи, характерни за едно минало състояние на света – та значи нездравото представяне на нещата се свежда до това, че дадени хора, въз основа на очевиден неспособност да възприемат трезво съществуващото, дето се казва, с отворени очи, сякаш са капсулирали съзнанието си и то, по тази причина, продължава да се движи в някакви омагьосани кръгове от представи или неживи форми на „мислене“, които, подобно на късове скала или на огромни камъни, се въртят безсмислено в обремененото от толкова много баласт тяхно съзнание. Такова безплодно съзнание, в което като в центрофуга се въртят тежки отломки от чужди мисли и от представи, характерни за отдавна отминали времена, първо, нищо ново и оригинално не може да роди, т.е. творческата импотентност е най-първият му отличителен белег; иначе казано, нездравото или болезнотворното представяне е изцяло нетворческо, непродуктивно съзнание. На второ място такова едно съзнание, казах, се е откъснало от животворен контакт с реалността, с действителното състояние на света, с модерното, със съвременното светоусещане, което е характерно за хората, чието съзнание именно е отворено навън, към реалния свят с неговите действителни проблеми, грижи и безпокойства. Такива хора явно живеят в капсулиран, илюзорен свят на някакви откъснати от потребностите на живота представи, което именно прави съзнанието им безплодно и импотентно. Когато едно съзнание прекъсне живителната си връзка със света, то именно почва да страда, да се изпъква

с бесовски чувства, с илюзорни страхове, почва да се плаши от някакви митични или лъжливи „враждебни сили“, които, видите ли, били искали да развалят мнимия му комфорт, лъжливата идилия, в която то пребивава. Такова едно капсулирано и блокирало съзнание започва да се плаши от всичко ново и различно, което разваля презрения му комфорт и му се струва заплаха; примерно, всички различно мислещи хора на такъв човек с болно и капсулирано съзнание му изглеждат че са „зли врагове“, които искат да съсипят „щастieto“ му. На тази база съзнанието на подобни хора постепенно се овладява от коварни мании и паранои, в пределите на тази ужасна болестотворност душите им се изпълват с раздираща злоба и завист спрямо ония, чието съзнание не е поставено в такова несретно състояние. Разбира се, феноменологията на подобно болно съзнание не може да бъде описана и представена в няколко изречения, но аз тук се опитвам да дам няколко водещи момента, които могат да подпомогнат разбирането. Сега от общото и принципно теоретично ниво на анализа преминавам към разсъждения на едно по-ниско емпирично ниво, където нещата са значително по-плътни и изразителни.

Примерно в съзнанието на една Велислава Дърева, да речем (вземам този пример, щото той е изключително показателен и изразителен; прочее, още в 1990 г. мисля или може да е било 1991-ва, сега не ми се прави справка, във тогавашния вестник **ВЕК 21** излезе моя статия, наречена „**Политически стриптиз**“, в която за първи път подложих съзнанието на другарката Дърева на една старателна дисекция; та затова тя, може да се каже така, е мой любим обект, по-скоро съзнанието ѝ ми е този любим обект) та значи в съзнанието на госпожица-другарката Дърева светът е населен от някакви „зли сили“, които искат да разрушат комунистическата идилия; живеейки, пребивавайки в пределите на тази митологична представа, съзнанието на въпросната дама почва да се върти в центрофугата на всевъзможни страхове; примерно „злите демократи“ искат да разбият тъй милата на сърцето ѝ партия, да осквернят светини като „вечната българо-съветска и българо-руска дружба“, да поругаят „тъй светлия комунистически идеал“, „братството между хората на труда“, които пък, видите ли, били страдали от „игото на капитала“ и пр.; виждате, че съзнанието на такава една болна от първосортен комунизъм психика е обременено от всичките до една догми на въпросния „идеал“, които като воденични камъни тегнат върху шията на въпросната велика страдалница на прехода, каквато е другарката Дърева. С какви ли не врагове се наложи на другарката Дърева да воюва без умора, то не бяха разните му там демократи, реформатори (като Костов), то не бяха разните му там приватизатори, разните му там реститутки, все най-зли врагове на комунистическата идилия; госпожа, пардон, другарката Дърева във всичките тия години воюва с кого ли не, даже ѝ се наложи да участва най-активно в такива грандиозни кампании по видиотвяването на простодушното природно и народонаселение на републиката ни като прословутата ченгесарско-медийна акция за спасяването на „сестрите-медици“ от Либия... вярвам, спомнете си тия блажени времена, в които целокупният български народ беше направен на пълен колективен идиот и балък, с оглед да бъде откъснат от реалните проблеми на нацията; това беше във времето, в което ченгетата домъкнаха от Мадрид своя покорен слуга Симеон и го туриха начело на държавата, поради което вниманието на народа трябваше да бъде отклонено с тъй грандиозната битка по спасяването на „многострадалните медици“, които най-накрая, разбира се, триумфално бяха спасени, а пък благодарната ченгесарска мафия им се отблагодари като им подари по един... апартамент (на Дърева и на останалите медийни исполини, подпомогнали въпросната пропагандна кампания какво са дали, аз не мога да знам). Сега като ви дадох този пределно понятен пример за да разберете за какво точно става дума, да преминем по-нататък, да се пренесем на едно по-ниско ниво.

Излишно е да казвам, че сега, в наши дни, другарката Дърева пак воюва, сега има нови и нови „врагове“, които застрашават щастieto на любимата ѝ партия, сега тя, примерно, воюва всеотдайно с враговете на тъй любимия ѝ таваришч Путин, освен това другарката Дърева вече се представя за най-велика защитница на... „православието“, тя се бори всеотдайно и

самоотвержено срещу „вредното влияние“, идещо от тъй „гнилия Запад“, оттам, представяте ли си, била идеала „духовната разруха“, която наследихме от комунизма; излишно е да изтъквам, че всичко в пределите на такова едно такова тежко болно и индоктринирано от пошлите комунистически догми съзнание се представя наопаки на действителното състояние, всичко в него е тъкмо наопаки на истинското, на реалното положение, сиреч, иначе казано, такива хора постоянно лъжат, за тях лъжата е като въздуха и слънцето за всяко живо същество. А истината е подобна на отрова и т.н. Но нека да продължим нататък, щото обещах да ви занимая с един съвсем пресен пример; е, идва време да изпълня обещанието си.

Та на мен лично в последните години милостивата съдба ми отпусна тъй благодатния шанс да преживея нещо, което неимоверно обогати моите разбирания за живота и за съвременността. Знаете, моя милост биде обявен от една администраторка в образованието за „най-зъл народен враг“ на добруването на нацията, моите подходи в образованието бяха обявени от нея за изцяло „несъстоятелни“, „опасни“ и „вредни“, тази именно другарка, разтревожена, видите ли, от „злата участ“ на моите ученици да имат толкова несретната, така да се каже, съдба да бъдат учени на философия от един „тъй страшен злодей“, който, видите ли, ги тормози да мислят самостоятелно и свободно, лишавайки ги при това от тъй великата и затова така лесно смилаема министерска премъдрост, сервирана им в държавните учебници и пр., та значи тази въпросната загрижена за „единствено правилното“ възпитание на българската младеж другарка направи нужното да изобличи „врага“, именно моя милост, като усърдно ми организира какви ли не кампании по дискредитирането ми като личност, като преподавател, като ангажиран български гражданин и дори като обществена личност, имаща известно медийно влияние (казвам това, разбира се, за да ядосам някои бдителни другарки, коментиращи в блога ми). Появи се, както и подобава за ония незабравими времена от ерата на комунизма, мое досие, което въпросната бдителна другарка започна да пълни с какви ли не компромати, именно с жалби на „разтревожени родители“, на „бунтуващи се ученици“, на „възмутения колектив“ и прочие, вие вероятно знаете какъв е пълния инструментариум на тия добре известни ни от миналото разгромни кампании по съсипването на всякакви всевъзможни „врагове“ на „народното добруване“. Няма смисъл да споменавам също така, че ми бяха организирани и съответните там заседания на „народния съд“, проведеха се също така и респективни „другарски съдилища“, абе всичко, дето се казва, беше направено на висота, според изискванията на съответния стереотип и манталитет. Понеже все пак живеем в едно по-напреднало време, не се стигна до произнасянето на смъртна присъда (за жалост, тия славни времена, в което това беше възможно, вече, да се надяваме, безвъзвратно са отишли в миналото!), е, все пак, в духа на добрите традиции, успяхме поне да съсипем здравето на въпросния „зъл враг“, но срещу него другарската напаст прояви съответно пълна „класова безпощадност“, ний, другари, не бива да се размекваме заради някакъв си там „абстрактен буржоазен морализъм“, не, никаква мекушавост не трябва да допускаме, драги другари, а трябва да бъдем твърди като стомана, да бъдем подобни на другаря Сталин, който именно ни е учил на великата мъдрост: „Есть человека, есть проблема; нет человека – нет проблемы!“, ах, какъв велик и славен завет ни е доставил нашият тъй премъдър другар Сталин! Нека да бъдем достойни за неговото велико червено знаме, другарки и другари!

Трябва да уважаваме своите мисли, те са щедър дар от Бога

Сега като се замисля излиза, че аз май целият си живот, и в преподаването, и в публичните си изяви като пиещ човек (преди години пиех из вестниците, сума ти статии съм имал в периода 1985-2007-8 мисля, когато загинаха в-к **СЕДЕМ** и в-к **АНТИ**, последните вестници, на които съм пращал статиите си и които са ме печатали), та значи средоточието, ядрото на моята дейност е било все това: да призовавам към здравомислие, да помагам на хората да оздравяват представите и съзнанията си. И да воювам с ония, чието съзнание е било поразено

с вируса на немисленето, на догматизма, на „всичко разбиращото всезнайство“ на комуноидността, на папалгланството и прочие. Тъй че, от тази гледна точка погледнато, писането на книга със заглавие **За здравомислието** е един съвсем естествен етап от заниманията ми, от моите търсения и изследвания.

Между другото казано, трябва да уважаваме собствените си мисли. Те не се появяват случайно. Те са – бих казал съвсем уверено – щедър дар от Бога, говоря за мислите на истински мислещия, на творчески мислещия човек. Без вдъхновение нищо стойностно не бихме могли да сътворим. А кой ни дава вдъхновението – понеже е извор на всяко творчество? Бог. Само Бог заслужава да бъде наричан Творец, всички ние сме жалки аматьори. Божиите творения винаги ще бъдат ненадминати. Божието творчество е вечно ненадминат образец и идеал, извор на творческото вдъхновение на нас, смъртните. Та в този смисъл мислещите хора трябва да уважават, да ценят собствените си мисли. Те затова и записват мислите си. За да бъдат съхранени. Щото пък ние, хората, един-друг си помагаме като изразяваме мислите си на глас. И взаимно се довдъхновяваме. За мен лично е истински празник да срещна мисъл на мислещ човек, страхотно е наслаждението, неопишуема е радостта ми тогава. Примерно, не мога никога да забравя удоволствието, блаженството, което съм преживял, когато за пръв път съм чел диалозите на Платон. Съветвам ония, които не са ги чели, непременно да ги прочетат. Как е възможно да живеете като сами сте се оцетили от насладата, която щяхте да получите, ако бяхте прочели вече диалозите на тъй божествения Платон?

Е, възможно е за някои четенето на Платон да не е вдъхновяващо; възможно е за тях да четат Платон и да осмислят прочетеното да е трудна, скучна, досадна работа; има, предполагам, хора, за които и самото мислене е крайно неприятна и досадна работа. Както и да е. Тия именно хора, които не обичат да четат, примерно, Платон, за които това е крайно неприятна работа, са именно хората, които „всичко си знаят“ и затова не чувстват необходимост да мислят. Точно с такива хора Сократ, учителят на Платон, е разговарял – и е **лекувал душите** им по един незабележим начин. Е, някои души са се оказали неспособни за промяна и, както е известно, точно из средите на тия хора се намират ония, които са дали Сократ на съд – понеже, видите ли, им бил нанесъл някакви „вреди“ – като ги тормозел да мислят. Това била една част от учениците на Сократ. Другата част от учениците на Сократ, сред които бил и Платон, пък много обичали великия си учител. Знаем, че Сократ бил осъден от легитимен съд на смърт и трябвало да изпие знаменитата чаша с отвара от бучиниш, изпил чашата с отрова.

Е, 2500 години по-късно аз също имам шанса да участвам в съдебен процес, аналогичен на Сократовия. Не мен съдят обаче, а аз съдя самозабравила се администраторка, която направи нужното да разпали ненавист спрямо мен сред една нищожна част от учениците ми – с оглед да ми уреди уволнението. Та тази именно войнствено настроена дама, понеже е популистично или демагогски настроена (демагозите били „водачи на народа“ и претендират, че изцяло изразяват интересите на „угнетения народ“, в случая ученическият), която ми издаде своята присъда още преди да я изправа пред правосъдието (тя има обичай да си присвоява функцията не само на самозван психиатър, но и на самозван съдия, издава сама каквито си искате присъди без да й мигне окото!) вчера беше в съдебната зала в качеството си на подсъдима – и гледаше нежно многоуважаемата съдийка. Около нея беше обичайната ѝ свита, сред които, няма как, присъстваше и онази бодро крачеща дама на пенсионна възраст, която именно ме разглежда като свой личен враг (веднъж имах неблагоприятното публично да я посъветвам да си гледа пенсията и от този момент ѝ станах явно пръв враг!); та тя именно беше свидетелка на директорката и по двете дела, които аз водя, явно има дълбока лична причина да е толкова усърдна помощница на началничката си; знаете или поне се досещате, че тази дама с тъй ярки моралистични наклонности е сърдечно благодарна на работодателката си – понеже е осенена от милостта да работи като редовна учителка, независимо от това, казахме, че вече е на преклонна пенсионна възраст...

Най-напред държа да изтъкна ето какво: дали едно мислене е здраво или нездраво зависи най-вече от това доколко ценностите, от които то се обуславя, са здрави или нездрави; да де, ама кои в такъв ценности са здрави, а кои – нездрави? От какво зависи здравината на ценностите, ето това е въпросът, който с необходимост трябва да решим. Явно има някакво съответствие на дадени ценности с духа на времето, в което живеем, с неговите съществени потребности, с тенденциите на историята, с традициите, които цялото човечество е успяло да създаде, организирайки по един здравословен начин живота си. Има жизнеспособни, здравословни традиции, които позволяват човешкият живот, животът на индивидите, техният потенциал и пр. да се разгърнат и обогатят, то всъщност точно такива традиции и заслужават името си, а има и нежизнеспособни, нездравословни тенденции на даден етап от развитието, които до нищо добро не са могли да доведат, те не са влезли в органично отношение със **субстанцията на самия живот**, поради което не могат да се утвърдят като традиции, т.е. станали са просто отклонения, „задънени улици“ на историческата човешка еволюция. Пример за такава една противочовешка в естеството си псевдотрадиция е всичко онова, което комунизмът можа да произведе, а той всъщност не произведе нищо здравословно и жизнеспособно, той произвеждаше и продължава да произвежда само патологии, само диви ексцесии, убогост, човешка и личностна нищета, бездуховност, какви ли не престъпления, кръвопролития и т.н.

Съвсем друго нещо обаче е **традицията на свободата**, която стои в основата на невиджания просперитет на западните общества, която не само е раждала, но и продължава да ражда най-жизнеспособни и здравословни творения, изобретения, иновации, в основата на които стои именно всестранното развитие на **човешкия потенциал**. Всъщност в човешката история има две противоборстващи си сили или тенденции: тази на свободата и противоположната на нея, именно тенденцията на несвободата, на робството, на тиранията, на лишаването на човешката личност от суверенитет и от достойнство. Ето, по съвсем естествен начин, на основата на опита на самата история и според съществените потребности и на нашето време можем да заключим, че именно традицията на свободата, така да се рече, е извор на самата здравина, която лежи в основанията на всичко, което е родено и произведено от нея; докато традицията на несвободата нищо здраво и жизнеспособно не е родила – и не може да роди. А тя само тласка човечеството към пропиляване без смисъл на човешки и личностен ресурс, на богатство, на шансове и на какво ли не още.

Има явно абсолютни по характера си, универсални или общочовешки ценности от рода на свобода, истина, добро, красота, човечност, личност и какви ли не производни на тях, примерно личностен суверенитет, автономия на волята и пр., и то проявяващи се в най-различен план, на основата на които се покои и от които извира търсената, интересувашата ни здравословност. Само здравото по същината си и по идея може да породи нещо здраво, и то именно органично, жизнеспособно, перспективно здраво; нездравото винаги поражда нездравина, ексцесии, болести, пропадания, провали, извратености от всякакъв род и т.н. Нездравото по същината си, по принцип и по понятие просто няма как да роди нещо здраво и жизнеспособно. Болното води единствено до крах, до провал и пропиляване на жизнените сили, сиреч до смърт, до нищо друго не може да доведе. Разбира се, затова е съвсем естествено и нездравото да има претенцията, че е здраво; кое наистина е здраво и кое не е може да се провери на дело, в опита на самото живеене, на самия действителен исторически процес.

Нездравословността личи, прочее, и по такива външни неща, примерно по зловното изражение на лицето, по дебилната осанка на лицата на адептите на каквато и да било нездравословност, по нечовешкото и античовечно излъчване, тия неща съвсем не са за пренебрегване, те дори се „надушват“, за това обаче се иска **здрав нюх**, иска се здрава, неизродена **чувствителност**. Един вид с участието на целия потенциал на душата може да се долови и фиксира упоменатата здравословност или здравина. Болното, казахме, поражда само болестотворност. То нищо здраво не може да роди, то поражда само малформации, извратености,

уродливости. Като говорим за нездравословно, нездраво излъчване, трябва да имаме предвид именно това: тия неща се усещат, нездравословното поражда мигновена антипатия у душата на здравомислещия, докато, наопаки, душата му се обзема от неудържима и светла симпатия когато срещу него застане един човек със здрава, неизродена чувствителност и душевност. **Душевното** тук е водещето. Проявленията са вторични, но ние трябва да заложим на тия вътрешни, непосредствени, спонтанни съответствия.

Да, на усета, на чувството, на интуицията, на **непосредственото съзиране на истината** трябва да заложим – щото умът (разсъдъкът, интелектът) е склонен да се лъже, той може да бъде подведен. Ето на тази основа правя още един съществен извод: в онова, което е жизнеспособно и здравословно, съзираме белезите на цялата душа, в неговото съществуване участват всички до една душевни сили, с целия си потенциал, докато нездравословните, болезнените, нездравите конструкции са само порождения на голия разсъдък, те нямат онова екзистенциално богатство и простор, което се долавя при изявите на жизнеността и здравословността. Онова, което е само теоретично, разсъдъчно, сухо, абстрактно, на което му липсват повече от едно измерения, сиреч, *едноизмерното* е именно нездравословно, според мен точно на това се дължи и самата болезненост, болестворност, нездравословност; докато здравото мислене и чувстване винаги е **многоизмерно**. То има именно несъмнено духовно качество, което липсва и което няма как да го има у разсъдъчната едноизмерност на нездравото представяне и възприемане на нещата, на съществуващото. Сиреч, другояче казано, болното представяне е израз на *болестно развитие на душевния потенциал на душата* на ония, които са се отдали на въпросната болестотворност. Болни, страдащи, неразвити, неразгърнали своя многоизмерен потенциал са ония души, които са се плъзнали по стръмната наклонена плоскост на едноизмерността и болезнеността.

Самата болестотворност на душата, дължаща се на **болна конституция на душевните сили**, е израз на една страдаща и затова озлобена душа, на една непълноценно живееща и затова така ощетена душа, която на тази база може да твори и създава само болести, да заразява, да пречи, да вреди, да се опитва да съсипва живота на екзистенциално (лично, житейски и душевно-духовно) пълноценните личности. Нездравословното е израз на **екзистенциален провал на личността**, на **екзистенциална празнота и куклата**, а нещо е кукло когато не е изпълнено с онова, което именно придава живота: *разнообразието, богатството, многоизмерността, многоликостта*. Тия, които искат по-дълбоко да навлязат в проблемите, които тук разглеждам съвсем мимоходом, би следвало да се позанимават повече, примерно, като прочетат моите първи книги, примерно книгата със заглавие **Учението за човека и формите на духа** (тя е на основата на моята основна философска концепция, която развих в дисертацията ми, писана в съвсем младежките ми години), също така книгата **Животът на душата: психология**, също **Преследване на времето** (с подзаглавие „*Изкуството на свободата*“), друга моя книга пък носи заглавието **Изкуството да се живее** (с подзаглавие „*Етика на достойнството*“), една по-нататък носи заглавието **Тайнството на живота** (с подзаглавие „*Въведение в практическата философия*“), накрая книгата **Изворите на живота** (с подзаглавие „*Вечното в класическата и модерната философия*“), в която представих като цяло всички ония идеи, които са ме вдъхновявали не само в живота, но и в творческото ми развитие като мислеща личност.

© Ангел Иванов Грънчаров

ЩОДО ПРОБЛЕМИ ОЦІНЮВАННЯ ФІЛОСОФСЬКОГО ПОСТМОДЕРНУ

К. Ю. Райда

доктор філософських наук, професор, провідний науковий співробітник,
відділ історії зарубіжної філософії,
Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України (Київ, Україна)
constantin.raida664@gmail.com

Анотация

Константин Юриевич Райда. Към проблема за оценяването на философския Постмодерн. В статията се изследват причините за негативните оценки на философските сентенции на Ж. Бодрийяр, Ж. Ф. Лиотар, Ж. Дельоз, Ф. Гваттари, Ж. Дериди, Л. Иригарей, Ж. Лакан, М. Сер, П. Вирильо и други основатели на постмодернистката философия. Осветява се трансформацията на ролята и значението на философската мисъл в обществения живот, спецификата на нейната историческа мисия и новите философски, инициирани в посмодернистката парадигма.

Ключови думи: постмодернизъм; философско мислене; философия на постмодерна.

Abstract

Constantine Raida. On the problem of estimating the philosophical postmodern. This article explores the reasons of negative assessments of philosophical maxims such scientists as J. Bodriyar, J.F Lyotard, J. Deleuze, F. Guattari, J. Derrida, L. Iryharey, J. Lacan, M. Sera, P. Virilio and other founders of postmodern philosophy. The transformation of the role and importance of philosophical thought in public life, specific character of its historical mission and the new philosophical foundations, initiated within the postmodern paradigm are highlighted.

Key words: postmodernism; philosophical thinking; postmodern philosophy.

Анотація

Костянтин Юрійович Райда. Щодо проблеми оцінювання філософського Постмодерну. У даній статті розглядаються причини негативних оцінок філософських сентенцій Ж. Бодріяра, Ф. Ліотара, Ж. Дельоза, Ф. Гваттарі, Ж. Дерріди, Л. Іригарея, Ж. Лакана, М. Сера, П. Віріліо та інших засновників постмодерністської філософії. Висвітлюється трансформація ролі і значення філософської думки в суспільному житті, специфіка її історичної місії, нові філософської засади, ініційовані у постмодерністській парадигмі.

Ключові слова: постмодернізм; філософське мислення; постмодерністська філософія.

У статті, що була надрукована у попередньому випуску часопису, досліджувалися підстави негативних оцінок філософського постмодерну, а текст закінчувався роздумами західних дослідників А. Сокала і Ж. Брікмона, на думку яких, врешті-решт, придумано незрозумілі міркування і супутня їм інтелектуальна ганебність постмодерністських текстів лише отруюють сучасне інтелектуальне життя і посилюють й без того розповсюджений серед населення багатьох країн світу примітивний антиінтелектуалізм.

Утім, щодо постмодернізму існують й інші думки, так само, як і інші, кардинально протилежні оцінки. Українські вчені В. С. Лук'янець та О. М. Соболев, наприклад, вважають, що постмодерністське мислення є одним з найвпливовіших кандидатів на статус автентичного філософського мислення нашої доби, яке бере активну участь у реконструкції європоцентристських, вироблених Новим часом тоталітарних соціальних, економічних, політичних, науково-технічних, інтелектуально-духовних структур та пошукові нових неєвропоцентристських моделей планетарного співтовариства нації [Філософський постмодерн. - К., 1998. – С. 12]. Це мислення набуває сьогодні загальнопланетарного поширення, як стверджують вони далі, насамперед, через те, що «надає нам відповіді на одвічні екзистенційні філософські питання: Чим є довколишній світ? Чому він став кардинально відмінним від світу Декарта – Спінози – Лока – Канта – Гегеля – Маркса? Хто ми є у цьому світі – світі, який виник після Освенциму, Хіросіми, Чорнобилю? Чому після Чорнобилю наша довіра до великого гранднративу Просвітництва про невинне сходження людства до світлого майбутнього є ґрунтовно порушеною? Чому, живаючи себе, цей гранднратив Модерну збуджує у нас не метафізичний екстаз, ейфорію, пасіонарність, а світоглядне розчарування, екзистенційний страх перед майбутнім, почуття безнадійності та іронію? Які стратегії поведінки у постчорнобильському світі може дозволити собі наша цивілізація, якщо вона бажає само зберегти себе у ньому?» [Філософський постмодерн, 1998. – С. 12].

У навчальному посібнику, який під назвою «Філософський постмодерн» був у відповідності до програми «Трансформація гуманітарної освіти в Україні» і за підтримки Міжнародного фонду «Відродження» у 1998 році видрукований київським видавництвом «Абрис», ці автори однозначно ствердили, що постмодерністське, постоксиденталістське мислення є «сучасним критичним філософським мисленням, яке інтенсивно розвивається у найбільш демократичних країнах світу», що воно «йде на заміну тому оксиденталістському критичному мисленню, яке домінувало в Європі в епоху модерну і яке зберегло відданість догматові про пріоритет універсально-загального, загальнолюдського, колективного (точніше, європоцентристського, андроцентристського), білої раси над контекстуальним, особистісним, вітальним (неєвропоцентристським, феміністським, кольоровими расами)» [Філософський постмодерн, 1998. – С. 14].

І більше того. У відповіді на запитання а чи є необхідним постмодерністське мислення Україні, чи «актуальним є його формування у свідомості тих, хто прагне відродити самобутню українську ментальність» та «визволити її від панування ідеологічних кліше, стереотипів, які дісталися їй у спадок від тоталітарного режиму?» [Філософський постмодерн, 1998. – С. 15] (запитання поставлені самими авторами) - В. С. Лук'янець та О. М. Соболев ствердили, що «позитивна відповідь на ці питання сьогодні більш ніж очевидна. Тому, не затримуючись на її роз'ясненні, підкреслимо, що ознайомлення гуманітарної та науково-технічної громадськості України з принциповими особливостями філософського постмодерну, критичне засвоєння його результатів, його проблемного поля, мови ключових понять, неологізмів, фразеологізмів, глобальний огляд тезаурусу його стратегічних цілей, концептаульних і світоглядних настанов, способів аргументації – усе це вже давно перетворилося на актуальне життєво-практичне завдання суспільствознавців нашої держави» [Філософський постмодерн, 1998. – С. 15].

Таким чином, ми бачимо, що окрім інших, вочевидь присутніх у даному випадку запитань, наведені нами різнополярні оцінки дослідників та поціновувачів філософського Постмодерну засвідчують й нагальну історико-філософську проблему розуміння цього мисленевого контексту сучасності. І все це, у свою чергу, засвідчує й неоднозначність та складність останнього. Складність й неоднозначність й тієї реальності, яка подібне мислення й подібні контексти породжує.

Адже постмодернізм та постмодерністське мислення надзвичайно важко визначити у певних кордонах й відомих узвичаєних та цілком зрозумілих координатах. Проте, майже усі його дослідники сходяться на тому, що це мислення кардинально різниться від мислення традицій-

ного, виробленого у межах раціоналістичної традиції європейського Просвітництва і з огляду на логіко-гносеологічні його засади, і з огляду на його загальнофілософські, культурологічно-світоглядні характеристики. Тому практично усі дослідження цього феномену розбудовуються за принципом дихотомії, протиставлення його певних ознак тому, що було наявним в культурі мислення, світосприйняття та світорозуміння у «допостмодерністську» добу.

«Невизначеність, анархія, мутації, відсутність, поверховість та антиформа – чи не є ці постмодерністичні домагання лише божевіллям інтелектуальної еліти?» – запитував, наприклад, свого часу Іхаб Хасан. Чи є вони ознакою суттєвих зрушень у плині сучасного життя, такими чинниками, що проникають в усі його сфери, і навіть у Церкву, чи це лише швидкоплинні, минаючі ознаки майбутніх змін?

Якщо модерністичне мистецтво, як стверджував цей дослідник, було сфокусовано на зображуваному об'єкті як на самодостатній й завершено-досконалій сутності, то мистецтво Постмодерну зосереджується лише на процесах зображення такого об'єкту. А замість модерністського завдання «створити / узагальнити / синтезувати» приходять постмодерністична мета «розібрати / зруйнувати / протиставити». Якщо модерністи цінували відбір (розмежування), то постмодерністи, навпаки, вшановують лише комбінування й взаємозв'язок. Якщо модерністи культивували присутність, то постмодерністи почали культивувати відсутність. Якщо модерністів цікавила глибина, то постмодерністів, насамперед, – поверхня. Якщо модерністи робили акцент на формі, то постмодерністи усю увагу зосередили на антиформі.

Протиукладаючи цінності модернізму та постмодернізму, Іхаб Хасан формулював їхнє світоглядне відтворення у вигляді наступного набору парних тез: модерністи вірять у визначеність, постмодерністи – культивують невизначеність; модерністи спираються на мету і передбачення, постмодерністи – на свободу і випадок. Модернізм встановлює ієрархію та взаємозалежність, постмодернізм культивує анархію. Модернізм цінує типове, а постмодернізм – мутантне. Модерніст розшукує *logos*, суттєвість й сенс буття, виражений в мові. Постмодерніст, натомість, воліє мовчати, відкидаючи і сенс, і Слово. Вбачаючи мету постмодерністів у кардинальній перебудові мислення і культури на зовсім інших засадах, на відмові та запереченні «узагальнюючих категорій», мисленник цілком слушно запитував й про те, а яка ж будівля взагалі може бути збудована на такому фундаменті, а точніше, на запереченні будь-якого фундаменту? І які ж будуть наслідки такого зміненого світогляду й світорозуміння у людському житті, мистецтві, політиці та релігії?

У своїй книзі «Реальність вже не така, як раніше: театралізована політика, заготовлена релігія, вселенські міфи, примітивний шик та інші дива постмодерністичного світу» й американський мислитель Уолтер Трует Андерсен у зв'язку з постмодернізмом говорив саме про нові концептуальні зрушення в системі світогляду, світорозуміння та мислення як про зрушення безпрецедентні у світовій історії.

Як стверджував Андерсен, саме у наш час ми переживаємо перехідний період від одного стилю мислення до іншого. Він називає й декілька процесів, які формують зміни цього періоду, а саме:

- По-перше, крах віри. Адже, на його думку, у сьогоднішньому світі не існує спільного узгодження поняття істинності. Ми неначе перебуваємо на некерованому ринку ідей, де усе виставлено на продаж, зокрема, й усі можливі віросповідання на землі, як стверджує автор;
- по-друге, народження нової глобальної культури. Тому, що усі системи вірувань, на його думку, просякнуті знанням одна про іншу;
- й, нарешті – нова поляризація. Оскільки суперечності поміж природою та соціальною реальністю практично розривають сучасне суспільство на частини. До того ж, ми ведемо й внутрішні культурні війни та суперечки з ключових питань освіти і морального виховання людей.

Сучасні «конструктивісти» (а саме так Андерсен проводить відмінність у світоглядному плані поміж сучасними теоретиками) на відміну від «об'єктивістів» (від тих, хто ще притри-

мується віри у об'єктивний і пізнаваний характер істини) повсякчасно наголошують на тому, що ми тепер існуємо у світі символів, у світі різноманітних реальностей, оскільки різні верстви населення створюють собі різні історії свого існування, а їхня мова відтворює тепер й «різні способи сприйняття буття».

Загалом, коли сьогодні йдеться про постмодернізм у США, зазвичай підкреслюються та виголошуються й такі особливості у його розумінні:

- соціальний конструктивізм (оскільки сенсу, моралі та істині відмовляють у реальному існуванні й стверджують, що вони у той чи інший спосіб конструюються суспільством);
- культурний детермінізм (оскільки особистість людини формується культурою - мова визначає наше мислення, укладаючи нас у «мовну темницю»);
- заперечення індивідуальної ідентичності (оскільки сучасна людина існує насамперед як член певної групи, а феномен американського індивідуалізму сам по собі є конструкцією американської культури, яка характеризується такими цінностями середнього класу, як незалежність і інтроспекція. Але насправді усе це – ілюзія);
- заперечення гуманізму (оскільки цінності, що підкреслюють творчість, автономію і пріоритет людини, зникають з нашого світогляду. Зникає універсальність цінностей, усезагальності або не існує, або вона не дієва, оскільки кожна культура утворює свою власну ціннісну реальність. А традиційні гуманістичні цінності обертаються у реальному житті на канони знищення та насильства над навколишнім середовищем. У цій ситуації окремі спільноти людей вдаються до відстоювання власних, а не загальних (гуманістичних) цінностей для того, щоби хоч якось захистити свої позиції й зайняти належне місце серед інших людей на землі);
- заперечення трансцендентного (оскільки «абсолютним істинам відмовляється у праві на існування, у тому числі й через культурні і мовні обмеження);
- культ влади (оскільки вважається, що усі взаємовідносини, усі моральні цінності й усі людські творіння - від творів мистецтва до релігійних ідеологій – в реальності є лише масками для приховування найпримітивнішого бажання володарювати);
- заперечення розуму (оскільки бажання об'єктивізувати істину сприймається у якості маски для приховування культурного утиску, а цільності й самореалізації, - тобто, автентичності буття тепер можна домогтися лише через залучення до певної групи людей, лише через «звільнення» своїх природних потягів, емоцій й сексуальності через культивування власних бажань поза намаганням раціонального упорядкування свого існування);
- відчайдушна критика існуючого устрою (оскільки сучасне суспільство з його раціоналізмом, порядком і унітарним поглядом на істину розглядається як таке, що повинно безумовно поступитися місцем новому світовому облаштуванню, де наукове знання вже не буде відтворювати застарілий модернізм, а розподіл суспільства на групи забезпечить справжній культурний плюралізм.

Як бачимо, у даному випадку здебільшого йдеться про зміни культурної та соціальної реальності, яка формує й продукує постмодерністське ставлення до світу та вихідні, світоглядні засади його осмислення. Причому багато чого з подібних характеристик (й заперечення індивідуальної ідентичності, й заперечення гуманізму, й заперечення трансцендентного, й заперечення розуму) у їхніх нових «обумовленнях» та аргументації й усвідомити, й зрозуміти людині раціоналістичної традиційної культури надзвичайно важко. Потрібно їй самій потрапити в умови ново зміненої реальності, щоби особисто відчувти усі зазначені нові зміни й обставини такого «постмодерністського стилю існування». Оскільки це вже – парадигмально¹

¹ Загалом під терміном «парадигма» у традиції раціоналістичної філософії розуміється об'ємний комплекс невиявлених установок, які зумовлюють саму манеру розуміння і розгляду природи реальності, що можуть породжувати й різноманітні філософські, наукові, релігійні, міфологічні та культурні системи і комплекси.

Кожна з глобальних парадигм описується як така, що містить в собі, або ж точніше, закладає відповідні аксіоматичні структури, які зумовлюють та визначають поняття буття, свідомості, духу, особистості,

інша культура існування, інша культура світорозуміння, й інша культура буттєвого мислення.

Не випадково саме тому усі, хто мав бажання пояснити специфіку постмодерністського підходу до осмислення дійсності починав з інтерпретації та описів незвідності усвідомлення та розуміння реальності у парадигмах історико-часових проміжків Модерну, Премодерну та Постмодерну, де під Модерном розуміють період від Нового часу до минулого століття включно, під Премодерном – традиційне суспільство, й під Постмодерном історичний проміжок часу, уконституований періодом розвитку західного суспільства кінця XX - початку XXI століття.

Що ж стосується характеристики «внутрішньої сутності» кожної з парадигм трьохчленки «Премодерну», «Модерну» та «Постмодерну», то, перш за все, відзначають кардинальну відмінність й форми, й змісту мислення, й світоуявлення, й світорозуміння у кожній з зазначених парадигм. Й у цьому зв'язку стверджується, що за часів Премодерну, або ж за часів парадигми Традиції не існувало не тільки філософії, але й «Людини» - у тих визначених нами поняттях, що відомі за часів Модерну. Не існувало й пізнання суб'єкт - об'єктного типу, яким ми звикли зазвичай користуватися, як чимось що є для нас зрозумілим самим по собі. Не існувало також й окремо існуючого поняття «природи». Земля уявлялась там іншою, квадратною, плоскою, плаваючою на черепаші, що стоїть на п'яти слонах і на трьох китах, порожнистою зсередини тощо. Ця була абсолютно інша реальність і людської свідомості, і людського мислення. І лише під час переходу від парадигми Премодерну до парадигми Модерну ми отримали сформоване уявлення, а згодом й поняття філософського мислення щодо автономної людської, природної, матеріальної, психологічної реальності, яке й досі знаходиться у підґрунті сучасної філософії.

Парадигмально раннє античне світоуявлення також розуміють в параметрах не проявленої, існуючої самостійно і не піддатливій безпосередній рефлексії реальності, яка, неначе «залишаючись за кадром», й визначає головні, фундаментальні пропорції людського мислення і буття. У цій свідомості та сприйнятті реальності гносеологічний і онтологічний моменти ще не розділені і підлягають диференціації лише настільки, наскільки базові інтуїції, минаючи парадигмальну решітку, оформляються у той чи інший постулат гносеологічного або онтологічного характеру. Адже лише у платонізмі й неоплатонічній філософії з'являються характеристики трансцендентності, що певним чином вже починають визначати й структуру, й форму матеріальних речей.

З огляду на це й стверджується, що світ Традиції взагалі був заснований на сакроцентризмі, коли за людським розумінням у центрі світобудови містилося саме сакральне. І все, з чим мала справу людина в такій сакралізованій реальності, обумовлювалося цим доволі дієвим символом, призначеним у якості підґрунтя для божественної присутності. Сакральне у його найбільш архаїчному зрізі сприймалося як щось таке, що ще не є Богом, або ж що вже не є ним. Й воно не мало аж нічого спільного з філософським розумінням буття, й у антропологічному вимірі контакту людини зі світом нагадувало швидше щось на зрізець безпосереднього схоплювання людською істотою додаткового «четвертого» світлового виміру, спрямованого вглиб речей. Усе, із чим людська істота мала справу у сакроцентричній реальності, нагадувало швидше якусь суцільну безперервну тканину «ієрофанії». У цій тканині не було строгих дистинкцій, дуальних пар на кшталт суб'єкта і об'єкта, що їх ми звикли вважати чимось самим

світорозуміння та світоуявлення, причини взаємодії та взаємозв'язку природних та суспільних явищ. Ці аксіоматичні структури не можуть бути підтвердженими або ж спростованими емпірично, оскільки вони є першовихідними. Феномен «Парадигми» таким чином відрізняють й від феномена світогляду, оскільки парадигма розуміється як перед-і-над-світоглядне утворення, утворення, яке здатне, як у системі Лапласа, викристалізувати з себе самого невизначено велику кількість інших світоглядних систем. Феномен «Парадигми» відрізняють й від феномену ідеології, оскільки парадигму розуміють як кореневе підґрунтя будь-яких ідеологій, що у своїй «могутності» спроможне або зблизити одні ідеології з іншими, або, навпаки, продемонструвати їхню відмінність навіть у тих випадках, коли вони дуже схожі одна на іншу.

собою зрозумілим і невід'ємним від процесу мислення. Людська істота, суб'єкт тут не спостерігала реальність як об'єкт, бо той, хто спостерігав, насправді, і був, у певному сенсі, сам таким об'єктом, а те, що спостерігалось у сприйнятті людської істоти не відокремлювалося й від суб'єктивного виміру. Сакральне буття, як неподільне у своїй основі, неначе виливалося, випромінювало себе, поширюючись довкола у цій своїй неподільності.

«Атман» (як внутрішнє «Я» людини) є «Брахман» (як абсолютний об'єкт, абсолютне буття) засвідчує прадавня індуїстська традиція такий характер неподільності суб'єкта з об'єктом у Премодерні. У відповідності до цього принципу у парадигмі Традиції визначалося й людське призначення, формувалися перші свідомі уявлення щодо людини. Уявлення про неї як про щось виокремлене завершене і самостійне, як таке, що має чітку видову структуру й визначене місце у світобудові – феномен доволі пізнього історичного часу. У світі ж Традиції, і особливо в архаїчних формах, у сакроцентричному просторі, людина ніколи не дорівнювала самій собі. Вона швидше розглядалася тут у якості «маски чогось іншого». Розуміння людини в Традиції принципово не співпадало і з законами логіки Аристотеля, з поняттям тотожності у цій логіці (або ж у певному типі мислення), оскільки уявлення та сприйняття людської істоти засновувалося на одномоментному включенні й її самототожності (*identitas*), і її іншості (*alteritas*) відносно самої себе, і з законом виключеного третього (адже людина уявлялася і як щось інше, аніж вона сама, і водночас не як таке інше, тобто, замість «або А дорівнює В, або А не дорівнює В» виходило, що «водночас А дорівнює В і А не дорівнює В»).

У давньокитайській традиції узагальнюючий образ людської істоти як «поняття» «досконалої людини» взагалі розбудовувався у межах міфологеми щодо зустрічі енергій Неба і Землі, де людська сутність, або ж призначення людини інтерпретувалося в уявленні про необхідність такої зустрічі та кожен людську істоту – як відтворення факту такої зустрічі.

Якщо ж говорити про мислення, його структуру, або його особливості, то очевидним є те, що у парадигмі Традиції був ще відсутнім той його тип, що містить в собі та розбудовується у відповідності до суб'єкт – об'єктного розподілу, чітко визначеного місця індивідуальності (агента, носія мислення) у структурі уявлюваної світобудови, раціональних моделей суджень людської істоти щодо буття та її самої. Початки власне мислення філософського й знаходимо лише там, де і розпочинаються процеси десакралізації, а уявлення про людину набувають ознак руху у бік аристотелівської логіки.

Надзвичайно важливий момент для розуміння тих трансформацій, що відбуваються у наш час у рухові мислення до його постмодерністського аналогу, відіграє й історичний процес формування його ціннісного, морального підґрунтя. Початок того різновиду моральності мислення, до якого призвичаїлося суспільство Модерну, і було покладено під час трансформації тієї прадавньої антропологічної моделі, яку свого часу описував Рене Генон на прикладі індуїстської традиції «Чакраварті». Коло, а в середині його позначення, що уособлює людину «вищого ґатунку», «людину досконалу»; на периферії кола – людина недовершена, завданням якої є перехід з периферії до центру, до досконалості, сакральності й трансцендентності буття – така модель з плином часу й трансформувалася в модель креаціоністську, в уявлення щодо людини як продукту, чи звершення одноразового акту Божества.

Ідея створення світу «з ніщо» (*ex nihilo*), що зумовила незворотний розрив поміж Творцем і істотою тварною, обумовлений начебто фундаментальною відмінністю їхніх природ, в концепції креаціонізму продукувала і нове уявлення про людину. «*Homo creatus*», людина монотеїзму, на відміну від людини маніфестаціоністської традиції, втратила можливість коло-обігового приєднання до сакрального, відтоді вона, як створена божественною силою ззовні, перетворилася на «бруд», й стала приреченою без прощення після своєї смерті у цей бруд повернутися. Людська істота лишилася своєї спроможності «маскою» своєї персони приховувати невідомо що - від вищих до нижчих реальностей, хоч Небо, хоч Землю. В антропологічній концепції креаціонізму вона назавжди втратила можливість ототожнити себе з Богом,

який від того часу почав визначати (заповідати) її й правила її поведінки. Бог уклав для неї Заповіт. І тільки у відповідності до його моральних канонів людська істота дістала можливість «виноситься з загальної пітьми речей», відповідаючи при цьому і за себе, і за навколишній світ перед своїм Творцем. З одного боку, у цій ситуації людська істота перестала бути просто модератором, «місцем зустрічі Землі і Неба», й перетворилася на відносно самостійного суб'єкта сакральної історії. З іншого боку, у відповідності до нових моральних визначень людської поведінки людська свідомість і, відповідно, її мислення розпочали осцилювати у межах дилеми, або суперечностей розуму та почуттів, між потягом життєвих сил та мораллю. Свідомість та мислення людини відтепер розмістилися у сфері безперервної і нескінченної суперечки поміж гріхом і чеснотою. Гріхом, що начебто тягне людину «Донизу», до власною природою створеного світу, лежачого у гріху, та розумом, який неначе здійсмає її «Догори», до місцезнаходження Творця. Така людина, «людина моральна», на думку сучасних дослідників, вже й знаходилася на півдорозі від людини Традиції до людини Модерну.

А за часів Модерну відбулася справжня антропологічна революція, що ствердила уявлення про людину як істоту, що повністю тотожна самій собі, не створеною ніякою трансцендентною інстанцією, позбавлену усіляких Заповітів та рівну іншим людям. Абсолютно скандальна для грецького перед-сократичного суспільства теза Протагора про те, що саме «людина є мірою усіх речей» також остаточно перетворилася на один з головних принципів європейського світогляду за часів Просвітництва.

У період Нового часу Рене Декарт сформував положення, у відповідності до якого в картині світу слід визнавати тільки існування свідомості, «conscience» і протяжності, «l'étendue» (extensio). Відтоді вже тварна істота креаціонізму, яка свого часу змістила на другий план поняття центральної вісі кола в процесах взаємопереміщення периферійної, недосконалої істоти у бік божественної сакральності й довершеності, почала розглядатися у інших світоглядно-мисленевих параметрах: трансцендентне начало поступилося місцем іншому фундаментально-онтологічному фактору – протяжності з її різнополюсністю об'єкта і суб'єкта. І цей фактор вже ззовні почав зорганізовувати мислення та свідомість людей. Сакральність й найвища трансцендентність втратила свою значущість і доказ буття – «онтологічний аргумент» – який з того часу почав виводитися не з Бога, а з мислення. Звідти пішла й знаменита теза Р. Декарта «*cogito ergo sum*». Відповідно до принципу виведення буття суб'єкта з мислення, буття об'єкта почало виводитися з тілесності (протяжності). Так історично формувалося уявлення й поняття щодо людської істоти як індивідуума, що дорівнював самому собі, ототожнював своє буття з розумом і з розуму докази цього буття отримував. Тобто, поняття повноцінного суб'єкта у його сучасному розумінні.

Таким чином, індивідуум і почав історично розглядатися як неподільний, самоцінний, розумний і тілесний.

Для нас надзвичайно важливо зрозуміти і те, що така антропологічна концепція модерну, яка у її парадигмальному вимірі до самого останнього часу визначала і нашу свідомість, і наше мислення, і тепер постійно ретранслюється не тільки системою освіти, (оскільки світоглядне мислення, світогляд і тип світорозуміння – визначає усю архітектоніку й мисленеву структуру культури) але і усією культурою, її технічними засобами та соціальними практиками – є історично обумовленим й, можливо, минулим феноменом розвитку людської цивілізації. І з цим фактом, якщо навіть тільки уявити собі можливі зміни цього типу світогляду у негативному напрямку (про що йтиметися далі), змиритися, звичайно, надзвичайно важко. Одначе, продовжимо й наш опис.

Що ж стосується філософського мислення, то з Нового часу безумовний пріоритет у ньому аристотелівської логіки, зокрема, закону тотожності призводить і до формування поняття «субстанційності суб'єкта», яке заміщує поняття, або ж, швидше, принцип «суб'єктності маски» у маніфестаціонізмі, й онтологічний аргумент у якості одномоментного творіння лю-

дини Богом у креаціонізмі. З Нового часу таке створення або припускається на підставі раціональних аргументів (деїзм), або ж так само відкидається у атеїзмі.

Відмова від прямолінійної і абсолютної віри в трансцендентного Бога й ствердження замість цього систематизованого «сумніву в усьому» опісля Декарта й перетворилися на сталий принцип усієї філософії Нового часу. У межах визначеного таким чином світогляду сформувалася й та лінія у європейській філософії, що мала назву «раціоналізм» й була представлена іменами Декарта, Лока, Юма, Канта, Фіхте тощо.

Сам Декарт і особливо англійська школа філософів - емпіриків (Ф. Бекон, Дж. Лок та ін.) не сумнівалися й у незалежному існуванні «об'єктивного світу», у тому, що зовнішній тілесний світ існує сам по собі. Згодом І. Кант у «Критиці чистого розуму» поставив під сумнів «наївний онтологізм» раціоналістичної філософії раннього Модерну й спробував довести, що розум не в змозі виносити остаточні онтологічні судження щодо буття або ж небуття і об'єкта, і суб'єкта¹. У його філософії і суб'єкт, і об'єкт почали існувати як ноумени і феномени. З позицій логічного мислення, стверджував І. Кант, у якості феноменів їхнє буття є очевидним, проте довести, що ноумени суб'єкта і об'єкта є самі по собі, як «річ - у - собі» («Ding-an-sich») розум не в змозі.

На підґрунті картезіанського раціоналістичного підходу з його культивуванням суб'єкта поступово розвинулися й філософські вчення суб'єктивного ідеалізму, де пріоритетом було ствердження пізнавального розуму. Вони зіграли надзвичайно важливу роль в теорії пізнання парадигми Модерну. Адже саме у цій гносеологічній моделі почали по-справжньому з'ясовувати як саме влаштована структура мислення, як формуються узагальнення, яким чином людським розумом сприймаються імпульси, що надходять з зовнішнього світу. При цьому природа цього «ззовні» могла осмислюватися по - різному у різних наукових школах, але головним, тим не менше, залишалося з'ясування структури розумової діяльності суб'єкта. Своє «завершення» такий «суб'єктивний ідеалізм» і отримав у теорії пізнання І. Канта, яка і була у певному сенсі «прозрінням Модерну».

Адже, коли І. Кант вирішив уважніше підійти до онтологічних аргументів Р. Декарта, сформульованих у *cogito ergo sum*, і внаслідок критичного аналізу дійшов висновку про те, що за допомогою логічного судження неможливо обґрунтувати самостійне буття суб'єкта і об'єкта, тобто їхню субстанційність в онтологічному відношенні, й застосував поняття «речі - в - собі», тобто, онтологічно розмежував світ на феноменальний й ноуменальний, він й теоретично поставив запитання про те, а як саме ноумен може існувати у логічній структурі мислення.

І. Кант відмовив й логічному мисленню, й чуттєвому досвіду у можливості виступати в ролі фундаментального і остаточного онтологічного аргументу, який би справдив онтологічну наочність людської свідомості. А його філософія перетворилася на зразок «чистої гносеології», яка з того часу й отримала можливість функціонувати автономно від онтології. На філософії І. Канта, з одного боку, зняттям проблематики співвіднесення «духу» й «матерії» як проблематики визначальної завершився парадигмальний перехід до Модерну, відбулася «деонтологізація онтології», а, з іншого боку, під сумнів була поставлена й субстанційність самого суб'єкта. Водночас з фундаментальним звуженням гносеології Модерну до розумової діяльності суб'єкта це й відкрило шлях до розвитку наступних форм й типів філософського мислення.

До І. Канта у Новий час наука обґрунтовувалася тим, що вона має справу з чимось безумовно існуючим, з тим, що вже є присутнім в реальності. Ця наукова онтологія – постулювання

¹ Наразі ми далеко не даремно намагаємось нагадати саме внутрішню логіку розвитку філософії у параметрах її світоглядних, гносеологічних та онтологічних характеристик, оскільки саме з нею пов'язуємо можливість адекватного розуміння тих змін, які у філософське мислення привносить Постмодерн та філософія цього нового періоду з її незрозумілим й утаємниченим тезаурусом, поняттями деконструкції, симулякру, наративу... тощо. Аналіз понять постмодерністської філософії у зовнішньому контексті, у контексті порівняння відомих та узвичаєних добою Модерну характеристик й призводить, на нашу думку, до незрозуміння того процесу, який відбувається у наш час у процесі розвитку філософського мислення.

буття суб'єкта та об'єкта – й була покладена у підґрунтя доказовості і наочності того світу, яким наука прагнула замінити Всесвіт релігії і міфу. І ось Кант, висловлюючи лояльність Новому часу, підійшов до того, що ця «наукова онтологія», м'яко кажучи, не зовсім обґрунтована, і що наука як щось безумовне і безумовно достовірне може бути лише виключно гносеологією.

Якщо до І. Канта «наукова філософія» претендувала і на гносеологічну, і на онтологічну достовірність, то через критику «чистого розуму» німецький мислитель накреслив сферу існування філософії як сферу «чистої гносеології», чим й заклав своєрідний «вибуховий пристрій» у процес подальшого розвитку філософії Модерну.

Рух філософського мислення від Р. Декарта до І. Канта мабуть можна умовно назвати рухом від «великого раціоналізму», де розум претендував на включення до себе онтології (у «*cogito ergo sum*» буття виводилося з мислення), до «малого раціоналізму», у якому розум відмовляється від претензії на істинність онтологічних суджень щодо сутності суб'єкта і реальності та замикається на самому собі. Якщо у Р. Декарта обидві субстанції – суб'єкт і об'єкт – мисляться безумовно існуючими, то І. Кант порушує цю субстанційність, перетворюючи судження щодо них на моральні імперативи «практичного розуму». Ноумінальна природа суб'єкта та об'єкта, що її начебто у своїй філософії обґрунтував І. Кант, в реальності елімінувала суб'єкт і об'єкт пізнання як онтологічні категорії.

Напрямок у філософії, де на чільному місці залишився мислячий, або ж сприймаючий, або ж переживаючий світ суб'єкт (не зважаючи на те, чи визнається субстанційність його суб'єктності), і не зважаючи на те, у якій концептуальній обгортці він пропонувався, у ХХ столітті почав уособлюватися цілою низкою концептуальних утворень, починаючи від філософії життя, екзистенціалізму, психоаналізу, філософської антропології тощо. Але цю тенденцію розвитку європейської філософії ми розглянемо дещо пізніше. Тепер лише зазначимо, що у європейській філософії існували й спроби подолання практики деонтологізації філософського мислення. Одна з найвідоміших з них належала Г. В. Ф. Гегелю.

У намаганні подолати гносеологічний парадокс речі-в-собі Гегель спробував створити монументальну систему діалектичного мислення на підґрунті об'єктивного ідеалізму, й заради обґрунтування мисленевої єдності буття та свідомості (тотожності суб'єкта і об'єкта) пожертвував другим законом аристотелівської логіки, законом виключеного третього.

У своїй онтологічно-світоглядній міфологемі Г. В. Ф. Гегель ствердив існування трансцендентного феномену, Абсолютного Духу, який, начебто, відчужуючись, і уособлюючись у найголовнішій світовій субстанції, породжує з себе суб'єкта, втіленого у людському розумі, культурі та суспільстві. У той самий час такий суб'єкт, у відповідності до гегелівської концепції, й покликаний відтворити буття Абсолютного Духу, втіливши його в «фінальній суб'єктивності». І. Кант, на його думку, так до кінця й не зрозумів мету виокремлення суб'єкта з субстанції, тому й не зміг оцінити потенціал розуму, обмежившись лише описом його меж.

Цікавим є той факт, що не лише І. Канта можна вважати далеким попередником усього сучасного мислення й, зокрема, мислення постмодерністського, як це стверджують сучасні дослідники. Г. В. Ф. Гегель, вважаючи себе «Пророком нової доби, доби суб'єкта, у власних роздумах щодо можливості онтологічної межі, кінечності, або ж завершення процесів перетворення Абсолютного Духу (процесу цілковитого формування історичного суб'єкта й відтворення ним Абсолютного Духу) також практично підійшов до запитання про межу Модерну й можливого моменту його історичного завершення. Причому такий історичний момент розглядався німецьким мислителем як «кінець історії», й розумівся як цілком позитивне явище, оскільки домінування гносеології означало для нього не абсолютну втрату буття, а тільки його відновлення у суб'єктивному дусі у вигляді суб'єктивного опредметнення об'єктивної вічності Абсолюту. Таким чином, і наступний історичний період міг розглядатися Гегелем у якості цілком ймовірного факту повернення фундаментальної онтології до філософського мислення у його «повному обсязі».

Ці внутрішні перипетії розвитку філософського мислення у його унікальній логіці та конфігурації, що в принципі відомі інтелектуальній спільноті, ми наводимо іще раз саме для того, щоби продемонструвати історичну специфіку та значення багатьох постулатів філософського постмодерну, у яких засвідчується «зникнення суб'єкта», «заперечення гуманізму» і багато інших речей у якості нових характеристик філософського мислення. Ми хочемо наголосити й на тому, що філософські постулати, специфіку розвитку філософського мислення у багатьох випадках не можливо пояснити лише методом їхнього безпосереднього порівнювання, або ж пояснення в межах окремої, історично даної соціо-культурної або ж соціо-економічної реальності. Розвиток філософського мислення має свою особливу, унікальну логіку, специфіку відбування й категоризації, які не можна доконечно зрозуміти, керуючись лише даними аналізу наявного буття. Логіка розвитку філософії, концептуалізація філософського мислення має свою історичну специфіку. Вона не завжди співпадає з процесами розвитку людської свідомості, й не завжди безпосередньо, одномоментно опосередковується трансформацією наявного буття. Аналіз безпосередньо усвідомлюваної реальності (незважаючи на те, що філософське мислення у певному розумінні є також частиною цієї реальності) у багатьох випадках може слугувати лише фоном, умовою, що надають додаткові аспекти до розуміння того складного процесу функціонування та розвитку філософії, у результаті якого й викристалізуються ті чи інші її системи або концепції.

(Закінчення у наступному номері)

© Костянтин Юрійович Райда

РЕЦЕНЗИИ

ВІД ПЕРШОГО ЮВІЛЕЮ І ДО СЬОГОДНІ (ЗДОБУТКИ ОДНОГО ВИДАВНИЧОГО ПРОЕКТУ)

Н. Г. Мозгова

доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії
НПУ імені М.П. Драгоманова
mozgova@gmail.com

Б. К. Матюшко

кандидат філософських наук, доцент, докторант кафедри філософії
НПУ імені М.П. Драгоманова
bogdanphil@bigmir.net

2007 року ентузіасти своєї справи – кілька докторів та кандидатів наук з Києва, Харкова, Мелітополя й інших міст України започаткували книжкову серію «Антологія української думки». Вона являє собою перевидання творів тих українських мислителів минулих століть, повноцінне вивчення спадщини яких стало можливим у незалежній Україні. Як сказано в анотації до кожного окремого випуску серії, «за весь час існування самостійної української держави у суспільстві лише пробуджується інтерес до вітчизняної філософії», і тому «планується видати найбільш цікаві й оригінальні твори видатних представників української філософської думки, починаючи від часу її становлення і завершуючи сучасністю. Особлива увага буде, безперечно, надаватися трьом останнім століттям».

Тексти, які отримують нові видання, з відомих історичних причин написані і свого часу вийшли у вигляді окремих книг, журнальних статей і газетних заміток російською мовою, а в 1917 – 1991 роках були доступні хіба що у відділах рідкісної книги і стародруків провідних наукових бібліотек України та інших країн світу. Тому, з метою їх повторного введення до наукового обігу, редакційною колегією серії було прийняте рішення видати їх мовою оригіналу. Кожен окремий том включає в себе не лише самі твори, орфографія яких виправлена відповідно до діючих правил, але й ґрунтовну вступну статтю, а від осені 2012 року – іменний та предметний покажчики.

В перші роки існування серії вийшли друком збірка з усіх п'яти випусків журналу «Свое слово», які видав один з представників української філософської думки XIX століття, професор Київського університету Св. Володимира (нині Київський Національний університет імені Тараса Шевченка) Олексій Олексійович Козлов. Нове видання отримала книга іншого значного вченого Олексія Микитовича Гілярова «Філософія в її сутності, значенні й історії». Сучасний український філософ, який є співзасновником серії, видав у ній свою працю «Діалог крізь віки».

Окремі випуски «Антології української думки» виходять друком у місті Мелітополь Запорізької області, де головним осередком гуманітарних наук по праву є Мелітопольський державний педагогічний університет імені Б. Хмельницького. Доктор філософських наук, професор кафедри філософії цієї вищої школи, Олександр Григорович Волков узяв на себе головну частину відповідної організаційної роботи.

2012 рік став для всієї серії знаковим у багатьох відношеннях. Окрім удосконалення оформлення окремих її випусків, з нагоди першої, як прийнято казати, круглої дати, до участі в цьому видавничому проєкті долучилися викладачі кафедри філософії провідного педа-

гогічного ВНЗ України – Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова. Згодом географія місць праці науковців-освітян, які стали авторами вступних статей і по суті упорядниками нових випусків «Антології української думки» тільки розширюється: Тернопіль, Запоріжжя, Івано-Франківськ, і це, звісно, далеко не остання межа. Причому кожен з нових учасників серії, що добирає тексти, пише вступну статтю і готує два покажчики, має науковий ступінь і є дослідником, який має пряме відношення до мислителя, чиї твори виходять друком після перерви в сто і більше років. Як правило, це кандидати і доктори наук, які мають у своєму доробку дисертації і далеко не одну статтю, опубліковану в Україні і за її межами, що присвячена творчості того чи іншого українського філософа минулих часів.

За останні три роки в рамках серії видано праці десяти мислителів, які представляють весь спектр філософської думки нашої країни XIX – початку XX століть: від православної, перш за все професорів Київської духовної академії, а також учнів творців німецької класичної філософії та інших розробників традиційної метафізики, до перших позитивістів і співзасновників емпіричної психології сучасного зразка на теренах України. Як бачимо, ювілей щонайменше подвійний: після перших п'яти років існування «Антології української думки» маємо десять готових випусків, значна частина невеликого накладу яких уже знайшла місце в головних осередках української науки.

Отже, приступимо до ближчого знайомства з книгами, що отримали, без перебільшення, своє нове народження. Лише зауважимо, що порядок їх останнього виходу відрізняється від того, в якому вони були надруковані вперше. Ми будемо дотримуватися хронології історії самої української думки.

Лодий П. Д. Сочинения в 2 т. Т. 1. / Петр Дмитриевич Лодий / ред. Мозговая Н. Г., Волков А. Г., авт. вступ. ст. Сеницына А. В. – Киев: НПУ им. М. Драгоманова; Мелитополь: МГПУ им. Б. Хмельницкого, 2015. – 304 с. – (Серия «Антология украинской мысли»).

Українець з Закарпаття, а точніше, з Пряшівщини – одного з багатьох споконвічно українських теренів, що тривалий час перебувають у складі практично всіх сусідніх з Україною держав, у даному разі Словаччини, Петро Дмитрович Лодій (1764 – 1829) виступає як учень німецьких просвітителів, перш за все Христіана Вольфа й Христіана Баумайстера. Після 15-річної роботи на посаді професора «Руського» тобто українського відділення Львівського університету, мислитель від 1803 року і до кінця життя працював у Педагогічному інституті в Санкт-Петербурзі, згодом реорганізованому в університет. Тут він викладав логіку, метафізику, моральну філософію, згодом став деканом філософсько-юридичного факультету, завідував кафедрами теоретичної і практичної філософії, а також природного права. У підручнику Лодія «Логічні настанови», виданому першому з двох томів сучасного зібрання творів, серед інших згадуються перші три представники німецької класичної філософії: Кант, Фіхте, Шеллінг, і не лише вони. Як зауважує у вступній статті «Життя, діяльність і вчення П.Д. Лодія» Алла Сініцина, філософ «наводить у своєму підручнику понад 200 імен західноєвропейських мислителів і робить на них 38 посилань» (с. 39). Слід сказати, що ця вступна стаття за своєю цінністю може позмагатися з самим першоджерелом, адже в ній згадано значну кількість маловідомих широкому загалові архівних документів, спогадів відомих людей тих часів, докладно описано контекст життя і творчості українського мислителя.

«Логічні настанови» являють собою найдокладнішим чином структурований текст, створений на основі лекцій Лодія для студентів провідного вищого навчального закладу столиці тодішньої Російської імперії. Тут знаходимо пропедевтичну частину: «Вступ до філософії взагалі», основний зміст книги – «Логіка, або умослів'я» доповнюється «Методологією всезагальною», яка описує не лише логічні операції над поняттями, а й містить найважливіші

елементи герменевтики, педагогіки, риторики і еристики. Може здатися, що Петро Лодій навряд чи заслуговує на звання оригінального мислителя, оскільки форма і зміст його книги відтворюють зразки, вироблені ще середньовічними, схоластичними канонами науковості, в кращому разі – так ґрунтовно проаналізованими мислителем творами німецьких просвітителів і класиків. Але це, звісно, типова омана: «Логічні настанови» являють собою приклад типової філософської системи, утворюючи замкнене коло: «... теоретична і практична філософія складають одне тіло, найтіснішим зв'язком між собою з'єднане, яке, з відокремленням якої-небудь частини, буває недостатнім та некорисним, оскільки вправлятися в одній теорії, без її вживання й застосування, означало б займатися порожніми умовиводами. Застосовувати ж всезагальні істини й пізнання до випадків, які зустрічаються, без теорії, означало б вживати те, чого ми не знаємо» (с. 45). Звернімося і до думки про завдання історії філософії: «В цій історії запозичувати з історії держав і просвіти, з біографії та бібліографії філософів можна лише те, що слугує тлумаченню й поясненню різноманітних філософських систем. Тому в історії даного роду тільки ті філософи можуть бути поміщені, які були творцями нових систем, або обновицями стародавніх... » (с. 53). Ці слова цілком можуть бути віднесені і до самого Петра Лодія. Не можна не відзначити і міркування українського філософа про значення логіки, в якому він по суті узагальнює здобутки в цій науці німецької класики, особливо Геґеля: «Вся природа взагалі є ніщо інше, як сукупність правил, за якими відбуваються її явища... Тому і душевні сили використовуються за правилами, хоча на початку ми і не маємо про них відомостей. Ми доходимо до їх пізнання поволі, довготривалим застосуванням наших сил, рівно ж як і говоримо за граматичними правилами, хоча й не знаємо граматики» (с. 76). Можна сказати, що головним здобутком мислителя є те, що переважна більшість положень його праці для будь-кого, хто вивчав філософію, навіть для нефахівців у ній, нині є загальновідомими.

Скворцов И. М. Сочинения: в 2 томах Т. 1. / Иван Михайлович Скворцов / ред. Мозговая Н. Г., Волков А. Г., авт. вступ. ст. Кравченко Ю. В. – Киев: НПУ имени М.П. Драгоманова; Мелитополь: МГПУ им. Б. Хмельницкого, 2014. – 338 с. – (Серия «Антология украинской мысли»).

Іван Михайлович Скворцов (1795 – 1863) увійшов в історію української культури як священик – протоієрей Софійського собору в Києві, освітнян – випускник і професор Київської духовної академії і, звісно, в цілковитій єдності з цойно названими царинами життя – філософ та богослов.

Авторці вступної статті до цього видання – Юлії Кравченко, цілком вдалося в межах твору такого характеру відтворити інтелектуальну біографію одного з перших значних представників Київської духовно-академічної філософії. Для цього залучено наявні історико-філософські праці, спогади сучасників мислителя, а також прижиттєві й наступні видання його статей і книг. Дослідниця недвозначно підкреслює прямий зв'язок ідейної спадщини І. Скворцова з усією українською духовною традицією: «Центральною проблематикою його філософських пошуків була морально-антропологічна й етична. Власне кажучи, філософ-академіст мислив категоріями та поняттями, які споконвіку цікавили давньоруських любомудрів – проблемами свободи, добра і зла, сутності людини» (с. 32).

До першого тому праць мислителя увійшли різнопланові тексти. В першу чергу це історико-філософські розвідки на теми патристики: «Християнське вживання філософії, або Філософія св. Григорія Нисського» і античної філософії: «Про філософію Плотина» та «Критичний огляд вчення стародавніх про істинне благо людини». Їх логічним продовженням слугують етичні праці: «Критичний огляд Кантової релігії в межах одного розуму» та «Нотатки з моральної філософії». Листи до архієпископа Херсонського і Таврійського Інокентія, який шанується Православною Церквою в чині святителів, а також «Щоденник» отця Іоана Скворцова

гармонійно доповнюють його власне філософські твори, даючи можливість отримати доволі точний психологічний портрет їх автора.

Лейтмотивом першої з названих праць є оцінка поглядів Київського філософа, дана знаному представникові Золотої доби патристики, тобто IV століття, яким є рідний брат святого Василя Великого – інший святий Православної Церкви, Григорій Нисський, «найбільш повчальний керівник для будь-якого християнського шанувальника філософії». Він – один із стародавніх учителів Церкви, які «добре знайомі з філософією, користувалися нею для блага християнства, – були не менше філософами, як і богословами» (с. 33). Тим не менше, думка І. Скворцова про античних мислителів, як випливає з його відповідних творів, виглядає настільки суворо критичною, що нагадує вислови деяких ранньохристиянських апологетів, особливо Татіана Сирійця і Квінта Тертуліана. Наприклад, про систему Плотина сказано, що вона «і не згідна сама з собою, і противна здоровому глуздові» (с. 63) бо «якою буде та Релігія, де з одного боку все Божественне, тому що є виливом Божества; а з іншого – нічого не може бути Божественного, бо початок усього і самого Бога в Плотина не є Бог, отже, і те не Бог, що з цього джерела випливає» (с. 64). Помилкою всіх без винятку стародавніх мудреців було те, що вони, «не маючи ані твердої надії на життя майбутнє, ані правильного поняття про Бога, хотіли неодмінно знайти цілковите щастя тут і вивести його з самої природи людської, не знаючи й того, що ця природа ще на початку віддалилася від істинного блага і сама себе відновити не в змозі» – читаємо ми буквально в першому абзаці «Критичного огляду вчення стародавніх про істинне благо людини» (с. 65). Не може зарадити справі й один з найбільш знакових здобутків новітнього на той час німецького раціоналізму, запропонований автором «Релігії в межах одного розуму»: (тут і далі – курсив в оригіналі. – Н. М., Б. М.) «*Однобічність* Канта зупиняється на одних природних початках людини і не визнає потреби в Об'явленні й засобах надприродних. Кант складає собі ідеальну людину героя доброчесності, і, здається, забуває, що людина насправді зовсім не така, що за наших слабких сил, за повсякчасних небезпек для нашої доброчесності, зовнішніх і внутрішніх, нам завжди необхідна допомога Вишня, саме та, яку надає Релігія Об'явлена» (с. 118). Серед багатьох ідей «Нотаток з моральної філософії» варто звернутися до тієї, яка навряд чи може втратити актуальність: обов'язок вченого – «вчення своє підтверджувати життям, без чого воно не буде досягати своєї цілі, не заслужить любові й поваги в інших» (с. 180). Наостанок звернімо увагу на щоденниковий запис отця Іоана, зроблений 21 лютого 1859 року під заголовком «Що завжди постійне?». Ось відповідь: «Це доброчесність, це дух людини, цілком відданий Богові й такий, що в Ньому живе. Лише він вище за всі зміни, вищий за всі удари лиха і саму смерть» (с. 224). А ці слова з вітального листа до архієпископа Інокентія, написаного на Великдень 1854 року стали пророчими: «... поспішаю промовити перед Вами багатомовне Христос воскрес! – Для чого – багатомовне? Для того ж, для чого Церква читає нині Євангеліє багатьма мовами. А для чого перед Вами? Для того, щоб побажати Вам проповідувати істину воскресіння багатьом народам, проповідувати силою великою, і навертати їх до світла» (с. 318).

Карпов В. Н. Сочинения: в 3 т. Т. 1.: Введение в философию. Философский рационализм новейшего времени. О самопознании. Жизнь Платона. О сочинениях Платона. Вступительная лекция в психологию / Василий Николаевич Карпов / ред. Мозговая Н. Г., Волков А. Г., авт. вступ. ст. Поперечная Г. А. – Мелитополь: Издательский дом Мелитопольской городской типографии, 2013. – 355 с. – (Серия «Антология украинской мысли»).

Народженому в заселеній росіянами частині Вороніжчини, синові сільського священика Василю Миколайовичу Карпову судилося стати не лише найкращим перекладачем усіх діалогів Платона російською мовою. Блискуче закінчивши Київську духовну академію, він

свого часу став професором і Alma Mater, і столичної на той час духовної академії – Санкт-Петербурзької. Авторка вступної статті до цього, першого з чотирьох томів творів мислителя, тернопільська дослідниця історії філософії Галина Поперечна, яка і збирала його наново видані тексти, відзначає серед іншого той факт, що «за деякими підрахунками, творча спадщина Карпова становить приблизно 600 друкованих аркушів... Щодня Василь Миколайович просиджував за роботою від 14 до 17 годин. Енергія і любов до праці не слабшали в нього практично до останніх днів» (с. 8).

До даного тому увійшли такі праці Київського академіста: «Вступ до філософії», «Філософський раціоналізм новітнього часу», «Про самопізнання», «Життя Платона», «Про твори Платона» і «Вступна лекція до психології». Вони дають підстави стверджувати, що В. Карпов є справжнім хранителем філософської традиції від античних часів і до середини XIX століття. Саме в щойно названих творах можна знайти і аргументи на користь збереження філософії в колі навчальних предметів, про що так жваво дискутували посадовці, науковці й освітяни України на початку цього року, і застороги від крайнощів провідного на той час напряму західноєвропейської філософії, і справжні рефлексії над ідейною спадщиною Платона, що не втратили актуальності й досі, і особливо важливий факт історії української (і не лише української) науки: зародження і становлення емпіричної психології.

Говорячи в першому з наново виданих текстів про початок філософії, мислитель зазначає, що йде шляхом Декарта: суб'єктивним початком філософії є «свідомість або совість у значенні сили психічної, тобто положення: *я усвідомлюю*, як істина перша, безпосередньо відома, сама по собі зрозуміла і всезагальна» (с. 77). Розвиток цієї думки, а саме визначення об'єктивного початку філософії, зближує В. Карпова з Гуссерлем і всією феноменологічною філософією XX століття: «Свідомість, коли вона береться як початок нашої науки, слід розуміти конкретно, тобто не відокремлювати в ній психічної сили від змісту: ця вимога тим більш законна, що вони насправді ніколи не відокремлюються. Бо що це таке – свідомість, яка розглядається сама по собі, психологічно? – сила без дії, буття без життя, чиста потенція суб'єкта. В людині вона такою не буває: в ній неможлива ані свідомість без усвідомлюваного, ані усвідомлюване без свідомості; ці елементи, не з'єднуючись взаємно, не існують для людини» (с. 80).

У творі «Про раціоналізм новітнього часу» В. Карпов серед іншого продовжує розпочату І. Сковрцовим критику підміни релігії етичним вченням засновника німецької класичної філософії. «Що таке людина з точки зору Кантової критики чистого розуму? – запитує Київський академіст. – Це є істота (якщо тільки істота), зіткана з понять, яка сходить вгору і спускається донизу сходянками його категоричного павутиння, занурена в чисті форми простору і часу, з яких не лише виступити, але і визирнути не може, а між тим усвідомлює, що їй, незважаючи на нескінченну розширюваність цих форм, у них до краю тісно, незручно, як птахів в клітці» (с. 173).

Самопізнання, як про нього йдеться у відповідній розвідці В. Карпова, має яскраво виражений обов'язковий, навіть аскетичний характер, що можна простежити і в наступному творі – «Життя Платона». Філософ говорить: «Самопізнання вимагає, щоб людина, відволікаючи свій погляд від предметів зовнішніх, які відомим чином обмежують її, зверталася до себе, входила в себе й помічала у своїй природі всі, що постають перед нею, загальні або часткові, суттєві або випадкові, добрі або лихі властивості... Тут ми повинні забути не лише все, що належить нам поза нами, але й власну свою особистість як нашу» (с. 259).

Подібно до цього, і в спробі реконструкції життєпису Платона український мислитель звертає увагу на те, що великий давньогрецький філософ «здавався замкнутим і сумним і, за тодішньою приказкою, цілковито вигнав з академії бога веселості й сміху. Але вигнання сміху та веселості могло здаватися недоліком лише для людей легковажних і в такий час, коли навчав Платон, тобто коли греки шукали в усьому більше розваги та блиску, ніж настанов і користі» (с. 282).

Пишучи «Про твори Платона», В. Карпов по суті справи дає чи не першу на теренах Російської імперії їх класифікацію: для впорядкування Платонових діалогів, яке допоможе найкраще зрозуміти його філософію загалом і час написання кожного окремого твору зокрема «слід звернути особливу увагу – по-перше, на зближення однозначних і подібних вчень, по-друге, на їх залежність одне від одного. Перший засіб має сприяти взаємному поясненню окремих істин; другий – ствердженню їх усіх на основних ідеях Платонові філософії» (с. 305).

У «Вступній лекції до психології» знаходимо міркування, завдяки яким маємо всі підстави віднести Василя Карпова до когорти якщо не співзасновників, як Грот і Челпанов, до їх найближчих попередників у справі набуття даною наукою сучасного, емпіричного або експериментального вигляду: «Психологія відноситься до розряду наук реальних, тому що займається виключно дослідженням самого буття, або того, що дійсно є в душі» (с. 323).

Михневич И. Г. Сочинения / Иосиф Григорьевич Михневич / ред. Мозговая Н. Г., Волков А. Г., авт. вступ. ст. Воынка Г. И., Мозговая Н. Г., указат. Туренко В. Э. – Киев: НПУ имени М.П. Драгоманова; Мелитополь: МГПУ им. Б. Хмельницкого, 2014. – 336 с. – (Серия «Антология украинской мысли»).

Видання праць Йосипа Григоровича Міхневича (1809 – 1869), народженого в селі (нині селище міського типу, районний центр) Локачі на Волині, є однотомним, але, на відміну від решти випусків серії, має дві вступні статті й чотири додатки. Адже ідейна спадщина цього українського філософа XIX століття є настільки ж цікавою, наскільки й малодослідженою. Його впливи, як виглядає з опублікованих у даному томі праць і однієї з вступних статей, написаної спільно з світлою пам'яті Григорієм Івановичем Волинкою, сягають далеко за межі України і позаминулого століття. Досить назвати щонайменше два факти: одним з студентів Міхневича в Рішельєвському ліцеї Одеси, згодом реорганізованого в університет, був Микола Федорович Федоров (1828 – 1903) – засновник російського космізму, відомий автор непересічної «Філософії спільної справи»; а наприкінці життя український мислитель, разом з Миколою Пироговим, Михайлом Драгомановим та іншими діячами української культури й освіти того часу взяв участь у відкритті в Києві недільних шкіл з українською мовою викладання.

Його твори розташовані в такому порядку, що читач має змогу прослідкувати еволюцію його поглядів і оцінити роль Міхневича як у популяризації німецької класичної філософії, так і в розвитку української філософської думки. Це «Про цінність філософії, її дійсне буття, зміст і частини», «Про філософію Ешенмаєра», «Завдання філософії», «Про успіхи грецьких філософів у теоретичному і практичному відношенні», «Спроба простого викладу системи Шеллінга, яка розглядається в зв'язку з системами інших німецьких філософів», «Спроба поступового розвитку головних дій мислення, як керівництво для початкового викладання логіки». Вони доповнюються творами, в яких Міхневич постає перед нами як історик навчального закладу, в якому він викладав: «Біографія герцога де Рішельє» та «Сорокаріччя Рішельєвського ліцею від 1817 до 1857 року». Контексти життя і творчості українського мислителя багато в чому розкриваються завдяки додаткам, якими виступають промова, виголошена 17 квітня 1852 року з нагоди закладення нових будівель Рішельєвського ліцею вже відомим нам архієпископом Херсонським і Таврійським Інокентієм; «Список студентів Рішельєвського ліцею, які закінчили курс, з наведенням вибраного ними роду служби»; «Студенти Рішельєвського ліцею, які займалися літературною працею» та «Деякі з вихованців ліцею, які здобули в ньому початкову освіту».

Напевно, варте уваги запропоноване Міхневичем у першій з наново виданих його праць визначення філософії. Воно підтверджує ідейну спадкоємність українського мислителя і його сучасників-попередників, які теж сформувалися в Київській духовній академії, перш за все В. Карпова: «Філософія, за нашим поняттям про неї, – наука про свідомість, яка розгляда-

ється з трьох боків: а) з боку суб'єкта свідомості; б) з боку внутрішніх дій свідомості, які відкриваються в мисленні; в) з боку зовнішніх дій, які проявляються в свідомості. Звідси три головні її частини: перша розглядає суб'єкт свідомості, душу – це *психологія*. Друга звертає увагу на внутрішню свідомість, на мислення – це *логіка*, а третя міркує про зовнішні дії свідомості й має за свій предмет пізнання наддосвідного, ідеального, метафізичного боку речей – це *метафізика*» (с. 42-43).

Продовжує Міхневич також критику кантівського раціоналізму, яскравий приклад чого міститься в статті, присвяченій філософії німецького шеллінгіанця Христіана Адама Ешенмаєра, який відмежувався від тих ідей свого вчителя, що не узгоджуються з Євангелієм: «Христос – ідеал людства, до якого всі мають прагнути, але такий же, говорить Кант, є ідеал і в нашому розумі. Але що розум – кепський вождь у релігії, відомо з досвіду всіх віків. Саме моральне вчення філософів ніколи не чинило тих благотворних дій, які вчинило християнське моральне вчення. А якщо Ісус Христос – ідеал людства, як визнає сам Кант, то Він неодмінно вищий за наш розум і знає більше, ніж ми, а тому з нашого боку необхідна віра в його догмати, хоча ми їх і не осягаємо нашим розумом» (с. 51).

У третій з представлених у цьому виданні праць Міхневича висловлена думка, яка в підсумку може стати спільною для таких протилежних світоглядних орієнтирів, як класична філософія і позитивізм (це – в умовах середини і другої половини XIX століття, очевидно, що і сучасні філософські напрямки, течії і вчення теж можуть бути у згоді з нею). «Філософія тепер може, – стверджує мислитель, – отримати істинний характер науки, який притаманно пояснювати ідеї фактами, а факти виводити з ідей» (с. 60). За кілька рядків це положення розкривається таким чином, що ми можемо, наприклад, краще зрозуміти, яким чином у вже згаданій «Філософії спільної справи» М. Федорова перший позитивізм досить гармонійно поєднався з традиційною західноєвропейською і українською та російською філософією: «Вона (філософія. – Н. М., Б. М.) повинна бути наукою, що аналізує людське знання і заглиблюється в його основи. Цей аналіз має початися з основи, на якій стверджується і з якої виникає все наше знання. Далі йому слід перейти до законів, за якими воно утворюється, і до форм, у яких воно проявляється. Нарешті, він має проникнути в головні елементи знання, як у зміст його багатоманітних форм» (с. 61).

Лесевич В. В. Сочинения в 4 т. Т. 1 / Владимир Викторович Лесевич / Ред. Мозговая Н. Г., Волков А. Г., авт. вступ. ст. Матюшко Б. К. – Мелитополь: Издательский дом Мелитопольской городской типографии, 2013. – 600 с. – (Серия «Антология украинской мысли»).

Володимир Вікторович Лесевич (1837 – 1905) цікавий нам не лише як один з найвпливовіших представників позитивізму в українській філософській думці. Сьогодні, через 110 років з часу завершення його земного шляху, маємо нагоду звернутися не лише до його філософської спадщини в цілому, тобто результатів еволюції поглядів від вчень Конта, Мілля, Спенсера за посередництвом Ланге, Ріля, Паульсена, Герінга до Маха і Авенаріуса. Лесевич має у своєму доробку праці з буддизму, а його інтерес до фольклору і літератури виявився таким, що став справжнім орієнтиром для тогочасного освіченого і наукового загалу. Варто відзначити, що 1863 року саме цей мислитель відкрив у своєму рідному селі Денисівка (нині Оржицький район Полтавської області) першу в Україні XIX ст. школу з українською мовою навчання. До першого тому його творів включені статті першого періоду творчості Лесевича, коли він був прихильником першого позитивізму. Порівняно з наявними виданнями, особливо тритомником 1915 року, під однією палітуркою об'єднані перші чотири праці філософа-початківця: замітка «Жінка і медицина» (її авторів на той час виповнився 21 рік), що свого часу викликала надзвичайну дискусію в газеті «Кавказ»; «Наукові вісті», «Популярні книги», «Стародавня язичницька реакція», «Історичне значення науки та книга Уевеля», «Нарис роз-

виту ідеї прогресу», «Загальні геологічні питання і їх розв'язання», «Роль науки в період Відродження й Реформації». Остання з названих праць, які у виданні 1915 року є складовими третього тому «Статті загальнонаукового характеру» свого часу вийшла друком у зібранні творів вчителя Лесевича, Петра Павловича Лаврова, але упорядники тому вирішили включити її до добірки текстів українського мислителя, підстави чого наведені у вступній статті. Статті «Що таке магія?» – перша значна філософська праця Лесевича, видається вперше після 1866 року, а «Еміль дев'ятнадцятого століття» – після 1871-го, усі інші: «Філософія історії на науковому ґрунті», «Позитивізм після Конта», «Новітня література позитивізму» взяті з першого тому «Статті з філософії» видання 1915 року.

Вже в першій своїй публікації – замітці «Жінка і медицина» В. Лесевич закликав до залучення широкого загалу тодішньої Російської імперії, перш за все представниць прекрасної половини людства, до освіти, науки і відповідної суспільної активності: «Отже, якщо обов'язки медика відповідають характерові жінки, якщо вони відповідають її покликанню, розвивають її розум, почуття, сили і принесуть усю необхідну користь як для неї, так і для всього суспільства,... то лишається бажати, щоб ми чимскоріше довідалися про успіхи першої жінки-медика» (с. 59). Буквально за десять років потому виходить друком його перша важлива історико-філософська праця – значна за обсягом стаття «Нарис розвитку ідеї прогресу». В ній серед іншого знаходимо, за словами Дмитра Чижевського, «незвичну під пером позитивіста» позитивну оцінку філософії Середніх віків. Вказуючи на невідповідність дійсному станові речей думки тих істориків, які називають цю добу «темною», український мислитель наголошує: «Філософія за своєю сутністю тотожна свободі думки, і якщо дійсно в епоху Середньовіччя поряд з теологією розвивалася хоч яка-небудь філософія, то це означає, що існувала і відома свобода думки» (с. 180), яка й отримала розвиток у подальших вченнях, вершиною яких є позитивізм Конта і його однодумців.

Щоб отримати уявлення про те, як український мислитель на початку 1870-х років, буквально жив позитивістським світоглядом, наведемо показову цитату зі статті «Позитивізм після Конта» (1870): «... предметом вивчення позитивної філософії є дійсність у найтіснішому розумінні цього слова, тобто та частина Всесвіту або космосу, що яким-небудь чином може, в часі й просторі, підлягати нашому спостереженню й досвіду... Позитивна філософія нічого не знає і знати не хоче про те, чого не знає наука, з якою вона становить одне нероздільне ціле» (с. 296-297). Не можна не помітити справжнього запалу та переконаності в правильності власних поглядів. Але сам мислитель далеко не догматизував особистих переконань, свідчення чого, очевидно, можна знайти в його пізніших працях. Так, вже в 1876 році він піддасть перший позитивізм такому ґрунтовному переглядові, що принесе Лесевичеві справжню славу. Відповідні його твори і вийдуть друком у наступних томах серії.

Линицкий П. И. Сочинения: в 5 т. Т. 1.: Основные вопросы философии. Об умозрении и отношении умозрительного познания к опыту / Петр Иванович Линицкий / ред. Волков А. Г., авт. вступ. ст. Мозговая Н. Г. – Мелитополь: Издательский дом Мелитопольской городской типографии, 2012. – 455 с. – (Серия «Антология украинской мысли»).

Петро Іванович Ліницький (1839 – 1905), не враховуючи Ореста Новицького і Сильвестра Гогоцького, чії праці готуються до видання, є, вочевидь, тим філософом Київської духовної академії, чия спадщина посідає визначне місце в українській духовній культурі. Студент Памфіла Юркевича, згаданий Іваном Нечуєм-Левицьким у повісті «Хмари», він був однокурсником Миколи Петрова, майбутнього хрещеного батька Михайла Булгакова. До першого з запланованих п'яти томів творів мислителя увійшли справжня узагальнююча монографія «Основні питання філософії. Спроба систематичного викладу філософії» (1901) та «Про умогляд і відношення умоглядного пізнання до досвіду (теоретичного і практичного)» (1881).

Ця праця являє собою виклад головних ідей книги російського філософа-гегельянця Бориса Чичеріна «Наука і релігія», які стосуються критики матеріалізму та позитивізму на користь збереження класичної філософської традиції.

У вступній статті «Здорова метафізика Петра Ліницького» коло філософських інтересів Ліницького окреслене так: «В першу чергу – це питання про місце і роль філософії в духовному житті людини і суспільства, про обґрунтування її фундаментальних постулатів у зв'язку з поширенням вульгарного матеріалізму та позитивізму; це питання про співвідношення віри і розуму, як одне з провідних питань у побудові власної філософської системи; це захоплення німецькою класичною філософією, в першу чергу творче осмислення кантівських філософських принципів на основі православно-християнської традиції» (с. 14).

Перша з виданих у цьому томі праць є однією з найпізніших та, безперечно, узагальнюючих стосовно викладу Ліницьким власних філософських поглядів. На час її написання він мав у своєму доробку кілька книг та кілька десятків статей, опублікованих у журналах «Труды КДА» й «Вера и разум». До слова, обидва видання відновлені на початку 1990-х років, тож без перебільшення можна сказати, що сучасні українські православні дослідники: богослови, філософи, історики Церкви та інші, мають ким пишатися і на кого рівнятися. Зі змісту «Основних питань філософії» випливає, що головними частинами власного філософського вчення Київського професора-академіста є метафізика і гносеологія, причому в першому з названих розділів філософії провідною його складовою виступає онтологія, а в другому – логіка, поділена П. Ліницьким на теоретичну і прикладну частини. Зміст останньої в свою чергу визначається «питанням про систему філософії». Аналіз емпіричної і раціоналістичної філософії слугує для мислителя підставою для постановки питань про якісні й кількісні явища, з'ясування їх співвідношення як двох відповідних видів буття, з чого випливають проблеми субстанційності душі і свободи волі, безсмертя душі і наостанок – вчення про безумовне. Професор КДА цілком у дусі свого часу запропонував філософське обґрунтування догматів християнства, особливо православного, і його праця є однією з пам'яток історії української апологетики й основного богослів'я кінця ХІХ – початку ХХ століття. Ось що він говорить, наприклад, про панівний серед природознавців того часу дарвінізм: «Палеонтологія, на яку посилаються, може слугувати і запереченням теорії Дарвіна: протягом усієї історії незмінно зберігаються одні й ті ж самі види, отже, якщо й відбувалося їх перетворення, то надзвичайно повільно (мільйони років); мали б існувати рештки численних перехідних форм, чого насправді немає» (с. 86). Ліницький звертає увагу і на внутрішню суперечливість емпіризму, особливо в його позитивістській формі, що ми згодом побачимо і в Петра Кудрявцева: «Метод емпіричної філософії, що полягає в узагальненні окремих знань, сам собою приводить до необхідності встановлення найбільш високих та крайніх узагальнень. А оскільки позитивізм визнає за своє завдання встановлення законів, то найвищі узагальнення й називаються законами; при цьому передбачається, що і ці найвищі положення також ґрунтуються на досвіді. Насправді ж ніщо інше, як апіорні початки слугують головною основою цих положень, від якої залежить характер все загальності, що їм присвоюється» (с. 98).

Твір «Про умогляд і відношення умоглядного пізнання до досвіду (теоретичного і практичного)» дає можливість відтворити засвоєння і розвиток Київським академістом ідей критики позитивізму, а також відповідного захисту і ствердження класичної філософії. Спільність між філософією, особливо її раціоналістичним напрямком, і православно-християнським світоглядом тут більш ніж явна: «Діяльність, властива нашому розумові, полягає в *пізнанні*, а метою пізнання є *істина*; а наскільки скоро ми доходимо до істини й переконуємося, що досягли *істинного* пізнання, то при цьому ми відчуваємо розумове задоволення. Чи не очевидно з цього, що пізнання істини є потребою, властивою нашому розумові?» (с. 353).

Де Роберти Е. В. Сочинения: в 4 т. Т. 1.: Социология / Евгений де Роберти / Ред. Мозговая Н. Г., Волков А. Г., авт. вступ. ст. Матюшко Б. К. –

Євген Валентинович де Роберті де Кастро де ла Серда (1843 – 1915) є нащадком шляхетних родів Франції та Іспанії. Він народився на Поділлі (село Козацьке), а пішов з цього світу за трагічних обставин: був убитий грабіжником у власному маєтку в тодішній Тверській губернії. Окрім того, з кінця 1880-х до 1904 року він проживав у Західній Європі, переважно у Франції та Бельгії. Соціолог зі світовим іменем, де Роберті є автором багатьох статей і книг зі своєї, так би мовити, провідної науки, а також економічної теорії, історії філософії, психології, відгукувався і на відомі відкриття у природознавстві. Значна частина його текстів, у тому числі захищена 1864 року в Єнському університеті дисертація «Деякі роз'яснення з приводу організації Великого Новгороду в Середні віки», за що мислитель отримав ступінь доктора права, а також солідні монографії про Ніцше, соціологію дії тощо написані німецькою і французькою мовами і на пострадянських теренах не перекладалися і не перевидувалися.

До першого тому праць філософа включена одна з його найвідоміших наукових розвідок, повна назва якої – «Соціологія. Основне її завдання і методологічні особливості, місце в ряді наук, поділ і зв'язок з біологією та психологією». У вступній статті до цього тому наведено факт, що станом на рік 2014-й «вона перевидається вперше за 134 роки» (с. 31).

Сам Є. де Роберті, як свого часу П. Лодій, розписав зміст свого твору найдокладнішим чином. Окрім одинадцяти розділів, структурованих у параграфах, автор «Соціології» виокремлює її чотири тематичні частини: «Основне завдання і методологічні особливості соціології», «Місце соціології в ряді наук», «Поділ соціології» та «Відношення соціології до біології та психології». Спонукою до написання книги, яка спершу з'явилася в 1876 – 1878 роках у вигляді серії з дванадцяти статей «Соціологічні додатки» у журналі «La philosophie positive. Revue», головними редакторами якого були учні О. Конта Еміль Літтре й Григорій Вирубов, а 1880 року – в російсько-мовній версії, став вкрай незадовільний, на думку філософа-позитивіста, стан нової науки про суспільство: її «намагалися поєднати з залишками всіх метафізичних систем, які ще продовжують користуватися прихильністю публіки. Її штовхали, по черзі, в обійми всіх поширених упереджених ідей, усіх популярних гіпотез, традиційних поглядів і модних наукових новинок» (с. 33). Конкретно йдеться про три найважливіші методологічні помилки, виправленню яких і присвячена розвідка де Роберті: «Соціальну науку скерували на шлях дедуктивних або умоглядних висновків, у неї заперечували характер абстрактної науки й зображали її як конкретну науку. Нарешті, їй дали за провідника оманливе світло реальної аналогії. Знамениті мислителі пов'язали свої імена з цими поглядами, які, зрештою, дотикаються доволі близько, і натовп шукачів, як водиться, слухняно пішов слідами високих авторитетів» (с. 33).

Для виправлення такого становища слід точніше з'ясувати вихідні дані соціології і визначити, що саме треба змінити, щоб соціологія відповідала прийнятим у позитивізмі канонам науковості: «Соціології бракує *природної історії суспільства* або порівняльного і аналітичного опису суспільних явищ. Іншими словами, соціології не вистачає чіткого усвідомлення того, що, будучи абстрактною наукою, вона, разом з тим, є і *наука описова* по суті. Ось, у двох словах, теза, яку ми маємо намір захищати тут проти звичної думки про несумісну протилежність, у застосуванні до будь-якої системи наукових відомостей, понять про абстрактне і описове знання» (с. 36). Оскільки, за класифікацією Конта, якої дотримується сам де Роберті, соціологія розташовується після біології, «все, сказане про біологію, може бути повторене і стосовно соціології. Що справедливе про біологічні методи, те однаковим чином повинне бути справедливим і стосовно соціологічних методів вже внаслідок тотожності або, щонайменше, близької схожості об'єктивних умов, яка характеризує обидва роди явищ» (с. 54).

Спільність об'єкту біології та соціології виступила підставою кількох відкриттів де Роберті. Першим з них є запропонована філософом нова наука про суспільне середовище –

мезологія (з грецької «мезос» – середина). Це «такий побічний або допоміжний рід опису, який має місце в будь-якому раціональному вивченні біологічних і соціологічних явищ. Це аналітичний і порівняльний опис «середовища», або зовнішніх життєвих і соціальних умов, які впливають, так чи інакше, на внутрішню будову і функції біологічних індивідів та їх угруповань, і перебувають з цією будовою і функціями в постійному і певному відношенні» (с. 143-144). Інше відкриття – набагато більш масштабне, таке, що в наші дні сприймається як прописна істина. Йдеться про розуміння людини як біосоціальної істоти. Перед його розглядом варто відзначити, що, цілком у дусі школи Конта, де Роберті не визнає психологію як окрему науку, зводячи її до однієї з конкретних частин біології: «Психологія, будучи фізіологією мозку, не може утворити науки, які слугували б основою для об'єктивної філософії, тобто такого світо-споглядання, яке не робило б з мислячого суб'єкта або людини – центр Всесвіту, ту точку, до якої постійно знову повертаються всі явища в безмежному океані космічної еволюції» (с. 209). Натомість «людина в психології є не причина, а наслідок, не фактор, а продукт, і що істинні фактори ховаються в біологічних і соціальних умовах» (с. 213). Тому «наша гіпотеза пропонує розглядати факти надорганічного порядку, думку, почуття тощо не як біологічні або соціальні явища, і ще менше як психічні явища, ... а як біосоціологічні факти» (с. 221).

Грот Н. Я. Сочинения в 4 т. Т. 1.: Джордано Бруно и пантеизм. О душе в связи с современными учениями о силе. Значение чувства в познании и деятельности человека. Основные моменты в развитии новой философии / Николай Яковлевич Грот / ред. Мозговая Н. Г., Волков А. Г., автор вступ. ст. Матюшко Б. К., указат. Туренко В. Э. – Мелитополь: Издательский дом Мелитопольской городской типографии, 2013. – 462 с. – (Серия «Антология украинской мысли»).

Микола Якович Грот народився в Петербурзі і має німецько-російське походження. Але саме з Україною пов'язане його становлення як філософа, освітянина, здібного організатора науки. Так, обидві дисертації він захистив у Київському університеті Святого Володимира, причому в той час, коли працював у Ніжинському Інституті князя Безбородька. Згодом Грот переїхав до Москви, де, окрім професорської посади в тамтешньому університеті, став біля витоків Московського психологічного товариства і разом з однодумцями заснував перше в Російській імперії періодичне філософське видання – журнал «Вопросы философии и психологии». Загальновідомою є доволі цікава еволюція філософських поглядів мислителя: від позитивізму Спенсера до метафізики Ляйбніца, Бруно, Канта і, нарешті, до створення власного оригінального вчення – монодуалізму. Перший том його творів містить праці, які ілюструють своєрідність філософії Грота. Дві з них – «Джордано Бруно і пантеїзм» та «Про душу в зв'язку з сучасними вченнями про силу» –представляють Одеський період творчості українського мислителя. Написані і видані в 1885 – 1886 роках, вони ілюструють звернення їх автора до класичної філософії, особливо ренесансної, новочасної та кантівської. Тоді Грот уже був доктором філософії (цей ступінь він отримав 1883 року в Київському університеті Святого Володимира за працю «До питання про реформу логіки»), добрим знавцем щойно – 1879 року – народженої в Ляйпцизькій лабораторії Вільгельма Вундта експериментальної психології, і, вочевидь, як ніхто інший зрозумів усі небезпеки відмови від класичної філософії, зведення її до емпіричних наук і взагалі – панування тих чи інших вузько обмежених точок зору. Тому він і пропонує альтернативу, якій судилося прославити ім'я мислителя.

Так, саме в статті «Джордано Бруно і пантеїзм» наводиться визначення монодуалізму як оригінального вчення, покликаного усунути крайнощі та однобічності різних видів монізму і дуалізму: «Істина не є «механічна» середина між двома думками, істина є інтеграція диференційованого, – органічний синтез протилежностей, об'єднання їх у чомусь вищому. В даному разі,

істина – в синтезі монізму і дуалізму, – в доктрині, яка ще не має нині загальної назви, але простіше за все може бути названа монодуалістичною» (с. 94). Пантеїзм Бруно, названий Гротом синтетичним (поряд з еманацийним або містичним у неоплатоніків та іманентним у Спінози) і є основою нового вчення, оскільки прагне «примирити припущення іманентності й трансцендентності Божества, – ідеї Бога як початку життя і нескінченної свідомості Всесвіту» (с. 96). Варте уваги і визначення, яким Грот на рівно на 15 років випередив основоположника квантової теорії, Макса Планка: «Земля є відомий квантум матерії і сили» (с. 100).

Друга праця – стаття «Про душу в зв'язку з сучасними вченнями про силу» свідчить про подальший розвиток думки Грота в її переході від позитивізму до класичної метафізики, причому здобутки вищезазваної течії виступають вихідними даними для побудови оригінального вчення мислителя і по-особливому підкреслюють єдність світу як цілого. «Філософ може, – говорить він, – спираючись на психологічний аналіз природи і змісту уявлень, або, іншими словами, на особливу теорію пізнання, встановлену на основах цілком наукових, збудувати міст від своїх уявлень до об'єктивної дійсності, від «явищ» до їх «сутностей» або «основ» і при цьому може знайти непряме підтвердження своїх висновків навіть у тих самих положеннях точної науки, тобто в гіпотезах перетворення і єдності сил, у законі збереження енергії, в біологічній теорії розвитку і в інших сучасних наукових ідеях» (с. 201). З цього і випливає положення про єдність початку дійсності: «*все існуюче повинне мати один спільний початок, одну першооснову*» (с. 246).

«Значення почуття в пізнанні й діяльності людини» – реферативна доповідь, виголошена Гротом 24 січня 1889 року на засіданні Московського психологічного товариства на річницю його заснування, що згодом була видана окремою брошурою. Виходячи з того, що «у нас нема інших засобів судити про переваги і недоліки, досконалості й недосконалості речей і почуттів, окрім почувань приємних і неприємних» (с. 253), український мислитель робить таке узагальнення: «Метафізика, яка намагається перевести в поняття схоплені почуттям найвищі ідеали й цілі, внутрішній сенс і ціну творчості самої природи, є загальна основа і загальний метод філософії і всіх філософських теорій: без неї неможливі ні логіка, ні етика, ні естетика, адже цілком зрозуміти творчі цілі нашого духа неможливо поза зв'язком з творчою роботою природи» (с. 271). А це міркування робить Грота однодумцем засновника прагматизму – Чарльза Сандерса Пірса з його вченням про агапізм як найвищий принцип світобудови: світ – це «наш спільний, єдиний з усім світом суб'єкт, який пізнає світ у собі і себе в світі, має і своє загальне красномовне втілення у тому великому, глибоко об'єктивному почутті, яке ми називаємо *любов'ю*, в цьому принципі світової єдності і всезагального союзу істот і речей» (с. 278).

Можливо, слова з вступної статті про те, що історико-філософська праця Грота «Основні моменти в розвитку нової філософії» може бути поставлена в один ряд з аналогічними творами Гегеля і Фюєрбаха, є надто гучними й категоричними, але підстави для такого співставлення більш ніж очевидні: її підсумком є необхідність оновлення філософії на засадах монодуалізму: «Треба знайти цілком новий фундамент філософії, ще більш глибокий і широкий, і такий, що перебуває в цілковитій згоді з інтелектуальними й моральними запитами нашого часу» (с. 446).

Челпанов Г. И. Сочинения: в 4 т. Т. 1.: Введение в философию / Георгий Иванович Челпанов / Ред. Мозговая Н. Г., Волков А. Г., авт. вступ. ст. Манжура В. И. – Киев: НПУ им. М.П. Драгоманова; Мелитополь: МГПУ им. Б. Хмельницкого, 2014. – 397 с. – (Серия «Антология украинской мысли»).

Народжений у Маріуполі в родині приазовських греків, чиї предки були переселені з Кримського ханства перед його окупацією і анексією Російською імперією в 1783 році, Георгій Іванович Челпанов (1862 – 1936) посідає визначне місце в історії філософії і науки України та Росії. Один з основоположників експериментальної психології на теренах, що нині мають

назву пострадянські, науковець-дослідник, освітянин і філософ, він лишив по собі непересічну ідейну спадщину. Тому, за задумом упорядників серії, чотиритомне зібрання творів Челпанова відкривається його авторським підручником «Вступ до філософії», підготовленим за третім виданням, до якого вже тоді, на початку XX століття, було додано перелік питань до кожної теми. На особливу увагу заслуговує і вступна стаття Володимира Менжуліна, в якій надзвичайно чітко підкреслена самотність поглядів мислителя минулого і позаминого століть.

Челпанов цікавий нам тим, що достойно і найповнішим чином, особливо до 1917 року, реалізувався, по-справжньому «відбувся» в кожній своїй іпостасі: освітянин, психолог, філософ, зрештою, талановитий письменник і публіцист. Не може не вражати і його виваженість щодо тих філософських напрямків і вчень, які для нього навряд чи могли бути прийнятними: матеріалізму і позитивізму. Як відзначено у вступній статті, український мислитель ще в 1900 році в передмові до однієї з інших найважливіших своїх праць, якою є «Мозок і душа», «недвозначно заявляє, що своєю книгою хотів би прийти на допомогу тим її читачам, які вирішили “шляхом самостійної роботи думки зрозуміти неспроможність матеріалізму”» (с. 12).

Головне своє завдання Г. Челпанов вбачає «не в тому, щоб переконати читача, що мій світогляд єдино істинний, але в тому, щоб ознайомити його з основними філософськими питаннями. Дидактична важливість «Вступу» полягає саме в тому, щоб представити огляд проблем і їх можливих розв'язань» (с. 21). На цій же сторінці знаходимо твердження, яке не втратило актуальності і сьогодні: «Відсутність викладання філософії в середній школі, ненормальна постановка її університетського викладання призводять до того, що філософські знання користуються в нас надзвичайно малою популярністю. Можна прямо сказати, що «філософська культура» стоїть у нас дуже низько» (с. 21). Але ж, говорить український мислитель з посиланням на Паульсена, «... ми можемо сказати, не боячись перебільшення, що філософський інтерес рухає науку вперед, хоча б самі представники науки і заперечували це. Інтерес до розв'язання найвищих проблем буття дає життя науці, і, можливо, найважливішою функцією філософії є те, що вона притягує думку до найвищих проблем і утримує науки від безладного нагромадження знань» (с. 30). І далі: «Її (філософії. – Н. М., Б. М.) ідеальною метою є вирішення кінцевих проблем буття; вони в наш час не вирішені, але, прямуючи до них, до цих ідеальних цілей, ми попутно вирішуємо багато окремих проблем» (с. 31).

Челпанов починає з свій курс з теорії пізнання або гносеології. В цьому він є типовим учнем Канта, відзначивши заслугу великого німецького філософа в тому, що він «поставив питання про необхідність дослідити нашу здібність до пізнання» (с. 33). Друге питання філософії – онтологічна проблема. Мислитель констатує: «З одного боку, нам дане духовне, з іншого – фізичне або матеріальне. Окрім цих двох категорій явищ, у нашому досвіді буквально нічого не існує» (с. 106). Абстрактний характер першооснов дає йому підставу показати непослідовність матеріалізму, який, повторимося, для Г. Челпанова неприйнятний: «Матеріаліст замість того, щоб у якості основного принципу брати безпосередньо даний зміст досвіду, бере дещо гіпотетично дане, але при цьому вживає його не в якості гіпотези, а як єдино істинну реальність» (с. 127). Переходячи до основних типів філософських побудов, автор «Вступу» відзначає конструктивну роль Едуарда Гартмана, який «вказав новий шлях для метафізики, пов'язавши її побудови з індуктивними висновками. Такий союз метафізики з науками виявився сприятливим для розвитку самої метафізики» (с. 224). Віддано належне і засновникові експериментальної психології: «В даний момент будь-кого, хто шукає науково-філософського світогляду, може найбільше задовольнити філософська побудова, яка здійснюється за методом, запропонованим Вундтом» (с. 233).

Космологічна проблема вирішується Г. Челпановим явно на основі впливу Спінози, адже принцип світобудови – це «монізм, тобто переконання в реальності одиначної істоти. Але ця одиначна істота... може розумітися двояко, в теїстичному і пантеїстичному сенсі» (с. 182). В частині своєї праці, присвяченій етиці, український мислитель критично оцінює утилі-

таризм, принцип якого «ніколи не застосовується нами в житті, баланс задовольень і страждань не береться нами до уваги. Ніколи визначення цінності одиничного або народного життя ми не засновуємо на обчисленні балансу задовольень» (с. 264). Причини появи песимістичних вчень він вбачає в «особистих особливостях філософа-песиміста» (с. 320), але головним чином це – відгомін «глухого незадоволення сучасною культурою» (с. 321).

Думки філософа, висловлені в останній частині книги, присвяченій питанню «Філософія і релігія», цілком зближують його з духовно-академічною і взагалі християнською традицією: «Коли ми полишаємо емпіричний світ і починаємо мислити про світ у цілому, то повинні допустити таку причину, яка вже не може бути дією іншої причини, і яка може бути лише дією самої себе» (с. 360). І, нарешті, «Якщо в справах віри знання не є зайвим, то зрозуміло, як ми повинні ставитися до «доказів буття Бога». Вони є суттєвим доповненням до віри в реальність Божества... Оскільки вираження відношення до Бога, який розуміється як жива, особова істота, є необхідним елементом релігійної віри, то зрозуміло, що релігія без культу, як засобу вираження відношення до Бога, неможлива. Культ має символічне значення. Він слугує для того, щоб у конкретній формі виразити те, що насправді не можна ані пояснити, ані виразити» (с. 370).

Кудрявцев П. П. Сочинения: в 2 т. Т. 1.: Абсолютизм или релятивизм? / Петр Павлович Кудрявцев / под ред. Волкова А. Г., авт. вступ. ст. Мозговая Н. Г. – Мелитополь: Издательский дом Мелитопольской городской типографии, 2013. – 600 с. – (Серия «Антология украинской мысли»).

Так склалося, що цей огляд завершується працею, яка є найпізнішою у відношенні першого виходу в світ, але водночас саме вона стала першою з представлених книг. Це магістерська дисертація з філософії останнього професора Київської духовної академії Петра Павловича Кудрявцева (1868 – 1940), повна назва якої наступна: «Абсолютизм чи релятивізм? Спроба історико-критичного вивчення чистого емпіризму новітнього часу в його відношенні до моральності та релігії. Prolegomena», захищена 1908 року. У вступній статті «Останній професор філософії Київської духовної академії» читаємо: «Час творчості П. Кудрявцева – це час (кінець XIX – початок XX ст.) тотального зараження російської інтелігенції ідеями атеїзму, соціалізму та позитивізму, які походять, на думку Ф. Достоевського, з одного джерела – спроби людства влаштуватися без Бога, на власний розсуд» (с. 9). Трагічний результат цього більш ніж очевидний, його прояви, на превеликий жаль, так часто мають місце в родинному і суспільному житті. Якщо деградацію різних поколінь громадян сучасної України, особливо молоді й дітей, не зупинити зараз, то майбутнє нашої країни опиниться під великим знаком питання: «В наш час, коли спостерігається спроба усунення самих духовних і моральних основ існування суспільства, звернення до спадщини П. Кудрявцева є актуальним як ніколи» (с. 24). Адже подібні явища спостерігалися в історії, тому важливо знати їх глибинні, приховані причини, оскільки лише в такому разі можна відвернути катастрофу. Це добре розумів і Петро Кудрявцев, який жив у час, багато в чому подібний до нашого. Його дослідження поєднує розв'язання як історико-філософських, так і теоретичних питань, що мають пряме відношення і до обраної ним теми, і до повсякденного життя десятків, сотень мільйонів людей. Адже будь яка оцінка того чи іншого явища дійсності, вибір тієї чи іншої, навіть найменшої дії зумовлюються нічим іншим, як світоглядними переконаннями, цінностями кожної людини особисто. Це вже інше питання, наскільки дієвим виступає вплив оточення і середовища, в якому ця людина живе, вирішальний чинник того чи іншого вибору в кінцевому підсумку визначається філософськими орієнтирами. З цього приводу Кудрявцев висловлюється однозначно: «Подібно до того, як у житті ми розпізнаємо дві основні течії – абсолютистичну та релятивістичну, так само і в філософії можливі два основні напрямки в розв'язанні питання про абсолютно-цінне: позитивний, у якому стверджується існування абсолютно-цінного, і негативний, який існування абсолют-

них цінностей заперечує. Перший напрямок можна назвати, вживаючи вже знайомі нам терміни, абсолюти стичним, а другий – релятивістичним. Таким чином, двом напрямкам життя відповідають два розуміння життя, я як перші взаємно виключають один одного, так само і другі. Тому історія філософії являє собою безперервну боротьбу двох напрямків – абсолютизму з релятивізмом, яка переплітається з боротьбою аналогічних напрямків у самому житті, ускладнюючи його або – навпаки – сама ускладнюючись нею» (с. 70-71). Прослідкувавши цю боротьбу від часів давньогрецьких софістів до засновників другої хвилі позитивізму, останній професор філософії Київської духовної академії в завершальному висновку свого дослідження дає добру настанову тим, хто будь-що намагається жити за правилом «усе відносно». «У філософії, – говорить Петро Кудрявцев, – релятивізм не може бути доведений до кінця без логічного протиріччя: хто намагається довести релятивізм, той його спростовує» (с. 326).

Сьогодні, незважаючи на всі труднощі, серія продовжує роботу. Так, готуються до випуску перша в Російській імперії філософська енциклопедія – «Філософський лексикон» Сильвестра Гогоцького, «Поступовий розвиток стародавніх філософських вчень у зв'язку з поступовим розвитком язичницьких вірувань» Ореста Новицького, зібрання творів українського просвітника XVIII століття Якова Козельського, а також наступні томи праць тих мислителів, чия ідейна спадщина за останні три роки отримала нове народження.

© *Наталія Григорівна Мозгова, Богдан Костянтинович Матюшко*

FOR NOTES

МЕЖДУНАРОДНО МНОГОЕЗИЧНО СПЕЦИАЛНО НАУЧНО ИЗДАНИЕ

ИДЕИ

ФИЛОСОФСКО СПИСАНИЕ

КНИЖКА I (5) – II (6), ЮНИ – НОЕМВРИ, ГОДИНА III, 2015

ПЛОВДИВ (БЪЛГАРИЯ)

Сборникът е на разположение на интернет-страниците:

The Collection is available on the websites:

<http://aig-humanus.blogspot.com/>

<http://grancharov.blogspot.com/>

<http://ideas.academyjournals.com.ua>

http://elibrary.ru/title_about.asp?id=52943

ПРАВИЛАТА

ЗА ОФОРМЯНЕ НА СТАТИИТЕ

можете да намерите на сайта:

<http://ideas.academyjournals.com.ua>