


87.34.372
11.12

Віталій Надурак



РЕЛІГІЙНА ФІЛОСОФІЯ

навчальний посібник

Івано-Франківськ
2011

76 70 51

філос.

Віталій Надурак

РЕЛІГІЙНА ФІЛОСОФІЯ

Навчальний посібник

НБ ПНУС



767051

Івано-Франківськ

2011

УДК 1:21
ББК 87.215
Н17

Рекомендовано Міністерством освіти і науки України
як навчальний посібник для студентів вищих навчальних закладів
(лист №1/11-128 від 11.01.11)

Рецензенти:

Кияк С. Р., доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри релігієзнавства і теології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника;

Кундеревич О. В., кандидат філософських наук, доцент кафедри зв'язків із громадськістю та реклами Інституту міжнародних відносин та журналістики Київського національного університету культури і мистецтв;

Ларіонова В. К., доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника;

Филипович Л. О., доктор філософських наук, професор, завідувач відділу проблем релігійних процесів в Україні Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України.

Надурак В.

Н17 Релігійна філософія : навчальний посібник / В. Надурак. – Івано-Франківськ : Видавництво Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, 2011. – 135 с.
ISBN 978-966-640-300-4

У посібнику, що відповідає програмі навчальної дисципліни «Релігійна філософія» для студентів спеціальностей «Філософія» та «Релігієзнавство», розкрито основні філософські вчення світових релігій, проаналізовано головні релігійно-філософські проблеми та варіанти їх розв'язання, висвітлено погляди відомих представників релігійної філософії.

Навчальний посібник містить питання для самоперевірки, тестові завдання, список рекомендованої літератури, короткий термінологічний словник до кожної теми.

Для студентів вищих навчальних закладів вищих навчальних закладів, усіх, кого цікавить релігійна філософія.

КОД 02125266
НАУКОВА БІБЛІОТЕКА

УДК 1:21
ББК 87.215

ISBN 978-966-640-300-4

© Надурак В., 2011
© Видавництво Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, 2011

ЗМІСТ

Вступ.....	5
Розділ 1. Філософія буддизму.....	10
1.1. Основні ідеї буддійської філософії.....	10
1.2. Філософія хінаяни.....	17
1.3. Філософія махаяни.....	19
Розділ 2. Християнська релігійна філософія.....	26
2.1. Релігійна філософія східної християнської традиції.....	26
2.1.1. Зародження християнської філософії. Ранній етап розвитку східної патристики.....	27
2.1.2. Пізній етап східної патристики. Філософські погляди учасників каппадокійського гуртка.....	34
2.1.3. Філософське підгрунтя ісихазму.....	40
2.1.4. Російська релігійна філософія (В. Соловйов, М. Бердяєв, С. Булгаков, М. Лосський).....	43
2.2. Філософія західної християнської традиції.....	60
2.2.1. Головні напрямки релігійної філософії західної християнської традиції. Філософські погляди св. Августина.....	60
2.2.2. Філософія Томи Аквінського.....	64
2.2.3. Неотомізм.....	68
2.2.4. Неоавгустинізм.....	72
2.3. Філософія протестантизму.....	79
2.3.1. Ортодоксальна теологія (Мартін Лютер, Жан Кальвін).....	79
2.3.2. Ліберальна теологія.....	83
2.3.3. Діалектична теологія.....	86
2.3.4. Новітні школи у протестантській філософії.....	90

Розділ 3. Релігійна філософія ісламу.....	98
3.1. Виникнення ісламу та його культура. Калам.....	98
3.2. Релігійно-філософські ідеї представників ісламського аристотелізму.....	103
3.3. Філософські засади суфізму.....	111
Рекомендована література.....	121
Іменний покажчик.....	128
Предметний покажчик.....	133

ВСТУП

Філософія та релігія постають одними із найголовніших складових людської культури. Як відомо, філософія є наступною після релігії історичною формою розвитку людського світогляду, і треба зауважити, що вони зберегли між собою тісний зв'язок. Як абсолютна більшість релігій містить філософські міркування над своїми найголовнішими проблемами, так і твори багатьох філософів сповнені суджень на релігійну тематику. Проте можна поставити питання: чи не є парадоксальним такий зв'язок? Адже філософське мислення і релігійна свідомість багато в чому протилежні один одному. По-перше, релігія ґрунтується на вірі, філософія ж є різновидом логічно обґрунтованого знання, що будується на аргументації та доказах. Філософія – це дитя вільної, необмеженої зовнішніми приписами думки, яка нічого не сприймає на віру, піддаючи кожне положення судові розуму. По-друге, коло уявлень та образів релігійної свідомості окреслені раз і назавжди – Священним Писанням, Переданням, релігійними догматами. Філософське ж мислення ніколи не зупиняється перед такими кордонами. Можна знайти й інші фундаментальні відмінності. Отож, резонним буде запитання: яким чином можливий зв'язок між філософією та релігією в тій формі, яку називають релігійною філософією? Чи не загрожує такий союз втратою ідентичності як для філософії, так і для релігії?

Однозначної відповіді на це питання не існує, і в процесі викладу матеріалу ми неодноразово звертатимемо увагу на протистояння позицій прихильників та противників використання філософії для вирішення релігійних питань. Проте безумовним є той факт, що релігійна філософія таки існує, і всі основні релігії звертаються до філософії з метою кращого осмислення та викладу власного віровчення. Аналогічно й багато філософів розглядали релігійні проблеми, що тією чи іншою мірою потрапляли до сфери їх досліджень. Пояснюючи можливість існування релігійної філософії, зауважимо, що в її основі лежить віра, яка прагне знайти собі раціональне вираження. Тобто релігійний філософ вірить у певні положення, які пропонує його релігія, проте намагається дати раціональне обґрунтування цієї віри. Виходячи з цього, можна прийняти таке визначення: **релігійна філософія** – це філософська творчість, орієнтована на проблеми, пов'язані з релігійною тематикою, або, по-іншому, філософська творчість, яка прагне дати раціональне пояснення істин віри.

Разом з тим, філософія ніколи не могла осмислити релігію у всій повноті, повністю «перекласти» її на власну мову. Адже релігія ґрунтується на досвіді спілкування людини зі священним, абсолютним, а такий досвід не може бути повністю раціоналізований чи, тим більше, викладений з допомогою понять. Отож, релігія у цьому союзі зберігає свою автономію, не перетворюючись на ще один розділ філософського знання.

У контексті розмови про раціональне, поняттєве вираження релігійних переживань варто звернути увагу на ще один аспект цієї проблеми. Йдеться про необхідність урахувувати специфіку мови тієї релігії, філософія якої стає об'єктом дослідження. Адже часто виникає спокуса використати поняття однієї релігії для опису феноменів іншої на тій підставі, що вони певним чином подібні чи здаються такими. Проте в такому випадку ми ризикуємо спотворити суть оригінальної ідеї, адже буває так, що деякі поняття однієї релігійної мови не мають собі аналогів в іншій або ж є лишень формально на них подібними, а за своєю суттю залишаються відмінними. Тому при аналізі того чи іншого релігійно-філософського вчення ми намагатимемось уникати таких помилок і, в міру необхідності, давати поглиблене пояснення відмінностей між поняттями різних релігійних мов або вживати їх у тому вигляді, в якому вони існують у релігії, що їх виворила.

Намагаючись узагальнити основні проблеми релігійної філософії, треба зробити одне суттєве зауваження. Річ у тому, що теїстичні та нетеїстичні релігії суттєво відрізняються колом тих питань, які є предметом їх першочергової уваги. Так релігії, які визнають існування Бога (наприклад, християнство, іслам), серед основних своїх проблем мають співвідношення Бога та світу чи людини, проблему богопізнання, природи Бога, співвідношення віри, одкровення та розуму. Натомість, якщо взяти буддизм, в якому ідея Бога фактично відсутня, то основним питанням для нього є звільнення людини від страждань, а всі інші так чи інакше йому підпорядковані.

Окремо зауважимо, що, безумовно, не вся існуюча релігійна філософія стала об'єктом розгляду в нашому посібнику. Увагу зосереджено тільки на основних філософських ідеях та вченнях світових релігій (буддизм, християнство, іслам). Автор усвідомлює, що існують й інші представники згаданих у посібнику філософських течій та інші релігійно-філософські вчення (наприклад, юдаїзм, індуїзм, даосизм тощо), які вартують того, щоб бути предметом вивчення. Крім

того, існує чимало напрямків, які відносяться до позаконфесійної релігійної філософії (ті вчення, які постають результатом автономних релігійно-філософських пошуків і не відповідають фундаментальним засадам окремо взятої релігії, наприклад, теософія, антропософія і т. п.). Їх відсутність у посібнику зумовлена кількома причинами.

Насамперед, треба відзначити, що будь-яка навчальна дисципліна за своїм змістом, метою, завданнями, джерелами дещо відрізняється від галузі наукового знання, на якій вона ґрунтується. Навчальна дисципліна – це сукупність наукових знань у тому обсязі, який визначається відповідними документами з організації навчальної роботи (навчальними планами, робочими програмами). На вивчення дисципліни «Релігійна філософія», згідно з цими документами, відводиться 54 години, які в певній пропорції розподіляються на аудиторні години і години самостійної роботи. Зрозуміло, що за таких умов мова може йти про використання наукових знань, накопичених у цій сфері, тільки у найбільш концентрованому вигляді.

При відповіді на запитання, що з великого різноманіття наукового знання повинно увійти до навчального предмета, ми дотримуємося погляду, що структура та зміст навчальної дисципліни має формуватись не за логікою функціонування тієї чи іншої науки, а за логікою формування у тих, хто навчається, передусім, професійних якостей. При цьому науковий матеріал необхідно використовувати з урахуванням завдань навчальної дисципліни, відповідності змісту навчання пізнавальним можливостям тих, хто навчається, лімітів навчальних годин. Таким чином, можна стверджувати, що завдання навчальних дисциплін вужчі, ніж ті, які стоять перед відповідними галузями наукового знання.

Тому автор вважав за доцільне змістовно наповнити посібник таким чином, щоб кількість матеріалу, яка в ньому присутня, могла бути реально засвоєною за відведений обсяг часу і відображала ті теми, вивчення яких має найголовніше значення в процесі підготовки майбутнього фахівця. У разі бажання студента більш поглиблено чи розширено освоїти релігійну філософію, він може звернутись до переліку рекомендованої літератури чи порадитись із викладачем.

Крім того, треба відзначити, що такий вид навчального видання як посібник не передбачає охоплення всього обсягу навчальної програми, тому було вирішено зробити акцент саме на головних ідеях та представниках філософії світових релігій, а інші аспекти будуть розкриті у підручнику, вихід якого передбачається у майбутньому.

Вивчення навчальної дисципліни «Релігійна філософія» має суттєве значення при підготовці майбутніх фахівців-філософів, адже дасть їм змогу ознайомитись із основними напрямками релігійно-філософської думки, краще зрозуміти сутність положень тієї чи іншої релігії, осягнути процес їх становлення. Освоєння та осмислення тем, запропонованих у посібнику, сприятиме підвищенню загальної філософської культури студента як фактора подальшого успішного здійснення ним навчальної і професійної діяльності.

Навчальна дисципліна «Релігійна філософія» тісно пов'язана з іншими дисциплінами, які вивчаються студентами спеціальностей «Філософія» та «Релігієзнавство». Тому, з одного боку, її успішне засвоєння вимагає відповідного рівня володіння матеріалом з історії філософії, філософії релігії, онтології, гносеології, етики, філософської антропології, історії релігій та ряду інших дисциплін. З іншого боку, у процесі вивчення релігійної філософії студент матиме змогу поглибити знання, отримані із згаданих предметів, адже досліджуватиме проблеми буття, пізнання, моралі, людини тощо в контексті питань, що хвилюють релігійну свідомість. Таким чином, можна стверджувати, що навчальна дисципліна «Релігійна філософія» надзвичайно тісно інтегрована в комплекс інших філософських та релігієзнавчих дисциплін, поза якими її успішне освоєння навряд чи буде можливим.

Отже, метою навчального посібника «Релігійна філософія» є сприяння успішному вивченню основних філософських вчень світових релігій. Досягнення поставленої мети передбачає виконання студентом таких завдань:

- засвоїти основні поняття і категорії релігійної філософії та вміти вільно ними користуватись у процесі здійснення навчальної, а згодом і професійної діяльності;
- ознайомитись з поглядами головних представників філософії світових релігій;
- з'ясувати основні варіанти вирішення онтологічних, гносеологічних, аксіологічних, етичних та ін. проблем, що їх пропонують розглянуті течії релігійної філософії;
- дослідити відмінності у вирішенні основних філософських проблем між релігійною та нерелігійною філософією;
- навчитись самостійно аналізувати коло питань, що входять до проблемного поля релігійної філософії;

- вміти проводити ідентифікацію ідей за їхньою належністю до відповідної школи чи напряму релігійної філософії та проводити порівняльний аналіз різних релігійно-філософських учень;
- освоїти навички ведення конструктивного діалогу з представниками різноманітних релігійно-філософських течій;
- орієнтуватись у життєво важливих світоглядних проблемах, які стосуються тематики релігійної філософії.

Для полегшення виконання поставлених завдань у навчальному посібнику пропонуються: короткий термінологічний словник, який містить визначення найголовніших понять кожної теми, питання для самоконтролю, тестові завдання, список використаної і рекомендованої літератури, предметний та іменний покажчики.

У цілому при написанні посібника автор прагнув бути максимально незаангажованим та об'єктивним і свідомо уникати оціночних суджень щодо тієї чи іншої релігійно-філософської школи. Тому основна увага була зосереджена на викладі фактичного матеріалу. Сподіваємось, що це навчальне видання сприятиме успішному засвоєнню студентами основ релігійної філософії і допоможе їм у формуванні власного світогляду.

Розділ 1. ФІЛОСОФІЯ БУДДИЗМУ

- 1.1. Основні ідеї буддійської філософії.
- 1.2. Філософія хінаяни.
- 1.3. Філософія махаяни.

1.1. Основні ідеї буддійської філософії

У той час, коли зароджувався буддизм, в Індії налічувалась величезна кількість різноманітних релігійно-філософських учень. Даний період був позначений кризою традиційної ведичної релігії, що спричинило появу великої кількості аскетів, мандрівних філософів, які, будучи скептично налаштованими до авторитету Вед та релігії брахманів, мали за мету самостійний пошук істини, що робилось переважно через заняття філософією та йогою (цих людей ще називали шраманами). Одним із них був Будда.

Перед тим, як перейти до викладу основ філософії буддизму, треба обов'язково відзначити, що хоча вона і є оригінальним ученням із специфічним баченням світу та людини, проте у своєму становленні та розвитку все ж зазнала впливу багатьох філософських та релігійних учень давньої Індії. Навіть при поверхневому знайомстві з буддизмом неможливо не помітити, наскільки він у своїй основі тісно вплетений у той релігійно-філософський пошук, який мав місце в тогочасній Індії. З ним його ріднить передусім спрямованість на спасіння людини, яка була характерною рисою більшості давньоіндійських релігійно-філософських шкіл і стала засадничою у вченні Будди. Крім того, чимало понять та ідей, які є ключовими в буддизмі, виникли задовго до його появи й активно використовувались іншими школами (наприклад, поняття «карма», «сансара»). Аналогічно буддизм перейняв і уявлення про медитацію як засіб трансформації свідомості до вищих рівнів, що широко використовувалась у більшості вчень того часу. Звичайно, Будда інтерпретував ці ідеї (і не тільки їх) на власний лад, проте ґрунтувався він на досягненнях своїх попередників.

Зазнав буддизм і впливу Вед та Упанішад. Хоча він і належить до неортодоксальних шкіл давньоіндійської філософії, які критично ставились до цих писань, проте, по-перше, вся давньоіндійська філософія тягне своє коріння до Вед та Упанішад, а, по-друге, навіть

критикуючи їх, він тим самим зазнавав певного впливу, який і визначав основні напрями його філософування.

Намагаючись конкретизувати перелік тих релігійно-філософських шкіл, які в той чи інший спосіб вплинули на формування буддійського вчення, звернемось до праць відомого дослідника Ф. Щербатського. Він зауважив, що найбільшого впливу буддизм зазнав із боку філософії санх'ї, чарваки, джайнізму, йоги, веданти, ортодоксальної міманси, а також учень ньяя та вайшешика [12, 68]. Звичайно, тут не варто вести мову про прямі запозичення, оскільки, як було зауважено, буддизм є оригінальним ученням, проте творче переосмислення певних ідей, безумовно, мало місце. При бажанні, можна детальніше ознайомитись зі специфікою цього впливу у цитованій праці Щербатського.

Слід зауважити, що буддизм зазнавав впливу тогочасних учень не тільки в період свого становлення, але й подальшого розвитку. Крім того, поширюючись у різних країнах, він увібрав у себе специфіку ментальності їх мешканців та елементи деяких місцевих вірувань, тим самим трансформуючись та розгалужуючись на численні напрями. В цьому розділі ми зосередимо увагу на положеннях класичного буддизму, які можуть вважатися найбільш наближеними до оригінального вчення Будди, а також розглянемо головні ідеї двох ключових напрямів буддизму – хінаяни і махаяни. Почнемо виклад матеріалу із короткої історії життя Будди.

Засновником буддизму вважається Сіддхартха Гаутама – царевич із роду Шак'їв (звідси ще одне його ім'я – Шак'ямуні), який згодом і став Буддою. За даними буддійських текстів, він жив у 623–543 рр. до н. е., проте сучасні дослідники схильні датувати його життя пізнішими роками – 560 – 480 рр. до н. е.

Після народження Сіддхартхи його відвідав відомий аскет Асіта і передбачив, що з нього виросте видатний правитель, проте якщо йому обридне життя в палаці, то він стане на шлях духовного пошуку і спасе світ. Батько Сіддхартхи бачив у сині великого правителя, а тому зробив усе, щоб життя в палаці йому подобалось, він не знав горя та біди й не бачив поганої сторони життя. Сіддхартху оточували тільки молоді, здорові, веселі люди й він не знав про існування хвороб, старості, смерті. Проте минали роки, і його все більше починали хвилювати питання, пов'язані зі смыслом існування.

Одного разу, перебуваючи поза межами палацу, молодий царевич мав чотири зустрічі, які змінили його життя: він побачив старого,

хворого, мертвого та аскета. Це перевернуло його світогляд. Він більше не міг жити колишнім життям і вирішив залишити палац та шукати істину. Спочатку Сіддхартха звернувся до мудреців-брахманів, проте згодом розчарувався у їхньому вченні й приєднався до йогов, але й тут він не знайшов того, що шукав. Покинувши всіх, він кілька років жив самотником у лісі, практикуючи крайній аскетизм і медитацію. Врешті, розчарований результатами своїх пошуків, Сіддхартха сів під дерево Бодхі, вирішивши не вставати доти, доки не пізнає істину, і заглибився у тривалу медитацію. На 49-й день він досягнув просвітлення і став Буддою (в перекладі – «просвітлений», «той, що пробудився»), проте вирішив не входити в нірвану, а залишитись і проповідувати, щоб принести спасіння усьому людству. Згодом навколо нього сформувався гурт прихильників, які й стали його першими учнями й сформували першу сангху – буддійську общину.

Священною книгою буддистів є Тріпітака («три корзини») – збірка розповідей про життя та вчення Будди, яка спочатку передавалась усно, а згодом була записана на звитках пальмового листа, що помістились у трьох корзинах (звідси й назва).

Слід одразу ж зауважити, що буддизм не є уніфікованим ученням і складається з різноманітних течій та напрямів. Попри це, в ньому можна виділити певні спільні ідеї (тлумачення яких може бути дуже різним), на яких ми й зосередимо надалі увагу.

Основою буддизму є **«чотири благородні істини»**. Перша істина проголошує, що все життя є страждання (*дукха*, *дуккха*, або *дуккха*). Треба зазначити, що хоча й переклад цього терміна із санскриту чи палі є не зовсім точним, проте ближчого йому відповідника в українській мові немає, тому й використовують саме слово «страждання». Намагаючись прояснити значення терміна, відзначимо, що *дукха* – це стан постійного невдоволення, яке переживає людина, як, зрештою, і будь-яка жива істота. Це невдоволення-страждання постійно супроводжує людину, і навіть ті приємні миттєвості, що трапляються в її житті, є лишень іншою стороною страждання, адже вони тимчасові, і коли минають, то людина знову страждає через їхню минуцність. Буває й по-іншому: людина надзвичайно сильно чогось прагне, а коли досягає цього, то виявляється розчарованою, адже плід виявився не таким вже й солодким, і знову приходить невдоволення-страждання. Отже, страждання – абсолютне, а задоволення – відносне.

Друга істина: причиною страждань є бажання, ширше – прив'язаність до життя, потяг до існування. На задоволення бажань витра-

чається вся життєва енергія, і в погоні за ними людина постійно перероджується на землі, неначе перебуваючи в напівсонному стані автоматичного руху по колу. Це коло перероджень називається *сансара*. Слід наголосити, що сансара не є еволюцією, постійним удосконаленням, а саме: постійним колом перероджень, переходом з однієї форми страждання в іншу (крім людської, є ще п'ять інших форм існування: божество (*дева*), войовничий титан (*асура*), тварина, голодний дух (*према*) і мешканець пекла). В одному існуванні ми можемо бути людиною, в іншому – твариною або божеством, і так до безкінечності. Тому метою буддизму є розрив кола сансари для звільнення від страждань. До речі, людське існування в цьому плані є найбільш сприятливим, адже тільки людина може звільнитися від сансари.

Третя істина: щоб позбутися страждань, треба позбутися бажань.

Четверта істина: щоб позбутись бажань, треба йти шляхом, який накреслив Будда. Цей шлях включає вісім ступенів і називається **«благородний восьмиступеневий (восьмеричний) шлях»**. Він, у свою чергу, поділяється на три великі етапи: етап мудрості (*праджня*), етап моральності (*сіла*) й етап концентрації (*самадхі*).

Етап мудрості включає в себе два ступені: правильне розуміння (засвоєння основ буддійського віровчення) та правильне прагнення (людина приймає рішення стати на шлях звільнення).

Етап моральності включає три ступені: правильна мова (унікати обману, злослів'я, пліток і под.); правильна поведінка (для мирян це такі обітницькі, як ненасилля стосовно всіх живих істот, уникання не-правильної мови, заборона присвоєння чужого майна, правильне ставлення до життя та відмова від напоїв, що затуманюють свідомість, обітницькі ж монахів значно численніші – їх існує кілька сотень); правильні засоби до існування (здобувати хліб насущний праведними способами).

Етап концентрації проходиться, в основному, монахами й передбачає спеціальні психопрактики. Він об'єднує три ступені: правильне зусилля (очищення розуму від поганих думок та помислів і заповнення його новими – правильними); правильний напрямок думки (цілісний контроль над усіма психофізичними процесами) і правильне зосередження (на цьому етапі досягається повна незворушність, людина звільняється від страждань і стає *архатом* («достойним») та, переважно, досягає нірвани).

Стосовно поняття **нірвани** (дослівно – «згасання») треба зауважити, що буддійські тексти не подають чіткого його визначення. Най-

частіше зустрічається аналогія нірвани з полум'ям у лампі, яке припиняє горіти тоді, коли зникає паливо (аналогічно й припиняються страждання, коли зникає їх джерело – бажання). Отож, нірвана – це стан, у якому відсутні страждання, і, відповідно, його можна описати як найвище блаженство. Сам Будда ніколи не давав прямої відповіді на питання, що ж таке нірвана, і намагався мовчати, коли його про це запитували. Як зазначають більшість дослідників буддизму, цей стан не подібний ні до чого, що ми сприймаємо у своєму існуванні. Він поза межовий, і тому про нього неможливо сказати нічого, отож, залишається тільки мовчати, як це й робив Будда.

Ще однією ключовою ідеєю буддизму є ідея «серединного шляху». Існує дві крайності, яких треба уникати, навчав Будда. Перша крайність – це заглиблення людини у власну чуттєвість, тобто прагнення до чуттєвих насолод, що призводить до помутніння свідомості. Друга крайність протилежна до першої і полягає в умертвінні власної плоти, тобто повному викоріненню чуттєвості, до чого прагнуть деякі особи, які практикують крайні форми аскетизму. Проте ця крайність теж затуманює свідомість і має бути відкинута. Як вважає відомий російський філософ, дослідник буддизму О.П'ятигорський, серединність – це той високий стан свідомості, в якому людина стає здатною до інших способів мислення, адже щоб досягти ідеалу Будди, треба мислити зовсім по-іншому. Тому саме з ідеї серединності починається буддійське філософування. Також учений зауважує, що ідея серединності вела і до зовсім іншої антропології, в якій людина – це один із типів свідомості, проте можуть бути й інші стани (вищі і нижчі). Вищим станом, до якого має прагнути людина, є свідомість Будди. Тому буддизм передусім є вченням про свідомість, зокрема про те, як її трансформувати до вищих станів.

Важливе значення в буддизмі має **теорія обумовленого існування речей**. Будда навчав, що існує загальний закон причинності, якому підпорядковані всі явища духовного й матеріального світу. Виникнення однієї окремої події зумовлене іншою подією, і так до безкінечності. Особливе значення цей закон має для розуміння місця людини у світобудові, про що й піде далі мова.

Найголовнішою ідеєю в антропології буддизму є уявлення про **ілюзорність людського «Я»**. Саме відчуття власного «я» і прив'язаність до нього є головною причиною всіх інших прив'язаностей, а отже, і страждання. Саме воно затягує нас у колесо сансаричного буття. Отож позбавлення цієї ілюзії є одним із найперших завдань адепта

буддизму. Для цього насамперед треба усвідомити, що насправді особистість – це тільки поняття, яке ми використовуємо для позначення поєднаних у певному порядку груп психофізичних елементів. Ці групи, яких є п'ять, називають *скандхами* (дослівно «купа»). Вчення про скандхи є особливо важким і для його розуміння варто прочитати спеціалізовану літературу, наприклад, дослідження Ф. І. Щербатського «Центральна концепція буддизму і значення поняття «дхарма» (Ф. И. Щербатской. Избранные труды по буддизму. – М.: Наука, 1988. – С. 112–198). Тому ми опишемо його лише в загальному вигляді. Людина складається з п'яти скандх. Перша скандха (*рупа*) – це група того, що сприймається чуттєво, причому йдеться про звичайні «тілесні» відчуття, як-от: зір, слух, смак, запах, дотик. Друга скандха (*ведана*) – це ті елементи, які формують чуттєве переживання сприйнятого (приємне, неприємне, нейтральне). Третя скандха (*самджня*) – це група елементів, які утворюють цілісне уявлення про сприйняте, а також поняття. Четверта група (*самскара*) складається з елементів, які породжують наші вольові зусилля і саме ця група елементів формує карму. П'ята скандха (*віджняна*) – це свідомість як така.

Зі смертю взаємодія цих елементів порушується й особистість перестає існувати. Таким чином, те, що людина розуміє під власним «я», насправді є сумою процесів, посередництвом яких здійснюється взаємодія зі світом. Наше «я» – це наші відчуття і їх усвідомлення. Отже, субстанційного «я» не існує, адже воно нерозривно інтегровано в процеси, що відбуваються у феноменальному світі. Проте це не означає, що особистість не володіє індивідуальністю. Свідомі вчинки людини творять її індивідуальну карму.

Карма (у дослівному перекладі – «дія») є сукупністю всіх наших дій, їх енергією, яку ми неначе «носимо» із собою, і ці дії потім ведуть до відповідних наслідків. Отож, усе, що відбувається з людиною в житті, зумовлюється її кармою. Після смерті кармічний процес не закінчується, адже тим, що перероджується у наступному житті людини, є її карма. Тому наслідки своїх вчинків людина «пожинає» не тільки в цьому, але й у наступних переродженнях, в яких її карма може втілитись як у вищу, так і в нижчу істоту (наприклад, тварину). До речі, треба відзначити, що в буддизмі не має ідеї Бога, а тому карма визначається не вищою істотою, яка воздає кожному за заслугами. Карма – це вічний, автоматичний закон, якому підпорядковується все живе.

Важливо, що самі скандхи не є субстанціями, а лишень групами певних елементів. Що ж це за елементи? Тут ми підходимо до надзвичайно важливого моменту у філософії буддизму – вчення про **дхарми**. Слід зазначити, що поняття «*дхарма*» має різні значення (одне з найпоширеніших – Істина, вчення Будди). Воно походить від санскритського кореня *dhr* – «тримати». У контексті розмови про скандхи можна дати таке визначення дхарми: це наші елементарні психофізичні стани (наприклад, сприйняття нами кольору, смаку, стан «подобається», «не подобається» і т. под.). Дхарми миттєво виникають і зникають, змінюючись новими, які зумовлені попередніми (за законом причинно-наслідкових зв'язків). Виникаючи і зникаючи, вони у своїй сукупності утворюють потік (*сантана*), який виявляє себе живою істотою. Отож будь-яка жива істота, у т. ч. людина, не є незмінною сутністю (вічною душею), а потоком психофізичних станів, які постійно змінюються. Тому й немає в буддизмі класичної ідеї реінкарнації, адже душі не існує, а є тільки потік станів, які послідовно змінюють один одного, а тим, що «переходить» в інше існування, є кармічний імпульс. Тому єдине, що цікавить буддизм, це є дхарми як психофізичні стани, що утворюють живі істоти, які страждають. Світ сам по собі не цікавив Будду, і коли йому задавали питання про нього, то він переважно зберігав «благородне мовчання». Найголовніше завдання буддизму – це позбавити людину від страждань, а не розв'язувати абстрактні питання про природу буття. Тому хоча й більшість шкіл буддизму визнають існування об'єктивного світу, проте його природа їх мало цікавить. Свою космологію буддизм перейняв із традиційних давньоіндійських уявлень і не проявляв тут особливої оригінальності.

Як було вище зазначено, у буддійській філософії налічується чимало шкіл та напрямів, які дають власну інтерпретацію основних ідей. Розглянути їх усіх не є можливим завданням у межах нашого посібника. Тому зосередимо увагу тільки на найголовніших.

1.2. Філософія хінаяни

Хінаяна (санскр. «мала колісниця») є одним із двох головних напрямів буддизму. Свою назву він отримав від прихильників іншого напрямку – махаяни, які, намагаючись принизити опонентів, називали їх вчення «малою колісницею» у значенні малого, ущербного, «нижчого» шляху. Самі ж прихильники хінаяни називають свій напрям «тхеравада».

Довгий час у буддології хінаяна вважалась раннім напрямом буддизму, а махаяна – пізнім. Проте сьогодні в науковому середовищі дотримуються думки про приблизно однаковий час їх появи – I ст. до н. е. Найвідомішими школами хінаяни є *вайбхашика* та *саутрантіка*.

Ідеалом хінаяни є *архат* – святий монах, який власними зусиллями досягнув нірвани й назавжди покинув наш світ. На шляху до своєї мети він проходить кілька етапів: 1) етап «того, хто вступив у потік», тобто людини, яка остаточно стала на шлях, що веде до ідеалу архата, і вже не зійде з нього; 2) етап «того, хто одного разу повернеться», тобто людини, яка ще один раз повинна переродитися; 3) етап «того, хто більше не відродиться», тобто святого, свідомість якого відтепер постійно знаходитиметься у стані медитативного зосередження і, таким чином, досягне архатства та вступить у «нірвану без залишку».

Будда, згідно зі вченням хінаяни, до свого пробудження був звичайною людиною, яка відрізнялась від інших тільки великими чеснотами та святістю, набутими ним завдяки вдосконаленню протягом багатьох сотень попередніх життів. Після пробудження, яке й було здобуттям архатства, Сіддхартха Гаутама перестав бути людиною і став Буддою, тобто просвітленою й звільненою від сансари істотою. При цьому важливо наголосити, що він не був богом чи іншою надприродною сутністю. Якщо ми будемо слідувати прикладу Будди та його вченню, то обов'язково досягнемо того ж, що й він. Сам же Будда цілком увійшов у нірвану, його більше немає у світі, отож звертатись до нього з проханнями про допомогу немає сенсу.

Хінаяна вважається суто монашою формою буддизму. Зрештою, в ній тільки монах і може вважатися справжнім буддистом, адже лише він здатен досягнути нірвани, виконуючи всі настанови Будди й відповідні психопрактики. Миряни ж можуть тільки покращувати свою карму, роблячи добрі справи, завдяки чому вони в одному з наступних життів можуть удостоїтись вступити в монахи і досягти

нірвани. Отож, прихильники цієї школи пропагували ідею особистого вдосконалення людини, яке досягається самостійно.

Основну роль у теоретичному обґрунтуванні хінаяни відіграло вчення про дхарми. Зокрема, школа вайбхашика навчала, що дхарми володіють реальним онтологічним статусом, тобто дхарми-частинки потоку свідомості є реально існуючими в минулому, теперішньому і майбутньому. Причому людина сприймає дхарми (фактично, оточуючий світ) такими, якими вони є насправді, тобто у пізнанні представники вайбхашики були реалістами. Дхарми не народжуються і не зникають, число їх нескінчене. Кожна дхарма володіє визначеним набором ознак, що не змінюється. Дхарми можуть знаходитися в належному чи неналежному бутті, причому під першим розуміється стан абсолютного спокою. Людина і навколишній світ утворюються проявами дхарм, що знаходяться в стані неспокою, «хвилюються». Комбінація таких проявів утворюється тільки на найкоротший проміжок часу – мить, після чого виникає інша комбінація з проявів того ж самого чи трохи іншого набору дхарм. Отже, усе, що відбувається та існує в просторі і часі, є сполученням проявів дхарм, які постійно змінюють одна одну.

Належним буттям дхарм є абсолютний спокій, «нехвилювання», що передбачає невиникнення яких-небудь їхніх сполучень. Існування людини і навколишнього світу уже саме собою є свідченням «хвилювання» дхарм, тобто їхнього неналежного буття, а останнє ототожнюється зі стражданням. Звільненням від страждання є «заспокоєння» дхарм, що означає припинення існування людини як такої, вихід із кола перероджень. «Заспокоєння» дхарм і є досягненням людиною нірвани. Щоб досягти цього, треба знати про справжню природу дхарм і вміти керувати ними, поступово припиняючи їх пульсацію.

Найбільш повно і розгорнуто вчення про дхарми викладено у трактаті з хінаянської філософії «Абхидхармакоша», який був написаний відомим індійським буддійським філософом Васубандху (V ст.). Усю незліченну кількість дхарм за спільністю різних ознак, які доступні аналітичному пізнанню, він зводив до 75 класів. Васубандху описав закони причинності, за якими з дхарм, що миттєво спалахують і згасають, утворюються складні утворення, розглянув буддійські уявлення про види живих істот, що народжуються відповідно до їх карми в «нижчій сфері» всесвіту, а також класифікував вищих істот. Окремо він зупинився на способах зосередження і медитації, за допомогою яких досягається вища мудрість.

1.3. Філософія махаяни

Вчення хінаяни з його акцентом на індивідуальному шляху досягнення просвітлення та необхідності прийняття монашества було доступним лише небагатьом сильним особистостям. Проте буддизм, який ставав світовою релігією, потребував того, щоб його доктрини були прийнятними для широких мас. Термін «махаяна» (санскр. «велика колісниця») символізує орієнтацію на залучення до буддизму найширших верств населення без необхідності прийняття монашества.

Отож, згідно з ученням махаяни, проголошена ранніми школами, зокрема хінаяною, мета – індивідуальне звільнення – є надто незначною й егоїстичною. Новий ідеал, який проголосили прихильники махаяни, отримав назву **шлях бодхісаттви** (людина, яка прагнула стати Буддою, але зі співчуття до інших живих істот не зробила «останнього кроку» до просвітлення, щоб розділити страждання інших і повести їх із собою до спасіння). Девіз бодхісаттви може бути виражений у таких словах: «Нехай я стану Буддою на благо усіх живих істот». Поняття бодхісаттви існувало й до виникнення махаяни, проте уявлення про нього було дещо іншим. Наприклад, прихильники хінаяни вважали, що шлях бодхісаттви пройшли тільки Будди попередніх історичних періодів (їх кількість у різних школах різна – від 5 до 24), а також Сіддхартха Гаутама та майбутній Будда – Майтрея. Махаяністи ж стверджували, що шлях бодхісаттви доступний для всіх. Будь-яка жива істота може досягти просвітлення (бодхі). Монашество ж є тільки одним із шляхів до нірвани. Не менш ефективним є й плекання чеснот – віри, терпіння, готовності до самопожертви і под.

Прихильники махаяни вважали, що нірвана, до якої прагне хінаяна, не є істинною і вищою нірваною. Послідовники хінаяни справді виходять із сансари, звільняючись від коловороту народження-смерті, але вища істина залишається від них прихованою. Адже, звільнившись від перешкод у вигляді афектів, вони не долають перепон, що пов'язані із неправильним знанням, які можуть бути подолані тільки на шляху махаяни, що веде до повного і цілковитого пробудження (стану Будди). До речі, Будду прихильники вчення великої колісниці вважали не просто першим архатом, а великою і повністю пробудженою істотою. І це повне пробудження набагато вище за те, яке досягає хінаянський архат.

Ідеал бодхісаттви є логічним висновком із традиційної буддійської доктрини ілюзорності людського «я». Поняття індивідуального звільнення, яке пропагують прихильники хінаяни, передбачає віру в певну індивідуальність, яка прагне звільнитись. Проте індивідуального «я» не існує, отож, доки для людини існує різниця між нею та іншими, доти вона залишається в полоні ілюзії. Тому тільки спасіння всіх істот є спасінням і себе самого.

У зрілій махаяні головними якостями бодхісаттви визнаються мудрість (*праджня*) і співчуття (*каруна*). При цьому під співчуттям мається на увазі не світський альтруїзм, а специфічні засоби, методи (*упая*), які допомагають звільнити живих істот від сансари.

Однією з найголовніших ідей філософії махаяни є **вчення про «три тіла» Будди**. Перше тіло – *нірманакая* – це Будда-людина, тобто принц Гаутама, образ, в якому вища реальність з'явилась у світ. Друге тіло – *самбхогакая* («тіло блаженства») – це та іпостась Будди, в якій він являє себе у видіннях бодхісаттвам і тлумачить їм свої доктрини. Проте ці два тіла є лише відображенням, проявом третього істинного тіла – *дхармакая* – яке осмислюється в махаяні як персоніфікована істина, вічний закон, нірвана та істинно реальний Будда. У такому сенсі Будда є реальністю, що наділена вищим онтологічним статусом. Це істинна реальність та істинна природа усіх дхарм або, по-іншому, істинна природа усіх феноменів. З цього положення махаяна робить ще один радикальний висновок: нірвана і сансара тотожні, між ними немає ніякої сутнісної різниці (адже сутність у всього одна – природа Будди). Сансара є лишень ілюзорним аспектом нірвани, який не існує реально. Отже, всі дхарми є дхармами Будди, це їхня істинна природа. З цього випливає, що всі істоти вже є Буддами, проте вони ще не прокинулись до розуміння цього, не реалізували свою внутрішню природу, яка є природою Будди.

Остання ідея відома під назвою *татхагатагарбха* (в перекладі із санскриту – «зародок Будди» або «лоно Будди»). Вчення про татхагатагарбху зводиться до того, що всі живі істоти наділені природою Будди, яку їм потрібно реалізувати. В іншій інтерпретації дане вчення проголошує, що у природі живих істот немає нічого, що б перешкоджало їм стати Буддою. Розквіту дана теорія досягла в Китаї, згодом ставши одним із головних елементів буддизму країн Далекого Сходу.

Найвідомішими школами в махаяні є **мадх'ямака** (*шуньявада*) та **віджнянавада** (*йогачара*).

Засновником першої був відомий індійський філософ Нагарджуна (I–II ст. н. е.). Засадничим принципом його філософії була передусім буддійська ідея причинно-залежного існування всього буття. Виходячи з неї, жодна дхарма не володіє самостійним буттям, тобто не існує завдяки власній природі. Вона існує завдяки чомусь іншому, отож її буття є несправжнє (як «несправжнім» багатством є позичені гроші, які є тільки видимістю достатку). Відповідно все, що є, постає лишень видимістю буття. Одне явище (одна видимість) зумовлює інше (іншу видимість) і так до безкінечності, але оскільки всі вони не є справжнім буттям, отже, ніщо не є справжнім буттям, а лише його видимістю, ілюзією. Головною ознакою всіх дхарм є пустота (*шуньята*), адже вони позбавлені будь-якої сутності. Отже, немає сенсу їх розрізняти, класифікувати, як це робить хінаяна. Справжня мудрість є інтуїтивним осягненням істинної природи реальності. Зрештою, пустою є і сама причинність, яка обумовлює існування явищ, пустою є і сама пустота (інколи стверджують, що пустота є Абсолют, який володіє власною сутністю, проте шуньявада таку думку відкидає).

Виходячи з цього, будь-яка спроба створити адекватну до реальності онтологію приречена на провал, адже, думаючи, що ми описуємо буття, ми насправді описуємо тільки власне уявлення про буття. Ми спочатку навіщуємо на реальність ярлики (поняття), а потім починаємо їх вивчати, вважаючи їх за саму реальність.

Звідси Нагарджуна приходять до теорії двох рівнів пізнання: перший рівень є пізнанням емпіричної реальності, в якій ілюзорно існують рух, простір, час, множинність і под. Але вищим пізнанням є пізнання вищої істини, яка осягається не через логічний дискурс, а за допомогою інтуїції.

З наведених міркувань Нагарджуна виводив і відомий висновок про тотожність нірвани та сансари. По-перше, сансара є лише ілюзорним аспектом нірвани, який сконструйований свідомістю і зникає при правильному пізнанні реальності, подібно до того, як зникає змія, за яку ми помилково сприймали в темноті шнурок, після усвідомлення цієї помилки. Всі живі істоти першопочатково перебувають у нірвані, а всі страждання сансари є тільки ілюзією, яка долається через правильне осягнення реальності. По-друге, оскільки нірвана є нірваною тільки відносно сансари, а сансара є сансарою відносно нірвани, то виходить, що вони не володіють самостійним буттям і теж є пустими і безсутнісними. Істинна їх природа це теж *шуньята*. Коли бодхісаттва осягає це, він досягає стану Будди.

Іншою відомою школою махаяни є **йогачара**, засновниками якої вважаються зведені брати Асанга і Васубандху (останній є відомим автором Абхидхармакоші, який, згідно передання, під впливом брата прийняв вчення махаяни). Жили вони на межі IV–V ст. Це був час найбільшого розквіту буддизму. Сама назва «йогачара» означає «практика йоги», проте з цього не випливає, що її прихильники відводили заняттям з йоги особливу увагу (їх було не більше, ніж в інших школах). Тут під йогою мається на увазі сама філософія. Головна мета йогачари – це вивчення функціонування свідомості та механізмів її трансформації до стану Будди. Тому ця школа має ще одну назву – віджнянавада («вчення про свідомість»).

Світ, в якому ми живемо, йогачара вважає не реальністю, а лише наслідком роботи нашої свідомості. Проте й сама свідомість є не реальністю, а проблемою, яку треба вирішити, адже саме вона є джерелом конструювання світу, тобто сансари. Головне завдання йогачари полягає в тому, щоб позбутись ілюзії, яка виражається в тому, що якості і властивості своєї свідомості ми приписуємо зовнішнім об'єктам, на які ці якості і властивості проєктуються, а потім самі ж «схоплюємось» за сконструйоване, формуючи свої потяги й прив'язаності, від яких потім страждаємо.

У структурі людської свідомості йогачара виділяє, окрім іншого, два ключових рівні – *манас* і *алая-віджняна*. Манас утворює центр емпіричної особистості, який людина сприймає за власне «я». Саме манас відповідальний за виникнення ілюзії існування самостійної індивідуальності, відмінної від інших індивідів чи світу (а такої насправді не існує). Він є причиною егоцентризму та своєрідною віссю, яка об'єднує всі дані, отримані внаслідок сприйняття і психічної діяльності, в єдине ціле, яке ми називаємо особистістю.

Проте манас не є корінною свідомістю. Нею є *алая-віджняна*, а всі інші рівні свідомості є лише її формами. Що ж вона собою являє? По-перше, алая-віджняна не є якоюсь сталою субстанцією, а швидше «поток». У ній, як у мішку, зберігаються зерна індивідуального досвіду. Тобто все пережите і сприйняте суб'єктом потрапляє туди у вигляді «зерен» досвіду. У певний момент, який визначений кармою істоти, ці зерна починають проростати, тобто проєктувати свій досвід назовні. У результаті алая-віджняна покладає себе у вигляді емпіричного суб'єкта, з яким вона себе ототожнює, а також у вигляді об'єктів, що чуттєво сприймаються цим суб'єктом. Тобто і сам суб'єкт, і світ, який він сприймає, є лише предметом його ж (суб'єкта) конст-

руювання (точніше тієї частини його свідомості, яка називається алая-віджняна). У процесі життя в алая-віджняну закладаються нові «зерна» досвіду і все повторюється заново. Таким чином, утворюється замкнене коло.

Що ж необхідно зробити для того, щоб позбутись цієї ілюзії, яка є причиною буття в сансарі, а отже, і страждання? По-перше, треба змінити спрямованість свідомості (точніше алая-віджняни) із проєктування назовні до звернення на саму себе. Для цього необхідно насамперед вивільнити алая-віджняну від зерен-носіїв інформації, досвіду (подібно до того, як із мішка висипають зерно). Тоді алая-віджняна виявиться спрямованою на саму себе і свідомість стане «чистою», вільною від будь-якої дуальності, суб'єкт-об'єктивної опозиції. Власне, тоді вона перестає бути свідомістю, а стає чистою дзеркальною мудрістю. Так досягається нірвана.

Головні поняття

Архат – у буддизмі хінаяни святий, який власними зусиллями досягнув нірвани і назавжди покинув світ.

Бодхісаттва – ідеал махаяни, людина, яка прагнула стати Буддою, але зі співчуття до інших живих істот не зробила «останнього кроку» до просвітлення, щоб розділити страждання інших і повести їх із собою до спасіння.

Дукха – стан постійного невдоволення-страждання, яке супроводжує життя будь-якої істоти.

Дхарма (санскр. *dharma* – «тримати») – цей термін має багато значень, серед яких можна виділити два найголовніші: 1) істина, вчення Будди; 2) елементарний психофізичний стан, що виявляє себе у живій істоті.

Карма («дія») – це сукупність усіх свідомих дій людини, їх енергія, яка веде до відповідних наслідків у теперішньому та наступних народженнях.

Махаяна («велика колісниця») – один із двох головних напрямів буддизму, в якому робиться акцент на необхідності досягнення просвітлення на благо всіх живих істот.

Нірвана («згасання») – стан найвищого блаженства, у якому відсутні страждання.

Скандха («купа») – група психофізичних елементів, з яких формується людина.

Татхагатагарбха («зародок Будди» або «лоно Будди») – вчення, згідно з яким усі живі істоти наділені природою Будди, або (в іншій

інтерпретації) у природі живих істот немає нічого, що б перешкоджало їм стати Буддою.

Тріпітака («три корзини») – священна книга буддистів, яка являє собою збірку розповідей про життя та вчення Будди.

Хінаяна («мала колісниця») – один із двох головних напрямів буддизму, в якому робиться акцент на особистому шляху досягнення людиною нирвани. Інша назва – *тхеравада*.

Питання для самоперевірки

1. Якою є головна мета адепта буддизму?
2. Яка ідея може вважатись ключовою у вченні Будди?
3. Чому Будда зберігав «благородне мовчання», коли в нього запитували про структуру світобудови?
4. Прокоментуйте твердження Будди про те, що все життя – це страждання. Чи погоджуєтесь ви з ним?
5. Чим зумовлена складність визначення поняття «нірвана» у буддизмі?
6. На яких положеннях ґрунтується висновок буддійської філософії про ілюзорність людського «я»?
7. У чому головна відмінність між філософією хінаяни та махаяни?
8. На чому ґрунтуються висновки шуньявади про «пустотність» буття?
9. Які уявлення йогачари про людську свідомість збігаються із сучасним науковим баченням цієї проблеми?

Тестові завдання

1. Хто був засновником буддизму? а) Нагарджуна; б) Васубандху; в) Майтрейя; г) Сіддхартха Гаутама.
2. Що, згідно з буддійським ученням, є причиною страждань живої істоти? а) Бажання; б) знання; в) незнання; г) матеріальний фактор.
3. Як у буддизмі називається ланцюг перероджень живої істоти? а) Нірвана; б) сансара; в) карма; г) хінаяна.
4. Яка школа в буддизмі проголошує своїм ідеалом шлях ботхісатви? а) Дзен-буддизм; б) хінаяна; в) махаяна; г) ламаїзм.
5. Який напрям буддизму розвинув учення про «три тіла» Будди? а) Махаяна; б) дзен буддизм; в) ваджраяна; г) хінаяна.

Використана література

1. Академічне релігієзнавство : підруч. для студ. вищ. навч. закл. / за наук. ред. М. Колодного. – К. : Світ Знань, 2000. – 862 с.
2. Андросов В. П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм. Современное истолкование древних текстов / В. П. Андросов. – М. : Изд-во «Восточная литература», РАН, 2001. – 508 с.
3. Буддизм : словарь / Л. Л. Абаева [и др.]. – М. : Республика, 1992. – 285 с.
4. Голуб Л. Ю. Популярный словарь по буддизму и близким к нему учениям / Л. Ю. Голуб, П. Ю. Голуб, О. Ю. Другова. – М. : Хроникер, 2003. – 333 с.
5. Кузнецов Б. И. Ранний буддизм и философия индуизма по тибетским источникам / Б. И. Кузнецов. – С. Пб. : Евразия, 2002. – 224 с.
6. Основы религиоведения : учеб. для студ. вузов / [Ю. Ф. Борунков, М. П. Новиков, И. Н. Яблоков и др.] ; под ред. И. Н. Яблокова. – М. : Высш. шк., 1994. – 368 с.
7. Пятигорский А. Лекции по буддийской философии / А. Пятигорский // Непрерываемый разговор. – С. Пб. : Азбука-классика, 2004. – С. 38–102.
8. Томпсон М. Восточная философия / М. Томпсон. – М. : Гранд ; Фаир-Пресс, 2000. – 378 с.
9. Торчинов Е. А. Введение в буддологию : курс лекций / Е. А. Торчинов. – С. Пб. : Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – 304 с.
10. Торчинов Е. А. Пути философии Востока и Запада / Е. А. Торчинов. – С. Пб. : Азбука-классика, 2005. – 480 с.
11. Уотс А. Путь дзен / А. Уотс ; [пер. Ю. Михайлин]. – К. : София, 1993. – 320 с.
12. Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму / Ф. И. Щербатской. – М. : Наука, 1998. – 427 с.

Розділ 2. ХРИСТІЯНСЬКА РЕЛІГІЙНА ФІЛОСОФІЯ

2.1. Релігійна філософія східної християнської традиції

- 2.1.1. Зародження християнської філософії. Ранній етап розвитку східної патристики.
- 2.1.2. Пізній етап східної патристики. Філософські погляди учасників каппадокійського гуртка.
- 2.1.3. Філософське підґрунтя ісихазму.
- 2.1.4. Російська релігійна філософія (В. Соловйов, М. Бердяєв, С. Булгаков, М. Лосський).

Починаючи розгляд теми, варто з'ясувати деякі нюанси, які необхідні для адекватного її розуміння. Перший стосується вживання понять «східна та західна християнська традиція». Річ у тім, що в більшості робочих програм із релігійної філософії виклад християнської філософії передбачає розгляд таких тем, як філософія православ'я, католицизму та протестантизму. Проте ми вирішили дещо відійти від такої термінології, адже вона видається нам не зовсім коректною: відомо, що розкол Церкви на православну та католицьку відбувся остаточно в 1054 році, а як же в такому випадку класифікувати надбання тих християнських філософів, які жили та творили в попередні століття? У більшості методичних посібників у такому випадку східних отців зараховують до православної філософії, а західних – до католицької. Проте такий підхід термінологічно не правильний, адже православ'я і католицизму як таких на той час не існувало. З іншого боку, безумовним також є той факт, що вже з перших століть існування християнства намітились відмінності у світогляді східної та західної його гілок. Тому й історики філософії поділяють перший період середньовічної християнської філософії – патристику – на східну (її представники писали свої твори здебільшого грецькою мовою і були під значним впливом грецької культури) та західну (переважно писали латиною і перебували під впливом римської культури). Розглядаючи філософію християнства, ці відмінності ігнорувати не можна, отож вивчати всю християнську філософію без такого розподілу було б грубою помилкою. Тому ми вважаємо за доцільне введення іншої термінології, а саме: філософія східної християнської традиції та філософія західної християнської традиції. До першої відносимо філософію східної патристики та пред-

ставників православ'я, які продовжили її традицію, а до другої, відповідно, західну патристику та представників католицизму.

Із філософією протестантизму ситуація простіша, адже час її появи можна чітко визначити, та й ідентифікація представників переважно труднощів не складає.

Відносно порядку викладу матеріалу, то спочатку звернемося до філософії східної християнської традиції, адже саме на сході вперше найповніше розвинулась християнська філософія, а згодом перейдемо до західної і завершимо філософією протестантизму.

Окремо треба наголосити, що автор не ставить собі за мету всебічного розкриття християнської філософії. Зрозуміло, що в межах навчального посібника таке завдання неможливо виконати. Тому звернемося до поглядів тільки тих мислителів, які зробили найбільший внесок у розвиток філософії відповідного напрямку.

2.1.1. Зародження християнської філософії. Ранній етап розвитку східної патристики

У перше століття існування християнства домінувало негативне ставлення його прихильників як до античної спадщини загалом, так і до філософії зокрема. Причини такої позиції слід шукати в тому, що світогляд перших християнських громад, які включали переважно представників нижчих верств тогочасного суспільства, передбачав першість духовного, небесного над матеріальним, мирським. Земна мудрість в їх очах нічого не важила у порівнянні з мудрістю небесною, що досягається через віру. Більше того, вона може навіть збити зі шляху істинного, тому й апостол Павло в посланні до колосян писав: «Вважайте, щоб ніхто вас не збаламутив філософією та пустим обманством...» [Кол. 2, 8]. Всі помисли перших християн були спрямовані в іншу – потойбічну – реальність і підживлювались вірою в швидке друге пришествя Христа. «Цей» світ з його мудрістю був фактично поза межею їх прагнень.

Проте перше століття «емоційного буму» минуло, і спрямованість на заперечення цього світу змінилась завданням інтеграції та обґрунтування свого ставлення до нього. Крім того, в християнство почали приходити все більше освічених людей, розум яких не вдовольнявся заклик до віри і прагнув її раціонального обґрунтування. Нова релігія потребувала розбудови повноцінної теології. Отож християни поступово починають звертатись до філософії, яка на той час була втіленням раціональності і логічності. Саме з її допомогою

перші християнські мислителі намагаються пояснити деякі догмати своєї релігії. Таким чином, виникає християнська філософія.

Проте перед тим, як перейти до її детального аналізу, варто бодай коротко згадати про вчення, яке польський філософ В.Татаркевич називає першою спробою перетворення християнської віри у знання. Мова йде про гностицизм.

Під загальною назвою **гностицизм** мають на увазі сукупність релігійно-філософських учень початку нашої ери, які приписували собі знання вищих релігійних істин (гр. «гносис» у перекладі означає «знання»). Існував гностицизм протягом I–IV ст. н. е., проте його перші «версії» виникли ще навіть до появи християнства. Найвідомішим його представниками були Маркіон, Феодот, Карпократ, Василід та ін.

Гностики відрізнялись від представників традиційного християнства тим, що активно поєднували елементи вчення Христа (які трактували дуже вільно й навіть активно змінювали на власний лад) із різними філософськими вченнями (Платона, Піфагора та ін.), елементами східних релігій і власною вигадкою. До нас дійшло чимало апокрифічних писань гностиків, серед яких є навіть такі, які вони називали Євангеліями (Євангеліє Юди, Євангеліє від Марії, Євангеліє Істини, Євангеліє від Томи, Євангеліє від Пилипа).

Однією з найвідоміших була александрійська гноза (від назви м. Александрія), яка сформувалась під значним впливом філософії Платона. Основні її положення зводилися до такого. Першопочатково існували два ества – Бог і мертва матерія (тьма, хаос). Бог створив духовний світ, який складався передусім з вищих духовних сутностей – т. зв. еонів, матерія ж не була ним створена. Цей момент був особливо важливим для гностиків, адже вони не могли погодитись, що Бог як абсолютне добро міг бути творцем недосконалого матеріального світу, який сповнений зла, тому що тоді б виходило, що саме він є причиною цього зла. Отож, від духовного світу відпали певні частки і, потрапивши в мертво матерію, дали початок життю. Цей світ був упорядкований еоном-деміургом, який, творячи людей, складав їх із двох елементів – духовного і матеріального. Цим деміургом був Бог Старого Заповіту, якому гностики приписують зарозумілість і характеризують здебільшого негативно. За волею головного Бога, у цей світ приходять інші еони – Христос, завданням якого було звільнити частки духовного світу, що ув'язнені в матерії. Цей еон втілюється у звичайну земну людину – Ісуса з Назарету, під час

хрещення в ріці Йордані, і залишив його тіло в час розп'яття. Тобто на хресті страждав і вмер не Бог, а звичайна земна людина. Головною місією еона-Христа було передати людям знання (гносис) про те, як повернутися до духовного світу. І для спасіння цього достатньо. Тобто саме усвідомлення людиною своєї божественної, духовної сутності автоматично приводить її до спасіння, а благочестиве життя не має ніякої ваги.

Гностицизм знайшов собі чимало прихильників. Навіть після перемоги над ним гностичні ідеї не зникнули і продовжували сповідуватись окремими послідовниками. Мають вони своїх прихильників і в наші дні, проте не серед фахівців-теологів чи філософів, а в основному серед людей, далеких від професійних релігієзнавчих студій.

Якщо вести мову про розвиток повноцінної християнської філософії, то її початок пов'язують із діяльністю представників патристики. Нагадаємо, що **патристика** (лат. «pater» – батько) – це сукупність богословських і філософських учень отців Церкви. Відповідно, коли йде мова про період патристики у філософії, то мається на увазі той час, коли вони в основному жили і творили (II–VIII ст. н. е.). До **отців Церкви** найчастіше відносять найдавніших богословів, провідних діячів християнства, які зробили вагомий внесок у розвиток його віровчення. Саме вони були тими людьми, які на основі Святого Письма створили розгалужену і складну систему знань, що була схвалена Церквою і стала її офіційним ученням. Багато з отців Церкви були канонізовані (тобто визнані святими). Водночас треба пам'ятати, що, безумовно, не всі християнські філософи цього періоду отримали статус «отців», адже погляди частини з них не були прийняті Церквою і повністю або частково засуджені. Проте й вони справили вплив на формування християнської філософії, і тому при її дослідженні їх погляди теж необхідно враховувати.

У розвитку патристики здебільшого виділяють два етапи: рання патристика (II–III ст.) і зріла (IV–VIII ст.). Представники ранньої патристики, яку ще часто називають **апологетикою** (гр. ἀπολογία – захищатись), з одного боку, спростовували язичницький світогляд з метою заміни його християнським, а з іншого, захищали християнство від критики нехристиянських філософів та представників традиційних язичницьких релігій. Звичайно, апологетична мета була не єдиною, що стояла перед отцями цього періоду, проте вона була переважною, тому можна вважати, що вживання назви «апологетика»

по відношенню до ранньої патристики є виправданим. Тривав цей етап до того часу, поки християнство не стало офіційною релігією у Римській імперії і не був утверджений Символ віри. Після цього починається період зрілої патристики. Для нього характерна боротьба отців Церкви з різноманітними ересями та ґрунтовна, систематична розбудова християнської теології.

Серед представників ранньої патристики утвердились дві лінії у ставленні до філософії, які умовно можна позначити як «**радикальну**» (Арістід, Татіан, Гермій та ін.) і «**помірквану**» (Афінагор, Юстин, Климент, Оріген).

Радикали проявляли неприязнь до всієї античної спадщини і на цій підставі відкидали філософізацію християнства як небезпечну та шкідливу. Наприклад, Гермій у своїй праці «Висміювання язичницьких філософів» («*Irrisio gentilium philosophorum*») наполягає на суперечливості грецьких філософів і при цьому, як зауважують дослідники, навіть не намагається проникнути в сутність їхніх учень.

Помірквані представники ранньої патристики були знавцями філософії і виступали за її використання у християнстві. Зокрема, вони вважали, що в такий спосіб можна зробити його зрозумілим і доступним сучасному їм елліністичному світу, який був вихований на філософській традиції. Саме вони першими й спробували пояснити християнську віру в поняттях філософії. Обґрунтовуючи прийнятність зв'язку філософії та християнства, помірквані апологети розвинули уявлення про те, що в античній філософії є частка божественного одкровення, отож вона була попередницею християнства, яке, у свою чергу, є повним одкровенням того, що ця філософія «передчувала».

Одним із перших отців, що дотримувались таких поглядів, був **Юстин Мученик** (інколи його ще називають «Філософом»), який жив у першій половині II ст. н. е. і помер близько 165 р. Він із юних літ вивчав філософію, пройшов через захоплення стоїцизмом та платонізмом і вже в досить зрілому віці став християнином. Головні його твори – це «Перша апологія», адресована імператору Адріану, і, звернена до імператора Марка Аврелія, «Друга Апологія», а також «Діалог з юдеєм Трифоном». У першій «Апології» Юстин поставив питання про природу християнського одкровення і його місце в історії людства. На його думку, існує універсальне одкровення божественного Слова, яке передє одкровенню, що здійснилось тоді, коли Слово стало плоттю (тобто вченню, яке безпосередньо приніс

Христос). Отож, той, хто народився до приходу Христа, але жив відповідно до Істини, теж жив згідно з Христом. Йдучи далі, він зауважує: «Все, що було будь-коли сказане істинно – це наше». Отож, усі грецькі філософи, які шукали істину, тим самим осягали частину тієї повної істини, яка була принесена християнським одкровенням. Тобто Істина відкривала себе поступово – спочатку через пізнавальну діяльність окремих людей, зокрема грецьких філософів, а згодом – у всій своїй повноті через Христа.

Слід також відзначити, що для Юстина християнство було не просто теоретичною конструкцією, а справжньою істиною життя, отож, коли він був заарештований за належність до християн, то не зрікся своїх переконань і з готовністю прийняв мученицьку смерть.

Процес розвитку християнства як філософії прискорився наприкінці II – початку III ст., коли нову релігію почали приймати вихідці із більш освічених верств суспільства, які були знавцями філософії і вважали за необхідне використовувати її при поясненні християнського віровчення. Якщо вести мову про той філософський спадок античності, який найбільше вплинув на формування християнської філософії, то це, безумовно, були твори Платона, Аристотеля і неоплатоніків, які й були основними **філософськими джерелами** християнства. При цьому треба зауважити, що фундамент християнства був закладений у вченні Христа, а тому на той момент, коли нова релігія почала зазнавати впливу філософії, ядро її віровчення вже було сформовано. Тому ідеї античної філософії, які приходили у християнство, вже мусили узгоджуватися з цим ядром і у випадку невідповідності йому майже неминуче відкидалися. Отож, коли йде мова про джерела християнської філософії, то мається на увазі саме джерела її *філософії*, а не віровчення. В. Татаркевич так описує цей аспект: «*Фундамент християнства було вже закладено у вченні Христа, поки ще ці чужі впливи (грецької філософії. – Н.В.) почали діяти*. Тим-то вони подіяли не на ядро вчення, а на його поняттєве висвітлення і систематичне розгортання. Греція постачала форми для християнської філософії, але коли ці форми суперечили первісній вірі, Церква відкидала їх несхибною рукою. Є певна подібність між ранньою філософією християн і сучасною їм філософією поган, але є в ній і власні риси, які годі звести до будь-чого, що було до тієї пори у філософії: *Бог на землі і в серцях, любов і благодать як основа життя, особове розуміння Бога і відношення до Бога*» [19, 213].

Важливим моментом у формуванні християнської філософії був той факт, що в період її зародження ще продовжувала розвиватись антична філософія елліністичного періоду. А вона, як відомо, була проникнута релігійною думкою, отож могла бути відносно легко використана для розбудови християнської філософії. Зокрема, значний вплив на формування християнської філософії справив стоїцизм, проте особливо показовим у цьому плані є зв'язок християнства з неоплатонізмом. Не буде перебільшенням стверджувати, що на розвиток християнської філософії (і не тільки християнської) вплив неоплатонізму був визначальним. У контексті розповіді про філософську традицію християнського сходу варто навести думку В. Татаркевича про те, що «системи християнської філософії, які постали на Сході, починаючи від Оригена ... по через Псевдо-Діонісія аж до Йоана Дамаскина, послуговувалися основними ідеями неоплатонізму і, по-суті справи, переосмислили Платинову доктрину не більше, ніж офіційні представники його школи, Ямблїх або Прокл» [19, 210].

Також варто згадати той факт, що незадовго до появи християнської філософії антична філософська думка вже почала проникати в юдаїзм, у лоні якого й виникло християнство. Йдеться в першу чергу про філософію Філона Александрійського (25 р. до н. е. – 50 р. н. е.). Остання, до речі, справила вплив на філософію александрійської школи (про неї мова піде далі), а через неї і на інших представників східної патристики.

Найвідомішими християнськими філософами ранньої східної патристики були Тит Флавій Климент (орієнтовно 150–216 рр.) та Ориген (185–254 рр.), які належали до т. зв. *александрійської школи*.

Тит Флавій Климент Александрійський (гр. Κλήμης ο Αλεξανδρεὺς, лат. Clemens Alexandrinus, Titus Flavius Clemens, бл. 150 – 216 рр.), увійшов у історію як творець першої універсальної теоретичної богословської системи. Його мета – перетворити християнське віровчення в міцну будівлю християнської науки і виробити методіку для її адекватного засвоєння.

Однією із засадничих ідей його філософії була думка про гармонію віри і розуму. Віра – це перший етап для досягнення людиною досконалості. Розум, використовуючи алегоричний метод тлумачення Святого Письма, здатен прояснити зміст віри. Відповідно, покликання філософії полягає у тому, щоб здійснювати перехід від віри до істинного знання. Отож, філософія є тією основою, на якій може бути побудована істинна теологія.

До приходу Христа філософія була необхідна як засіб досягнення людиною праведності: вона стала для греків тим, чим для євреїв був Старий Заповіт. Отож її історичною місією була підготовка людей до прийняття Христової істини. Після того, як людство отримало цю істину, потреба у філософії не зникає, адже вона продовжує виконувати підготовчу місію для досягнення людиною вищих релігійних істин.

Цікавими є міркування Тита Флавія про види богопізнання. Знання про Бога в позитивних поняттях, тобто таких, що приписують Йому певні ознаки, є недосконалим, оскільки виразити Бога в словах неможливо. Він – невимовний. Відповідно, катафатичне богослов'я (κατάφασις – ствердження) не є найкращим знанням про Бога. Знати про нього достовірно можемо лише те, чим він не є, тому й виникає потреба в апофатичному богослов'ї (ἀπόφασις – заперечення), яке, описуючи те, чим Бог не є, залишає нам можливість самому зрозуміти Його, проте, знову ж таки, передати це розуміння в позитивних поняттях ми не зможемо.

Ориген (гр. Οριγένης, лат. Origenes Adamantius, 185–254 рр.) є чи не найбільш талановитим і, водночас, неоднозначним філософом періоду ранньої патристики. Він отримав хорошу освіту, навчаючись разом із неоплатоніком Плотіном у школі Аммонія Саккаса. Останній факт мав значний вплив на його філософію, яка багато в чому ґрунтується саме на ідеях Платона та неоплатонізму. Його вчення не було повністю визнане Церквою, а сам він був засуджений як еретик. Ориген був першим великим християнським філософом, який здійснив вагомий спробу систематичного пояснення християнства в категоріях філософської думки. Йому приписують авторство великої кількості творів, більша частина з яких до нас не дійшла. Найвідоміші з них – «Про засади», «Проти Цельса».

Головним засобом тлумачення Святого Письма Ориген вважав алегоричний метод, який передбачає наявність у кожному фрагменті тексту три смисли: буквальный (тілесний), душевний (етичний) і духовний (філософсько-теологічний). Як і Климент Александрійський, Ориген не був прихильником буквального розуміння тексту Святого Письма, вважаючи, що справжній його зміст прихований за образами і його треба досягнути з допомогою розуму.

Всі істини християнської віри він поділяв на суттєві (основні принципи віровчення) і несуттєві (ті, про які у Святому Письмі сказано не достатньо чітко або й взагалі нічого не сказано). Відносно

перших, суттєвих, істин не може бути ніякої свободи думки, їх треба приймати такими, якими вони є. Про несуттєві істини, які переважно стосуються матеріальних речей, можна міркувати, покладаючись на власний розум.

Бог у Орігена є вищою єдністю – «монадою» – і він є більшим за все, що про нього можна подумати чи сказати. Син Божий, який є Божою Премудрістю і божественним Логосом, подібний до сонячного променя, який походить від свого першоджерела (Бога) і містить у собі потенційно всю світобудову. Він є відображенням Бога-Отця, а у стосунку до матеріального світу постає першообразом, ідеєю ідей. Таким чином, Логос є неначе посередником між Богом і світом, через якого Бог як єдність «розгортається у множинність» матеріального світу. Дух Святий розташований внизу божественної ієрархії і пронизує собою всю світобудову. Процес такого «творення» світу триває вічно. У часі існує тільки наш матеріальний світ, який до того ж не є єдиним, адже світи постійно змінюють один одного, і розумні душі переселяються з одного матеріального світу в інший.

Душа є чимось середнім між плоттю та духом. Вона здатна, з одного боку, наблизитись до Бога і стати чистим духом, але й може схилитись до матерії. Це зумовлено тим, що будь-яка розумна істота наділена свободою вибору. Зло є відпадинням від повноти буття до небуття. Воно існує не як наслідок помилки чи бажання благого і всемогутнього Бога, а є наслідком хибного вибору розумних істот. Отже, як такого субстанційного зла не існує, а, відповідно, немає й абсолютно поганих, приречених на зло істот. Метою для кожної людини є *відновлення* першопочаткового стану єдності з Богом. Остання ідея отримала назву апокатастасис (гр. *αποκατάστασις* – відновлення). Таке відновлення, зрештою, чекає на всі розумні істоти (у т. ч. й на злі духи), адже абсолютно благий Бог не може допустити, щоб вони пропали. Таким буде кінець нашого світу.

2.1.2. Пізній етап східної патристики. Філософські погляди учасників каппадокійського гуртка

Погляди мислителів періоду ранньої патристики заклали фундамент для будівлі християнської догматики. Завершена їхня робота була діями зрілої патристики. Найбільш авторитетними представниками зрілої патристики східної християнської традиції були учасники т. зв. **каппадокійського гуртка**: Василій Великий (єпископ кесарійський), Григорій Богослов (Назіанзин) і Григорій Ніський. Їх

діяльність припадала на той період, коли після Нікейського собору вже фактично існувала система цілісного догматичного християнського віровчення і її належало не просто захищати, але й тлумачити та осмислювати. Світогляд каппадокійців формувався під впливом філософської освіти, набутої ними в найбільших культурних центрах античного світу. Вони, як і багато апологетів, прагнули подати досягнення античної культури як підготовчий етап для засвоєння вчення Христа. Критерієм успадкування дохристиянської філософії мала бути її узгодженість зі Святим Письмом. У творчості каппадокійців мав місце феномен розростання простору розуму всередині віри без того, щоб редукувати розум до світського його виміру.

Лідером каппадокійського гуртка був **Василій Великий** (гр. *Μέγας Βασίλειος*, 331–379 рр.) – єпископ кесарійський. Народився він у Кесарії Каппадокійській у християнській сім'ї. Після свого хрещення у 25 років він, захоплений монашим життям, вирушив у багаторічну мандрівку монашими центрами Єгипту і Палестини. Повернувшись, Василій разом із Григорієм Назіанзином засновує невелику монашу общину, члени якої займались дослідженням богословських питань. Після обрання Василя архієпископом каппадокійським на нього лягає весь тягар боротьби з аріанством. Головними його творами є такі праці, як «Проти Євномія», «Про Святого Духа», «Шестиднев».

Одним із найбільших внесків Василя Великого, як й інших каппадокійців, у християнську науку було обґрунтування догмату про Святу Трійцю. Його позиція в цьому питанні може бути сформульована в такій тезі: «Бог єдиний не числом, а сутністю». У Бога є єдина сутність у трьох іпостасях, що реально відмінні між собою.

Василій розмежовував поняття «сутність» (*οὐσία*) та «іпостась» (*ὑπόστασις*), хоча їх часто вживали без різниці, що приводило до багатьох непорозумінь. Ці поняття, зауважує він, співвідносяться між собою як загальне (сутність) і одиничне (іпостась). Наприклад, є загальне поняття «людина» і конкретні люди – Павло, Василь і под. Останні володіють в однаковій мірі сутністю бути людьми, тому ми говоримо, що сутність у них спільна, по-іншому – вони єдиносутнісні. Йдучи далі, він зауважує, що хоча й загальне поняття містить знання сутності, проте ним не позначається реальний об'єкт. Але якщо до сутності приєднати характерні індивідуальні особливості, то вийде *іпостась*. Таким чином, іпостась – це щось індивідуальне, існуюче окремо, яке водночас містить у собі загальне.

Сутність Бога є непізнавана і невисловлювана для людини. Василій особливо це підкреслював у дискусії з аріанами, зокрема Євномієм, які стверджували, що з допомогою діалектичного методу можна пізнати сутність Бога. Євномій дійшов висновку, що такою сутністю є ненародженість Отця. Це його специфічна властивість, яка не передається іншим живим істотам. А оскільки сутністю Сина є те, що він «народжений», то він не може бути єдиносутнісним з Отцем. Натомість Василій Великий пояснює, що сутність речей досягається людським розумом частинами, а не безпосередньо, і виражається різними іменами, кожне з яких позначає тільки певну ознаку. Подібна ситуація і з пізнанням Бога. Йому приписуються певні ознаки – Святий, Благий, Безсмертний і под. Проте жодна з них не скаже нам, що є Бог. І тільки з їх сукупності ми можемо скласти *приблизне* уявлення про його сутність, яка, в кінцевому рахунку, непізнавана для людини. Тому, відповідаючи Євномію, він зауважує, що ненародженість – це лише одна з ознак сутності Бога, а не визначення цієї сутності.

Те, що сутність та іпостась відрізняються між собою як загальне та одиничне, зауважує Василій, не означає, що сутність Бога не має свого окремого буття й існує тільки в одиничному, будучи лише загальною назвою, що позначає сукупність істотних ознак одиничного. Сутність Бога не можна порівнювати із сутністю людини чи інших предметів: якщо в них вона неначе роздроблена, то в Богові сутність у кожен момент і одночасно належить усім іпостасям і досягається не тільки логічно, але також є реальною основою їх буття. Тому для правильного сповідання догмату Святої Трійці Василій Великий закликає поєднувати загальне й одиничне: вірую в Бога-Отця, Бога-Сина і Бога-Духа Святого. У такому сповіданні ми шануємо як єдину сутність Бога, так і відмінність Його іпостасей.

Говорячи про відмінності між особами Святої Трійці, Василій зауважує, що буття Отця не має собі будь-якої іншої причини, крім самого себе. Отець є ненароджений, Син народжений від Отця і через нього все отримало буття. До речі, те, що Син *народжений* від Отця, не означає, що він був *створений*. Син не виникав, не приходив із небуття в буття, а є вічно народженим. Син і Дух Святий мають причину свого буття в Отці. Якщо про відмінність між Отцем і Сином як ненародженість і народженість Василій говорить ясно, то він не знаходить терміна, яким би точно міг позначити спосіб походження Святого Духа, про що й відверто зізнається.

Григорій Назіанзин (гр. Γρηγόριος Ναζιανζηνός, бл. 330–390 рр.), якого ще називають Григорієм Богословом, народився в Каппадокії, недалеко від міста Назіанза. Навчався в Кесарії Каппадокійській, Кесарії Палестинській (де все ще існувала школа, заснована Оригіном), Александрії та Афінах (саме тут він зустрівся і потоваришував з Василієм Великим). Пізніше саме Василій рукоположив його на єпископа м. Сасіми. У 378 році Григорій відправляється до Константинополя, щоб боротись з аріанством. У 381 році, на другому Вселенському соборі, він був визнаний архієпископом Константинопольським і навіть певний час головував на ньому, проте, втомившись від постійної політичної боротьби, залишив місто і повернувся на батьківщину, де пізніше й помер. Серед його творів найвідомішими є збірка 45 «Слів», тобто проповідей, з яких найважливішими називають 27–31 «Слова», в яких осмислюються проблеми богопізнання та вчення про Святу Трійцю.

В питанні богопізнання Григорій Назіанзин притримувався тієї ж позиції, що й інші каппадокійці: божественна сутність абсолютно недоступна для людського розуму. Все, що ми знаємо про Бога, доступно для нас тільки тому, що Бог сам проявляє себе нам, а не завдяки нашим пізнавальним зусиллям.

Але чи є можливим тоді досвід спілкування з Богом, якщо його сутність непізнавана? Григорій Назіанзин та інші каппадокійці вважали це цілком реальним. Зустріч із Богом можлива тому, що він Особистість і його особисту присутність в нашому житті ми можемо відчутти. У вченні каппадокійців іпостась означає особу. І тому досвід спілкування з Богом є досвідом особистим, реальним, а не філософським спекулятивним пізнанням. Подібний підхід характерний для всієї східної святоотцівської традиції. Це питання, особливо в його етичному вимірі, добре розкрито в праці сучасного грецького філософа і богослова Христоса Яннараса «Свобода етосу» [21]. Розуміння Богопізнання як особистісного досвіду спілкування з Богом, який теж є особистістю, суттєво відрізняє східну християнську традицію від західної – католицької чи, згодом, протестантської – що більше схильні до раціонального, філософського розуміння Всевишнього.

Звичайно, каппадокійцям доводилось використовувати філософські поняття, розмірковуючи про Бога (зокрема, пояснюючи догмат Трійці). Проте робили вони це для того, щоб донести свої пояснення до освіченої публіки, інтелектуальної еліти суспільства, що звикла до мови філософії і яку треба було переконати в істинності християнсь-

кого вчення. Зокрема, у Григорія Назіанзіна ми знаходимо неодноразові нарікання на філософування, яке використовують його противники, щоб спростувати ті чи інші істини віри. Проте він при цьому зауважує, що й сам вдається до філософування в цих питаннях, щоб довести опонентам їх же мовою істинність своїх суджень.

На відміну від Василя Великого, який, написавши цілу працю про Святого Духа, жодного разу не назвав його Богом, Григорій Назіанзін робить це відверто і наполегливо доводить його існування як третьої особи Святої Трійці (Слово 31, «Про Святого Духа»). Дух Святий є Богом, третьою особою Святої Трійці, єдиносущним з Отцем і Сином. Отець є ненароджений і причину свого походження має в самому собі, Син народжений від Отця, а Дух святий *походить* від Отця. Пояснити, що означає «походить», було важким завданням, адже будь-який опис і пояснення завжди будуть приблизними. Григорій Назіанзін чудово це розумів, тому не дав чіткого пояснення даного поняття.

Знаходимо у Григорія Назіанзіна і цікаві розмірковування про природу Христа, суперечка щодо якої розгорнулася у всій повноті вже в V столітті. Його опонентом був Аполлінарій Лаодикійський, який стверджував, що в Ісусі Христі божественний Логос замінив звичайну людську душу. Отож, у повному сенсі слова людиною він не був, адже складався з тіла і Логоса, а не душі. Натомість Назіанзін доводив, що Христос був одночасно Богом і справжньою людиною з душею та тілом. Христос мусив стати повністю людиною, щоб урятувати і тіло, і душу, які були зіпсовані гріхом. В іншому випадку людина не була би врятована.

З-поміж каппадокійців найбільше вирізнявся своєю філософською підготовкою **Григорій Ніський** (гр. Γρηγόριος Νύσσης, лат. Gregorius Nysenus, бл. 335–394 рр.). Григорій був молодшим братом Василя Великого, який і поставив його єпископом міста Ніси. Його найвідоміші твори – «Великий катехизис», «Проти Євномія», «Про творіння людини», «Життя Мойсея». Серед своїх попередників Григорій найбільше шанував Орігена і, в дусі александрійської школи, намагався обґрунтувати віру за допомогою розуму. З-поміж античних філософів на Григорія найбільший вплив справив Платон.

Досить цікавою та оригінальною була онтологія Григорія Ніського. Він стверджував, що природа буття насправді є повністю ідеальною, тому що Бог як дух не міг бути творцем матерії. Те, що ми сприймаємо як матерію, насправді має нематеріальну сутність, адже

якщо спробувати проаналізувати матерію, то ми виділимо в ній такі якості, як вагу, кількість, форму тощо. Але вони є чистими поняттями. Тобто матерія складається з нематеріальних якостей, які у своїй сукупності творять її. Отже, виходить, що матерія є у своїй сутності ідеальною.

Про існування Бога, на думку Григорія, передусім, свідчить розумний устрій світу, який змушує нас визнати існування його Творця. Бог є єдиним, адже він є досконалим, а якби його властивості були поділені на багатьох богів, то про досконалість вже не можна було б вести мови. Прихильність Григорія Ніського до ідей Платона виявляється у тлумаченні ним природи Святої Трійці: кожна Божа особа є окремою, але їх Божественність є однією і тією самою. Поняття «Бог» означає не особи (бо тоді було би багато богів), а лише сутність, яка є одна, а отже, спільна для всіх трьох осіб (подібно до платонівської ідеї, яка є єдиною і, разом з тим, виступає основою багатьох конкретних речей, які містять її в собі як свою сутність).

Світ ділиться на дві частини – світ видимий і невидимий. Людина душею належить до невидимого, а тілом – до видимого, виступаючи між ними з'єднувальною ланкою. Душа є животворчим началом тіла. Вона є сотвореною, живою, мислячою субстанцією, яка надає тілу життя. Григорій відкидає можливість існування душі без тіла – вони творяться Богом одночасно. Людський зародок містить у собі душу і саме вона вибудовує з нього тіло, розвиваючи те, що в ньому закладено. Душа не міститься в якомусь окремому органі, а одночасно присутня у всьому тілі. Навіть після смерті тіла душа не відділяється від елементів, з яких воно складалося: хоча вони й розсіюються, проте оскільки душа нематеріальна, то може перебувати в одночасній єдності з ними усіма. Остання думка була прийнята Григорієм під впливом догмату про воскресіння, згідно з яким душа воскресне в тілі, у якому вона колись існувала.

Людина, яка є вінцем творіння, за своєю природою причетна до божественної сутності, але через гріхопадіння опустилась до недостойного своєї сутності існування. Спасіння приходить від Бога, який прийняв людську природу (Христа). Григорій Ніський, попри те, що був одним із найбільших раціоналістів з-поміж усіх отців Церкви, обстоював містичний шлях пізнання Бога. За це його інколи ще називають «містиком». Таке богопізнання складається з трьох етапів. Перший – це етап очищення, на якому людина повинна перемогти всі свої пристрасті і позбутись усього того, «що не від Бога». Другий

етап дає можливість розумові, що позбувся пристрастей, набути більш ясного бачення сотворених речей: при такому погляді на світ людина бачить унікальність усіх речей і осмислює їх як втілення досконалого Божого задуму. На третьому етапі людина досягає стану *обожнення* (гр. *θεωσις*), коли в бажанні побачити Творця неначе «проривається» крізь себе, залишає свій розум «позаду» і зливається з Ним.

Есхатологія Григорія Ніського зазнала сильного впливу Оригена. Він теж був переконаний у тому, що світ, очищений від усього злого, врешті поверне собі початкову досконалість. Причому спасіння отримують навіть найбільші грішники та злі духи. Відповідно, пекельні муки не є вічними. Вони постають засобом очищення. Таке переконання було пов'язане із розумінням Григорієм природи зла, яке не було створене благим Богом. Світ сам по собі є добром. Зло є наслідком діяльності людини, її вільного вибору. Проте саме собою зло не є позитивною реальністю, яку можна обирати, як вибирають добро. Воно є наслідком того, що людина вибирала не так, як повинна була.

Підсумовуючи, треба відзначити, що у творчості представників каппадокійського гуртка філософія східної патристики досягла свого найвищого рівня. Їм вдалося особливо гармонійно поєднувати досягнення грецької філософії із догматами християнства. Після них філософська творчість найяскравіше проявила себе у працях Псевдо-Діонісія Ареопагіта, Максима Сповідника та Іоанна Дамаскіна. Пізніше вплив філософії на формування східної богословської думки почав спадати. Догматика поступово набувала свого остаточного вигляду і потреба у філософії зникла. Більше того, з'являлося все більше противників її використання у богословській науці. Вчення східних отців Церкви, поряд із Святим Письмом, згодом стало головним джерелом віровчення православної Церкви, яка сформувалась на основі східної християнської традиції. Проте розвиток релігійної філософії на християнському Сході після закінчення періоду патристики поступово сповільнився. І тільки час від часу виникали дискусії, що стимулювали до філософських роздумів. Одна з них була спричинена появою ісихазму.

2.1.3. Філософське підґрунтя ісихазму

Ісихазм (від гр. *ἡσυχία* – спокій, мовчання, тиша) – це особливий містичний напрям, що виник на християнському сході. Поняття «ісихазм» можна розуміти у двох аспектах: по-перше, як специфічний

тип аскетико-містичної практики, яка була поширена в основному серед монашества і включала в себе «безмовну» постійну внутрішню молитву та певну систему психофізичних вправ (спеціальна позиція тіла, контроль думок і дихання), метою якої було досягнення стану єднання з Богом; по-друге, ісихазм – це релігійно-філософське обґрунтування такого виду практики, яке найбільш розгорнуто було дано візантійським богословом Григорієм Паламою.

В історії східної гілки християнства ісихазм має дуже давню традицію, яка тягне своє коріння до практики аскетів-самітників перших століть історії Церкви. До його представників відносять Макарія Єгипетського, Іоана Ліствичника, Єваґрія Понтійського, Симеона Нового Богослова та ін. Після того, як закінчився період патристики і догматика набула сталого вигляду, на християнському сході відбувається помітне поширення містичного світогляду. У цей час ісихазм набуває все більше прихильників і, разом з тим, противників, поміж якими розгорілись дискусії про допустимість та доцільність такого виду релігійної практики. Найвідомішим противником ісихазму був Варлаам Калабрійський – італійський грек, добрий знавець античної філософії та текстів Псевдо-Діонісія Ареопагіта. Саме в дискусії з ним Григорій Палама написав свої твори, в яких виклав релігійно-філософське обґрунтування ісихазму.

Григорій Палама (гр. Γρηγόριος Παλαμάς, 1296–1359) народився та навчався в Константинополі. Мав репутацію хорошого знавця Аристотеля. Близько 1315 року оселяється на Афоні, мешкаючи в різних монастирях і практикуючи ісихазм. У відповідь на критику ісихазму Варлаамом Калабрійським пише праці, в яких дає його богословське обґрунтування. Найвідомішими з них є дев'ять трактатів «На захист священно-мовчазних». Собори 1341 та 1351 років підтвердили правоту Палами. З цього часу ісихазм став офіційно визнаним вченням православної Церкви, а Григорій Палама в 1368 році був зарахований до лику святих.

У своєму вченні Григорій Палама виходив із двох основних тез: по-перше, хоча природа і є матеріальною, проте вона відображає в собі замисел свого Творця; по-друге, з огляду на попередню тезу, людина має доступ до Бога, тобто може його пізнати. Ця можливість існує завдяки присутності у світі Божественних енергій, які й здатна сприйняти людина. Тут варто наголосити на суттєвому моменті у філософії Палами. Людина може пізнати не сутність Бога, яка сама по собі є трансцендентною і непізнаваною, а те, що походить від цієї

сутності, – божественні енергії, які пронизують світ, що ними був створений. Божа сутність вища за його енергії, проте останні не є чимось окремим від неї. Вони є проявом сутності і невіддільні від неї.

Яким же чином людина здатна сприйняти ці енергії? За допомогою розуму це неможливо. Досягти цього можна через містичне богопізнання, яке практикують ісихасти. Воно включає специфічні техніки, вироблені протягом багатьох віків. Ми детально не будемо їх аналізувати, оскільки нашою метою є аналіз філософського, теологічного їх підґрунтя. При бажанні з ними можна ознайомитись, зокрема, у праці Є. А. Торчинова «Релігії світу: досвід позамежового» [20].

Щоб обґрунтувати можливість такого богопізнання, Палама детально пояснює його антропологічні передумови. Людина є образ і подоба Бога і не тільки духом, але й тілом. Адже Христос, ставши людиною з плоті і крові, оновив людську тілесну природу, позбавивши її гріха. Через хрещення та причастя ми можемо успадкувати цю перемогу. Зокрема, приймаючи причастя, ми споживаємо тіло і кров Христа, і, таким чином, наше тіло стає єдиним цілим із тілом Христа. Тому Бог присутній у нас. Якщо апостоли бачили тільки його зовнішнє сяйво, то після воскресіння Христа кожен християнин є в реальній єдності з ним і здатен в собі його віднайти. Тому людське тіло не є чимось поганим, від якого треба звільнитись. Його варто обмежувати і стримувати хіба що у випадку, коли воно постає проти духу і прагне до незалежності від нього. Відповідно людина здатна реалізувати свою богоподібність як духовно, так і тілесно. До речі, саме тому в ісихазмі значна увага приділяється не тільки роботі з душею (молитва, зосередження), але і з тілом (спеціальне положення тіла, контроль дихання тощо). У творах Палами неодноразово вживається поняття «серце», яке постає центром психосоматичного життя людини. Звичайно, не варто розуміти це поняття буквально, смисл цієї тези полягає в тому, що душа і тіло складають єдине ціле. На цій основі ґрунтується його вчення про «молитву серця». Монах творить безмовну молитву «помістивши свій розум в серце», і тоді йому відкривається божественна реальність.

Отже, в результаті такої практики ісихаст отримує можливість сприйняти «фаворське світло» (його бачили апостоли на горі Фавор під час Преображення Господнього), яке є славою Божою, божественною реальністю. Це світло є нематеріальним і «побачити» його можна не тілесними очима, а духом. Саме його мали можливість бачити святі, що в такий спосіб пізнавали Бога.

У сяйві фаворського світла відбувається обоження людини – вона проникається божественною енергією. При цьому присутність Бога відчувається не тільки духом, але й тілом, адже й воно проникається божественною енергією. Бог для Палами не є абстрактною ідеєю, а особистим Богом, який реально присутній в акті богопізнання. У дискусії з ним Варлаам Калабрійський обстоював можливість тільки символічного уявлення людини про Бога, а не реального спілкування з ним. Палама ж, як ми бачимо, дотримувався протилежного погляду. До речі, для східної християнської традиції такий підхід є досить показовим, адже, як було вище зауважено, для неї Бог, здебільшого, постає не як теоретична ідея, а як особистість, що реально присутня в житті віруючого.

2.1.4. Російська релігійна філософія

(В. Соловйов, М. Бердяєв, С. Булгаков, М. Лосський)

Як вище вже було зазначено, після надзвичайно активного і плідного періоду патристики розвиток філософської думки на християнському сході суттєво сповільнився. Вчення отців Церкви стало незаперечним авторитетом і потреби у розробці нових аспектів віровчення більше не було. Звичайно, протягом наступних віків певний розвиток відбувався, зокрема були деякі напрацювання і серед слов'янських народів, які прийняли християнство, проте нічого *принципово* нового створено не було.

Новий етап розвитку філософії східної християнської традиції дослідники пов'язують із російською релігійною філософією кінця XIX – початку XX століття, яка на ґрунті надбань світової філософії спробувала переосмислити християнську спадщину. Як одну з її особливостей виділяють той факт, що представники російської релігійної філософії в основному не належали до духовенства, церковної ієрархії, отож їхні погляди були плодом вільного філософування, і тому вони інколи не збігались із офіційним церковним віровченням.

На розвиток російської релігійної філософії значний вплив справили численні філософські школи того часу і, особливо, німецька класична філософія. Разом з тим, її становлення відбувалось у жорсткій полеміці із філософією матеріалістичного спрямування, яка була особливо популярною в ті роки.

Коло проблем, що їх піднімали представники російської релігійної філософії, є надзвичайно широким. Серед них проблема свободи, соборності, гуманізму та його кризи, проблема божественного в

людині, смерті і безсмертя, зла і страждання, правди та сенсу життя, критика емпіризму і раціоналізму, співвідношення знання і віри, проблема творчості, співвідношення культури і цивілізації, розбудови православної культури, сенсу історії, православ'я та російського історичного процесу, проблема Церкви тощо.

Ведучи мову про періодизацію російської релігійної філософії, звернемося до думки відомого історика російської філософії М. Полторацького, який виділяв чотири основні етапи [16]. Перший охоплює 30–50-ті роки XIX століття, коли закладались її основи (О. Хом'яков, І. Кіреєвський). Другий період припадає на останню чверть XIX ст. і передусім пов'язаний із творчістю В. Соловйова. Крім того, до цього періоду М. Полторацький відносить релігійно-філософські пошуки Ф. Достоєвського, Л. Толстого, К. Леонтьєва, М. Федорова. Третій період (кін. XIX – поч. XX ст.) припадає на час т. зв. «російського культурного ренесансу» і пов'язаний з іменами братів Сергія та Євгенія Трубецьких, В. Розанова, Д. Мережковського, Л. Шестова, С. Булгакова, М. Бердяєва, П. Струве, С. Франка, М. Лосського, П. Флоренського, В. Ерна та ін. У цей час у Москві, Петербурзі, Києві виникають релігійно-філософські товариства, створюються основні релігійно-філософські системи. Четвертий період Полторацький називає еміграційним, адже в цей час більшість релігійних філософів покинули Росію під час громадянської війни чи безпосередньо після неї або ж були вислані радянською владою і продовжили свою працю за кордоном. Після перенесених потрясінь війни їх творчість розквітає новими барвами. Чимало творів були перекладені іноземними мовами. У цей період завершується формування їхніх філософських систем та відбувається вихід російської релігійної філософії на міжнародний рівень.

Ураховуючи завдання посібника, зупинимось на аналізі основних поглядів найбільш відомих представників російської релігійної філософії: В. Соловйова, М. Бердяєва, С. Булгакова та М. Лосського.

Найвідомішим російським релігійним філософом був, без сумніву, **Володимир Соловйов** (1853–1900). Народився він у сім'ї професора Московського університету, історика Сергія Соловйова. Ще з дитинства мав сильні релігійні почуття та розвинене містичне ставлення до природи. За власним зізнанням, нерідко бачив віщі сни та видіння. У 13 років переживає релігійну кризу і стає матеріалістом та атеїстом, проте через п'ять років знову повертається до релігійного світогляду. Закінчив Московський університет (вивчав природничі

науки, історію та філологію), потім рік навчався в духовній академії. У 1880 році захистив дисертацію, проте його професорсько-викладацька діяльність не склалась, і він прожив все життя «вільним» філософом. Мав великий вплив на багатьох представників російської інтелігенції того часу. Джерела його філософії можна знайти у творчості Б. Спінози, І. Канта, А. Шопенгауера, Ф. Шеллінга, Г. Гегеля, Я. Бьоме, Парацельса, Е. Сведенборга. Значний вплив на формування філософії Соловйова мав відомий український мислитель, професор кафедри філософії Московського університету Памфіл Юркевич.

Головні твори В. Соловйова: «Філософські начала цільного знання», «Читання про боголюдство», «Духовні основи життя», «Історія та майбутнє теократії», «Смисл любові», «Виправдання добра», «Три розмови про війну, прогрес і кінець всесвітньої історії» та ін.

Намагаючись зрозуміти причини кризи релігійної свідомості, що розгорталась у його час, Соловйов пояснював «відчуження сучасного розуму від християнства» тим, що воно було замкнене в невідповідну йому нерозумну форму. Тому, на його думку, настав час відновити істинне християнство, ввести його вічний зміст у нову розумну форму. Отож, справою життя для нього було створення християнської філософії, яка б розкривала життєву силу основних догматів християнства, що у свідомості багатьох людей перетворились в мертву букву, відірвану від життя.

Філософію Соловйова часто називають *філософією позитивної вседності*. Пояснення цьому криється в її онтології, в якій основою буття є Суцце, яке саме не є буттям, хоча йому й належить всяке буття. Суцце може бути всім і в усьому, в той же час залишаючись абсолютною одиницею, початком буття. Суцце – це субстанція буття, яка постає в Соловйова Абсолютом, Богом. Абсолют є нічим та всім: нічим, оскільки не є чим-небудь, і всім, оскільки не може бути позбавленим чого-небудь.

Ані чуттєвий досвід, ані мислення не здатні привести до істини, оскільки вона означає те, що є, тобто суцце. Але є все. Тому істина є все. Оскільки ж істина є все, то кожен окремий предмет, істота тощо не є істиною. Отож, все є істина у своїй єдності. А чуття чи розум схоплюють тільки окремий аспект цієї єдності, проте не всю її. Пізнати істину – означає переступити межі суб'єктивного мислення і вступити у сферу існуючої єдності всього того, що є, тобто Абсолюту. Щоб пізнати абсолютне як вседність, між ним та суб'єктом

має бути внутрішній зв'язок, щоб суб'єкт міг внутрішньо з'єднатись з усім, що існує в абсолютному. Емпіричне чи раціональне пізнання не здатні самотійно цього забезпечити. Тому вони повинні доповнитись третім видом пізнання – містичною інтуїцією, тобто безпосереднім спогляданням сутності. Таким чином, істинне знання є результатом емпіричного, раціонального та містичного пізнання в їх взаємозв'язку (людина містичним способом «схоплює» вседність буття, а потім на раціональному рівні аналізує його). У такому синтезі полягає те, що Соловйов називав «цільним знанням».

Поняття інтуїції у трактуванні Соловйова потребує деякого пояснення, оскільки саме вона, на його думку, є початком філософського пізнання. Інтуїцію філософ часто ототожнює зі станом творчого натхнення, своєрідного трансу, у якому перебуває художник у моменти творчості, і, відповідно, услід за романтиками та Шеллінгом, він зближує її з художньою творчістю. З іншого боку, Соловйов уподібнює її до містичного досвіду, адже, на його думку, інтелектуальна інтуїція піднімає нас у вищу сферу, де ми сприймаємо ідеї, переживаючи, таким чином, екстаз, який добре відомий у містичній традиції.

Однією з найголовніших у філософії В. Соловйова є ідея Софії, яка присутня у всі періоди його творчості. Однозначного трактування цього поняття філософ не подає, проте загалом можна реконструювати його погляди. Передусім Софія виступає у Соловйова як Премудрість Божа, вічне жіноче начало Бога, що отримала від нього свободу (до цього все існувало в Бозі як світовій єдності). Проте завдяки цій свободі Софія, яка тепер має власну волю, бажає утверджувати себе самотійно, незалежно від Бога і, таким чином, неначе відпадає від нього. Наслідком такого відпадиння стає те, що первинна вседність світового організму розпадається на множинність егоїстичних істот, які ворогують між собою. Звідси й усе зло у світі.

Софія займає проміжне місце між багатоманітністю живих істот та єдністю Бога. Отже, природа Софії двояка: з одного боку, як Премудрість Божа вона належить до божественної сфери, а з іншого, Софія є душею всіх живих істот, які містять у собі. В останньому аспекті Софія є досконалим людством, вселюдським організмом, душею світу. Звідси зрозуміло, що Соловйов заперечує ідею безсмертя індивідуальної людської душі, більше того, індивідуалізація душ у нього є причиною зла, яку треба подолати. Власне, спасіння людини полягає у звільненні її від індивідуального існування і поверненні до

свого першопочаткового стану – єдності у Софії як світовій душі, а остання повинна повернутись до єдності з Богом. Це і є головною метою історії – відновлення втраченої вседності, філософ був переконаний у її неминучості.

З ідеєю такої єдності пов'язане вчення В. Соловйова про **теократію**. Сьогодні, зауважував філософ, Церква перебуває в розколі на східну та західну і його подолання є головним завданням на шляху до об'єднання людства. Соловйов констатує, що саме в католицизмі найповніше розвинене первосвященницьке начало, і тільки він являє собою повну самотійність церковної влади перед державою та суспільством. Отож саме під керівництвом римського першосвященника має виникнути новий світовий устрій, в якому йому належатиме духовна влада. Політична влада, яка має підпорядковуватися владі духовній, належатиме царю. Соловйов убачав історичну місію Росії в тому, що вона має стати головним двигуном такого об'єднання. Таким чином створиться Царство Боже на землі – один із етапів остаточної вседності.

Микола Олександрович Бердяєв (1874–1948) народився в Києві у дворянській родині. Навчався в Київському університеті спочатку на природничому факультеті, а потім перевівся на юридичний, проте не закінчив його, тому що в 1898 році був заарештований за участь у соціал-демократичному русі. Пережив захоплення марксизмом, але згодом відійшов від нього, зацікавившись ідеалістичною філософією, а пізніше починає активно опрацьовувати релігійно-філософську тематику. У 1922 році був висланий із Росії разом із багатьма іншими представниками інтелігенції. Спочатку жив у Берліні, а згодом переїхав у Париж. В еміграційний період Бердяєв стає відомим у середовищі європейських філософів, активно спілкується із Ж. Марієном, Г. Марселем та ін. Помер за робочим столом 24 березня 1948 року.

М. Бердяєв – автор великої кількості праць, серед яких «Філософія свободи», «Смисл творчості», «Філософія вільного духу. Проблематика та апологія християнства», «Досвід есхатологічної метафізики. Творчість та об'єктивація» і багато ін.

Причину втрати сенсу життя, яка спіткала його покоління, Бердяєв пояснював розривом між релігією та земними проблемами людства. Він прагнув подолати цю роз'єднаність. Християнство, на думку філософа, має двоякий погляд на людину: з одного боку, воно бачить її гріховною занепакою істотою, але з іншого, людина – це

образ і подоба Бога з притаманною їй духовною свободою. Саме останній підхід, вважав Бердяєв, може слугувати основою для переоцінки цінностей і розбудови нового християнського вчення про людину та Бога.

До речі, Бога філософ трактував не як віддалену від людини особливу вищу реальність, а як такого, з яким можлива екзистенційно-духовна зустріч. Він потребує не людину, яка повинна його прославляти, а особистість, яка відгукується на його заклик до свободи та творчості і з якою можливе спілкування в любові.

Загалом Бердяєв був цілком охоплений екзистенційним інтересом до людини. За його словами, він був не стільки теологом, скільки антропологом, тому що вихідною для нього була ідея особистості як втілення божественного духу. Бердяєв уважав, що філософія у своїй суті є вченням про людину та її існування, адже буття проявляє себе через суб'єкт, його духовний світ. У цьому зв'язку варто відзначити, що значний вплив на Бердяєва справила філософія І. Канта, зокрема його поділ буття на світ явищ та речей у собі. Кант, на його думку, показавши, що об'єкт витворюється суб'єктом, довів у такий спосіб можливість побудови метафізики, виходячи з людини.

Отже, на думку Бердяєва, дослідження духовного світу людини повинне бути істинним предметом філософії. Йдучи далі, він зауважує, що духовний світ людини має боголюдський характер, оскільки він коріниться в Богові. Про це свідчить притаманна людині свобода та здатність до творчості. Таким чином, людина, за Бердяєвим, знаходиться на перетині двох світів: з одного боку, матеріального, а з іншого – духовного, завдяки чому вона володіє елементом божественного, що й дає нам підстави говорити про боголюдськість.

Духовний світ людини не залежить від природи та суспільства і не визначається ними. Як істота природна та суспільна людина потрапляє під дію законів матеріального світу, проте як особистість, що має духовність, вона здатна до свободи та творчості і не залежна від них. Таємниця існування особистості – в її неповторності, а покликання – в здійсненні оригінальних, самобутніх творчих актів. Загалом, тема творчості посідає особливе місце у філософії Бердяєва. На його думку, творчість є основним завданням людини і через неї ми продовжуємо процес творення світу. Все життя людини має бути творчістю, яка є польотом у безкінечність, проривом свободи через необхідність.

За Бердяєвим, існує два протилежних шляхи подолання людиною замкнутої на собі суб'єктивності. Перший – це розчинення в соціальній буденності, пристосування до неї, що приводить до конформізму, відчуження та егоцентризму. Інший шлях полягає у трансцендентуванні, тобто духовному просвітленні, що веде до звільнення людини з полону у самої себе та екзистенційної зустрічі з Богом.

Треба відзначити, що спроби Бердяєва надати християнству персоналістичного характеру не зустріли розуміння в офіційних церковних кіл. Загалом, у своїй філософії Бердяєв, як і Соловйов, не особливо притримувався традиційних догматів християнства, допускаючи їх вільне трактування.

Ще однією важливою темою у творчості М. Бердяєва була проблема свободи. Людська свобода коріниться в духовному світі особистості, який, як було зауважено, не підпорядкований ні природній, ні соціальній необхідності. Свобода – це внутрішня, творча, сокровенна енергія духу. Що ж є її джерелом? Бердяєв стверджував, що вона коріниться в «ніщо», яке існує ще до появи буття. Поняття «ніщо» (Ungrund) Микола Бердяєв перейняв у німецького містика Я. Бьоме, на якого, до речі, неодноразово посилався у своїх працях. «Ніщо» є добуттєвою безоднею, яка передує Богові і постає як потенція всього існуючого, з якої Бог творить буття. Отже, свобода як така коріниться в «ніщо» і Бог не є її творцем. Вона первинна стосовно Господа, який має владу над створеним світом, проте не владний над нею. Тому, до речі, він не є всезнаючим, оскільки не може передбачити дій людини, які ґрунтуються на непідвладній йому свободі. У самій свободі коріниться можливість як добра, так і зла. Таким чином, Бог не відповідальний за наявне у світі зло, а його причиною є сама людина. Зло з'являється тоді, коли людина відпадає від Бога через гординю духу, який бажає поставити себе на місце Бога. Хоча загалом походження зла, на думку російського філософа, є таїною, яку важко пояснити.

Сергій Миколайович Булгаков (1871–1944) народився в Орловській губернії в сім'ї священика. Закінчив юридичний факультет Московського університету. Викладав у багатьох навчальних закладах. У молодості пережив захоплення марксизмом, але згодом перейшов до ідеалістичної філософії, християнства. З 1902 року починає активно пропагувати філософію В. Соловйова, бере участь у діяльності багатьох релігійних товариств. У 1918 році стає православним священиком. У 1922 році, разом з іншими письменниками, філософа-

ми, був висланий із Росії. Певний час жив у Празі, а в 1925 році переїхав до Парижа, де очолив кафедру догматичного богослов'я Православного богословського інституту, з яким пов'язані всі наступні роки його життя. Цей етап творчості С. Булгакова був сповнений переважно теологічною працею, коли він розвиває власне вчення про Софію. Помер 13.07.1944 року і похований на православному кладовищі в Парижі.

Серед найвідоміших його праць варто виділити «Світло невичірне», «Тихі думи», «Ікона та іконопочитання», «Філософія імені», «Трагедія філософії», трилогія «Про Боголюдство» та ін.

Однією з проблем, яку намагався вирішити С. Булгаков, було співвідношення філософії та релігії. У зв'язку з цим він поставив питання: а як взагалі можлива релігійна філософія? Адже філософія у своїй суті є абсолютно антидогматичною, націленою на вільний пошук істини, постійний сумнів, у той час як релігія ґрунтується на догматах, які не можуть бути предметом критики і зміни. Даючи відповідь на це питання, він зауважує, що в основі будь-якої оригінальної філософської системи лежить т. зв. «філософський міф». Міфів ж притаманна особлива достовірність, яка опирається не на докази, а на силу безпосереднього переживання, отже, його природа є релігійною за своєю суттю. Справжній філософ здатен до «розумного бачення», безпосереднього інтуїтивного осягнення основ буття, подібного до платонівського споглядання ідей. Тому *істинна філософія завжди є релігійною*, адже таке інтуїтивне бачення основ буття, фактично, аналогічне релігійному, хоча й поступається йому у глибині. Зрештою, предмет філософії та релігії для Булгакова є тотожним, і тому цілком природно, що те, що людина знає як релігійний догмат, вона може забажати пізнати і як філософську, теоретичну істину.

Проте абсолютна істина не досяжна для філософів, і в цьому полягає «трагедія думки». Річ у тому, що будь-яка існуюча філософська система впадає в односторонність, філософську ересь, тобто щось одне в ній обирається як істинне замість цілого, а все інше потім прагнуть із цього одного вивести. Далі така система проголошується остаточною, завершеною, і шлях до істини в такому випадку виявляється перекритим. Вся історія філософської думки засвідчує такий розвиток подій, і в цьому її головна трагедія.

Онтологія С. Булгакова ґрунтується на ідеї творення Богом світу із небуття, «ніщо». Проте саме небуття буває двох видів: *укон* (це

повноцінне «ніщо», повне заперечення буття) і *меон* як небуття, що є непроявленістю усього, яке потенційно в ньому присутнє. Булгаков відкидає творення світу з меону. Насправді мало місце підняття укона в меон творчим актом Бога. Тобто першим основним актом творення було своєрідне «зодягання» укона меоном, із чого й виникла першоматерія.

До речі, Булгаков відзначав особливий статус матерії у християнстві, яке, на його думку, вносить нове поняття «духовної тілесності», преображення тіла. Тому й не випадково існує особлива прихильність православ'я до освячення матерії – води, плодів, хліба, осель тощо, оскільки в ній таким чином вбачаються не тільки символи духовного світу, але й особлива реальність, що причетна до вічного буття. Отже, християнство – це релігія не тільки спасіння душі, але й прославлення тіла.

Центральним у філософії Сергія Булгакова є вчення про Софію, яке розвивали й інші російські релігійні філософи, проте у нього воно опрацьоване найповніше. Слід відзначити, що тлумачення Софії у Булгакова з роками змінюється, що можна пояснити процесом активного осмислення ним цієї ідеї. У ранніх своїх працях він трактував Софію в дусі В. Солвйова як світову душу, що об'єднує все різноманіття індивідуальних душ. Згодом Булгаков поглиблює та розширює таке розуміння. Визначення, які він їй дає, є достатньо різноманітними: предмет Любові Божої або Любов Любові, Ідея Бога, Вічна Жіночність, початок шляхів Божих і, звичайно ж, Світова Душа. Софія постає посередником між Богом та світом, проте, щоб уникнути її роздвоєння, він зазначає, що світ є Софією у своїй основі, але не є нею у теперішньому стані. Відповідно світ постає ареною містичної творчості, метою якої є надати йому софійного першообразу.

Пояснюючи онтологічний статус Софії, Булгаков визначає її як особливого роду четверту іпостась Святої Трійці, проте згодом відходить від такого розуміння і все більше схиляється до трактування Софії як такої, що, з одного боку, зливається з триіпостасністю як у триєдності, так і з кожною іпостассю зокрема, а з іншого, є божественною субстанцією світу. Такий підхід наближав Булгакова до пантеїзму, про що й зауважують деякі дослідники. До речі, вчення про Софію С. Булгакова не знайшло підтримки в Церкві, було засуджене на соборі, а його проповідь у навчальних закладах заборонена.

Микола Онуфрійович Лосський (1870–1965) народився у Вітебській губернії Російської імперії. Закінчив історико-філологіч-

ний та природничий факультети Санкт-Петербурзького університету, в якому згодом працював приват-доцентом та професором. У 1922 році був висланий з Росії, після чого жив і працював у Празі, Братиславі, Нью-Йорку. Помер у Парижі. Серед його основних праць можна виділити «Обґрунтування інтуїтивізму», «Світ як органічне ціле», «Основні питання гносеології», «Чуттєва, інтелектуальна та містична інтуїція», «Умови абсолютного добра», «Історія російської філософії» та ін.

Відправною точкою філософських досліджень Лосського була гносеологічна тематика, якій була присвячена праця «Обґрунтування інтуїтивізму» (1906), що зробила його відомим. Погляди філософа в цій праці зводились до того, що весь світ, включаючи Бога та надчуттєвих істот, пізнається нами безпосередньо. Причому це пізнання абсолютно адекватно відображає свій предмет, адже в нашому знанні присутня не копія чи символ речі, яка пізнається, а сама ця річ в оригіналі. Цей вид пізнання він називає *інтуїтивізмом*. Щоб зрозуміти, як це можливо, необхідно розглянути онтологію Лосського, центральною в якій є теза «все іманентне всьому».

Отже, світ постає органічним цілим, в якому індивід веде не відособлене, замкнуте на собі існування, а навпаки, внутрішньо пов'язаний з усім. Індивід та всі елементи світу є єдиними за своєю сутністю, завдяки чому людина й може пізнавати світ таким, яким він є. Грунтуючись на принципі всеєдності світу, Лосський виділяє в його структурі кілька рівнів. Емпіричний рівень утворюють матеріальні та психічні явища, що відбуваються в просторі-часі. Вони й породжують враження роздробленості світу. Єдність та зв'язок всього багатоманіття світу забезпечує наступний рівень, який складають ідеальні утворення, тобто ідеї, універсалії. Їх філософ називає абстрактно-ідеальним буттям (рос. «отвлеченно-идеальное»), отож у цьому аспекті Лосський погоджується з Платоном та стверджує реальність ідеального буття. Проте цей рівень є нижчим рівнем ідеального. Його вищий рівень утворюється з конкретно-ідеальних сутностей, які Лосський називає «субстанційними діячами». Хоча кожен із них і є окремою сутністю, проте як носії абстрактно-ідеальних форм вони всі частково пов'язані між собою, завдяки чому між ними і можливе таке тісне спілкування, як інтуїтивне пізнання. Не важко здогадатись, що одним із таких субстанційних діячів є наше власне «я». Головною їх ознакою є воля, яка й відрізняє конкретно-ідеальне буття від абст-

рактно-ідеального, тобто від світу ідей, універсалій, які не мають самостійного буття і потребують собі носія.

Проте до субстанційних діячів Лосський відносить не тільки людей, але й, фактично, усі інші існуючі сутності. Він пропонує їх своєрідну ієрархію, в якій на найнижчому щаблі перебувають мікрочастки, тобто електрони, протони і под., світ неорганічної природи в цілому. Далі йдуть субстанції органічної природи, а ще вище ті субстанційні діячі, що наділені свідомістю, зокрема людина. Остання, проте, не є найвищою субстанцією, адже її перевершують більш досконалі, найголовнішу з яких він називає Вищою субстанцією, світовим духом. Вона об'єднує нижчі і є основою єдності світу. Всі субстанції поєднані між собою у складну систему, в якій нижчі входять у структуру вищих.

Вища субстанція не є Богом, адже він, за Лосським, існує поза світом, тобто є абсолютно трансцендентний, а способом його відношення до світу є творення, яке відрізняється від причинного відношення тим, що між причиною та наслідком є часткова тотожність, у той час, як між Богом і світом такої тотожності немає. Світ не є наслідком розвитку Бога чи його еманції. Він просто створений ним з «ніщо». Оскільки Бог є поза світом і ніяким чином не подібний до нього, то про нього неможливо сказати щось, використовуючи стверджувальні поняття. Про Бога можна вести мову тільки у поняттях негативної теології, тобто описувати те, чим він не є. Хоча це й не означає його повної непізнаності. Осягнути Бога можна, але не з допомогою логіки, а через містичну інтуїцію. В особистому спілкуванні Бог може відкритись людині як особа, що, до речі, цілком відповідає традиції східного християнства.

Всі субстанційні діячі створені Богом як духовні утворення, що не підвладні простору і часу, а отже, безсмертні. Те, що називається смертю, насправді є лише розпадом об'єднання вищого субстанційного діяча, наприклад, людської душі, з нижчими, що формують її тіло. Проте жодна з цих субстанцій після цього не припиняє свого існування.

Проте якщо всі субстанційні діячі створені Богом духовними, то звідки береться матерія? Філософ зауважує, що всі вони наділені Творцем свободою волі, завдяки якій самі можуть творити емпіричний зовнішній світ і самих себе (тип свого існування). Тобто вони самі вибирають емпіричні якості, які їм мають бути притаманні в цьому світі. Тому одні з них стають мінералами, інші – тваринами,

людьми чи ще більш досконаліми сутностями. Все залежить від вибору самого субстанційного діяча, від тих цінностей, які він буде сповідувати. У кінцевому випадку це є вибір між любов'ю до Бога та інших істот і егоїстичною любов'ю тільки до самого себе (до речі, егоїзм Лосський вважав коренем усякого зла). Ті субстанції, які зробили вибір на користь першого, стають членами Царства Божого і в єдності з Богом та співробітництві з іншими його членами володіють максимальною повнотою буття. Інші ж набувають менш досконалого існування. У Царстві Божому зникає різниця між частиною та цілим – всяка частина в нім є цілим. Тут повністю реалізується принцип «усе іманентне всьому». Характерно, що це царство гармонії і любові не є просто ідеалом розуму, а існує реально, і ті, хто подолав у собі егоїзм, опиняються в ньому, отримуючи через обожнення особливе тіло, яке складається зі світла, тепла та інших якостей, що виражають абсолютно цінний духовний зміст. Шлях до Царства Божого нелегкий, проте, на думку Лосського, він буде пройдений усіма субстанційними діячами або, іншими словами, кожна душа, врешті, буде врятована. Тобто в процесі перевтілення душа з Божою допомогою підніматиметься на все вищий ступінь, поки врешті не досягне Царства Божого.

Розглядаючи в цілому філософію східної християнської традиції ХХ століття, треба відзначити, що російська релігійна філософія посідає в ній найвидатніше місце. Загалом же розвиток східнохристиянської філософської думки в наш час не відзначається особливими здобутками. Серед сучасних мислителів, напрацювання яких варто згадати, можна відзначити **Думитру Станілоє, Іоанна Романідеса, Іоанна Зізіуласа, Христоса Яннараса**. Доробок останнього, відомого грецького богослова та філософа, який прагне у своїх працях поєднувати патристичну традицію із філософією екзистенціалізму, викликає найбільший інтерес. Найвідоміші його праці це – «Свобода етосу», «Варіація на тему Пісні пісень», «Особистість і ерос», «Нерозривна філософія» та багато ін. Однією з найбільш показових та ґрунтовних праць Яннараса є «Свобода етосу» [21]. У ній автор обстоює думку, що людина була створена для того, аби брати участь в особистісному способі існуванні, адже особистісна неповторність становить у ній образ Божий. Гріхопадіння відбувається через те, що людина добровільно відмовляється від можливості брати участь у своєму істинному житті: «Падіння починається з вільного рішення людини відмовитись від особистісного спілкування з Богом, обме-

житись автономністю та самодостатністю власної природи» [там само, 22].

Йдучи далі, філософ зауважує, що коли істина особистості недооцінюється чи ігнорується в царині теології, то це приводить до створення озовнішненої, юридично зорієнтованої системи етики, до якої й тяжіє західне християнство. Натомість «...православна традиція аж ніяк не обмежується юридичним, правовим тлумаченням взаємин між Богом та людиною; вона відкидає бачення гріха як індивідуального порушення заданого, безособового кодексу поведінки, що породжує психологічне почуття провини. Бог Церкви, так як Його пізнають і пропонують православний досвід і традиція, не має нічого спільного з Богом римської традиції, зорієнтованої на право, Богом Ансельма і Абеляра...» [там само, 27]. Бог не суддя, що виносить вирок і покарання. Далі він підкреслює, що у православної етиці «...не існує абстрактних теоретичних принципів чи загальноновизнаних правових «аксіом», не існує знеособлених імперативів. Її підвалиною є людська особистість...» [там само, 31]. Гріх є не правовим, а екзистенційним актом. Це не просто переступ, а активна відмова людини бути такою, якою вона є насправді – образом і «славою» Божою.

Ось такою, в загальних рисах, перед нами постає філософія східної християнської традиції. Її здобутки, безумовно, відіграли ключову роль у формуванні філософії християнства в цілому. Не менші досягнення належать і представникам філософії західної християнської традиції, про яку й піде далі мова.

Головні поняття

Апологетика (гр. *ἀπολογία* – захищатись) – поширена назва першого етапу патристики, представники якого, з одного боку, спростовували язичницький світогляд з метою заміни його християнським, а з іншого захищали християнство від критики нехристиянських філософів та представників традиційних язичницьких релігій.

Всеєдність – поняття філософії В. Соловйова, яким позначалась єдність світу в Абсолюті.

Гностицизм (гр. *γνῶσις* – знання) – сукупність релігійно-філософських учень, що виникли в перші століття існування християнства і приписували собі знання вищих релігійних істин.

Інтуїтивізм – вид пізнання у філософії М. Лосського, який дає змогу людині сприймати світ безпосередньо завдяки органічній єдності з ним.

Ипостась (гр. *ὑπόστασις* – сутність) – термін, яким позначають одну з осіб Святої Трійці.

Исихазм (гр. *ἡσυχία* – спокій, мовчання, тиша) – містичний напрям у східній християнській традиції, практика якого передбачає «безмовну» постійну внутрішню молитву та певну систему психофізичних вправ, метою яких є поєднання людини з Богом.

Обожнення – в ісихазмі проникнення людини божественною енергією.

Отці Церкви – найдавніші богослови, провідні діячі християнства, які зробили вагомий внесок у розвиток його віровчення.

Патристика (лат. *pater* – батько) – сукупність богословських та філософських вчень отців Церкви; період в історії філософії, коли жили і творили отці Церкви (II–VIII ст. н. е.).

Софія – багатозначне поняття, яким у російській релігійній філософії переважно позначали душу світу, посередника між Богом та світом, Премудрість Богу, вічне жіноче начало Бога, ідеальне людство.

Теократія – у філософії В. Соловйова новий світовий устрій, який об'єднає все людство, що перебуватиме під духовною владою римського першосвященника та політичною владою царя.

Питання для самоперевірки

1. Які загальні особливості філософії східної християнської традиції ви можете виділити?
2. Вплив яких філософських шкіл античності найбільш помітний у філософії східної християнської традиції?
3. Який зміст вкладав Тит Флавій Климент в поняття «апофатичне» і «катафатичне» богослів'я?
4. Який метод тлумачення Святого Письма пропонував Ориген?
5. Які головні етапи в розвитку патристики виділяють дослідники? Якими були головні завдання кожного з цих етапів?
6. Який внесок зробили учасники каппадокійського гуртка у формування догмату про Святу Трійцю?
7. Яким чином розв'язували проблему богопізнання представники східної патристики?
8. Яке бачення Бога переважає в релігійній філософії східної християнської традиції?
9. Чи можливо провести аналогії між ісихазмом та містичними напрямками інших релігій?

10. Чому філософію В. Соловйова називають «філософією позитивної всеєдності»?
11. Погляди кого з російських релігійних філософів близькі до пантеїзму?
12. Як трактував С. Булгаков співвідношення філософії та релігії? Чи погоджуєтесь ви з ним?
13. У чому подібність та відмінність у трактуванні Софії між В. Соловйовим та С. Булгаковим?
14. У чому різниця в трактуванні поняття «ніщо» між С. Булгаковим та М. Бердяєвим?
15. Які аспекти філософії М. Лосського споріднюють її з поглядами Платона?
16. Які моменти споріднюють російську релігійну філософію із творчістю східних отців Церкви?

Тестові завдання

1. Яка з течій античної філософії мала найбільший вплив на формування філософії східної християнської традиції? а) скептицизм; б) стоїцизм; в) неоплатонізм; г) епікуреїзм.
2. Хто з названих мислителів не був представником каппадокійського гуртка? а) Василій Великий; б) Григорій Назіанзин; в) Григорій Ніський; г) Ориген.
3. Хто першим дав найповніше релігійно-філософське обґрунтування ісихазму? а) Тит Флавій Климент; б) Григорій Палама; в) Іоанн Ліствичник; г) Варлаам Калабрійський.
4. Хто з російських філософів вважав, що істинна філософія завжди є релігійною? а) Булгаков; б) Флоренський; в) Бердяєв; г) Соловйов.
5. Хто з російських релігійних філософів уперше розвинув учення про Софію? а) Булгаков; б) Флоренський; в) Бердяєв; г) Соловйов.

Використана література

1. Абрамов А. И. История русской философии: учеб. для студ. высших учеб. завед. / [А. И. Абрамов, Л. Р. Авдеева, А. Л. Андреев и др.]; под ред. М. А. Маслина. – [2-е изд.]. – М.: Кн. дом Ун-т, 2008. – 638 с.
2. Аванесова Г. А. Духовный проект Н. Бердяева (Опыт системного подхода к наследию) / Г. А. Аванесова, П. Е. Вахренева //

- Вестник Московского университета. – Серия 7 : Философия. – 2005. – № 4. – С. 37–57.
3. Богослов Григорий. Собрание сочинений : в 2 т. / Григорий Богослов. – Мн. : Харвест; М. : АСТ, 2000. – 688 с.
 4. Жильсон Э. Философия в средние века: От истоков патристики до конца XIV века / Э. Жильсон ; [пер. с фр. А. Д. Бакулова]. – М. : Республика, 2004. – 678 с.
 5. Зеньковский В. В. История русской философии / В. В. Зеньковский. – М. : Акад. проект : Раритет, 2001. – 878 с.
 6. Карсавин Л. П. Святые отцы и учителя церкви: раскрытие православия в их творениях / Л. П. Карсавин ; [предисл. и коммент. С. В. Мосоловой]. – М. : Изд-во МГУ, 1994. – 176 с.
 7. Кондзьолка В. Історія середньовічної філософії : навч. посіб. для студ. вищих навч. закл. / В. Кондзьолка. – Л. : Світ, 2001. – 318 с.
 8. Лаба В. Патрологія: життя, письма і вчення Отців Церкви / В. Лаба. – Л. : Свічадо, 1998. – 552 с.
 9. Ларіонова В. К. Етичні теорії російського інтуїтивізму (М. О. Лосського, С. Л. Франка) / В. К. Ларіонова. – К., 1997. – 172 с.
 10. Лосский Н. О. История русской философии / Н. О. Лосский. – М. : Высш. шк., 1991. – 559 с.
 11. Лурье В. М. История Византийской философии. Формативный период / В. М. Лурье. – С. Пб. : Ахидта, 2006. – 553 с.
 12. Мейендорф И. Ф. Введение в святоотеческое богословие : конспекты лекций / И. Ф. Мейендорф ; [пер. с англ. Ларисы Волохонской]. – [2-е изд.]. – Нью-Йорк : R.V.R., Corp., 1985. – 359 с.
 13. Ниський Григорій. Життя Мойсея / Григорій Ниський ; [пер. Дзвінки Коваль]. – Л., 2001. – 116 с.
 14. Палама Григорий. Триады в защиту священно-безмолствующих / Григорий Палама ; [пер. с греч. В. В. Бибихина]. – С. Пб. : Наука, 2004. – 384 с.
 15. Пашук А. І. Нариси з історії філософії середніх віків : підруч. для студ. вищ. навч. закл. / А. І. Пашук. – К. : Видавничий Дім «Ін Юре», 2007. – 712 с.
 16. Полторацкий Н. П. Русская религиозная философия / Н. П. Полторацкий // Вопросы философии. – 1992. – № 2. – С. 126–140.

17. Русская философия : энциклопедия / [науч. ред.-сост. П. П. Апрышко, П. Поляков] ; под общ. ред. М. А. Маслина. – М. : Алгоритм, 2007. – 734 с.
18. Сагарда Н. И. Учение о Святой Троице святителя Василия Великого / Н. И. Сагарда // Журнал Московской Патриархии. – М., 1979. – № 1. – С. 71–77.
19. Татаркевич В. Історія філософії : в 3 т. / В. Татаркевич ; [пер. з пол. Андрія Шкраб'юка]. – Л. : Свічадо, 1997. – Т. 1: Антична і середньовічна філософія. – 456 с.
20. Торчинов Е. А. Религии мира: опыт запредельного : психотехника и трансперсональные состояния / Е. А. Торчинов. – С. Пб. : Азбука-классика : Петербургское Востоковедение, 2005. – 539 с.
21. Яннарас Христос. Свобода етосу / Христос Яннарас ; [пер. з гр. Володимира Верлока]. – К. : Дух і літера, 2003. – 268 с.

2.2. Філософія західної християнської традиції

2.2.1. Головні напрямки релігійної філософії західної християнської традиції. Філософські погляди св. Августина.

2.2.2. Філософія Томи Аквінського.

2.2.3. Неотомізм.

2.2.4. Неоавгустинізм.

2.2.1. Головні напрямки релігійної філософії західної християнської традиції. Філософські погляди св. Августина

Як уже було зауважено у вступі до розділу, вперше християнська філософія найповніше розвинулася на християнському Сході. Річ у тому, що тут продовжували ще існувати численні школи грецької філософії, у тісних контактах з якими розвивалась рання християнська думка. Східні отці жили у середовищі, в якому філософування було природною та звичною справою, отож, намагаючись викласти християнство у категоріях розуму, вони неминуче звертались до надбань філософської думки, використовуючи її для цієї мети. Крім того, грецька філософія елліністичного періоду була проникнута релігійним духом, отож досить легко могла бути пристосована до християнського світогляду. До того ж спілкування з представниками різноманітних філософських шкіл, яке часто мало полемічний характер, теж стимулювало до такої праці.

Разом з тим, подібні тенденції поступово почали проникати і на християнський Захід, який довгий час був налаштований у стосунку до філософії досить скептично. Зокрема, варто згадати Тертулліана (160–220 рр.), який був одним із перших великих мислителів християнського Заходу. Він жорстко відкидав спроби узгодити одкровення та раціональне філософування і робив акцент на протилежності між християнством та світською культурою, до якої належить філософія. Попри все, західна патристика, хоча й поволі, проте засвоює філософію і намагається її використати для розбудови християнського віровчення. Серед її представників згадують Мінуція Фелікса, Лактанція, Ієроніма (Eusebius Sophronius Hieronymus), Іларія Пиктавійського (Іларій з Пуатьє), Амвросія Медіоланського, Григорія Великого та ін. Проте найвідомішим філософом західної патристики, який першим у західній Церкві створив розвинуте філософське вчення, був, безумовно, святий Августин. Його філософія довгий час, аж до появи Томи Аквінського, була домінуючою у західній Церкві.

Треба відзначити, що серед дослідників поширена думка про те, що у філософії західної християнської традиції можна виділити дві основні течії: августинізм і томізм. Перша з них сягає своїм корінням до філософії Августина, а друга – Томи Аквінського.

До характерних ознак августинізму відносять: орієнтацію на філософію Платона та неоплатоніків (тому інколи цю течію називають «платонівсько-августинівською»); акцент на вірі як передумові знання та висунення на перший план інтуїтивних засобів пізнання дійсності; ствердження першості волі над інтелектом; обстоювання ідеї про безпосередній зв'язок людини з Богом; протиставлення тіла і душі; домінування інтересу до особистості та її внутрішнього, психологічного життя.

Серед прихильників августинізму були Ансельм Кентерберійський, св. Бонавентура, Готьє з Брюге, Євстахій з Аррасу, Матвій з Акваспарти, Дунс Скотт, Гуго Сен-Вікторський, Роджер Бекон та ін. Традиційно багато його послідовників було в монашому ордені францисканців. Августинізм домінував у західній християнській філософії до XIII ст., після чого перевагу отримав томізм.

Характерними ознаками томізму можна вважати: орієнтацію на філософію Аристотеля (тому цю течію ще називають «аристотелівсько-томістською»); прагнення до пізнання догматів віри з допомогою розуму (в цілому томізм надає значної ваги розумові у процесі пізнання); першість інтелекту перед волею; значна увага до проблем онтології. Серед його численних прихильників можна згадати Петра з Оверні, Миколу Триверта, Бернарда Триллія, Гільйома з Гудену, Іоана Неаполітанського, Франсіско Суареса та ін. Найбільшу підтримку він мав серед монахів-домініканців та єзуїтів. Починаючи з XIV ст., томізм поступово стає основною філософією на християнському Заході і протягом наступних віків Ватикан неодноразово оголошував його своїм офіційним ученням. Наприкінці XIX ст. томізм дещо оновлюється відповідно до нових соціальних реалій та існує до сьогодні під назвою «неотомізм».

У даному посібнику не стоїть мета всебічного викладу філософії августинізму і томізму. Тому ми зосередимо увагу на висвітленні поглядів їх засновників – Августина і Томи Аквінського, а також на аналізі сучасних варіантів цих філософських течій – неоавгустинізму та неотомізму.

Аврелій Августин (лат. Aurelius Augustinus, 354–430 рр.) народився у Тагасті (провінція Нумідія в Північній Африці) в родині, у

якій мати була християнкою, а батько – язичником. Коли йому виповнилось 16 років, батько посилає його на навчання в одне із найбільших тогочасних міст – Карфаген. Принади великого міста захоплюють молодого Августина і він починає вести досить легко-важне та розпусне життя. Проте минає час, і він все більше розмірковує над питаннями, що пов'язані із сенсом буття та щиро бажає здобути мудрість. Так Августин стає прихильником маніхейства, згодом – філософії скептицизму і неоплатонізму. Врешті під впливом єпископа Медіоланського Амвросія він приймає християнство, а через деякий час стає єпископом м. Гіппон і залишається на цій посаді до кінця життя. Августин написав чимало творів («Про християнське вчення», «Про град Божий», «Про користь віри» та ін.), проте найвідомішою стала його «Сповідь», в якій він викладає історію власного духовного життя та головні філософські ідеї.

Як уже було зауважено, на Августина значний вплив справила філософія платонізму і, особливо, вчення неоплатоніків. Зокрема, це відображається у прагненні пізнати власну душу, в якій, на його думку, і криється істина. Власне, твір «Сповідь» присвячений такому самопізнанню, коли Августин намагається дослідити найвіддаленіші, найпотаємніші закутки своєї душі. Тому головною метою людини, на його думку, є пізнання не природи навколишнього світу, а власної душі, яка є образом і подобою Бога, отож саме через таке самопізнання ми й відкриваємо в собі Творця. Істина не досягається крок за кроком, через систему логічних операцій, а відкривається «на дні» нашої душі тоді, коли такі операції завершені.

Пізнання речей цього світу є, за Августином, пізнанням їхніх ідей. Тобто тут він повністю погоджується з Платоном. Різниця полягає в тому, що, по-перше, в Августина ідеї є думками Бога, на основі яких він створив світ. Друга відмінність полягає в тому, що він не приймає думку Платона про те, що пізнання ідей – це є їх пригадування, анамнезис. Августин вважає, що знання ідей Бог уділяє людині шляхом просвітлення (цю концепцію пізніше назвали *ілюмінізмом*). Проте уділяється таке просвітлення не всім, а тільки тим, хто має чисте серце. Таким чином, передумовою пізнання є моральна чистота.

Розмірковуючи над проблемою співвідношення віри та розуму, Августин робить висновок, що віра є необхідною передумовою раціонального пізнання. Вона стимулює пізнання і робить можливим розуміння, яке у свою чергу є винагородою за віру. Проте віра у

Августина не підміняє розум і не заперечує знання, тому теза Тертуліана «вірю, тому що абсурдно» була для нього чужою. Віра і знання взаємодоповнюють один одного: «Зрозумій, щоб могли вірити, та вір, щоб могли зрозуміти». Хоча й пріоритет у цій парі віддається вірі.

У цілому філософія Августина є послідовно теоцентричною. Бог у нього постає найвищим, найдосконалішим буттям, тому він є незмінний (адже все, що змінне, не може бути досконалим) і тільки він існує завдяки власній природі, а все інше існує завдяки йому. Бог є причиною всякого буття, причому не тільки його виникнення, але й розвитку, адже він не тільки створив світ, але й постійно підтримує його існування, неначе продовжуючи творити. Творить Бог світ за власною волею, а не з необхідності, бо це б означало його залежність від чогось. Прагнення до Бога є основою людського життя і тільки в ньому людина може знайти справжнє щастя.

Людина в Августина – це душа, а тіло – її інструмент, за допомогою якого вона контактує з матеріальним світом і пізнає його. Душа вічна, незалежна та значно досконаліша від тіла і не має в собі нічого матеріального. Досконалість душі обумовлена її близькістю до Бога. Її головними функціями є пам'ять, воля, мислення. З огляду на перевагу душі над тілом, саме про неї треба піклуватися передусім. Чуттєві ж блага гідні засудження, оскільки відвертають людину від благ духовних.

Ще одним важливим положенням філософії Августина була теза про перевагу почуттів та волі над розумом. По-перше, саме воля, а не розум є основним виявом духовного життя людини. Пояснюється це тим, що сутність будь-якої речі проявляється в активності. Розум же є пасивним, тому суттю людини може бути тільки воля, яка є активною, діяльною. Звідси висновок, що сутність людини проявляється не в тому, що вона знає, а в тому, чого вона хоче. По-друге, можна стверджувати, що Августин дотримується екзистенційної, а не інтелектуальної концепції віри. Вірити – це не просто приймати щось як істинне, а пристрасно переживати це як істинне. У цілому почуття, за Августином, відіграють значно більшу роль у житті людини, ніж схильні були вважати грецькі філософи. Особливо це помітно у сфері моралі, адже не достатньо знати добро, щоб його чинити (антична традиція), добро треба любити, тому що тільки з любові випливають добрі вчинки.

Історію Августин бачить лінійно – як таку, що мала початок, матиме кінець і володіє певним внутрішнім смислом. Існує два типи

об'єднання людей, неначе дві невидимі держави: першу Августин називає «град земний» (*civitas terrena*) – тобто це та частина людства, яка орієнтована на любов до мирського, суєтного і ставить на перше місце власне «Я»; друга невидима держава – «град Божий» (*civitas Dei*), до якого відносяться ті люди, що найпершим об'єктом своєї любові мають Бога і духовне. Доки існує людство, ці два невидимі гради протистоять один одному, а саме це змагання формує історію людства.

Розмірковуючи над проблемою походження зла, Августин приходиться до висновку, що його як самостійної субстанції не існує: світ є добро, а зло постає лише відсутністю добра. Проте причиною навіть такого зла є не Бог, а сама людина, її воля. Після проступку Адама кожна людина народжується з первородним гріхом, яким є воля до зла. І розум не здатен її змінити, спрямувавши до блага. Тобто людина може розуміти, що є добро, проте в цей же час робити зло (тут Августин займає позицію прямо протилежну до Сократа, який вважав, що, пізнавши добро, його ми й будемо чинити). Сама людина не здатна змінити волю до зла на волю до добра. Це може зробити тільки Бог, уділивши їй таку благодать. Звичайно, благодать уділяється не всім, а тільки тим, кого Господь сам обере. При цьому вона надається людині не за її заслуги, а виключно за Божою волею, зрозуміти яку неможливо – можна тільки вірити.

Як було зауважено, філософія Аврелія Августина протягом багатьох віків була домінуючою у західній Церкві. Проте в XIII столітті відбулися суттєві зміни, які пов'язані з ім'ям видатного богослова та філософа Томи Аквінського. Він створив філософське вчення, яке поступово стало головним у католицькій Церкві і залишається таким до наших днів. Про нього й піде мова у наступному підрозділі.

2.2.2. Філософія Томи Аквінського

Тома Аквінський (лат. *Thomas Aquinas*, 1225–1274), якого ще називають «ангельським доктором», народився у м. Аквіно поблизу Неаполя і походив зі знатного графського роду. У 19 років він став членом монашого ордену домініканців. Навчався в університетах Неаполя і Парижа, був учнем відомого середньовічного філософа Альберта Великого. Викладав у провідних європейських університетах, чимало мандрував по Європі. Життя його пройшло загалом у науковій праці. Він написав велику кількість творів, найвідоміші серед яких – «Сума проти язичників», «Сума теології», «Коментар до

«Сентенцій» Петра Ломбардського» та ін. Проте перед смертю Тома зрозумів, наскільки незначним є написане ним порівняно з тим, що ще не вдалося зробити. На прохання свого лікаря припинити роботу заради збереження здоров'я, він відповів: «Не можу, тому що все, що я написав, здається мені нікчемним з погляду того, що я бачив і що мені було відкрито». Помер «ангельський доктор» 7 березня 1274 року дорогою до Ліона, куди він їхав на прохання папи для участі в соборі.

Серед філософів минулого найбільшим авторитетом для Томи був Аристотель. Дослідники інколи зазначають, що філософія Аквінського – це спроба пристосувати ідеї Аристотеля до вчення католицької Церкви та систематизувати з їх допомогою християнську догматику.

Однією з найбільших заслуг Томи було те, що він найвиразніше з-поміж інших релігійних філософів свого часу розділив сфери віри і знання, розуму та одкровення. Розум, на його думку, може самостійно пізнавати не тільки речі матеріального світу, але й Бога, його властивості, діяння. З іншого боку, є й те, що розум пізнати ніколи не зможе: це ті істини, досягнути які людина здатна тільки за допомогою віри, наприклад, істина про Трійцю, первородний гріх, Боговтілення тощо. Суперечностей між істинами розуму та одкровення бути не може, адже одні й інші походять від Бога. Істина, яку Бог посилав через одкровення, доповнює, але не змінює ту, до якої він відкриває людині природний шлях – через розум.

Йдучи далі, Аквінат зауважує, що на ґрунті одкровення, віри виростає теологія, а на ґрунті розуму – філософія. Остання, щодо теології є вступом, підготовкою до віри (лат. *praeambula fidei*). У такому статусі філософія має автономію, адже її інструменти та методи не асимілюються інструментами та методами теології. Для того, щоб зробити істини одкровення більш зрозумілими, теологія може використовувати філософію, яка щодо головного завдання – спасіння людини – є її служницею.

Головною частиною філософії Т. Аквінського була онтологія. Все, що існує (не тільки матеріальні речі, але й Бог), складається із сутності (*essentia*) та існування (*existentia*). Сутністю речі є те, що виражається у її визначенні. Із сутності речей не випливає те, що вони мають існувати. Натомість у Бога існування збігається із сутністю, тобто його існування випливає із його сутності, а у всього іншого такого збігу немає, воно лише тягнє до існування, тобто наділене по-

тенцією існування («id quod potest esse»). Отже, існування речей не є необхідним: вони можуть бути, а можуть і не бути. Їх буття стає можливим завдяки Богові.

Сутністю матеріальних речей є не форма, як інколи стверджують, а єдність матерії і форми, оскільки, як було зазначено, сутністю речі є те, що виражається у її визначенні, а визначення матеріальних речей включає в себе не тільки форму, але й матерію. Форма є основою того, що в речах видове, а матерія – того, що індивідуальне і, відповідно, різне. Матерія є причиною множинності речей. Саме в цих двох складниках різниця між матеріальним і духовним світом: все матеріальне складається із матерії і форми, ці субстанції Аквінський називає складеними (composite), а духовне тільки із форми, такі субстанції він називає простими (simplices). Проте у співвідношенні матерії і форми Аквінат чітко обстоює примат форми, зазначаючи, що форма надає матерії дійсне буття.

Погляди Т. Аквінського на пізнання суттєво відрізняються від теорії, запропонованої Августином. Якщо в останнього пізнання є діяльністю душі, що пізнає вічні ідеї, які знаходяться в Бозі, то, на думку Аквіната, зробити це неможливо. Ми не маємо змоги споглядати ідеї речей. Таке споглядання, в принципі, можливе, але не для людини, а для ангелів, які є «чисті уми», що пізнають ідеї безпосередньо, без допомоги відчуттів. Ми ж у своєму житті маємо справу з одиничними речами і тільки вони є вихідним пунктом пізнання та можуть бути нами сприйняті. Одиничні речі є субстанціями буття (тут позиція Томи збігалася з Аристотелем). Сприймаючи їх органами чуття, душа отримує образ, який надходить від них. З цих образів інтелект абстрагує сукупність суттєвих характеристик у вигляді загальних понять (універсалій). Таким чином ми й пізнаємо світ.

Тома Аквінський також не погодився з традиційною для августинізму думкою, що тільки душа є сутністю людини, а тіло лишень її знаряддя. Він обстоював ідею психофізичної єдності людини, за якою тіло теж відноситься до людської суті. Душа стає людиною тільки тоді, коли поєднується з тілом. Тіло і душа співвідносяться як матерія і форма. Душа в людині виконує функцію форми стосовно смертного тіла: вона передає тілові існування, отримавши його, у свою чергу, від Бога. Після загибелі тіла душа залишається субстанцією, але не фізичною, яка складається з матерії та форми, а нематеріальною, що складається із сутності та існування (подібно до ангелів), і тому не припиняє свого буття.

Протилежним до августинівського був і погляд Томи Аквінського на співвідношення розуму та волі. Перший, на його думку, має перевагу над волею, яка є силою, що йде за ним. Інтелект задає цілі, до яких потім прагне воля. Зокрема, розум спочатку пізнає, що є добро, а потім активізується воля, щоб це добро досягти.

Відношення Бога до світу є відношенням Творця до творіння. Створений світ був із нічого («ex nihilo»), отож ніякої першоматерії, про яку писали деякі філософи, не існувало. Цей процес відбувся не з необхідності, оскільки її в Бога не було, а є актом вільного вибору його волі: Бог мав багато можливостей, як творити світ, проте вибрав тільки одну з них, отже, він бажав цього. Створення світу відбулося на основі ідей, які передіснують у Бозі і є його думками, на основі яких він творив світ. Ідучи далі, Т. Аквінський зауважує, що Бог не тільки створив світ, але й постійно керує його розвитком, тому все в ньому впорядковане і доцільно розвивається.

Загалом Аквінат розглядав світ як упорядковану систему, що складається з кількох ієрархічних рівнів. Найнижчий ступінь – нежива природа, над нею підноситься світ рослин і тварин, з якого виростає вищий ступінь – світ людей, який є переходом до надприродного духовного світу, в якому існують ангели, які є нематеріальними створіннями, проте, як і все створене, складаються із сутності та існування. Найдосконалішою реальністю, вершиною, першою абсолютною причиною, сенсом і метою усього суцього є Бог.

Існування Бога, на думку Аквінського, не є очевидною істиною, яка не потребує доведення. Цією тезою він суперечив думці, яка була досить поширеною в той час і висловлювалась, зокрема, Августином: знання про існування Бога дане нам інтуїтивно і не потребує ніякого доведення. Аквінат стверджував, що ми не маємо знання сутності Бога, оскільки в такому випадку обов'язково б зрозуміли, що Він існує. Оскільки ж такого розуміння немає, то не залишається іншого виходу, як спробувати обґрунтувати існування Бога, базуючись на досвіді. Тому він пропонує досягти знання про існування Бога у природний спосіб, тобто через пізнання його творіння – світу. На цьому й ґрунтуються його п'ять доказів існування Бога:

1. Все у світі рухається, отож повинно існувати першоджерело цього руху, і ним є Бог.

2. Усі явища і речі мають причину свого виникнення та існування, отож повинна існувати першопричина всього існуючого, якою і є Бог.

3. Існування будь-якої речі в цьому світі не є необхідним, воно принципово випадкове, тобто все, що існує, могло бути іншим або й узагалі не існувати. Але все ж таки має існувати щось, існування чого є необхідним. Це і є Бог.

4. Все існуюче є різним за ступенем досконалості, тобто існує своєрідна ієрархія буття. Відповідно, має існувати мірило досконалості, абсолютна досконалисть, якою і є Бог.

5. У природі все має певний сенс, доцільність свого існування, отож повинен існувати й Бог як причина розумного влаштування буття.

Хоча людина й може раціонально довести існування Бога, проте його сутність є непізнаваною, і це пояснюється тим, що буття Бога безкінечне, воно не обмежене будь-якими визначеннями, знаходиться поза межами усякого можливого уявлення і не може бути нами виражене жодними словами. Проте ми можемо розумом пізнати його властивості, щоправда, не прямо, а опосередковано, через заперечення того, чим він не є, або ж шляхом нескінченного посилення властивостей земних створінь. Саме користуючись останнім способом, який ґрунтується на судженні, що кожний наслідок певним чином подібний на свою причину, ми можемо стверджувати, що Бог є всемогутній, всезнаючий, наймудріший, всеблагий і под. Шляхом заперечення того, чим Бог не є, ми, наприклад, приходимо до висновку, що він не має собі ніякої причини поза собою й існує тільки завдяки самому собі, тобто він самосуций, а також незмінний (не існує нічого, що могло б бути причиною його зміни), невизначуваний (стосовно поняття «Бог» не існує родового поняття, з допомогою якого ми могли б дати йому визначення) і под.

Після того, як філософія Томи Аквінського поступово стала офіційним ученням католицької Церкви, вона зазнавала як деякого занепаду, так і відродження. Початок останнього етапу її розвитку припадає на кінець XIX ст. і отримав цей етап назву «неотомізм».

2.2.3. Неотомізм

Наприкінці XIX століття, на тлі активного розвитку наукового знання релігія виглядала дещо архаїчною і не здатною дати відповіді на актуальні питання. Отож у католицьких церковних колах усвідомили необхідність її пристосування до змін з урахуванням досягнень сучасної науки. Оскільки від періоду середніх віків офіційним ученням католицизму була філософія Томи Аквінського, то саме вона

стала предметом оновлення. Звідси й назва нової філософської школи зі старим корінням – неотомізм. Поштовхом до її розвитку стала енцикліка папи Лева XIII «Aeterni Patris» (1879), в якій пролунав заклик до католиків бути на рівні динамізму світської культури, науки, політики, а філософія Томи Аквінського ще раз проголошувалась офіційним вченням Церкви.

Для досягнення поставленої мети неотомізм прагне використати дані сучасної науки та досягнення провідних філософських течій – екзистенціалізму, феноменології, герменевтики, філософської антропології тощо. З огляду на особливу актуальність у сучасній філософії проблеми людини, неотомізм набуває ознак антропоцентричності (особливо виразною ця тенденція стала після II Ватиканського собору (1962–1965)). У такому варіанті він орієнтується на обґрунтування філософії Томи Аквінського крізь призму людського існування. Слід також відзначити, що в літературі зустрічається трактування неотомізму як частини ширшого напрямку – неосхоластики.

Найвідомішими представниками неотомізму є Дезіре Жозеф Мерсьє, Жак Марітен, Етьєн Жільсон, Карл Ранер, Жозеф Мерешаль, Емеріх Корет та ін.

Хоча й неотомізм на сьогодні не є однорідною течією (в його межах дослідники виділяють різні напрями), проте йому притаманні певні загальні положення, які в цілому відповідають вченню Томи Аквінського.

Основоположним принципом неотомізму є вчення про *гармонію віри і розуму* (він, як відомо, був засадничим у вченні Томи Аквінського). Цей принцип передбачає, що релігійна віра і знання є різними шляхами досягнення Бога, який відкривається природним чином через пізнаваний розумом створений ним світ та надприродним чином – через одкровення. Істини віри не можуть протирічити істинам розуму, тому що Бог є творцем як Одкровення, так і розуму, а протирічити самому собі він не може.

Онтологія неотомізму ґрунтується на звичних для аристотелівсько-томістської традиції положеннях. Згідно з ними, в основі всього існуючого лежить божественне буття, яке породжує все багатоманіття світу. Сам Бог не може бути виражений у жодних поняттях. У трактуванні буття неотомізм використовує поняття сутності й існування. У всього існуючого, крім Бога, сутність передує існуванню. Існуванням щось стає завдяки Богові. Натомість у Бога існування збігається із сутністю, тобто його існування впливає із його сутності, а

у всього іншого такого збігу немає, воно лишень тяжіє до існування, тобто наділене потенцією існування. Але саме існування всіх речей є можливим завдяки Богові.

Кожна річ складається з матерії і форми. Матерія є пасивним началом, потенційністю, яка для своєї актуалізації (тобто, щоб чимось бути) потребує форми. Матерія – джерело множинності речей, а форма – їх єдності.

Хоча й Бог та світ є протилежними, проте на основі аналізу створеного світу ми можемо дещо стверджувати про його Творця. На цьому принципі неотомізм намагається ґрунтувати докази буття Бога. Звідси й прагнення оперти традиційну концепцію створення світу на нові природничо-наукові уявлення. Наприклад, ідею постійної еволюції природного світу інколи тлумачать як доказ наявності вихідної точки його розвитку, тобто Бога. У такий самий спосіб сучасні уявлення про ентропію використовують як свідчення правдивості біблійного пророцтва про кінець світу.

Значну увагу в неотомізмі приділяють гносеології. Процес пізнання тлумачиться як взаємовідношення суб'єкта й об'єкта, в якому суб'єктом виступає безсмертна душа людини, а об'єктом – сутність речі, тобто її форма, ідея. У процесі пізнання людина спочатку сприймає об'єкт у цілому, з усіма його чуттєвими характеристиками, а потім за допомогою мислення позбувається всього індивідуального і зосереджується на загальному – формі, і, таким чином, отримує абстрактне поняття.

Одним із найвідоміших та найяскравіших представників неотомізму є **Етьєн Жільсон** (1884–1978). Народився він у Парижі, навчався в Сорбонні. Працював професором Коледж де Франс, університетів Лілля, Страсбурга, Парижа, Гарварда, директором Інституту середніх віків у Торонто. Жільсон є одним із найкращих у ХХ столітті дослідників середньовічної філософії. Написав 60 книг і близько 600 статей, при цьому понад 100 з них після того, як йому виповнилось 74 роки. Найвідоміші його твори: «Дух середньовічної філософії», «Філософія Середньовіччя», «Християнський екзистенціалізм», «Філософія і теологія» та ін.

На думку Жільсона, духовний потенціал томізму ще далеко не вичерпався. Відповідно, вписана в новий культурний контекст концепція томізму може в перспективі розглядатись як «філософія майбутнього». Засобом адаптації неотомізму до сучасних умов є його збагачення здобутками сучасної філософської думки. Етьєн Жільсон

символізує той напрямок у неотомізмі, який зазнав визначального впливу екзистенціалізму. Традиційну для теології проблему буття Божого він моделює в категоріях екзистенціалізму, трактуючи його як «акт чистого існування». Жільсон першим звернув увагу на те, що вчення про буття Томи Аквінського вирізняється особливою оригінальністю, яка полягає в тому, що він розрізняє сутність та існування і визнає онтологічний примат існування, яке відноситься до сутності, як акт до потенції. У той час як більшість відомих філософів (Платон, Аристотель, Гегель) акцентували увагу на сутностях, а сучасний екзистенціалізм на існуванні, підхід томізму дозволяє осмислити як сутність, так і існування і не зводити їх один до одного.

Особливий відбиток екзистенціалізм відклав на теорію пізнання Жільсона. Дійсне існування може бути лише існуванням одиничного, і, таким чином, воно не може бути пізнане тільки розумом, який є дедуктивно орієнтованим. Томізм відкриває нам таємницю пізнання істини, яка полягає в тому, що вона досягається через синтез віри і раціонального пізнання. Таке пізнання є безпосередньою «інтуїцією буття» як очевидної реальності. Натомість раціональне пізнання, яке прагне самостійно пізнавати світ, є найбільшим ворогом істинного пізнання, оскільки намагається звести його виключно до знання, таким чином відкидаючи зі сфери пізнання все, що не може знайти в речах.

У такому контексті філософія й теологія не протистоять одна одній, оскільки розповідають про одне і те саме, проте теологія все-таки має перевагу, оскільки вона є принципово іншим, позанауковим і позараціональним способом досягнення істини, яке відбувається через безпосереднє, інтуїтивне осягнення змісту одкровення.

Людське буття Жільсон описує в традиційних для екзистенціалізму категоріях як суто індивідуальну, особистісну причетність духа до Божественного начала («Бог творить кожную людську душу індивідуально»). Відповідно, вся історико-філософська традиція є неухильною еволюцією до осягнення буття через пошуки його смислу. Цей пошук своєю основою має екзистенційне прагнення людини до виходу за межі «цього світу» і «звернення її обличчя до Бога».

Іншим відомим представником неотомізму був **Жак Марітен** (1882–1973). Як і більшість неотомістів, своє завдання він бачив у тому, щоб розвивати філософію Томи Аквінського відповідно до запитів сьогодення.

Особливої популярності набули його погляди на проблеми суспільного розвитку, зокрема концепція «інтегрального гуманізму». Зasadничою у ній є думка, що людське буття являє собою нерозривну єдність духовного і матеріального та пов'язане з Богом. Натомість сучасне суспільство ігнорує цей факт. У зв'язку з цим Марітен критикує т. зв. «секулярний гуманізм», який набув поширення у сучасних державах. Річ у тому, що першопочатково гуманізм мав релігійне спрямування, проте, починаючи з епохи Відродження, поступово з'являється новий його різновид, для якого характерний крайній індивідуалізм, що врешті приводить до відвертого егоїзму. У такому світському різновиді гуманізму виявляються проігнорованими трансцендентні релігійні основи. Наслідком цього й стала криза ХХ ст. Тому одним із головних завдань на сучасному етапі розвитку суспільства є інтеграція релігійних та світських засад гуманізму для подолання існуючої кризи.

2.2.4. Неоавгустинізм

У ХХ ст. не тільки томізм зазнав оновлення. Під впливом активних суспільних перетворень нового імпульсу розвитку набув і августинізм, який в оновленому варіанті отримав назву «неоавгустинізм». Звичайно, він не є таким поширеним та відомим, як неотомізм, проте й до нього зараховують чимало цікавих учень. Серед них «філософія духу» Рене Ле Сенна (1882–1954), «філософія дії» Моріса Блонделя (1861–1949), католицький екзистенціалізм Габріеля Марселя (1889–1973), персоналізм Жан Лакруа (1900–1986), Еммануеля Мунье (1905–1950) та ін. Всіх їх об'єднує сповідування таких принципів: учення про безпосередні відносини людини і Бога, висування на перший план емоційно-інтуїтивних засобів пізнання дійсності, зосередження уваги на проблемах окремої особистості. На відміну від неотомізму, неоавгустинізм не вважає, що раціональними аргументами можна обґрунтувати догмати християнства. Віра, на думку його представників, – це не пізнання, а особистий, неповторний досвід залучення до релігії та зустрічі з Богом.

Типовим представником цього напрямку може вважатися відомий французький філософ **Габріель Марсель** (1889–1973), якого часто називають представником католицького екзистенціалізму, хоча він своє вчення після засудження екзистенціалізму папською енциклою 1950 року почав називати «християнським сократизмом» або ж неосократизмом. Проте зміна назви не заперечує того факту, що його

філософія зазнала визначального впливу екзистенціалізму. Основними творами Г. Марселя є «Метафізичний словник», «Бути і мати», «Люди проти людського», «Таїна буття» та ін.

Твори Марселя написані не систематизовано, відповідно до наукових канонів, а більше нагадують щоденникові записи. Він використовує не раціональний аналіз певних проблем, а вільний опис власних екзистенційних переживань. Це пов'язано з фундаментальними основами його філософії, яка близька до традиційної для християнських мислителів манери написання твору у вигляді сповіді, мета якої – передати приховані думки, істинну екзистенцію (згадаймо «Сповідь» Августина). Філософія, яка покликана розкрити істинну сутність екзистенції людини, повинна, на думку Г. Марселя, викладатись не мертвою мовою абстракцій, а в такий спосіб, щоб було чутно конкретну людину в конкретній ситуації. Цим пояснюється його негативне ставлення до філософії томізму, оскільки він не сприймав його раціоналізм, спроби пов'язати віру з наукою.

Марсель зауважує, що раціоналіст, опираючись на ідею, що лише наукова верифікація дає достовірне знання, відносить віру до сфери емоцій та суб'єктивного свавілля. Проте є явища, які неможливо верифікувати, наприклад, Бог чи особистість. Науці недоступний Бог як предмет віри, проте для віруючої людини непотрібні ніякі докази існування Бога. Аналогічно й людина як неповторний індивід у неповторній ситуації виходить за межі наукового дискурсу. Йдучи далі, Марсель відзначає, що наукова теорія може бути верифікована будь-якою особою, проте для наукового контролю не важлива людина зі своєю індивідуальністю, а важливо, щоб висновки про її істинність підтверджувались у кожному акті перевірки. Проте це якраз і протипоказано вірі, адже перед Богом моє «я» ніким і нічим неможливо замінити. Суб'єктом віри є не мислення як таке, а конкретна людина. Врешті, світ, побачений очима віруючої людини, суттєво відрізняється від світу з погляду науковця: у ньому є випадковість, ніщо назавжди не завойовано, все під питанням, існує провидіння тощо.

В основі такої асиметрії віри та наукової верифікації лежить відмінність між проблемою і таїною. Проблема – це щось, що цілком знаходиться переді мною як об'єкт, який я можу з боку розглядати і пізнавати. Саме з проблемами має справу наукове пізнання. Таїна ж – це те, у що я сам є втягнутим, залученим до неї так, що вона не може без мене існувати. Таким чином, між проблемою і таїною існує он-

тологічна відмінність, вони неначе належать до різних світів. Разом з тим, позитивістський погляд намагається трансформувати таїну в проблему, і в цьому його помилка. Тому й, наприклад, раціональні докази існування Бога непотрібні і помилкові, адже досягнути таїну його буття можна, тільки звернувшись до нього особисто і зустрівшись із ним, як зустрічаєшся з іншим. У такому випадку не докази, а молитва може бути почутою. Аналогічно пізнається й таїна людського буття – через залучення у його неповторність, а не через підхід, який пропонує наукова психологія, розглядаючи людину не як «я», а як об'єкт, що певним чином функціонує.

Щоб знову відкрити саму себе, а в собі таїну буття, людина повинна перевернути всю ієрархію сучасного світу, замкнуту між категоріями «мати» і «бути». Якщо індивід буде орієнтуватись у житті на категорію «мати», то він ризикує виявитись цілком поглиnutим матеріальним предметним світом, який закриватиме від нього істинне буття, Бога. Прикладом може бути власність, яка здатна цілком поглинути людину: нам здається, що ми володіємо нею, а насправді може виявитись, що вона заволодіє нами. Чим більше речі (або те, що ми уподібнюємо речам) нас приваблюють, тим більше ми до них прив'язуємось і тією мірою, якою вони приваблюють нас, вони мають над нами владу. Реальність під знаком категорії «мати» – це вже не життя, не таїна. Людина тут виявляється втягнутою безоднею предметів, яка поглинає кожного, хто хоче ними володіти. А істинна свобода полягає в тому, щоб стати самим собою, подолати цю хибну прив'язаність і повернутись душею до Бога.

Ще одним відомими представником неоавгустинізму був французький філософ **Еммануель Муньє** (1905–1950). Щоб вивести світ із кризи, в якій він опинився, на його думку, необхідно здійснити персоналістичну революцію, внаслідок якої в центрі теоретичних дискусій і практичних завдань опиниться людина, «персона» (звідси й назва школи, до якої зараховують Муньє – персоналізм). Найбільш непримиренним ворогом персоналізму він вважав сучасний індивідуалізм, який формує ізольованого індивіда (саме таку модель людини в наш час розвиває західне суспільство). Натомість у персоналізмі людина не зазнає тиску з боку інших, не ізолюється від них, а навпаки – існує завдяки ним і через них. Персоналістична модель ґрунтується на любові, що реалізується в співпричетності, коли особистість бере на себе долю, страждання та радість ближніх. Це означає, що вона постійно відкрита світові, іншим людям, Богові.

Для Муньє персоналізм є не тільки теоретичною філософською системою, але й натхненням, поривом, що здатен змінити світ. Вихід із кризи він бачив у духовній революції, яка відкриє третій шлях між капіталізмом та колективістським деспотизмом. Ця революція відбувається двома шляхами: особистісна революція, яка має місце протягом усього людського життя і спрямована на те, щоб індивід удосконалювався у спілкуванні зі світом, людьми, Богом, і революція суспільна, що веде до встановлення справедливого суспільного ладу та створює передумови для реалізації християнських ідеалів у світі.

Підсумовуючи, варто зауважити, що філософія західної християнської традиції є одним із найбільш динамічних релігійно-філософських учень. Від часу виникнення і до сьогодні її характеризує високий ступінь відкритості новим ідеям, завдяки чому вона виявляється здатною активно засвоювати елементи інших філософських течій. Разом з тим, таке засвоєння не приводить до нівеляції її сутнісного ядра, що може бути свідченням вдалості обраного шляху розвитку.

Головні поняття

Ілюмінізм – поняття, яким позначають ідею філософії св. Августина про наділення людини знанням сутностей речей шляхом просвітлення від Бога.

Інтегральний гуманізм – концепція у філософії Жака Марітена, в якій обґрунтовується необхідність поєднання світського та релігійного аспектів гуманізму для подолання кризи розвитку сучасної цивілізації.

Неоавгустинізм – течія в сучасній католицькій філософії, що ґрунтується на основних ідеях Аврелія Августина, які прагне розвинути з урахуванням досягнень сучасної філософської думки.

Неосократизм – назва, якою Габріель Марсель позначав власне філософське вчення, в якому головною проблемою була конкретна людина в конкретній ситуації.

Неотомізм – основна течія в сучасній католицькій філософії, що ґрунтується на вченні Томи Аквінського, яке прагне оновити відповідно до реалій сьогодення та з урахуванням досягнень сучасної науки і філософії.

Персоналізм – напрям у сучасній християнській філософії, який визнає особистість головною духовною цінністю, а Бога вищою особистістю. Одними з головних її представників були Ж. Лакруа та Е. Муньє.

Питання для самоперевірки

1. У чому проявився вплив Платона на філософію Августина, а Аристотеля на вчення Томи Аквінського?
2. Які головні відмінності між філософією августинізму та томізму?
3. Поясніть різницю трактування зв'язку душі і тіла у філософії Томи Аквінського та св. Августина.
4. У чому вбачає Августин причину зла?
5. Що, на думку Августина, є головним виявом духовного життя людини?
6. Яка різниця у співвідношенні сутності та існування між Богом та світом, на думку Томи Аквінського?
7. Чи можливе, на вашу думку, раціональне доведення буття Бога, як стверджував Тома Аквінський?
8. Які причини виникнення неотомізму та неоавгустинізму?
9. У чому Етьєн Жільсон вбачав особливу актуальність філософії Томи Аквінського?
10. Яка причина кризи сучасного гуманізму, на думку Жака Марітена? Яка ваша думка з цього питання?
11. Чому філософію Г. Марселя інколи називають «католицьким екзистенціалізмом»?
12. Чому Г. Марсель стверджував, що світ, побачений очима віруючого, радикально відрізняється від того, що «прочитаний у граматиці науки»? Чи погоджуєтесь ви з ним?
13. Яка різниця між персоналізмом та індивідуалізмом, на думку Еммануеля Муньє?

Тестові завдання

1. Представником якого напрямку був Жак Марітен? а) Персоналізму; б) неоавгустинізму; в) тейярдизму; г) неотомізму.
2. Чим, насамперед, відрізняються між собою томізм та августинізм: а) ставленням до праць Томи Аквінського; б) ставленням до проблеми універсалій; в) трактуванням шляхів пізнання Бога та світу – перший робить наголос на розумі, другий – на вірі та інтуїції; г) нічим не відрізняються.
3. Що, на думку Августина, має бути головним предметом пізнання людини? а) Природа; б) людина; в) власна душа; г) добро та зло.

4. Хто з названих мислителів належить до неоавгустинізму? а) Дезіре Жозеф Мерсьє; б) Жак Марітен; в) Етьєн Жільсон; г) Моріс Блондель.
5. Який напрям сучасної філософії справив найбільший вплив на погляди Етьєна Жільсона? а) Екзистенціалізм; б) позитивізм; в) феноменологія; г) герменевтика.

Використана література

1. Августин Святий. Сповідь / Святий Августин ; [пер. Юрій Мущак]. – [3-тє вид]. – К. : Основи, 1999. – 319 с.
2. Аквинский Ф. Сумма теологии / Ф. Аквинский ; [пер. с лат. С. И. Еремеева, А. А. Юдина]. – К. ; М. : Эльга : Ника-Центр : Элькор-МК, 2002. – 560 с.
3. Александрова О. В. Філософія Середніх віків та доби Відродження : підручник / О. В. Александрова. – К. : Парапан, 2002. – 172 с.
4. Бохеньский Ю. Современная европейская философия / Ю. Бохеньский ; [пер. М. Н. Грецкого]. – М. : Науч. мир, 2000. – 248 с.
5. Всемирная энциклопедия: Философия / [гл. науч. ред. и сост. А. А. Грицанов]. – М. : АСТ, 2001. – 1311 с.
6. Жильсон Э. Философия в средние века: От истоков патристики до конца XIV века / Э. Жильсон ; [пер. с фр. А. Д. Бакулова]. – М. : Республика, 2004. – 678 с.
7. История философии : учеб. для вузов / [под ред. В. В. Васильева, А. А. Кротова, Д. В. Бугая]. – М. : Академический Проект, 2005. – 680 с.
8. История философии : энциклопедия / [гл. науч. ред. и сост. А. А. Грицанов]. – Мн. : Интерпрессервис : Книжный Дом, 2002. – 1376 с.
9. Коплстон Ф. Ч. История средневековой философии / Ф. Ч. Коплстон ; [пер. с англ. И. Борисовой]. – М. : Энигма, 1997. – 500 с.
10. Основы религиоведения : учеб. для студ. вузов / [Ю. Ф. Борунков, И. Н. Яблоков, К. И. Никонов и др.] ; под ред. Н. И. Яблокова. – [3-е изд.]. – М. : Высш. шк., 2000. – 479 с.
11. Пашук А. І. Нариси з історії філософії середніх віків : підруч. для студ. вищ. навч. закл. / А. І. Пашук. – К. : Видавничий Дім «Ін Юре», 2007. – 712 с.
12. Реале Д. Западная философия от истоков до наших дней : в 4 т. / Д. Реале, Д. Антисери ; [науч. ред. Э. Соколов ; пер. с ит.

- С. Мальцевой]. – С. Пб. : Петрополис, 1997. – Т. 2 : Средневековье (От Библейского послания до Макиавелли). – 1997. – 354 с.
13. Реале Д. Западная философия от истоков до наших дней : в 4 т. / Д. Реале, Д. Антисери ; [науч. ред. Э. Соколов ; пер. с ит. С. Мальцевой]. – С. Пб. : Петрополис, 1997. – Т. 4 : От романтизма до наших дней. – 1997. – 880 с.
14. Скирбекк Г. История философии : учеб. пособ. для студ. высш. учеб. завед. / Г. Скирбекк, Н. Гилье ; [пер. с англ. В. И. Кузнецова ; под ред. С. Б. Крымского]. – М. : Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 2003. – 798 с.
15. Татаркевич В. История философии : в 3 т. / В. Татаркевич ; [пер. з пол. Андрія Шкраб'юка]. – Л. : Свічадо, 1997. – Т. 1 : Антична і середньовічна філософія. – 1997. – 456 с.
16. Философский словарь / [под. ред. И. Т. Фролова]. – [7-е изд., перераб. и доп.]. – М. : Республика, 2001. – 719 с.

2.3. Філософія протестантизму

- 2.3.1. Ортодоксальна теологія (Мартін Лютер, Жан Кальвін).
 2.3.2. Ліберальна теологія.
 2.3.3. Діалектична теологія.
 2.3.4. Новітні школи у протестантській філософії.

2.3.1. Ортодоксальна теологія (Мартін Лютер, Жан Кальвін)

Протестантизм є одним із трьох головних напрямів християнства, який являє собою сукупність численних самостійних церков, релігійних організацій, деномінацій, що генетично пов'язані своїм походженням із Реформацією. Хоча й протестантизм не є монолітним об'єднанням з єдиним віровченням, проте можна виділити кілька головних принципів, які сповідують більшість протестантів. Зокрема, це принцип спасіння особистою вірою (посередництво Церкви не є обов'язковим), виключний авторитет Біблії (тільки Святе Письмо постає єдиним джерелом віровчення, а Святе Передання позбавляється сакрального статусу), принцип загального священства віруючих (знімається догматична різниця між священнослужителями та мирянами).

Філософсько-теологічне вчення протестантизму у своєму розвитку пройшло кілька етапів, а саме: ортодоксальна теологія (Лютер, Кальвін та ін.), ліберальна теологія (Шлейєрмахер, Рітчль, Трельч та ін.), діалектична теологія (Барт, Тілліх, Бульман та ін.), а також новітня теологія, яка поширилась після другої світової війни (Бонхоффер та ін.) [12, 470].

Для належного осмислення суті філософії протестантизму насамперед необхідно звернутись до ідей її перших представників, учення яких отримало назву «ортодоксальна теологія». Основними серед них були Мартін Лютер та Жан Кальвін.

Мартін Лютер (1483–1546) є одним із основоположників протестантизму. Головні його твори – це «Лекції про послання до римлян», «Дев'яносто п'ять тез», «Про вавилонський полон Церкви», «Про свободу християнина», «Про рабство волі» та ін. Загалом повне зібрання його творів на німецькій мові налічує 67 томів.

Головним своїм завданням Лютер бачив відродження істинного біблійного християнства, оскільки католицизм, проти якого й

було передусім спрямовано вістря його критики, давно відійшов від євангельських ідеалів. Основними принципами вчення М. Лютера були: «*sola fide, sola gratia, sola Scriptura*», тобто спасіння «тільки вірою, тільки благодаттю, тільки Писанням».

Поняття *віри* посідає в концепції Мартіна Лютера центральне місце. На його думку, людська природа є повністю гріховною, зіпсованою і ніякі добрі справи не можуть її виправити, очистити від гріха. Тільки Бог здатен врятувати людину: Христос помер за наші гріхи, отож, віруючи в спасаючу силу його жертви, ми можемо врятуватись. Таким чином, спасіння приходить завдяки милості Господа, яка дарується людині не за якісь заслуги, а відповідно до її віри.

Покаяння не є одноразовим актом, здійснивши який ми отримуємо прощення гріха, неначе відплату за цю дію. Воно постає внутрішнім особистісним процесом, який триває все життя і полягає у визнанні власної гріховності та вірі у спасіння. Віра, яка рятує людину – це уповання на Боже милосердя заради Христа. Грішник оправдовується не завдяки своїм заслугам, а завдяки жертві Ісуса Христа і вірі в її спасаючу силу. Тобто віра, за Лютером, не є простим актом визнання певних догматів як істинних. Головним моментом у ній є прийняття Благої Вісті про перемогу Христа над гріхом, яка є рятівною силою для людини. Праведність, яка отримується нами таким шляхом, передається як дар, вона не є нашим здобутком, а досягненням Христа, що надається нам відповідно до віри.

Необхідно внести ясність у тлумачення Лютером проблеми співвідношення добрих справ і віри, оскільки, як було зауважено, не благі вчинки є причиною спасіння. Проте це ніяким чином не означає, що християнин врятується, не зробивши нічого доброго у своєму житті. Навпаки, справи і віра нероздільно пов'язані між собою: істинна віра є запорукою добрих вчинків. Тобто, віруючи, людина обов'язково чинитиме добро. Власне, віра і робить її вчинки добрими.

З ідеєю віри та спасіння через милість Божу пов'язане вчення М. Лютера про напередвизначення. Людина не здатна сприяти власному спасінню, яке стає можливим тільки завдяки Божій волі. Тоді чому Бог обирає до спасіння лишень частину людей і не бажає врятувати всіх? Відповіді на це питання, на думку Лютера, дати неможливо. Воно стане зрозумілим тільки у світлі слави Божої, тобто у вічності нам буде відкрито, чому Творець допускає загибель частини людей.

Головним авторитетом для християнина, на думку Лютера, має бути Святе Письмо. Він дає нове пояснення процесу розуміння біблійного тексту та його тлумачення. Для такого розуміння важливим є прийняття вірою євангельських обіцянок. Саме віра є головною умовою правильного розуміння Біблії. Йдучи далі, він зауважує, що Святе Письмо можна зрозуміти, виходячи з нього самого, відповідно, тлумачення Святого Передання чи вчителів Церкви не є необхідною умовою правильного розуміння його суті. Людина може отримати внутрішнє розуміння смислу Писання через Святого Духа, який просвітлює її із середини. Крім того, для такого розуміння необхідний досвід, який людина здобуває через практику віри. Таким чином, кожна людина отримує право тлумачення Біблії, головним критерієм істинності при цьому є віра і в цілому її внутрішній духовний досвід. Керуючись цим принципом, Лютер разом зі своїми прихильниками здійснив переклад Біблії з латини на німецьку мову, який за тридцять років розійшовся неймовірним як на той час тиражем – сто тисяч примірників.

Жан Кальвін (1509–1564) хоча й народився у Франції, проте відомий передусім як швейцарський теолог, адже саме з цією країною пов'язаний період його активної діяльності. Найвідомішим його твором є «Настанови у християнській вірі», крім того, творчий спадок Кальвіна налічує багато листів та проповідей, невеликих творів, а також коментарі майже до всіх книг Біблії.

Хоча Кальвін і вважав себе учнем Мартіна Лютера, проте його погляди не були ідентичними до лютерівських, а відзначались певною долею оригінальності. Двома головними аспектами його вчення були ідеї провидіння та напередвизначення.

Провидіння у Кальвіна виступає, в певному сенсі, продовженням процесу творення, адже все, що відбувається у світі, спрямовується волею Творця і за його активної участі: «Бог... керує усім існуючим, і нічого не відбувається такого, що Він би не дозволив мудрістю і волею Своєю» [2, 81]. Більше того, «всі створіння, і низькі, і високі, розташовуються у своєму служінні таким чином, що кожен використовується на Його розсуд» [там само]. Далі Кальвін зауважує: «І Він має владу не тільки над природними подіями, але й керує також серцями людей, їх діями таким чином, що вони не можуть діяти інакше, ніж за його постановою» [там само].

З ідеєю провидіння пов'язане вчення Кальвіна про абсолютне напередвизначення: Бог не тільки керує діями людей, але й наперед визначив, хто матиме життя вічне, а хто приречений на вічне прокляття. Людина не може змінити свою долю, яка визначена Богом ще до її народження. Шукати цьому раціонального пояснення не варто, адже джерело вибору – у Божій волі і вищій праведності, яку людині неможливо досягнути.

Взагалі-то ніхто не може знати, яка доля йому призначена, проте є певні ознаки, за якими людина може визначити свою участь. По-перше, свідченням майбутнього спасіння є успішність людини в тій діяльності, якою вона займається у своєму повсякденному житті (фінансові справи, навчання і под.), а по-друге, такою ознакою є життя людини за законом Божим (тобто той, хто прийняв його, є призначеним Господом до спасіння, а хто не прийняв – до загибелі).

Подібно до Лютера, Кальвін надавав виключного значення авторитету Біблії, в якій, на його думку, міститься вся повнота істини у завершеному вигляді. Він наполягав на буквальному розумінні Святого Письма як універсального та обов'язкового нормативу для життя суспільства, адже його текст написаний під впливом Святого Духа, який передав його через людей, що безпосередньо писали Святе Письмо. Тому нічого зі Слова Божого не втрачено, а зберігається в Біблії у точному вигляді. При цьому Жан Кальвін наголошував, що з приходом Христа обряди Старого Завіту скасовуються, проте його моральне вчення залишається дійсним.

Також Кальвін розрізняв видиму та невидиму Церкву. Невидима – це вся спільнота вибраних Господом до спасіння. Видима ж являє собою реальну общину, яка повинна бути влаштована згідно з приписами, взятими з Біблії. Одним із завдань «видимої» Церкви є нагляд за дотриманням моральності в общині. Підтриманню церковної дисципліни повинна сприяти і світська влада, яка має підтримувати істинну релігію.

Розвиток протестантської теологічної думки до кінця XVII століття був позначений в основному систематичним опрацюванням та деталізацією основних положень віровчення, що часто вело до написання детальних трактатів із зовсім незначних питань. Це привело до формування своєрідної протестантської схоластики, проти якої наприкінці XVII століття виступив рух, який отримав назву **пієтизм**

(лат. *pietas* – благочестя). Він закликав до пробудження та оновлення релігійного почуття. Пієтисти дали поштовх розвитку протестантського містицизму.

З погляду філософії, найбільш цікавим є той етап розвитку протестантської філософсько-теологічної думки, який мав місце в XIX ст. і отримав назву *«ліберальна теологія»*.

2.3.2. Ліберальна теологія

Виникає цей напрям у XIX столітті, а найбільш популярним стає наприкінці XIX – поч. XX ст. Найвідомішими його представниками були Фрідріх Шлейєрмахер, Альбрехт Рітчль, Адольф Гарнак, Ернст Трельч, які, перебуваючи під вагомих впливом культури Просвітництва, прагнули переглянути традиційні догмати протестантизму у світлі реалій сучасного їм життя та останніх досягнень науки. Як зазначає відомий чеський теолог Йозеф Громадка, «ліберальна теологія відображає прагнення зберегти християнство в межах категорій модерністського мислення» [5, 40].

Засновником та головним ідеологом цього напрямку був німецький теолог і філософ **Фрідріх Даніель Ернст Шлейєрмахер** (Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, 1768–1834). На його творчість великий вплив мав німецький ідеалізм (Кант, Фіхте, Шеллінг) та романтизм. Він є автором чудових перекладів давньогрецьких філософів (зокрема Платона). За роботу з текстами у сфері теології Шлейєрмахера вважають одним із засновників такого напрямку в сучасній філософії, як герменевтика. Його найвідоміші твори: «Промови про релігію до людей освічених, що її зневажають», «Монологи», «Діалектика».

У своїх релігійно-філософських поглядах Ф.Шлейєрмахер виходить з того, що в основі буття лежить абсолютна світова єдність, тобто Бог. Ті якості, що, як правило, йому приписують, протирічать цій єдності, а тому є помилковими. Бог присутній у всіх речах і є внутрішньою творчою силою буття, його джерелом і основою.

У цілому Бог є раціонально непізнаваним. Осягнути його можна тільки інтуїтивно, через індивідуальне переживання, відчуття. Всяка спроба осмислити Бога в певних поняттях та уявленнях неминуче приводить до міфології. У цьому причина заперечення релігії деякими людьми: воно базується на нерозумінні її суті, оскільки релігія ніколи ними не вивчається у чистому вигляді, а завжди виявляється змішаною з метафізикою та мораллю. Насправді релігійність полягає

в пасивному спогляданні впливу на нас світового цілого (Бога). Релігія – це відчуття єдності з ним. Залежність від світового цілого сприймається й усвідомлюється кожним по-особливому, тому й ті уявлення, в яких виражається релігійне почуття, є такими різними. Звідси – багатоманіття релігій та віросповідань. Нетерпимість виникає через метафізичні ідеї, які помилково сприймаються за сутність релігії. Насправді ж треба усвідомити, що всі поняття й уявлення є вторинні і виступають символами головного та істинного – релігійного почуття. Відповідно, положення віровчення (догмати) є не об'єктивним знанням, а вираженням свідомості, яка переживає цю єдність з Богом. Завдання догматики не в тому, щоб обґрунтувати положення віровчення, а в тому, щоб викласти існуюче розуміння віри на певному етапі історії Церкви чи певної її частини. Істинним є те вчення, якому вдалося відстояти свої позиції в процесі історичного розвитку.

Великої ваги Шлейємахер надавав принципам індивідуальності та духовної свободи: кожен має особливу цінність і особисто взаємодіє з Богом, отож право на своєрідність є священним правом людини. У здійсненні індивідуальності, яка закладена в кожному, полягає свобода особи. Особливо негативно він ставився до порушення цього права з боку держави.

Іншим представником ліберальної теології був **Альбрехт Рітчль** (Albrecht Ritschl, 1822–1889) – відомий німецький дослідник християнства, професор теології університетів Тюбінгена та Геттінгена. Головними його працями є «Християнська релігія виправдання і примирення», «Вивчення християнської релігії», «Історія пієтизму».

Головне завдання теології, на його думку, полягає в тому, щоб привести традиційне християнство у відповідність зі світорозумінням сучасної людини. Тому він прагнув закласти науковий фундамент теології, укріпити її перед нападками матеріалістичної науки.

Альбрехт Рітчль гостро критикував схоластичну філософію та теологію, яка використовує таку філософію для розбудови вчення про Бога. Насправді в релігії мова йде не про пояснення світу з використанням метафізичних суджень, а про моральні, оціночні судження. Він уважав, що перші отці Церкви спотворили християнство, поєднавши його з грецькою філософією, перетворюючи тим самим біблійного Бога у філософський Абсолют.

Двома основними цілями християнства, вважав Рітчль, є моральне вдосконалення («Царство Боже») та спасіння людини. При

цьому головною він покладав мету моральну, отож завдання релігії, головним чином, полягає в тому, щоб сприяти досягненню Царства Божого, під яким мався на увазі етичний ідеал людства.

Спасіння він розумів як «виправдання» (нім. «rechtfertigung»): завдяки вірі зруйновані стосунки людини з Богом замінюються довірою, відносинами усиновлення. Звідси випливає внутрішнє перетворення волі, яка починає бути спрямованою до добра. Таке внутрішнє переродження він називає «примирення» (нім. «versöhnung»).

Первородного гріха як зіпсованості людської природи не існує. Гріх є не розумінням того, що Бог – це любов. Ісус як такий Богом не був. Його божественність треба розуміти в переносному сенсі: божественність природи Христа полягає в єдності його волі з волею Бога, в досконалому спілкуванні з ним, яке проявляється в його послуху своєму покликанию. Страждання і смерть Христа – це тільки доказ такого послуху і мають для нас значення лише як приклад покори. Божественна природа Христа – це досконала людська природа. Різниця між ним та нами – в різних ступенях досконалості. Отож головним дарунком Христа людям було те, що він приніс шлях примирення з Богом.

Таким чином, Рітчль у своїх творах прагнув розбудувати «раціональну релігію», сумісну з науковим світоглядом, тому й намагався звести християнство до етичного вчення, уникаючи онтологічних міркувань.

Учнем Альбрехта Рітчля був **Адольф фон Гарнак** (Adolf von Harnack, 1851–1930), відомий німецький дослідник історії Церкви та теології, який викладав в університетах Лейпцига, Гессена, Марбурга, Берліна. Найвідомішими його працями є тритомник «Підручник історії догматів», а також «Сутність християнства», «Історія ранньохристиянської літератури до Євсевія» та ін.

Гарнак прагнув дослідити християнство передусім як історичне явище. Керуючись цим, він розрізняв у ньому ядро (вчення Христа) та нашарування, які з'явилися пізніше і є формами людської інтерпретації вчення Христа, що зумовлені конкретно-історичними обставинами (релігія про Христа). Таким чином, на ґрунті багатого історичного матеріалу він намагався показати, як розвивалося церковне вчення, трактуючи цей розвиток як поступовий відхід від істинного християнства, значну роль у якому відіграло поєднання вчення Христа з грецькою філософією. Аналізуючи історичний матеріал та відділяючи сутнісне, незмінне від набутого, Гарнак приходив до трьох

головних ідей, які, на його думку, і є сутністю християнства («ядро Євангелії, яке міститься в рухомій масі мінливих зовнішніх форм»): по-перше, це абсолютна цінність людини як творіння Бога; по-друге, це реальність приходу Царства Божого і, по-третє, заповідь любові як вищої праведності. Виділені ідеї, вважає Гарнак, є неспростовними і залишаються істинними перед обличчям будь-якої наукової критики. Натомість він досить критично ставився до євангельських оповідей про надприродні явища та чудеса, які є або інтерпретацією реальних подій (як-от зцілення), або ж вигадкою.

Таким чином, помітно, що як і Альбрехт Рітчль, Адольф Гарнак намагався обмежити християнство етичним ученням, що в цілому є однією з характерних рис ліберальної теології.

2.3.3. Діалектична теологія

Кризові явища в європейському християнстві першої третини ХХ ст. стимулювали протестантську думку до перегляду ліберально-модерністських позицій. Соціальні і духовні процеси, що мали місце в цей нелегкий час, отримують тлумачення як такі, що засвідчують глибокий розрив людей із Богом. Теологи приходять до висновку, що Бог є поза межами людського осягнення, оскільки будь-яке раціональне судження недосконале і лише поглиблює кризу. Це спричинило посилення у протестантизмі ортодоксальних тенденцій, і з'явилися рухи, які виступили проти модернізації християнства. На цьому тлі в Європі та США набула поширення течія, яка отримала назву **діалектична теологія** (теологія кризи). Вона була провідним напрямком у теології протестантизму у 20–30 рр. ХХ ст. Її основоположником вважається Карл Барт, а головними представниками – Рудольф Бультман, Еміль Брунер, Фрідріх Гогартен, Едуард Турнейзер, ранній Пауль Тілліх, Рейнхольд Нібур.

Праця К. Барта «Коментар послання до римлян» (1919) була першою, яка представляла головні ідеї діалектичної теології і стала її своєрідним маніфестом. Також дослідники відзначають значний вплив на формування цієї течії філософії екзистенціалізму.

У своїй суті діалектична теологія виступає із запереченням ліберальної теології, постаючи *неоортодоксією*, тобто постулює відмову від модернізації, лібералізації віровчення та закликає повернутись до класичного канону протестантизму. Назва «діалектична теологія» виражає прагнення до побудови концепції Бога через протиріччя та заперечення. Бог настільки позамежовий, що людина

може досягнути його одкровення тільки в діалозі, антиноміях і парадоксах. Заперечення яскраво простежується у тлумаченні основного поняття діалектичної теології – віри, яка трактується двоюко: в широкому і вузькому (традиційному) значенні. У широкому сенсі віра є запереченням того, що ми називаємо релігією (догмати, культ, ритуали, які роблять неможливою справжню віру). Звідси Бог постає як «критичне заперечення» предметності (як принципово непередметна сутність), поцейбічності (як сутність потойбічна, трансцендентна) та людини (як принципово надлюдський). У вузькому сенсі віра трактується подібно до засад ортодоксального протестантизму як «внутрішнє світло», «присутність Христа в душі». У відповідності з такою позицією раціональна інтерпретація Біблії в історичному чи етико-нормативному плані є лише початковим етапом її справжнього розуміння. Реальна книга – Біблія – є лише спробою людини повторити людськими словами справжнє Слово Боже. Істинний її смисл осягається тоді, коли віруючий проникає крізь сюжети, які в ній наведені, історичні подробиці і починає бачити прихований за ними смисл.

Карл Барт (Barth 1886–1968), відомий швейцарський теолог, спочатку був прихильником ліберальної теології, проте після Першої світової війни, яка справила на нього сильний вплив, він поступово відходить від ліберальної віри в прогрес людства і приходять до ідей, які й поклали початок діалектичній теології. Працював на посаді професора у Геттінгенському, Мюнцерівському, Боннському та Базельському університетах. Його основними працями є «Коментар послання до римлян», «Світ Бога та світ людини», «Церковна догматика» (в тринадцяти томах) та ін. Праця «Коментар послання до римлян» (1919) стала відправною точкою для появи діалектичної теології. У ній Барт протестує проти пануючої ліберальної теології, в якій християнство ґрунтувалось на досвіді людини, а віра розглядалась як фактор її духовного життя. Карл Барт ставить у центр свого вчення Бога.

Господь, за Бартом, перебуває поза межами людського розуміння. Він зовсім відмінний як від людини, так і від світу: в природі немає нічого подібного до нього. Відповідно, його неможливо пізнати ні через природу, ні через культуру чи історію. Тому теологія, яка прагне досягнути Бога на основі явищ цього світу, тобто виходить із переконання, що він відкриває себе у своєму творінні, є помилковою.

Проте такі висновки не означають, що Бога зовсім неможливо досягнути. Шлях до його пізнання пролягає через Слово Боже, яке постає його одкровенням про себе. Проте воно не тотожне до звичного нам тексту Біблії. Карл Барт виділяє три виміри Слова Божого: перший – це сам текст Біблії, другий – його проповідь Церквою, а третій, найголовніший, це Христос як живе втілення Слова Божого, в якому найповніше реалізується істина. Перші два виміри є лише вказівкою на останній, адже Божественне не можна порівняти з людським.

Виходячи з цього, Святе Письмо не можна трактувати буквально, розбираючи його текст, як розкладають на елементи будь-який природній об'єкт. Сам текст, як і його проповідь Церквою, є лише вказівками на істинне Слово Боже, яке втілилось у Ісусі Христі. Біблія – це тільки спроба повторити людськими словами істинне Слово Боже. Тому її й не можна розуміти буквально, адже вона є сукупністю інтерпретацій, які знаходяться під впливом своєї епохи. Отже, треба відділяти в ній вічне від тимчасового, пов'язаного з людською обмеженістю її авторів (застарілі наукові уявлення, освіта, темперамент і под.). Біблія – це повідомлення про те, що одкровення було, але не точний запис того, що воно собою являє. Святе Письмо та його проповідь Церквою стають Словом Божим тільки тоді, коли Бог того забажає, коли він промовляє через них. Тому Слово Боже потрібно розглядати в динаміці: воно є не доктриною, а розмовою Бога з людиною, тобто подією, яка відбувається.

Хоча й Карл Барт шанував спадщину Жана Кальвіна, проте не розділяв його уявлення про те, що Бог наперед визначив тих, хто спасеться, а хто – ні. Насправді таке переконання виростає зі статичного уявлення про ставлення Бога до світу. Воля Бога не є незмінним рішенням, яке його ж самого обмежує, тому він може її змінювати. Барт переконаний, що Бог як любов вибрав для спасіння всіх людей, просто не всі живуть, як вибрані. Немає істотної різниці між віруючими і невіруючими, тому що вибрані всі. Просто одні усвідомили, що вибрані, і живуть відповідно, а інші живуть так, неначе вони не вибрані, хоча насправді теж вибрані Богом. Завдання перших – повідомити другим про факт їх обраності.

Ще одним відомим представником діалектичної теології був **Рудольф Бультман** (Rudolf Bultmann, 1884–1976), який здобував теологічну освіту в університетах Тюбінгена, Берліна, Марбурга, а згодом викладав в університетах Бреслау (Вроцлав), Гіссена, Марбурга.

Основні його праці – це «Історія синоптичної традиції», «Новий Заповіт і міфологія», «Теологія Нового Заповіту» та ін.

Бультман, як і Барт, не погодився з прийнятим у ліберальній теології історичним підходом до інтерпретації християнства. На основі ґрунтовного аналізу текстів Нового Заповіту він дійшов висновку, що неможливо реконструювати історичний портрет Ісуса Христа, адже перша інформація про його життя передавалась усно або ж у текстах, які на сьогодні втрачені. Самі ж тексти Євангелій були записані дещо пізніше, отож це знижує історичну достовірність інформації, яка в них присутня. Наші знання про реальні історичні події з життя Христа є мінімальними і, крім того, більшість із написаного у Євангелії є не історичним переказом, а міфом. Проте це ніяким чином не применшує його цінність. Насправді завдання Євангелія не в тому, щоб подати біографію Ісуса Христа, а в тому, щоб описати суть його вчення та проповіді ранньої Церкви. Таким чином, сутність Євангелія – це та Блага Вість, яку проповідував Христос. Її Бультман називав «керигма» (гр. κήρυγμα – проповідь), і саме вона передусім повинна цікавити християн. Проте керигма «одягнута» в Євангелії в міфологічну оболонку, яка відображає ментальність того часу та зовсім не адекватна ментальності наших днів з усіма її науковими досягненнями. Тому Бультман кинув заклик до деміфологізації Нового Заповіту, щоб передати суть одкровення сучасній людині. Проте ідея ліберальної теології про те, щоб відкинути з Нового Заповіту все, що нагадує міф, і залишити тільки історично перевірені факти, не була сприйнята Бультманом. Адже міфічне в Євангелії стоїть не тільки другорядного, але й головного, тому, відкинувши його, ми втрачимо повноту одкровення. Вихід він вбачає в тому, що Новий Заповіт має бути перетлумачений відповідно до його головної мети та із врахуванням специфіки нашого часу.

Найкращим засобом такої інтерпретації, на думку Бультмана, є екзистенційний досвід людини. Річ у тому, що завданням міфу є вираження сприйняття людиною себе у світі. Тому будь-яке міфологічне висловлювання, яке є в Біблії, насправді постає висловлюванням людини про саму себе. Відповідно, навіть фантастичні розповіді про чудеса стають достовірними як екзистенційні стани самої людини. Звідси зрозуміло, чому Бультман вважав за найкраще викладати зміст Євангелія, інтерпретуючи його екзистенційно, тобто використовуючи категорії людського існування (відомо, до речі, що він був прихильником філософії екзистенціалізму і довгий час його колегою у

Марбурзькому університеті був Мартін Гайдеггер). Саме в такий спосіб можливо донести до людини суть Благої Вісті, з допомогою якої вона може змінити своє існування та здобути свободу. Суть Нового Заповіту у тому, що Христос помер, проте цим самим відкрив доступ до нового, кращого існування і звертається до людини з пропозицією іншого життя. Відгуком людини на цю пропозицію має бути віра.

Ідеї Рудольфа Бульмана, звичайно, не були сприйняті однозначно, проте безумовним є той факт, що вони справили потужний вплив на сучасну релігійно-філософську та теологічну думку.

Після Другої світової війни вплив діалектичної теології на протестантську релігійну філософію поступово почав зменшуватись. Натомість ті процеси переосмислення християнства на ґрунті надбань сучасної культури, які були започатковані представниками ліберальної та діалектичної теології, знайшли продовження у різноманітних ученнях, які відносять до новітнього етапу розвитку протестантської думки.

2.3.4. Новітні школи у протестантській філософії

Сучасний етап у розвитку протестантської релігійно-філософської думки, який розпочався у другій половині ХХ століття, характеризується стрімким розвитком та появою великої кількості різноманітних учень, шкіл та напрямків. Серед них «секулярна теологія», «теологія процесу», «теологія надії», «феміністична теологія», «контекстуальна теологія» та ін. Не ставлячи перед собою мети всебічного аналізу всієї сучасної протестантської філософської думки, що є неможливим у межах даного посібника, зосередимо увагу на найбільш показових її напрямках.

Початок нового етапу розвитку протестантської філософії пов'язують з іменем німецького мислителя **Дітріха Бонхоффера** (нім. Dietrich Bonhoeffer, 1906–1945), якого вважають провісником такого напрямку у протестантській філософії, як «**секулярна теологія**». Він вивчав теологію в Тюбінгенському та Берлінському університетах (під керівництвом Адольфа фон Гарнака). Був лютеранським пастором, викладав у Берлінському університеті. Відомо, що значний вплив на нього мало вчення К. Барта. За участь у антигітлерівському русі Бонхоффер був заарештований і страчений у 1945 році. Основні його праці – це «Слідування за Христом», «Етика», «Спільне життя» та ін. Проте найвідомішим твором, в якому він викладає свої головні

ідеї, є листи з в'язниці, що були опубліковані після війни під назвою «Спротив і покора». Саме ця праця стала предметом широкого обговорення і дала поштовх розвитку секулярної теології.

Вчення Дітріха Бонхоффера часто називають «безрелігійним християнством», що досить точно відображає його суть. На думку мислителя, у наш час настає новий етап в історії християнства, коли його прихильники мають стати безрелігійними. Образ традиційного трансцендентного Бога християнської традиції, як і релігії в її традиційному розумінні, більше не потрібні людству, яке подорослішало і може та повинно тепер вирішувати свої проблеми власними силами. Треба відверто визнати, що така релігія і Бог були компенсацією людського безсилля. Тепер же людина у всіх найголовніших питаннях навчилася обходитись власними силами «без залучення робочої гіпотези про існування Бога» [4, 238]. Тому більшість ідей традиційного християнства стають чужими сучасному світові, який досяг повноліття.

Проте це не означає заперечення Бонхоффером Бога як такого. Він заперечує тільки Бога традиційної християнської теології, вважаючи, що тепер людству потрібен інший образ (концепція) Бога. Справжній Бог, на думку Бонхоффера, знаходиться не поза світом, а в самій гущі життя, у ближньому нашому. Отож служити Господу означає жити заради ближніх, мати активну життєву позицію, протистояти злу, намагатись самому вирішувати насущні проблеми. Віддаючи себе іншим, людина уподібнюється Христу і, тим самим, стає причетною до Бога. Саме у піклуванні про ближнього реалізується людське ставлення до Бога, який таким чином стає для людини реальністю. Власне, у цьому і полягає справжня християнська віра, на думку Д. Бонхоффера. Тому головним завданням християнства тепер є вирішення земних людських проблем. Таким чином, воно позбувається традиційного для релігії вигляду і стає схожим на етичне вчення. Характерною особливістю цієї етики є її соціальна спрямованість: людина відповідальна за все, що робиться у світі, тому її обов'язок не в тому, щоб миритися з усім, що відбувається, а в активному спротиві злу та несправедливості, прагненні зробити світ кращим.

Церква в існуючому вигляді теж має припинити своє існування. Великою помилкою християнської Церкви Бонхоффер вважав те, що вона зорієнтувалась на досягненні спасіння в потойбічному житті та ігнорує потреби і проблеми людини в житті поцейбічному. Натомість тепер вона має бути не однією із окремих суспільних інституцій, а

перебувати у вирі суспільного життя, допомагаючи людям жити, вирішувати насущні проблеми, а також займатись їх моральним вихованням. Нове християнство відкидає релігійний культ, специфічну релігійну поведінку, адже не завдяки їм людина стає християнином, а завдяки співпричетності стражданням Бога в мирському житті та сприянню благополуччю інших людей.

Центральна ідея Д. Бонхоффера – створення «безрелігійного християнства» – стала вихідною для такого напрямку як «секулярна теологія». У ній виділяють дві течії: поміркована (Габріель Ваханян, Гарві Кокс) та радикальна (Томас Альтіцер, Вільям Гамільтон, Пауль Ван-Бурен).

Габріель Ваханян (Gabriel Vahanian) відомий перш за все завдяки своїй праці «Смерть Бога» (1966). Радикальність назви твору не означає заперечення Ваханяном існування Бога – «вмирає» не Бог як такий (його буття автор не ставить під сумнів), а та його концепція, яка стала панівною в історії та далека від істинного «живого Бога Біблії». Спроба виразити Бога в образі призвела до утворення ідола, фальшивого Бога, служіння якому породило спотворену людську релігійність. Остання, на думку Ваханяна, є перепорою на шляху до справжньої віри в Бога, підмінюючи її ідолопоклонством. Такою ж перепорою стала інституціалізація християнства, створення Церкви тощо. Тому Ваханян пропонує зрестися історичного християнства і на місце християнського Бога поставити Бога біблійного. Для цього необхідно здійснити справжню революцію, наслідком якої стане розчинення теології в літературі, мистецтві, а Церкви у світі, коли вона позбудеться традиційної своєї структури і стане авангардом суспільства, стрижнем культури.

Представники радикального крила секулярної теології поставили питання заперечення Бога більш категорично. Типовим його представником є американський теолог **Томас Альтіцер** (Thomas Altizer), який вів мову про необхідність відкинути теїстичну біблійно-християнську концепцію Бога як трансцендентної реальності. На противагу їй він запропонував ідею Бога як безликої реальності, яка відчужує себе у світ. Таким чином, Бог, за Альтіцером, іманентно присутній у світі, його історії. Метою людства є побудова Царства Божого на землі, а будь-яка форма соціальної активності є формою служіння Господу.

Ще однією відомою течією у сучасній протестантській філософії є «**теологія процесу**», яка ґрунтується на ідеях британського філо-

софа Альфреда Вайтхеда та американського Чарльза Хартшорна, що були пізніше опрацьовані Джоном Коббом, Шубертом Огденом та ін. Спільним для цих мислителів є те, що вони відкидають філософію, яка надає перевагу незмінному, вічному буттю над процесом становлення. На противагу цьому вони обстоюють тезу про первинність становлення, його вищу цінність. Виходячи з цього, прихильники теології процесу критикують традиційну християнську концепцію Бога, згідно з якою він є незмінним, перебуває поза часом і не зазнає ніяких впливів. Таке бачення Бога протирічить Біблії, з якої видно, що Господь діє у часі і зазнає впливу з боку світу (наприклад, він засмучується через людські гріхи). Тому прихильники цього напрямку відкидають традиційну теологію, ґрунтовану на класичному теїзмі, і натомість дотримуються думки, що Бог і світ є взаємопов'язаними та впливають один на одного. Як світ зазнає впливу Бога, так і Бог змінюється під впливом світу. Це є можливим завдяки тому, що Бог вміщує в собі Всесвіт, проте не є тотожним йому, тобто не розчиняється в ньому, як у пантеїзмі. Такі погляди мають назву *панентеїзму* (гр. πᾶν ἐν θεῷ – все в Бозі). Крім того, Бог не контролює всі процеси у світі – вони володіють свободою, завдяки чому здатні мати вплив на Творця. Таким чином, Бог, з одного боку, є вічним і незмінним, а з іншого – присутній у часі і змінюється разом зі світом.

Наприклад, Чарльз Хартшорн розглядає Всесвіт як єдиний організм, що знаходиться у процесі розвитку, а Бога – як життя, яке його пронизує. Таким чином, світ є неначе «тілом» Бога, поза яким він не існує, проте стосовно якого все ж залишається трансцендентним. Бог водночас є й абстрактним, і конкретним: зі свого абстрактного боку він є вічним, незмінним, абсолютним, безкінечним, а з конкретного – випадковим, відносним, змінним, різноманітним. Бог як абстракція реалізовує себе у конкретному світі. Внаслідок своєї біполярності він водночас є і причиною, і наслідком розвитку світу.

Визначаючи світ як «тіло» Бога, представники теології процесу доходять висновку, що філософське, художнє, наукове пізнання спрямовані у своїй суті на пізнання Бога, тобто є різновидами богопізнання.

Одним із значних явищ у розвитку сучасної протестантської думки є її вихід на соціально-політичну тематику. Яскравим прикладом такої тенденції може бути «**теологія надії**», у якій надія спрямована не просто як пасивне очікування майбутнього, але як дія, спрямована на оновлення суспільного життя відповідно до хрис-

тиянських ідеалів любові, справедливості, солідарності. Основним представником теології надії є **Юрген Мольтман** (Jürgen Moltmann, нар. 1926 р.). Головна його праця, присвячена даній тематиці, має аналогічну назву – «Теологія надії» (1964). На його думку, есхатологія є центральним моментом християнського богослів'я. Есхатологія – це не просто те, що має відбутись наприкінці часів, а фактор, який надає нових рис християнській теології. Власне, робота Мольмана була спрямована на те, щоб викласти теологію саме в такому ракурсі. Теологія повинна розбудовуватись з огляду на надію в прихід Христа і оновлення світу.

Християнське одкровення є обіцянкою воскресіння, що вселяє надію, яка змушує дивитись у майбутнє і, таким чином, перетворювати сучасне. Мета християнської місії – це не просто індивідуальне спасіння, але також здійснення надії на суспільну справедливість. Проте цей останній аспект завжди ігнорувався. Тому Церква сьогодні повинна працювати заради суспільних змін. Очікування майбутнього спасіння не є виправданням пасивного існування в сьогоденні, а заохоченням до створення кращого життя. Отже, надія на спасіння є стимулом до позитивних соціальних перетворень.

Матеріал, викладений у цьому підрозділі, засвідчує, що розвиток сучасної протестантської релігійно-філософської думки відзначається високим динамізмом. У ньому знайшли відображення різноманітні процеси, які відбуваються у сучасному суспільстві. Провідною тенденцією може вважатися спроба секуляризації християнства, що полягає у створенні релігійного вчення, яке б мало світський характер. Звичайно, такі спроби інколи досить далеко відходять від традиційної християнської теології, проте для протестантизму завжди було характерним критичне ставлення до напрацювань попередників. У цілому ж можна стверджувати, що, порівняно з іншими гілками християнства, протестантська релігійна філософія в наш час розвивається найбільш динамічно.

Головні поняття

Діалектична теологія – найвпливовіша течія у протестантській релігійній філософії першої половини ХХ ст., яка виступила проти модернізації, лібералізації християнського віровчення та орієнтувалась на повернення до класичного канону протестантизму. Назва «діалектична теологія» виражає прагнення до побудови концепції Бога через протиріччя та заперечення.

Есхатологія (гр. ἔσχατος – останній) – присутнє у багатьох релігіях учення про кінцеву долю людини та світу.

Керигма (гр. κήρυγμα – проповідь) – у вченні Р. Бульмана сутність Євангелія, Блага Вість, яку проповідував Христос.

Ліберальна теологія – найбільш впливова течія у протестантській релігійній філософії ХІХ ст., представники якої, перебуваючи під вагомим впливом культури Просвітництва, прагнули переглянути традиційні догмати протестантизму у світлі реалій сучасного їм життя та визначали внутрішній духовний досвід особи як основу християнства.

Ортодоксальна теологія – у протестантизмі вчення його засновників, передусім М. Лютера та Ж. Кальвіна.

Панентеїзм (гр. πᾶν ἐν θεῷ – все в Бозі) – релігійно-філософське вчення, згідно з яким світ перебуває в Бозі, проте Бог не розчиняється у світі (як у пантеїзмі).

Секулярна теологія – напрям у релігійній філософії протестантизму другої половини ХХ ст., представники якого прагнули відкинути традиційне бачення Бога та християнства як релігії, натомість намагаючись розвинути мирську (секулярну, безрелігійну) його форму.

Теологія надії – напрям у релігійній філософії протестантизму ХХ ст., в якому надія на майбутнє спасіння сприймається як заклик до активності в оновленні суспільного життя, відповідно до християнських ідеалів любові, справедливості, солідарності.

Теологія процесу – напрям у релігійній філософії протестантизму ХХ ст., представники якого вважають, що Бог присутній у світі і підвладний змінам разом із ним.

Питання для самоперевірки

1. Який смисл ідеї М. Лютера про спасіння вірою?
2. У чому різниця у ставленні до Святого Письма між традиційним християнським (православним, католицьким) богослов'ям та вченням М. Лютера?
3. У чому специфіка вчення Ж. Кальвіна про напередвизначення?
4. Які причини зумовили появу ліберальної теології?
5. Який смисл тези Ф. Шлейєрмахера про те, що всяка спроба осмислити Бога в певних поняттях та уявленнях неминуче приводить до міфології? Чи погоджуєтесь ви з ним?
6. У чому вбачав мету християнства А. Рітчль?

7. Якими є головні ідеї християнства, на думку А. Гарнака?
8. У чому відмінність між ліберальною та діалектичною теологією?
9. Чим відрізнялись погляди на спасіння К. Барта і Ж. Кальвіна?
10. У чому суть ідеї Р. Бульмана про необхідність деміфологізації Нового Заповіту?
11. Чому той варіант християнства, який пропонував Д. Бонхоффер, називають «безрелігійним»?
12. Де, на вашу думку, межа змін, за яку не повинно переходити християнство у своєму розвитку? Чи не перейдена ця межа у новітніх протестантських релігійно-філософських ученнях?

Тестові завдання

1. Хто з названих теологів бачив своїм ідеалом «безрелігійне християнство»? а) Бонхоффер; б) Тілліх; в) Барт; г) Лютер.
2. Який з напрямів протестантизму називають ще «неоортодоксією»? а) Ліберальна теологія; б) діалектична теологія; в) теологія надії; г) секулярна теологія.
3. До якого напрямку в протестантизмі належав Ф. Шлейєрмахер? а) Діалектична теологія; б) теологія надії; в) секулярна теологія; г) ліберальна теологія.
4. Яке поняття посідає центральне місце у вченні М. Лютера? а) Людина; б) Абсолют; в) спасіння; г) віра.
5. Хто з названих мислителів є головним представником «теології надії»? а) Бонхоффер; б) Мольтман; в) Хартшорн; г) Альтіцер.

Використана література

1. Академічне релігієзнавство : підруч. для студ. вищ. навч. закл. / за наук. ред. М. Колодного. – К. : Світ Знань, 2000. – 862 с.
2. Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней: От Возрождения до Канта / Д. Антисери, Д. Реале ; [в пер. и под ред. С. А. Мальцевой]. – С. Пб. : Пневма, 2002. – 868 с.
3. Антропов В. В. Этика и религия в «безрелигиозном христианстве» Дитриха Бонхёффера / В. В. Антропов // Вестник Московского университета. – Серия 7 : Философия. – 2005. – № 6. – С. 58–124.
4. Бонхёффер Д. Сопротивление и покорность / Д. Бонхёффер ; [пер. с нем. А. Б. Григорьева]. – М. : Прогресс, 1994. – 343 с.

5. Громадка Й. Л. Перелом в протестантской теологии / Й. Л. Громадка ; [пер. с чеш. Н. Л. Цветкова]. – М. : Прогресс : Культура, 1993. – 192 с.
6. История мировой философии : учеб. пособ. для студ. нефилос. специальностей / А. И. Алешин [и др.] ; [под ред. В. Д. Губина, Т. Ю. Сидориной]. – М. : АСТ, 2007. – 494 с.
7. История философии : энциклопедия / [гл. науч. ред. и сост. А. А. Грицанов]. – Мн. : Интерпрессервис : Книжный Дом, 2002. – 1376 с.
8. Лейн Т. Христианские мыслители / Т. Лейн. – С. Пб. : Мирт, 1997. – 349 с.
9. Новейший философский словарь / [сост. и гл. науч. ред. А. А. Грицанов]. – [3-е изд., исправл.]. – Мн. : Книжный Дом, 2003. – 1280 с.
10. Религия : энциклопедия / [сост. и общ. ред. А. А. Грицанов, Г. В. Синило]. – Мн. : Книжный Дом, 2007. – 960 с.
11. Смирнов М. Ю. Реформация и протестантизм : словарь / М. Ю. Смирнов. – С. Пб. : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2005. – 194 с.
12. Философский словарь / [под ред. И. Т. Фролова]. – [7-е изд., перераб. и доп.]. – М. : Республика, 2001. – 719 с.
13. Хегглунд Б. История теологии / Б. Хегглунд ; [пер. со швед. В. Володин ; теол. ред. А. Прилуцкий]. – С. Пб. : Светоч, 2001. – 369 с.

Розділ 3. РЕЛІГІЙНА ФІЛОСОФІЯ ІСЛАМУ

3.1. Виникнення ісламу та його культура. Калам.

3.2. Релігійно-філософські ідеї представників ісламського аристотелізму.

3.3. Філософські засади суфізму.

3.1. Виникнення ісламу та його культура. Калам

Іслам – одна із трьох світових релігій – виник в VII ст. н. е. Його засновником був пророк Магомет (570–632). Нова релігія швидко здобула собі численних прихильників серед арабів, які згодом під прапором ісламу підкорили чимало країн, так що *арабський халіфат* (феодална теократична арабо-мусульманська держава, що виникла в результаті арабських завоювань в VII–IX ст. і очолювалась халіфами) за розмірами був більшим за колишню Римську імперію. До його складу входили Аравійський півострів, Ірак, Іран, більша частина Закавказзя, Середня Азія, Сирія, Палестина, Єгипет, Північна Африка, більша частина Піренейського півострова, Сінд.

За підтримки халіфів відбувається активний розвиток різноманітних наук: тригонометрії, алгебри, астрономії, хімії, ботаніки, оптики, медицини та ін. Загалом VIII–XII ст. були часом розквіту арабської культури і найголовніші наукові центри тогочасного світу знаходились саме на території арабського халіфату. Головними серед них стали Багдад (на Сході) та Кордова (на Заході) – найбільше поряд із Константинополем місто тогочасної Європи.

Слід зазначити, що на культуру арабського халіфату мали вплив багато культур підкорених ним народів. Проте найважливішим духовним джерелом, окрім ісламу, була грецька наука та філософія. Вона засвоювалась переважно завдяки перекладам та коментарям мусульманських учених, а також завдяки християнам, які жили в арабському середовищі. Слід зазначити, що на арабську була перекладена велика частина грецької наукової спадщини (Аристотель, Платон, неоплатоніки тощо). Зрештою, відомо, що багато творів античних авторів дійшли до нас саме завдяки арабським перекладам. Така активна перекладацька діяльність привела до появи багатьох бібліотек, які переважно знаходились при мечетях та мусульманських школах. У X–XI ст. в арабському халіфаті існували сотні бібліотек з великими

книгозбірнями (наприклад, у час свого розквіту бібліотека в Багдаді налічувала близько 100 000 рукописів).

Священною книгою мусульман став Коран – збірник проповідей, проголошених Магометом у формі пророчого одкровення, отриманого ним від Всевишнього. Повністю сформований Коран був уже після смерті Магомета його учнями і послідовниками. Алегоричність та метафоричність тексту спричинили необхідність його осмислення та тлумачення, що й породило першу мусульманську теологію. Для її розбудови з часом почали використовувати здобутки античних філософів (хоча й слід зазначити, що богословські дискусії в ісламському середовищі розпочалися ще до його знайомства з грецькою філософією). Спекулятивна теоретична теологія отримала в ісламі назву «*калам*» (араб. «промова», «слово»), а її представників називають *мутакаллімами* («ті, що говорять»).

Однією з найгостріших проблем раннього ісламського богослов'я було питання про те, чи варто розуміти Коран буквально, чи його необхідно інтерпретувати за допомогою розуму. Представники традиційного крила вважали, що оскільки Коран є священною книгою, яка передана людям Богом, то необхідно розуміти її буквально і не прагнути змінити за допомогою розуму. Натомість їх опоненти вважали, що є багато питань, для розв'язку яких не обійтися без раціонального трактування Корану. Серед них наприкінці VIII ст. сформувалась течія *мутазилітів* (у перекладі – «ті, що відділились»). Так мусульманські ортодокси називали раціоналістично налаштованих теологів, які допускали більш вільне трактування релігійних догматів. Мутазиліти поклали початок теоретичній спекулятивній теології як самостійній галузі знання і сприяли становленню в арабо-мусульманській культурі філософського знання. Засновником цього напрямку вважається Васіл ібн Ата, а його найвідомішими представниками були Амра ібн Убайда, Абул Хузайл Аллаф, Ібрахім Наззам, Абу аль-Джахіз та ін.

Однією з найголовніших у ранньому ісламському богослов'ї була проблема монотеїзму, тобто пояснення та обґрунтування єдності й єдиності Бога. Відомо, що в Корані Богові приписують чимало характеристик: милостивий, милосердний, мудрий, щедрий і под. Такі якості уподібнюють його до людини. Проте мутазиліти відкидали антропоморфне уявлення про Бога та заперечували множинність його атрибутів, оскільки їх наявність означала б заперечення його єдності. Аллаха можна характеризувати тільки через заперечення, тобто від-

кидаючи атрибути. Проте в такому випадку Бог перетворювався на чисту абстракцію, яка не мала нічого спільного із Всевишнім, який описаний в Корані. Тому мутазиліти залишали для нього дві якості – знання та волю.

Іншим дискусійним питанням цього часу стала проблема свободи волі. У Корані можна знайти висловлювання як на користь тези, що Бог керує всім (у т. ч. кожною людською дією), так і на користь думки, що людина володіє свободою волі у своїх вчинках. Частина раннях богословів акцентувала увагу на першій тезі, і проти них, передусім, виступили мутазиліти, які твердили, що людина має свободу волі та може вільно діяти в межах системи дій, визначеної Богом. Ця ідея була тісно пов'язана в мутазилітів з їх уявленням про божественну справедливість: Бог справедливий і воздає після смерті праведним – благом, а грішникам – покаранням. Проте, якщо припустити, що він зумисне примушує одних людей бути грішниками, визначаючи їхні дії, то ми тим самим прийдемо до заперечення його справедливості, оскільки такі діяння неможливо назвати справедливими. Тому людина робить свої вчинки вільно і несе за них повну відповідальність.

Аналогічним був погляд мутазилітів і на співвідношення Бога та світу – Бог створив усе існуюче, проте надалі не втручається у його розвиток. Мутазиліти визнавали дію в об'єктивному світі причинно-наслідкових зв'язків, що мають обґрунтування у природі речей і здатні пізнаватися людським розумом.

Іншою важливою проблемою каламу було питання про те, чи Слово Боже є вічним і несотвореним, подібно до Бога, чи, як і все існуюче, його творінням. Мутазиліти вважали, що Слово Боже створене Богом, відповідно Коран не є вічним, оскільки в іншому випадку виходило б, що він співіснує вічно з Аллахом, чого вони не могли допустити. До речі, відомо, що один з халіфів, який був прихильником мутазилітів, навіть видав указ, яким забороняв дотримуватися протилежних поглядів під загрозою жорстокого покарання.

Як уже було зауважено, особливого значення в пізнанні мутазиліти надавали розумові, за допомогою якого, на їхню думку, людина здатна пізнавати, що є добро, та коментувати Коран. Вони розуміли Коран як Слово Боже, почуте пророком та пояснене людям у доступній їм формі арабською мовою. Тому потрібно не зупинятись на його букві, а прагнути проникнути у смисл, дух. Суддею при тлумаченні шариату (комплекс норм поведінки мусульманина) і хадисів (оповіді,

що ґрунтуються на випадку із життя чи висловлюванні Магомета або його прихильників) може бути лише розум. Істина досягається шляхом дотримання законів логіки. Проте мутазиліти не абсолютизували логіку, оскільки зауважили її обмеженість. Отож вони шукали шляхів підтвердження істинності знання. Переважно виділялись два критерії істини: відповідність отриманих знань дійсності та спокій душі, який підтверджує, що отримане знання є істинним. У цілому ж можна стверджувати, що в традиційній проблемі співвідношення віри та розуму вони надавали перевагу останньому.

У період правління халіфа аль-Мамуна, яке припадало на 813–833 рр., учення мутазилітів стає офіційною доктриною держави Аббасидів. До речі, в історії арабських халіфатів цей період був найплодовитішим у сфері інтелектуального життя. Починаючи з XIII ст., мутазиліти втрачають свій вплив і стають об'єктом гонінь.

Компроміс між ортодоксальними теологами та мутазилітами прагнула знайти течія **ашарітів**, що отримала свою назву від імені її фундатора – **Абул-Хасана аль-Ашарі** (873–935), який сам спочатку був мутазилітом, але потім зайняв більш компромісну стосовно традиціоналістів позицію. Аль-Ашарі критикував мутазилітів за їх крайній раціоналізм. Хоча й сам він на противагу ортодоксальним теологам визнавав роль розуму у тлумаченні питань віри, проте всупереч мутазилітам не розглядав його як основний критерій істинності віри.

У питанні про природу Аллаха аль-Ашарі хоча й відкидав антропоморфізм ортодоксів, проте вважав, що Бог володіє реальними й вічними атрибутами, які описані в Корані (милостивий, милосердний, мудрий, щедрий тощо). При цьому він зауважував, що вони притаманні Всевишньому в іншому, вищому смислі, ніж людині. Зрозуміти це неможливо – потрібно вірити.

Всупереч мутазилітам аль-Ашарі визнавав вічність і несотвореність Корану, але не його букви, а смислу, який і є істинним словом Божим. Виходячи з цього, він виступав проти буквального розуміння тексту Корану, проте й відкидав думку про його крайню алегоричність, яку обстоювали мутазиліти.

Не погодився аль-Ашарі і з ученням мутазилітів про свободу волі. Всі події у світі загалом та людські вчинки зокрема мають своїм джерелом волю Бога. Тобто Аллах постійно впливає на всі процеси, які відбуваються. Аль-Ашарі намагався і в цьому питанні зайняти компромісну позицію, стверджуючи, що хоча творцем людських дій є Бог, проте в цих діях є й частка людської участі, адже саме людина ці

дії собі «присвоює» (т. зв. концепція «касб»). Але, з іншого боку, аль-Ашарі зауважує, що це присвоєння теж створене Богом. Таким чином, у цьому питанні він все-таки більше схилився до ідей ортодоксів з їх обстоюванням фаталізму.

Найвідомішими послідовниками аль-Ашарі були Абу Бакр аль-Бакіллані, Абу Ісхак аль-Ісфарайні, Імам Харамайн аль-Джувайні, Магомет аш-Шахрастані та ін. Вони, продовжуючи традицію, закладену аль-Ашарі, прагнули знайти компроміс у питанні співвідношення розуму та віри, проте з часом більшу перевагу почали надавати розумові.

Треба зауважити, що вчення аль-Ашарі та його наступників стало домінуючим у сунітському ісламі й залишається таким до наших днів.

3.2. Релігійно-філософські ідеї представників ісламського аристотелізму

У міру розвитку культури мусульманських народів вони починають все активніше знайомитися з творами грецької філософії. Спочатку засвоювались переважно ідеї Платона та неоплатоніків, проте згодом все більше уваги почали приділяти Аристотелю (який, фактично, був повністю перекладений), при цьому особливий наголос робився на його метафізиці та формальній логіці. Проте аристотелізм не культивувався в чистому вигляді, а переплітався з елементами вчення неоплатоніків (платонізм все-таки більше відповідав інтересам теології). Таким чином, у мусульманських народів поступово розвивається повноцінна філософія, яка включала в себе традиційні частини: онтологію, гносеологію, соціальну філософію і т. д. Ця філософія отримала назву «фалсафа». Цим терміном позначають світський напрям арабської філософської думки середніх віків. Проте це не означає, що представники фалсафи не опрацьовували релігійні питання. У той час будь-якому мислителю фактично неможливо було уникнути розмірковувань на релігійну тематику, тому що роль релігії у суспільстві була визначальною. Правильно буде стверджувати, що представники фалсафи, на відміну від представників, наприклад, каламу, досліджували, крім релігійно-філософських, ще й чимало інших проблем. Відповідно, релігійна тематика не була у них переважаною. Проте ми у цьому підрозділі відповідно до мети посібника зупинимось саме на релігійно-філософських поглядах представників фалсафи. Слід також зазначити, що головним авторитетом для них був Аристотель, тому інколи їх ще називають «східними перипатетиками» (за переказом, Аристотель читав лекції своїм учням під час пішої прогулянки, тому їх, а згодом і всіх послідовників великого грека, називали перипатетиками (дослівно з гр. «ті, що ходять туди-сюди»)).

Біля витоків арабської філософії стоять два великих мислителі: прихильник ідей Аристотеля, перекладач та коментатор його творів *аль-Кінді*, який, проте, згодом перейшов до неоплатонізму, та *аль-Фарабі*, який теж був прихильником Аристотеля, але і він згодом починає інтерпретувати його систему в дусі неоплатонізму.

Абу Юсуф ібн Ісхак аль-Кінді (бл. 800–873), якого удостоїли титулу «філософа арабів», народився в м. Куфа (Ірак) в аристократичній сім'ї. Освіту отримав у Басрі, де його батько був намісником.

Згодом переїхав у Багдад, де плідно працював під покровительством аббасидських халіфів аль-Мамуна та аль-Мутасима. Проте за правління аль-Мутаваккіля він упав у немилість і був переслідуваний. За деякими даними, бібліографія його праць налічує близько 260 творів, більшість із яких на сьогодні втрачена. Серед них найвідомішими є «Про першу філософію», «Про п'ять сутностей», «Про інтелект» та ін. Він був людиною енциклопедичних знань: до кола його інтересів, крім філософії, входили астрономія, астрологія, математика, медицина та багато інших наук.

Аль-Кінді вважається першим представником аристотелізму з-поміж мусульманських філософів. Він також був першим, хто намагався виразити ідеї ісламу за допомогою філософських понять, тобто, іншими словами, був переконаний у можливості існування релігійної філософії, яка засобами розуму може обґрунтувати релігійні ідеї. У високій оцінці здатностей розуму помітний вплив на аль-Кінді мутазилітів, з якими він був тісно пов'язаний дружніми стосунками, хоча й не був одним із них. Проте, на його думку, розумом неможливо всього пізнати, і є істини, які не можуть бути доведені (наприклад, пророцтва, догмат про тілесне воскресіння).

Аль-Кінді вважав, що філософія та релігія не суперечать одна одній, адже філософія прагне знайти істину, а першоістиною та причиною всіх інших істин є Бог. Таким чином, перша філософія (метафізика) є за своєю суттю вченням про Бога, тобто предмет її той самий, що й у релігії. Отже, немає нічого дивного, що центральним поняттям у його відомій праці «Перша філософія» є Бог, на означення якого він, як і неоплатоніки, використовує поняття «Єдине». Аль-Кінді доводив, що мусить існувати першопричина буття, яка є причиною єдності всіх речей, проте сама позбавлена притаманної речам множинності. Такою простою причиною є Єдине-Бог, який створив буття із небуття (ex-nihilo). Бог не має собі жодної причини, крім себе самого, окрім того він є нематеріальний, позбавлений форми, кількості, якості, незмінний і загалом його неможливо описати жодним поняттям (у цьому, як ми бачимо, погляди Аль-Кінді теж збігалися з думками мутазилітів).

Наступним видатним мусульманським філософом був **Абу Наср Магомет ібн Тархан аль-Фарабі (872–950)**. Народився він у м. Весидж поблизу м. Фараб, у знатній сім'ї. Освіту здобував у Багдаді. Подібно до аль-Кінді, був ученим-енциклопедистом, обізнаним у багатьох науках, проте прославився насамперед як філософ. Аль-Фарабі

написав відомі коментарі до праць Аристотеля та Платона, а також чимало інших праць, серед яких «Про те, що потрібно знати перед тим, як вивчати філософію», «Трактат про погляди мешканців добродесного міста», «Про науки» та ін. За визначні досягнення у філософії його називали «другим учителем» («першим» був сам Аристотель).

Розмірковуючи над проблемою співвідношення релігії та раціонального пізнання, аль-Фарабі доходить висновку, що філософія і релігія спрямовані на одне і те саме: «філософія та «віровчення» охоплюють одні і ті самі предмети... вони дають знання першоначала та першопричини існуючих речей, пояснюють кінцеву мету існування людини (досягнення щастя) і кінцеву мету кожної з інших існуючих речей» [1, 338]. Різниця між ними в тому, що філософія подає це знання в поняттях, а релігія – у вигляді уявлень, використовуючи при цьому аналогії з природного та суспільного життя; крім того, філософія доводить отримане знання, а релігія переконує в ньому. Проте філософська аргументація недоступна для всіх, тому для більшості людей підходить та форма подачі знання, яку використовує релігія.

Аль-Фарабі, ґрунтуючись на Аристотелі, першим серед ісламських філософів почав розрізняти у речах сутність та існування. При цьому він зауважував, що їх існування не впливає з їх сутності. Отож, врешті, мусить існувати першопричина буття, від якої отримує існування кожна річ. Такою першопричиною є Першосущий, тобто Бог. Аналогічний аргумент, як ми пам'ятаємо, згодом використав Тома Аквінський, поклавши його одним із наріжних каменів своєї філософії.

У цілому у своїй онтології аль-Фарабі поєднує ідеї Аристотеля з ідеями неоплатоніків про еманацию. Відповідно, основою буття є Першосуще (Бог), яке «вічне і вічне його існування в його субстанції і сутності, воно не потребує нічого, щоб забезпечити собі існування» [2, 203]. Про одиничність Першосущого аль-Фарабі пише: «Оскільки першопричина є досконалою сутністю, то її існування не може належати будь-якій іншій речі, крім неї самої. Отже, вона єдина у своєму існуванні» [2, 207]. Йдучи далі, філософ зауважує, що Першопричина досконала, необхідна, самодостатня, вічна, нематеріальна і не підлягає визначенню.

Весь світ виникає внаслідок еманції Першосущого і складається з багатьох рівнів. Першим з них є т. зв. перший інтелект. Далі йдуть багато рівнів інших інтелектів, які не потребують для свого

існування матерії. Останнім із них, який не поєднаний з матерією, є т. зв. «діяльний інтелект», який надає матерії форми, а людському розуму – знання про ці форми. Таким чином, він є посередником між сферами інших інтелектів та людським розумом, який і завершує ієрархію буття.

Метою людини є досягнення щастя, яке, на думку аль-Фарабі, полягає в єдності з діяльним інтелектом. Якщо знання від останнього «переливається» в розум людини, то «вона стає мудрецем, філософом, володарем досконалого розуму, а завдяки тому, що перетікає від Нього (діяльного інтелекту) в її здатність уявлення, – про роком... Така людина володіє вищим ступенем людської досконалості і знаходиться на вершині щастя. Душа її стає досконалою, поєднаною з діяльним інтелектом» [2, 316]. Ця ідея подібна до неоплатонівської про поєднання людської душі з Єдиним, а також із поглядами інших містиків. Проте існує одна суттєва відмінність: на думку аль-Фарабі, містичне поєднання з Першосущим (Богом) неможливе, і метою людини може бути тільки єдність із діяльним інтелектом як одним з етапів еманції Першосущого.

Після діяльності аль-Кінді та аль-Фарабі арабський аристотелізм вступив у еру розквіту. Двома найбільшими його представниками були ібн Сіна на Сході та ібн Рушд на Заході.

Абу Алі аль-Хусейн ібн Абдаллах ібн Сіна (латинізовано — **Авіценна**, 980–1037) був людиною енциклопедичних знань, глибоким філософом і відомим лікарем. Головна його праця – «Книга зцілення», яка у 18-ти томах містить твори з логіки, фізики, математики та метафізики. Крім того, він написав коментарі до багатьох сур Корану, творів Аристотеля і славетну працю «Канон медицини», яка в європейських університетах до XVI ст. використовувалась як основний підручник з медицини. Загалом же його творча спадщина налічує більше 100 творів, які стосуються різних галузей знань.

Погляди Авіценни на Бога були подібними до поглядів аль-Фарабі і ґрунтувались на філософії Аристотеля та неоплатоніків. Згідно з ними, Бог є першопричиною буття – з нього все постало, хоча він не має собі жодної причини. Бог є необхідно сущий, а все інше – можливо суще, оскільки із сутності речей не впливає те, що вони мають існувати. Отож, все з можливого стає необхідним через наявність причини, яка надає йому існування. Кінцевою причиною існування всього є Бог (це і є головний аргумент Авіценни на користь існування Творця). На відміну від усього іншого, у Бога

сутність та існування збігаються, тобто з його сутності випливає його існування, його сутність – це і є його існування. З цього ж випливає й неможливість визначити та виразити Бога: він є, але що він є, ми не можемо знати.

Все існуюче постає з Бога шляхом еманції. Як таке творення світу є актом самосвідомості, самопізнання Бога. Його знання про себе утворює перший інтелект, який постає першим етапом еманції. Оскільки сам Бог є єдиним і не складається із жодних складових, то вся множинність буття не може постати з нього. Тут Авіценна керувався принципом «з одного може постати тільки одне». Відповідно, вся множина буття виникає з першого інтелекту, який еманує із себе другий інтелект, який еманує третій і т. д. аж до десятого (діяльного) інтелекту, з якого емануються людські душі, а також форми всіх речей, які потрапляють у матерію, і, таким чином, утворюються всі матеріальні речі. Матерія, за ібн Сіною, є чиста потенційність, і саме від неї речі з однаковою формою отримують свою індивідуальність.

Треба відзначити, що процес творення світу, за Авіценною, є вічним, тобто він не мав початку, хоча й подібний висновок нібито напрошується з факту наявності Бога як першопричини світу та першого інтелекту як початкового етапу творення. Насправді створення Богом усього існуючого є необхідністю, яка «автоматично» впливає з нього, тому цей процес триває вічно, як вічним є й сам Творець. Це не означає, що Бога щось примушує творити, просто він таким є, що творення впливає з нього з необхідністю. Користаючись мовою логіки, можна сказати, що відношення Творця до створеного є подібним до відношення логічного слідування.

Людські душі, як було зауважено, виникають із десятого інтелекту. Авіценна доводить безсмертя розумної людської душі, яка незалежна від тіла і є не просто його формою, як у Аристотеля, а чимось більшим. Бути формою – це тільки одна з функцій душі, поряд з якою існують й інші. Можливість тілесного воскресіння Авіценна відкидав.

Вище було згадано, що з десятого, діяльного інтелекту емануються не тільки людські душі, але й форми речей і саме від нього людина отримує знання про речі, тобто їх форму, ідею, абстрактне поняття (хоча й цьому передуює процес дослідження матеріальних речей за допомогою органів відчуттів). Проте не всі люди мають однакову можливість поєднатись із діяльним інтелектом і, відповідно,

кожен отримує різну частку знання. Окремі люди завдяки чистоті свого життя мають можливість вільного спілкування з діяльним інтелектом таким чином, що кожне з їхніх запитань стає неначе задалегідь виконаною молитвою. Такий стан інтелекту Авіценна називає «святим інтелектом», який у найдосконалішому своєму вигляді постає як «пророчий дух». Пророк отримує просвітлення без процесу попередніх логічних міркувань: діяльний розум впливає на його силу уяви й отримані ним знання постають у загальнодоступній формі, яку можуть сприймати звичайні люди.

Якщо Авіценна був найвідомішим арабським філософом на Сході, то на арабському Заході найбільшої слави зажив **Абу аль-Валід Магомет ібн Ахмед Ібн Рушд** (латинізовано – **Аверроес**, 1126–1198). Походив він із іспанської Кордови, був відомим теологом, суддею, лікарем, математиком і перш за все філософом, автором відомих коментарів до праць Аристотеля, за що його й прозвали Коментатором. Також перу Аверроеса належить трактат «Спростування спростування», який був відповіддю на працю «Спростування філософів» іншого відомого мислителя аль-Газалі, коментар до «Держави» Платона, трактат «Про зв'язок між філософією і релігією» та ін. Аверроес займав високі державні посади, але згодом був вигнаний із країни, а його твори засуджені до спалення. Він справив великий вплив на європейську схоластику і, зокрема, на філософію Томи Аквінського.

Однією із найголовніших проблем, яку намагався розв'язати Аверроес, було питання співвідношення філософії та релігії. Всі непорозуміння між ними, вважав мислитель, виникають через те, що доступ до філософії мають люди, які не здатні її зрозуміти. Аверроес обстоював необхідність використання надбань грецьких філософів для розвитку ісламського віровчення. На його думку, філософія не протирічить релігії, і різниця між ними полягає у рівні тлумачення та розуміння одкровення. Він намагався чітко визначити ці рівні, щоб уникнути конфліктів між прихильниками різних підходів до розуміння Корану. Для цього ібн Рушд виділяв три категорії людей відповідно до типу їх інтелекту: перша група – це ті, кому необхідні докази, вони хочуть досягнути знання, рухаючись від одного необхідного судження до іншого, до другої групи належать люди-діалектики, які вдовольняються ймовірнісними аргументами, а до третьої – ті, в кого найкраще розвинуті почуття та уява і вони найкраще сприймають докази, подані в образній формі. Відповідно,

першу групу представляють філософи, другу – теологи, а третю – звичайні люди.

Коран (і в цьому доказ його божественності) звернений до всіх груп людей, тільки для одних він має зовнішній, символічний смисл, а для інших – внутрішній, сокровенний. Відповідно, кожен може трактувати його на доступному йому рівні, адже істина присутня всюди. Щоправда філософський смисл є найбільш повним та істинним, далі йде теологічний, а замикає цю ієрархію образний символічний рівень. Завжди, коли виникає конфлікт між релігійним текстом та висновками, які випливають з доказів, саме за допомогою філософського тлумачення має бути поновлена згода. У випадку виникнення конфліктів між розумом та вірою перший має слідувати за останньою, адже зроблений розумом висновок хоча й впливає з необхідністю, але не завжди виявляється істинним. Проте філософський смисл, тобто раціональне трактування Корану, не варто поширювати серед людей із нижчими інтелектами, адже це може призвести до багатьох непорозумінь, сприятиме невір'ю та появі різноманітних сект.

Одним із своїх завдань Аверроес бачив очищення поглядів Аристотеля від елементів неоплатонізму, які поєднувались у всіх відомих арабських філософів, проте йому не вдалося цього робити. Отож концепція градації всього сущого між Богом та людиною, що ґрунтувалась на поглядах неоплатоніків, була загалом ним перейнята та збережена. Щоправда він відкидав ту послідовну еманацию, яку пропонував Авіценна. На думку ібн Рушда, його попередник помилявся, стверджуючи, що «з одного може виникнути тільки одне»: Бог може насправді бути безпосереднім творцем не тільки першого інтелекту, але усього існуючого – від інших інтелектів, які утворюють ієрархію світобудови, до конкретних речей.

Останнім чистим інтелектом у ієрархії світобудови Аверроес, як і Авіценна, вбачав т. зв. діяльний, активний інтелект, який впорядковує матерію. У людини від природи наявний тільки пасивний інтелект, який лише потенційно здатен сприймати знання, проте самі знання з'являються в ньому завдяки тому, що він зазнає просвітлення з боку активного. До речі, в цій взаємодії активного та пасивного інтелектів виникає індивідуальна людська душа. Адже коли активний інтелект, який є однією із сфер світобудови і спільний для всього людства, входить у людину, то неначе індивідуалізується в ній. Таким чином, виникає те, що ми звикли називати

індивідуальною душею, а ібн Рушд називав «матеріальним інтелектом». Проте ця індивідуальність гине після смерті тіла, адже те, що робило її індивідуальною, – це людське чуттєве сприйняття, яке залежне від органів чуттів і тіла загалом, отож дана індивідуальність зникає разом зі смертю тіла. Тому ібн Рушд відкидав безсмертя індивідуальної людської душі. Те, що є безсмертним, – це активний розум, колективний інтелект всього людства.

Оскільки індивідуальна душа є смертною, то мораль, яка ґрунтується на обіцянці посмертної віддаки чи кари, є хибною. Найвищу моральну цінність Аверроес убачав у тому вченні, яке виховує людину так, щоб вона сама творила добро, а не в тому, яке обумовлює поведінку людини очікуванням винагороди чи покарання на тому світі. За Аверроесом, істинне блаженство людини – у вищих ступенях пізнання та досконалості, а до цього веде передусім шлях науково-філософського пізнання. Зрозуміло, що за такі думки Аверроес був гостро критикований і, зрештою, вони стали однією з головних причин його переслідування.

Аверроес вважається останнім великим послідовником Аристотеля в ісламській філософії. У XIII ст. розвиток філософії в мусульманському світі поступово сповільнюється. Вчення Аверроеса та інших арабських мислителів поширювалися, обговорювалися єврейськими і християнськими філософами, але в самому мусульманському світі почала панувати релігійна ортодоксія, що не створювало належних умов для активного розвитку релігійної філософії. Натомість значного поширення в цей час набуває суфізм, про філософські засади якого й піде мова у наступному підрозділі.

3.3. Філософські засади суфізму

Суфізм (араб. *тасавуф*) – це містичний напрямок в ісламі. Сам термін походить від арабського «суф» – шерсть, у чому є натяк на шерстяний одяг, який носили його послідовники. Суфізм тягне своє коріння до перших століть існування ісламу (згідно з переданням, духовні предки суфіїв були серед сподвижників пророка Магомета), коли в мусульманському середовищі відбувається становлення аскетичного руху. Розвивався він паралельно з каламом та фалсафою, проте про суфізм як окреме явище можна вести мову з другої половини VIII – початку IX ст. У X–XI столітті відносно завершеного вигляду набуває практика суфізму, і з цього часу починається період його активного розвитку та поширення.

Суфізм виник як аскетичний напрямок, тому спочатку розвивались переважно його прикладні аспекти, а філософське обґрунтування з'явилося дещо пізніше. На формування ідеологічних та практичних засад суфізму мали вплив гностицизм, маніхейство, неоплатонізм, різноманітні йогічні техніки давнього Сходу. Довгий час суфії перебували у конфронтації з мутазилітами та з офіційним ісламом загалом. Вони були налаштовані антираціоналістично і гостро критували теоретичні побудови богословів. Крім того, їх поведінка нерідко відрізнялась ексцентричністю і контрастувала з вимогами, які висувались до правовірних мусульман. Отож часто суфії ставали об'єктом переслідувань та платили життям за свою віру (так трапилось, наприклад, із відомим суфієм аль-Халладжем). Проте згодом чисельність та популярність суфізму швидко зросли і він набув офіційного визнання, в чому велику роль відіграли праці аль-Газалі, який теоретично обґрунтував суфізм та пристосував його до традиційного ісламу.

Головною метою суфія, як і представників багатьох інших містичних напрямків різних релігій, є наближення до Бога, переживання містичного екстазу (араб. «*фана*»). Для цього адепт повинен пройти кілька етапів, серед яких, як правило, виділяють такі: шаріат (виконання правил та норм ісламу), тарікат (це, власне, і є шлях суфія, який поділяється на численні «стоянки» та «стани»), хакікат (досягнення головної мети – своєрідного просвітлення, пізнання істини і відчуття присутності Бога).

Для досягнення своєї мети суфії використовували спеціальні техніки, які формувались протягом віків і мають багато спільного з

аналогічними техніками інших містичних течій. Найголовнішим елементом цієї практики є т. зв. «зікр» (араб. «згадування») – постійне повторення молитовної формули, яка містить ім'я Бога, що, як правило, супроводжується відповідною позицією тіла, диханням, концентрацією уваги. У деяких напрямках суфізму при цьому використовують специфічну музику, танець, інколи навіть алкоголь та наркотики. Техніка зікру не є уніфікованою і в різних суфійських школах відрізняється. Тут варто відзначити, що суфізм не є однорідною течією і включає в себе різні напрямки. Річ у тому, що в суфізмі велику роль відіграє фігура наставника. У міру його розвитку навколо авторитетних учителів утворювались групи прихильників і, таким чином, виникали суфійські ордени, які називають *тарікатами*. Як правило, між ними не існує вагомої філософсько-теологічної відмінності, а основна різниця полягає у використанні різних психотехнік (того ж «зікру»). Серед основних суфійських орденів можна згадати маулавія, сухравардія, чиштія, кадірія та ін.

Вихідним онтологічним постулатом суфізму є ідея іманентності Бога світові: Бог є все і все є Бог. Тобто весь Всесвіт у своїй основі має Бога, який є його прихованою сутністю. У цьому полягала відповідь суфіїв на одне з ключових питань ісламської філософії: як єдиний Бог може бути творцем множинного світу. Насправді, Бог є єдиним і містить у собі весь світ, який, таким чином, теж у ньому є єдиним. Раціонально цю тезу довести неможливо, шляхом її осягнення є інтуїція. Тут треба відзначити, що суфізм у своєму трактуванні ісламу протиставляє покорі («іслам») внутрішню віру («іман»), наголошуючи на ній як основі релігії. Характерно, що така віра не є простим актом прийняття певних догматів за істину, а безпосереднім інтуїтивним баченням, знанням істинної природи речей.

Якщо традиційне богослов'я відкидало можливість пізнання Бога, то суфізм хоча й погоджувався з тим, що до кінця Бога осягнути неможливо, проте визнавав можливість максимального наближення до нього і покладав таке наближення головною метою своєї практики. Це є можливим завдяки тому, що Бог, як було зауважено, є внутрішньою стороною світу, отож людина здатна його пізнати у специфічний містичний спосіб. Бога можна побачити в кожній речі цього світу, проте не варто шукати його деінде, адже найкращим засобом його пізнання є заглиблення в себе. Людина є особливим творінням Аллаха, в ній поєднане божественне і земне, тому найкращим засобом богопізнання є самопізнання. За допомогою спе-

ціальних технік людина здатна проникнути у свої глибини і там знайти Бога та розчинитись у ньому, позбувшись свого феноменального «я» та відкривши своє істинне «я», яким є Бог. Таким чином, зрозумілими стають слова видатного суфія аль-Халладжа «Я є Істина» (істина це одне з імен Аллаха), або аль-Бістамі, який у зверненні до Бога промовляв: «Я є Ти, і Ти є Я». Щоправда, багато суфіїв, щоб не бути звинуваченими в ересі, особливо в пізніший період, намагались вести мову не про реальне ототожнення людини та Бога, а тільки його психологічне переживання.

«Органом» пізнання Бога є не розум, а серце, адже пізнати його можна не через раціональний дискурс, а тільки через любов. Тому тема любові посідає в суфіїв особливе місце. Щоб наблизитись до Бога, потрібна сильна, несамовита любов до нього, досягти якої можуть не всі, адже цьому передує процес тривалого духовного вдосконалення. Звідси зрозуміле походження тематики любові у суфійській поезії, яка набула всесвітньої слави. У ній головним сюжетом є прагнення закоханого до своєї коханої, бажання поєднатися з нею. У цих образах насправді прихована любов містика до Бога та прагнення єдності з ним, а метафорична мова використовувалась або з метою приховати послання (адже суфії часто були переслідувані), або ж як найбільш адекватний спосіб донесення свого вчення до послідовників. Аналогічно пояснюються мотиви споживання алкоголю, які присутні в цій поезії: під сп'янінням тут мається на увазі містичний екстаз. Слід зазначити, що суфійська творчість справила величезний вплив на всю східну поезію, в якій часто можна зустріти подібні мотиви.

Шлях суфія до Бога дуже індивідуальний, і отримане знання є не об'єктивним, а, швидше, екзистенційним. Також варто зазначити, що більшості суфійських орденів властивий високий рівень віротерпимості, адже шляхів до головної мети – Бога – є чимало, отож кожен може сам вибирати той, яким йому краще йти.

Серед відомих суфійських мислителів найчастіше згадують такі імена, як аль-Газалі, аль-Халладж, ас-Сухраварді, аль-Джунейд, аль-Бістамі, ібн Арабі та ін.

Одним із найвідоміших теоретиків суфізму, який вивів його у ранг науки і примирив з офіційною теологією, що дало змогу набуту суфізму офіційного статусу, був **Абу Хамід аль-Газалі (1059–1111)**. Найвідомішими його працями є «Наміри філософів», «Спростування філософів», «Воскресіння наук про віру». Аль-Газалі спочатку був

прихильником раціонального богослов'я, проте з часом переживає духовну кризу і починає шукати інші шляхи пізнання істини, врешті приходячи до суфізму. Такий життєвий шлях мислителя відобразився на його творчості, в якій найголовнішими темами стали спростування раціоналізму в богопізнанні та обґрунтування шляху суфіїв.

Скептичне ставлення аль-Газалі до раціонального пізнання вилилося у критику філософії, яка була досить гострою. Її головними об'єктами стали погляди Аристотеля і його мусульманських послідовників – ібн Сіні та аль-Фарабі. Він стверджував, що філософи помиляються, постулюючи вічність матерії, наявність причинно-наслідкових зв'язків у природі, заперечуючи воскресіння мертвих, існування пекла, всезнаючість Аллаха, крім того, вони не можуть довести існування Творця та підтвердити, що Бог єдиний, а також того, що людська душа безсмертна тощо. І хоча критика аль-Газалі філософії була справді дуже гострою, проте, як зазначають багато дослідників, він не відмовляється від неї й активно використовує її методи для обґрунтування власних ідей.

У цілому Аль-Газалі визнавав роль розуму в пізнанні істини, проте вищим засобом покладав містичну інтуїцію. Ті, хто критикує такий спосіб пізнання, допускає помилку. Річ у тому, що здатність до пізнання розвивається в людини поступово, проходячи кілька рівнів. На першому, який охоплює ранні роки життя людини, в неї розвивається чуттєве пізнання, приблизно до семи років з'являється здатність до розрізнення предметів та явищ і тільки згодом починає розвиватись абстрактне мислення. Проте цей рівень не є найбільш досконалим, адже існує ще один, вищий – це містичне пізнання. Останній рівень доступний не для всіх, і більшість людей у своєму розвитку зупиняються на попередньому рівні. Разом з тим вони дозволяють собі ставити під сумнів наявність вищого рівня пізнання. Проте як, задається питанням аль-Газалі, вони можуть критикувати те, чого ще не досягли, чим не володіють? Це схоже на те, якби дитина заперечувала абстрактні ідеї, що їй пропонують дорослі, на тій підставі, що не розуміє їх. Натомість людині, яка володіє містичним пізнанням, раціональні докази його дієвості вже не потрібні, адже розум у цій сфері є безсилим. Його користь полягає в тому, що він, пересвідчуючись у власному безсиллі, тим самим підводить людину до віри. Взагалі проблема істини для аль-Газалі була однією з найголовніших. Істинне, на його думку, – це те, що не викликає ніякого сумніву, якщо ж є сумнів, то знання неповне, підвладне

помилкам. Істинне пізнання це – схоплення душою сутності предметів, це «світло, яке Аллах покладає на серця».

Головною працею аль-Газалі, в якій він обґрунтовує шлях суфіїв, є трактат «Воскресіння наук про віру». В ньому подаються основні ідеї суфійського віровчення: ідея містичного наближення людини до Бога та шляху до цього наближення, який складається із відповідних «стоянок», описуються основні суфійські ідеали, як-от терпіння, відхід від мирського, любов до Бога тощо. Людина, зазначає аль-Газалі, займає серединну позицію між Богом та світом. Вона є проявом божественного, тому з власного індивідуального досвіду може пізнати смисл буття та наблизитись до Творця, «бути присутнім при Бозі». При цьому він цитує відомий хадж: «Хто пізнав себе, той пізнав свого Бога». Поклоніння людини Богові без відчуття його присутності є лицемірством. Зрештою, таке відчуття допомагає краще організувати поведінку віруючих, адже зобов'язуватиме їх до благочестивого життя не через зовнішні санкції, а через внутрішню мотивацію.

Аль-Газалі доводить, що суфійська теорія і практика повністю відповідають духу та основам ісламу. Суфізм прагне до зближення з Богом, але при цьому також обов'язковою умовою є дотримання норм шаріату та Сунни, без яких він немислимий (на цьому мислитель особливо наголошує). Також він підкреслював необхідність визнання інших догматів ісламу. Таким чином, аль-Газалі намагався пристосувати суфізм до офіційного ісламу, адже часто суфії нехтували загальноприйнятими нормами поведінки чи догматами, що приводило до особливо гострих конфліктів із традиційними теологами та нерідко викликало гнів влади.

Одним із найбільших суфійських мислителів був **Абу Абдаллах Магомет ібн Арабі** (1165–1240), найвідомішими працями якого є «Мекканські одкровення» та «Гемми мудрості». Дослідники називають його «генієм систематизації», який підвів підсумок п'ятивіковому розвитку суфійської традиції [6, 8], а серед послідовників він здобув титул «найбільшого учителя». Ібн Арабі зробив спробу описати та раціоналізувати містичний досвід суфіїв у вигляді філософської системи. Весь Всесвіт у нього є епіфанією, явленням Бога. У центрі його метафізики – Абсолютне буття, недиференційована реальність, позбавлена будь-яких ознак. Вона є першим модусом божественного буття. З метою самопізнання Абсолют саморозгортається. На першому етапі відбувається явлення божественної суті

самій собі. На другому Абсолют проявляє себе в іменах та атрибутах (нагадують платонівські ідеї), а на третьому етапі ці імена та атрибути об'єктивуються в матеріальний Всесвіт. Таким чином, єдиною реальністю є Абсолют, а Всесвіт – це лише його прояв, неначе дзеркало, в якому Бог пізнає самого себе. Висновок ібн Арабі – «немає буття, крім Бога».

Найповніше самопізнання Абсолюту здійснюється через людину, яка постає вінцем творіння, найбільш адекватним відображенням божественних імен та атрибутів, мікрокосмом. Пізнаючи власну душу, суфій тим самим в акті містичної інтуїції пізнає Бога і бере участь у процесі його самопізнання. Він неначе є провідником цього процесу, який поєднує земне і небесне, божественне. Таким чином, відбувається відновлення першопочаткової єдності Абсолюту, збагаченого досвідом самопізнання. Як і в цілому в суфізмі, за ібн-Арабі, єднання з Богом здійснюється через любов. До містичного пізнання неможливо дійти раціональним шляхом, ані дати йому визначення. Ці стани набуваються через досвід.

Підсумовуючи, варто відзначити, що розвиток ісламської філософії не обмежується тими представниками та тим часом, який був нами розглянутий. Проте безсумнівним є той факт, що цей період постає «золотим часом» мусульманської філософії, яка після цього розвивалася значно меншими темпами. Серед визначних імен наступних віків найчастіше згадують Ібн Халдуна (1332–1406), який працював над проблемами філософії історії та соціальної філософії, а також Муллу Садра (1571–1636), творця т. зв. трансцендентальної теософії, який на ґрунті шиїзму синтезував надбання ісламських філософів попередніх віків. При бажанні глибше ознайомитись з ісламською філософією цього періоду рекомендуємо звернутись до праці Анрі Корбена «Історія ісламської філософії» [20].

Нового імпульсу розвиток ісламської філософії отримав у XIX–XX ст., коли починаються її активні контакти із філософією Заходу. Наслідком цього була активізація розвитку філософської думки та її синтез із деякими надбаннями західної філософії. Все це відбувалось на тлі закликів до реформування ісламу. Як реакція на подібні тенденції розвивається ісламський фундаменталізм, який відкидає західну філософію та закликає повернутись до «первісних принципів ісламу». Відомими релігійними філософами новітнього періоду є Муххамад Ікбал (1877–1938), Мортаза Мотатарі (1920–1979), Муса

аль-Садр (1929–1978), Аятола Хомейні (1902–1989), Сеїд Хусейн Наср (нар. 1933) та ін.

Головні поняття

Ашаріти – поміркований напрям у каламі, який сформувався з прихильників філософії аль-Ашарі і прагнув зайняти компромісну позицію щодо поглядів ортодоксальних теологів та мутазилітів.

Зікр (араб. «згадування») – містична техніка в суфізмі, яка полягає в постійному повторенні молитовної формули, яка містить ім'я Бога, що, як правило, супроводжується відповідною позицією тіла, диханням, концентрацією уваги, інколи спеціальною музикою, танцем, уживанням алкоголю чи наркотичних речовин.

Калам (араб. «промова», «слово») – спекулятивна теоретична теологія в ісламі, що виникла наприкінці VIII ст.

Коран – священна книга мусульман, що являє собою збірник проповідей, проголошених пророком Магометом у формі одкровення, отриманого ним від Всевишнього.

Мутазиліти (араб. «ті, що відділились») – представники каламу, які представляли крило раціоналістично налаштованих теологів, що допускали більш вільне трактування релігійних догматів, ніж прийнято було в ортодоксальних богословів.

Перипатетики (гр. «ті, що ходять туди-сюди») – першопочатково так називали учнів Аристотеля, а згодом назва закріпилась за всіма прихильниками його філософії. У мусульманській філософії сформувалась група «східних перипатетиків» – аль-Кінді, аль-Фарабі, ібн Сіна, ібн Рушд та ін.

Сунна (араб. «звичай, приклад, образ дій, шлях») – Священне Передання мусульман, складене з розповідей про вчинки та висловлювання пророка Магомета.

Суфізм («суф» – шерсть) – містичний напрямок ісламу.

Тарікат – у суфізмі: 1) шлях до єднання з Богом; 2) братство, орден.

Фалсафа – світський напрям арабської філософської думки середніх віків.

Фана – в суфізмі містичний стан злиття душі людини з Богом.

Шаріат (араб. «шаріа» – правильний шлях) – збірка релігійно-етичних і правових норм ісламу, які ґрунтуються на Корані та Сунні.

Питання для самоперевірки

1. Які були головні теоретичні проблеми каламу?
2. Які причини зумовили появу течії мутазилітів?
3. Які розбіжності існували між мутазилітами та ортодоксальними теологами?
4. У чому полягала компромісність позиції аль-Ашарі відносно ортодоксальних теологів та мутазилітів?
5. Чому представники фалсафи поєднували аристотелізм із неоплатонізмом?
6. Чому, на думку аль-Кінді, філософія та релігія не суперечать одна одній?
7. Якими аргументами обґрунтовував аль-Фарабі існування першопричини буття (Бога)?
8. У чому проявився вплив неоплатонізму на філософію аль-Фарабі?
9. Чому, на думку Авіценни, Бог не може бути безпосереднім творцем усіх речей?
10. Як пояснював Авіценна феномен пророцтва?
11. Яким чином Аверроес вирішував проблему співвідношення філософії та релігії? Чи погоджуєтесь ви з його трактуванням цієї проблеми?
12. У чому різниця в поглядах на творення Богом світу між Авіценною та Аверроесом?
13. Вплив яких містичних та філософських учень зазнав суфізм?
14. Як вирішував суфізм проблему співвідношення єдиного Бога та множинного світу?
15. На чому ґрунтувалось переконання суфіїв у можливості богопізнання?
16. Як ви розумієте слова суфія аль-Халладжа «Я є Істина»?
17. Вчення кого з відомих філософів подібне до поглядів ібн Арабі?

Тестові завдання

1. Як називали перших раціонально налаштованих мислителів ісламу? а) Суфісти; б) ашаріти; в) мутазиліти; г) скептики.
2. Яка з названих проблем не підіймалась у ранньому ісламському богослов'ї? а) Монотеїзму; б) свободи волі; в) вічності Слова Божого; г) природи людської душі.

3. Хто з названих мислителів не був представником ісламського аристотелізму? а) Ібн Арабі; б) аль-Кінді; в) аль-Фарабі; г) ібн Сіна.
4. Хто з представників фалсафи був автором відомої праці «Книга зцілення»? а) Ібн Сіна; б) аль-Кінді; в) аль-Фарабі; г) ібн Рушд.
5. Хто з названих ісламських мислителів був представником суфізму: а) Аль-Ашарі; б) ібн Сіна; в) ібн Рушд; г) ібн Арабі.

Використана література

1. Аль-Фараби. Социально-этические трактаты / аль-Фараби ; [редколл. Ш. Е. Есенов (отв. ред.) и др.]. – Алма-Ата : Наука, 1973. – 400 с.
2. Аль-Фараби. Философские трактаты / аль-Фараби ; [редколл. Ш. Е. Есенов (отв. ред.) и др.]. – Алма-Ата : Наука, 1970. – 430 с.
3. Восточная философия : ввод. курс. Избр. тексты / М. Т. Степанянц. – М. : Восточная литература, 1997. – 503 с.
4. Жильсон Э. Философия в средние века: От истоков патристике до конца XIV века / Э. Жильсон ; [пер. с фр. А. Д. Бакулова]. – М. : Республика, 2004. – 678 с.
5. История восточной философии : учеб. пособие / [отв. ред. М. Т. Степанянц]. – М. : ИФРАН, 1998. – 121 с.
6. Кныш А. Д. Учение Ибн'Араби в поздней мусульманской традиции / А. Д. Кныш // Суфизм в контексте мусульманской культуры. – М. : Наука, 1989. – С. 6–19.
7. Кондзьолка В. Історія середньовічної філософії : навч. посіб. [для студ. вищих навч. закл.] / В. Кондзьолка. – Л. : Світ, 2001. – 318 с.
8. Коплстон Ф. Ч. История средневековой философии / Ф. Ч. Коплстон ; [пер. с англ. И. Борисовой]. – М. : Энигма, 1997. – 500 с.
9. Мотahari М. Философия и калам: знакомство с исламскими науками / М. Мотahari ; [пер. и ред. акад. М. Диноршоева]. – Алматы : Уш Киян, 2004. – 128 с.
10. Насыров И. Суфизм: единство знания и действия [Электронный ресурс] / И. Насыров. – Режим доступа : http://www.idmedina.ru/books/history_culture/minaret/12/nasirov.htm
11. Пашук А. І. Нариси з історії філософії середніх віків : підруч. для студ. вищ. навч. закл. / А. І. Пашук. – К. : Видавничий Дім «Ін Юре», 2007. – 712 с.

12. Реале Д. Западная философия от истоков до наших дней : в 4 т. / Д. Реале, Д. Антисери ; [науч. ред. Э. Соколов ; пер. с ит. С. Мальцевой]. – С. Пб. : Петрополис, 1997. – Т. 2 : Средневековье (От Библейского послания до Макиавелли). – 1997. – 354 с.
13. Татаркевич В. Історія філософії : в 3 т. / В. Татаркевич ; [пер. з пол. Андрія Шкраб'юка]. – Л. : Свічадо, 1997. – Т. 1 : Антична і середньовічна філософія. – 1997. – 456 с.
14. Тауфик И. Классический суфизм [Электронный ресурс] / Ибрагим Тауфик. – Режим доступа : http://www.idmedina.ru/books/history_culture/minaret/12/taufik.htm
15. Торчинов Е. А. Религии мира: опыт запредельного : психотехника и трансперсональные состояния / Е. А. Торчинов. – С. Пб. : Азбука-классика : Петербургское Востоковедение, 2005. – 539 с.
16. Фролова Е. А. История средневековой арабо-исламской философии : учеб. пособие / Е. А. Фролова. – М. : ИФРАН, 1995. – 174 с.
17. Элиаде М. История веры и религиозных идей : в 3 т. / М. Элиаде ; [пер. с фр. Н. Б. Абалаковой и др.]. – М. : Акад. Проект, 2008. – Т.3 : От Магомета до Реформации. – 2008. – 463 с.
18. Al-Kindi // Stanford Encyclopedia of philosophy [electronic resource]. – Way of access : <http://plato.stanford.edu/entries/al-kindi/#Met>.
19. Boer, T. J. de. The history of philosophy in Islam / T. J. de Boer ; [translated by Edward R. Jones]. – New Delhi : Cosmo, 1983. – 216 p.
20. Corbin Henry. History of Islamic philosophy / Henry Corbin ; [translated by Liadain Sherrard with the assistance of Philip Sherrard]. – London ; New York : Kegan Paul International ; London : In association with Islamic Publications for the Institute of Ismaili Studies, 1993. – 445 p.

РЕКОМЕНДОВАНА ЛІТЕРАТУРА

Основна

1. Абрамов А. И. История русской философии : учеб. для студ. высших учеб. завед. / [А. И. Абрамов, Л. Р. Авдеева, А. Л. Андреев и др.] ; под ред. М. А. Маслина. – [2-е изд.]. – М. : Кн. дом Ун-т, 2008. – 638 с.
2. Академічне релігієзнавство : підруч. для студ. вищ. навч. закл. / за наук. ред. М. Колодного. – К. : Світ Знань, 2000. – 862 с.
3. Александрова О. В. Філософія Середніх віків та доби Відродження : підручник / О. В. Александрова. – К. : Парапан, 2002. – 172 с.
4. Андросов В. П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм. Современное истолкование древних текстов / В. П. Андросов. – М. : Изд-во «Восточная литература» : РАН, 2001. – 508 с.
5. Буддизм : словарь / Л. Л. Абаева [и др.]. – М. : Республика, 1992. – 285 с.
6. Восточная философия : ввод. курс. Избр. тексты / М. Т. Степанянц. – М. : Восточная литература, 1997. – 503 с.
7. Всемирная энциклопедия: Философия / [гл. науч. ред. и сост. А. А. Грицанов]. – М. : АСТ, 2001. – 1311 с.
8. Гайденко В. О предмете религиозной философии / В. Гайденко, Г. Смирнов // Общественные науки и современность. – 1996. – № 1. – С. 85–86.
9. Голуб Л. Ю. Популярный словарь по буддизму и близким к нему учениям / Л. Ю. Голуб, П. Ю. Голуб, О. Ю. Другова. – М. : Хроникер, 2003. – 333 с.
10. Громадка Й. Л. Перелом в протестантской теологии / Й. Л. Громадка ; [пер. с чеш. Н. Л. Цветкова]. – М. : Прогресс : Культура, 1993. – 192 с.
11. Жильсон Э. Философия в средние века: От истоков патристики до конца XIV века / Э. Жильсон ; [пер. с фр. А. Д. Бакулова]. – М. : Республика, 2004. – 678 с.

12. Зеньковский В. В. История русской философии / В. В. Зеньковский. – М. : Акад. проект : Раритет, 2001. – 878 с.
13. История восточной философии : учеб. пособие / [отв. ред. М. Т. Степанянц]. – М. : ИФРАН, 1998. – 121 с.
14. История философии : учеб. для вузов / [под ред. В. В. Васильева, А. А. Кротова, Д. В. Бугая]. – М. : Акад. проект, 2005. – 680 с.
15. История философии : энциклопедия / [гл. науч. ред. и сост. А. А. Грицанов]. – Мн. : Интерпрессервис : Книжный Дом, 2002. – 1376 с.
16. Історія філософії: підруч. для студ. вищих навч. закл. / [В. І. Ярошовець, І. В. Бичко, В. А. Бугров та ін.]. – К. : Видавець ПАРАПАН, 2002. – 774 с.
17. Історія філософії : словник / [заг. ред. В. І. Ярошовець]. – К. : Знання України, 2005. – 1199 с.
18. Карсавин Л. П. Святые отцы и учителя церкви: раскрытие православия в их творениях / Л. П. Карсавин ; [предисл. и коммент. С. В. Мосоловой]. – М. : Изд-во МГУ, 1994. – 176 с.
19. Кондзьолка В. Історія середньовічної філософії : навч. посіб. [для студ. вищих навч. закл.] / В. Кондзьолка. – Л. : Світ, 2001. – 318 с.
20. Коплстон Ф. Ч. История средневековой философии / Ф. Ч. Коплстон ; [пер. с англ. И. Борисовой]. – М. : Энигма, 1997. – 500 с.
21. Лаба В. Патрологія: життя, письма і вчення Отців Церкви / В. Лаба. – Л. : Свічадо, 1998. – 552 с.
22. Ларіонова В. К. Етичні теорії російського інтуїтивізму (М. О. Лосського, С. Л. Франка) / В. К. Ларіонова. – К., 1997. – 172 с.
23. Ларіонова В. К. Філософія релігії : навч. посіб. / В. К. Ларіонова. – Івано-Франківськ : Гостинець, 2004. – 148 с.
24. Лейн Т. Христианские мыслители / Т. Лейн. – С. Пб. : Мирт, 1997. – 349 с.
25. Лосский Н. О. История русской философии / Н. О. Лосский. – М. : Высш. шк., 1991. – 559 с.
26. Мейендорф И. Ф. Введение в святоотеческое богословие : конспекты лекций / И. Ф. Мейендорф ; [пер. с англ. Ларисы Волохонской]. – [2-е изд.]. – Нью-Йорк : R.V.R., Corp., 1985. – 359 с.
27. Новейший философский словарь / [сост. и гл. науч. ред. А. А. Грицанов]. – [3-е изд., исправл.]. – Мн. : Книжный Дом, 2003. – 1280 с.
28. Основы религиоведения : учеб. для студ. вузов / [Ю. Ф. Борунков, И. Н. Яблоков, К. И. Никонов и др.] ; под ред. Н. И. Яблокова. – [3-е изд.]. – М. : Высш. шк., 2000. – 479 с.
29. Пашук А. І. Нариси з історії філософії середніх віків : підруч. для студ. вищ. навч. закл. / А. І. Пашук. – К. : Видавничий Дім «Ін Юре», 2007. – 712 с.
30. Реале Д. Западная философия от истоков до наших дней : в 4 т. / Д. Реале, Д. Антисери ; [науч. ред. Э. Соколов ; пер. с ит. С. Мальцевой]. – С. Пб. : Петрополис, 1997. – Т. 2 : Средневековье (От Библейского послания до Макиавелли). – 1997. – 354 с.
31. Реале Д. Западная философия от истоков до наших дней : в 4 т. / Д. Реале, Д. Антисери ; [науч. ред. Э. Соколов ; пер. с ит. С. Мальцевой]. – С. Пб. : Петрополис, 1997. – Т. 4 : От романтизма до наших дней. – 1997. – 880 с.
32. Религия : энциклопедия / [сост. и общ. ред. А. А. Грицанов, Г. В. Синило]. – Мн. : Книжный Дом, 2007. – 960 с.
33. Релігієзнавчий словник / [за ред. А. Колодного, Б. Лобовика]. – К. : Четверта хвиля, 1996. – 392 с.
34. Скирбекк Г. История философии : учеб. пособ. для студ. высш. учеб. завед. / Г. Скирбекк, Н. Гилье ; [пер. с англ. В. И. Кузнецова ; под ред. С. Б. Крымского]. – М. : Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 2003. – 798 с.
35. Смирнов М. Ю. Реформация и протестантизм : словарь / М. Ю. Смирнов. – С. Пб. : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2005. – 194 с.

36. Татаркевич В. Історія філософії : в 3 т. / В. Татаркевич ; [пер. з пол. Андрія Шкраб'юка]. – Л. : Свічадо, 1997. – Т. 1 : Антична і середньовічна філософія. – 456 с.
37. Торчинов Е. А. Введение в буддологию : курс лекций / Е. А. Торчинов. – С. Пб. : Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – 304 с.
38. Торчинов Е. А. Религии мира: опыт запредельного : психотехника и трансперсональные состояния / Е. А. Торчинов. – С. Пб. : Азбука-классика : Петербургское Востоковедение, 2005. – 539 с.
39. Философский словарь / [под. ред. И. Т. Фролова]. – [7-е изд., перераб. и доп.]. – М. : Республика, 2001. – 719 с.
40. Філософський енциклопедичний словник / [голова редкол. В. І. Шинкарук]. – К. : Абрис, 2002. – 742 с.
41. Фролова Е. А. История средневековой арабо-исламской философии : учеб. пособие / Е. А. Фролова. – М. : ИФРАН, 1995. – 174 с.
42. Хегглунд Б. История теологии / Б. Хегглунд ; [пер. со швед. В. Володин ; теол. ред. А. Прилуцкий]. – С. Пб. : Светоч, 2001. – 369 с.
43. Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму / Ф. И. Щербатской. – М. : Наука, 1998. – 427 с.
44. Элиаде М. История веры и религиозных идей : в 3 т. / М. Элиаде ; [пер. с фр. Н. Б. Абалаковой и др.]. – М. : Акад. Проект, 2008. – Т. 3 : От Магомета до Реформации. – 2008. – 463 с.

1. Аванесова Г. А. Духовный проект Н. Бердяева (Опыт системного подхода к наследию) / Г. А. Аванесова, П. Е. Вахренева // Вестник Московского университета. – Серия 7 : Философия. – 2005. – № 4. – С. 37–57.
2. Августин Святый. Сповідь / Святый Августин ; [пер. Юрій Мушак]. – [3-те вид]. – К. : Основи, 1999. – 319 с.
3. Аквинский Ф. Сумма теологии / Ф. Аквинский ; [пер. с лат. С. И. Еремеева, А. А. Юдина]. – К. ; М. : Эльга : Ника-Центр : Элькор-МК, 2002. – 560 с.
4. Аль-Фараби. Социально-этические трактаты / аль-Фараби ; [редколл. Ш. Е. Есенов (отв. ред.) и др.]. – Алма-Ата : Наука, 1973. – 400 с.
5. Аль-Фараби. Философские трактаты / аль-Фараби ; [редколл. Ш. Е. Есенов (отв. ред.) и др.]. – Алма-Ата : Наука, 1970. – 430 с.
6. Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней: От Возрождения до Канта / Д. Антисери, Д. Реале ; [в пер. и под ред. С. А. Мальцевой]. – С. Пб. : Пневма, 2002. – 868 с.
7. Антропов В. В. Этика и религия в «безрелигиозном христианстве» Дитриха Бонхёффера / В. В. Антропов // Вестник Московского университета. – Серия 7 : Философия. – 2005. – № 6. – С. 58–124.
8. Барт К. Очерк догматики / К. Барт ; [пер. с нем. Ю. А. Кимелева]. – С. Пб. : Алетейя, 2000. – 271 с.
9. Богослов Григорий. Собрание сочинений : в 2 т. / Григорий Богослов. – Мн. : Харвест ; М. : АСТ, 2000. – 688 с.
10. Бонхёффер Д. Сопrotивление и покорность / Д. Бонхёффер ; [пер. с нем. А. Б. Григорьева]. – М. : Прогресс, 1994. – 343 с.
11. Бохеньский Ю. Современная европейская философия / Ю. Бохеньский ; [пер. М. Н. Грецкого]. – М. : Науч. мир, 2000. – 248 с.

12. История мировой философии : учеб. пособ. для студ. нефилос. специальностей / А. И. Алешин [и др.] ; [под ред. В. Д. Губина, Т. Ю. Сидориной]. – М. : АСТ, 2007. – 494 с.
13. Кимелев Ю. А. Современная западная философия религии / Ю. А. Кимелев. – М. : Мысль, 1989. – 285 с.
14. Кныш А. Д. Учение Ибн'Араби в поздней мусульманской традиции / А. Д. Кныш // Суфизм в контексте мусульманской культуры. – М. : Наука, 1989. – С. 6–19.
15. Кузнецов Б. И. Ранний буддизм и философия индуизма по тибетским источникам / Б. И. Кузнецов. – С. Пб. : Евразия, 2002. – 224 с.
16. Лубський В. І. Релігієзнавство / В. І. Лубський. – К. : Вілбор, 1997. – 480 с.
17. Лурье В. М. История Византийской философии. Формативный период / В. М. Лурье. – С. Пб. : Ахіота, 2006. – 553 с.
18. Мотахари М. Философия и калам: знакомство с исламскими науками / М. Мотахари ; [пер. и ред. акад. М. Диноршоева]. – Алматы : Үш Киян, 2004. – 128 с.
19. Ниський Григорій. Життя Мойсея / Григорій Ниський ; [пер. Дзвінки Коваль]. – Л., 2001. – 116 с.
20. Палама Григорий. Триады в защиту священно-безмолствующих / Григорий Палама ; [пер. с греч. В. В. Биbihина]. – С. Пб. : Наука, 2004. – 384 с.
21. Полторацкий Н. П. Русская религиозная философия / Н. П. Полторацкий // Вопросы философии. – 1992. – № 2. – С. 126–140.
22. Пятигорский А. Лекции по буддийской философии / А. Пятигорский // Непрерываемый разговор. – С. Пб. : Азбука-классика, 2004. – С. 38–102.
23. Русская философия : энциклопедия / [науч. ред.-сост. П. П. Апрышко, П. Поляков] ; под общ. ред. М. А. Маслина. – М. : Алгоритм, 2007. – 734 с.

24. Сагарда Н. И. Учение о Святой Троице святителя Василия Великого / Н. И. Сагарда // Журнал Московской Патриархии. – М., 1979. – № 1. – С. 71–77.
25. Томпсон М. Восточная философия / М. Томпсон. – М. : Гранд : Фаир-Пресс, 2000. – 378 с.
26. Торчинов Е. А. Пути философии Востока и Запада / Е. А. Торчинов. – С. Пб. : Азбука-классика, 2005. – 480 с.
27. Уотс А. Путь дзен / А. Уотс ; [пер. Ю. Михайлин]. – К. : София, 1993. – 320 с.
28. Философия : учебник / [О. А. Митрошенков, К. Х. Делокаров, Ф. Д. Демидов и др.] ; под ред. проф. О. А. Митрошенкова. – М. : Гардарики, 2002. – 655 с.
29. Шлейермахер Ф. Речи о религии к образованным людям и ее презирающим / Ф. Шлейермахер ; [пер. с нем. и предисл. С. Л. Франка]. – С. Пб. : Алетейя, 1994. – 333 с.
30. Эрнст К. Суфизм / К. Эрнст ; [пер. с англ. А. Горькавого]. – М. : ФАИР-ПРЕСС, 2002. – 320 с.
31. Яннарас Христос. Свобода егосу / Христос Яннарас ; [пер. з гр. Володимира Верлока]. – К. : Дух і літера, 2003. – 268 с.
32. Boer T. J. de. The history of philosophy in Islam / T. J. de Boer ; [translated by Edward R. Jones]. – New Delhi : Cosmo, 1983. – 216 p.
33. Corbin Henry. History of Islamic philosophy / Henry Corbin ; [translated by Liadain Sherrard with the assistance of Philip Sherrard]. – London ; New York : Kegan Paul International ; London : In association with Islamic Publications for the Institute of Ismaili Studies, 1993. – 445 p.

Іменний покажчик

Альберт Великий 64
 Августин Аврелій 60, 61, 62, 63, 64, 66, 67, 73, 75, 76
 Аквінський Тома 60, 61, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 71, 72, 75, 76, 105, 108
 Аллаф Абул Хузайл 99
 Аль-Ашарі Абул-Хасан 101, 102, 117, 119
 Аль-Бакіллані Абу Бакр 102
 Аль-Бістамі 113
 Аль-Газалі Абу Хамід 108, 111, 113, 114, 115
 Аль-Джахіз Абу 99
 Аль-Джувайні Імам Харамайн 102
 Аль-Джунейд 113
 Аль-Ісфарайні Абу Ісхак 102
 Аль-Кінді Абу Юсуф ібн Ісхак 103, 104, 118, 119
 Аль-Мамун, халіф 101, 104
 Аль-Мутаваккіль, халіф 104
 Аль-Мутасим, халіф 104
 Альтіцер Томас 92, 96
 Аль-Фарабі Абу Наср Магомет ібн Тархан 103, 104, 105, 106, 114, 118, 119
 Аль-Халладж 111, 113, 118
 Амвросій Медиоланський 60, 62
 Аммоній Саккас 33
 Ансельм Кентерберійський 55, 61
 Аполлінарій Лаодикійський 38
 Аристотель 31, 41, 61, 65, 66, 71, 76, 98, 103, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 114, 117
 Арістід 30
 Асанга 22,
 Ас-Сухраварді 113
 Афінагор 30
 Аш-Шахрастані Магомет 102
 Барт Карл 79, 86, 87, 88, 89, 90, 96
 Бекон Роджер 61
 Бердяєв Микола 26, 43, 44, 47, 48, 49, 57
 Бернард Трилліа 61
 Блондель Моріс 72, 77
 Бонавентура 61
 Бонхоффер Дітріх 79, 90, 91, 92, 96,
 Брунер Еміль 86
 Будда 10, 11, 12, 13, 14, 16, 17, 19, 20, 21, 22, 23, 24
 Булгаков Сергій 26, 43, 44, 49, 50, 51, 57
 Бультман Рудольф 79, 86, 88, 89, 90, 95
 Бьоме Якоб 45, 49
 Вайтхед Альфред 93
 Ван-Бурен Пауль 92
 Варлаам Калабрійський 41, 43, 57
 Василід 28
 Василій Великий 34, 35, 36, 37, 38, 57
 Васубандху 18, 22, 24
 Ваханян Габріель 92
 Гайдеггер Мартін 90
 Гамільтон Вільям 92
 Гарнак Адольф 83, 85, 86, 90, 96
 Гаутама Сіддхартха 11, 12, 17, 19, 20, 24
 Гегель Георг 45, 71
 Гермій 30
 Гільйом з Гудену 61
 Гогартен Фрідріх 86
 Готьє з Брюгге 61

Григорій Назіанзин (Богослов) 34, 35, 37, 38, 57, 60
 Григорій Ніський 34, 38, 39, 40, 57
 Громадка Йозеф 83
 Гуго Сен-Вікторський 61

Дамаскин Іоанн 32, 40
 Достоевський Федір 44
 Дунс Скотт 61

Ерн Володимир 44

Євагрій Понтійський 41
 Євномій 35, 36
 Євстахій з Аппасу 61

Жільсон Етьєн 69, 70, 71, 76, 77

Зізіулас Іоанн 54

Ібн Арабі Абу Абдаллах Магомет 113, 115, 116, 118, 119

Ібн Ата Васил 99

Ібн Рушд Абу аль-Валід Магомет ібн Ахмед (Аверроес) 108, 109, 110, 118, 119

Ібн Сіна Абу Алі аль-Хусейн ібн Абдаллах (Авіценна) 106, 107, 108, 109, 114, 118, 119

Ібн Убайда Амра 99

Ібн Халдун 116

Ієронім 60

Іларій Піктавійський (Іларій з Пуатьє) 60

Іоан Ліствичник 41, 57

Іоан Неаполітанський 61

Кальвін Жан 79, 81, 82, 88, 95, 96

Кант Іммануїл 45, 48, 83

Карпократ 28

Кіреєвський Іван 44

Климент Александрійський 30, 32, 33, 56, 57

Кобб Джон 93

Кокс Гарві 92

Корет Емеріх 69

Лакруа Жан 72, 76

Лактанцій 60

Ле Сенн Рене 72

Лев XIII, Папа Римський 69

Леонтьєв Костянтин 44

Лосський Микола 26, 43, 44, 51, 52, 53, 54, 55, 57

Лютер Мартін 79, 80, 81, 82, 95, 96

Магомет, пророк 98, 99, 111, 117, Майтрейя 19, 24

Макарій Єгипетський 41

Максим Сповідник 40

Марітен Жак 47, 69, 71, 72, 75, 76, 77

Маркіон 28

Марсель Габріель 47, 72, 73, 75, 76

Матвій з Акваспарти 61

Мережковський Дмитро 44

Мерешаль Жозеф 69

Мерсьє Дезіре Жозеф 69, 77

Мінуцій Фелікс 60

Мольтман Юрген 94, 96

Муньє Еммануель 72, 74, 75, 76

Нагарджуна 21, 24

Наззам Ібрахім 99

Нібур Рейнхольд 86

Огден Шуберт 93

Оріген 30, 32, 33, 34, 37, 38, 40, 56, 57

Павло, апостол 27

Палама Григорій 41, 42, 43, 57
Парацельс 45
Петро з Оверні 61
Піфагор 28
Платон 28, 31, 33, 39, 52, 57, 61,
62, 71, 76, 83, 98, 103, 105, 108
Плотін 33
Полторацький Микола 44
Прокл 32
Псевдо-Діонісій Ареопажит 32, 40,
41
П'ятигорський Олександр 14

Ранер Карл 69
Рітчль Альбрехт 79, 83, 84, 85, 86,
96
Розанов Василь 44
Романідес Іоанн 54

Сведенборг Еммануїл 45
Симеон Новий Богослов 41
Соловйов Володимир 26, 43, 44,
45, 46, 47, 49, 51, 55, 56, 57
Спіноза Бенедикт 45
Станілоє Думитру 54
Струве Петро 44
Суарес Франсіско 61

Татаркевич Владислав 28, 31, 32
Тагіан 30
Тертулліан 60, 63
Тит Флавій Климент Александрій-
ський 30, 32, 33, 56, 57
Тілліх Пауль 79, 86, 96

Толстой Лев 44
Трельч Ернст 79, 83
Триверт Микола 61
Трубецький Євгеній 44
Трубецький Сергій 44
Турнейзер Едуард 86

Федоров Микола 44
Феодот 28
Філон Александрійський 32
Фіхте Йоган 83
Флоренський Павло 44, 57,
Франк Семен 44

Хартшорн Чарльз 93, 96
Хом'яков Олексій 44
Христос Ісус 27, 28, 29, 31, 33, 35,
37, 38, 39, 42, 80, 82, 85, 87, 88, 89,
90, 91, 94, 95

Шак'ямуні 11
Шеллінг Фрідріх 45, 46, 83
Шестов Лев 44
Шлейрмахер Фрідріх 79, 83, 96,
Шопенгауер Артур 45

Щербатської Федір 11, 15

Юркевич Памфіл 45
Юстин Мученик 30

Ямблїх 32
Яннарас Христос 37, 54

Предметний покажчик

Абсолют 21, 45, 55, 84, 96, 115,
116
августинізм 61, 72, 76
алая-віджняяна 22, 23
александрійська гноза 28
александрійська школа 32, 38
апокатастасис 34
апологетика 29, 55
апофатичне богослов'я 33, 56
арабський халіфат 98, 101
архат 13, 17, 19, 23
аскет 10, 11, 12, 41
аскетизм 12, 14
ашаріті 101, 117, 118

безрелігійне християнство 91, 92,
96
Біблія 79, 81, 82, 87, 88, 89, 92, 93
благородний восьмиступеневий
(восьмеричний) шлях 13
боголюдство 45, 48, 50
богопізнання 6, 33, 37, 39, 42, 43,
56, 93, 112, 114, 118
бодхі 19
бодхісатва 19, 20, 21, 23
божественні енергії 41, 42, 43, 56
брахмани 10, 12
буддизм 6, 10, 11, 12, 13, 14, 15,
16, 17, 19, 20, 22, 23, 24
буття 8, 14, 16, 18, 21, 23, 24, 34,
36, 38, 45, 46, 48, 49, 50, 51, 52, 53,
54, 62, 63, 66, 68, 69, 70, 71, 72, 73,
74, 76, 83, 92, 93, 104, 105, 106,
107, 115, 116, 118

вайбхашика 17, 18
вайшешика 11

веданта 11
Веди 10
верифікація 73
віджняянавада 20, 22
віра 5, 6, 19, 27, 28, 30, 32, 33, 35,
38, 44, 61, 62, 63, 65, 69, 71, 72, 73,
80, 81, 84, 87, 90, 91, 92, 96, 101,
102, 112, 114
Вічна Жіночність 51
воля 52, 53, 61, 63, 64, 67, 80, 82,
85, 88, 100, 101, 118
всеєдність 45, 46, 47, 52, 55, 57

гностицизм 28, 29, 55, 111
град Божий 62, 64
град земний 64
гріхопадіння 39, 54

деміург 28
джайнізм 11
діалектична теологія 79, 86, 87,
88, 90, 94, 96
діяльний інтелект 106, 107, 108,
109
догмат 5, 28, 35, 36, 37, 39, 40, 45,
49, 50, 56, 61, 72, 80, 83, 84, 85, 87,
95, 99, 104, 112, 115, 117
дукха 12, 23
дух 13, 34, 36, 38, 40, 42, 43, 47,
48, 49, 53, 71, 81, 82, 100, 108, 115
душа 16, 34, 38, 39, 42, 46, 47, 51,
53, 54, 56, 61, 62, 63, 66, 70, 71, 74,
76, 87, 101, 106, 107, 109, 110, 114,
115, 116, 117, 118
дхарма 15, 16, 18, 20, 21, 23

екзистенціалізм 54, 69, 70, 71, 72, 73, 76, 77, 86, 90
екстаз 46, 111, 113
еманація 53, 105, 106, 107, 109
еон 28, 29
епіфанія 115
есхатологія 40, 94, 95
етика 8, 55, 90, 91

Євангеліє 28, 86, 89, 95
Єдине 104, 106
ересь 30, 50, 113

зікр 112, 117

іллюмінізм 62, 75
іман 112
інтегральний гуманізм 72, 75
інтуїтивізм 52, 55
інтуїція 21, 46, 52, 53, 71, 76, 112, 114, 116
іпостась 20, 35, 36, 37, 51, 56
ісихазм 26, 40, 41, 42, 56, 57
іслам 6, 98, 99, 102, 104, 111, 112, 115, 116, 117, 118
ісламський аристотелізм 98, 103, 119
істина 5, 10, 12, 13, 16, 19, 20, 21, 23, 28, 31, 33, 34, 38, 45, 46, 50, 55, 62, 65, 69, 71, 88, 101, 104, 109, 111, 112, 113, 114, 118

йогачара 20, 22, 24

кадирія 112
калам 98, 99, 100, 103, 111, 117, 118
каппадокійський гурток 26, 34, 35, 40, 56, 57
карма 10, 15, 17, 18, 22, 23, 24
катафатичне богослов'я 33, 56

католицизм 26, 27, 47, 68, 79
керигма 89, 95
Коран 99, 100, 101, 106, 108, 109, 117

ліберальна теологія 79, 83, 84, 86, 87, 89, 90, 95, 96
Логос 34, 38

мадх'ямака 20
манас 22
маніхейство 62, 111
матерія 28, 34, 38, 39, 51, 53, 66, 70, 106, 107, 109, 114
маулавія 112
махаяна 10, 11, 17, 19, 20, 22, 23, 24
медитація 10, 12, 18
меон 51
метафізика 47, 48, 83, 103, 104, 106, 115
міманса 11
монотеїзм 99, 118
мораль 8, 63, 83, 110
мутазиліти 99, 100, 101, 104, 111, 117, 118
мутакаліми 99

неоавгустинізм 60, 61, 72, 74, 75, 76, 77
неоортодоксія 86, 96
неоплатонізм 32, 33, 57, 62, 103, 109, 111, 118
неосократизм 72, 75
неосхоластика 69
неотомізм 61, 68, 69, 70, 71, 72, 75, 76
нірвана 12, 13, 14, 17, 18, 19, 20, 21, 23, 24
Новий Заповіт 89, 90, 96
ньяя 11

обоження 40, 43, 54, 56
одкровення 6, 30, 31, 60, 65, 69, 71, 87, 88, 89, 94, 99, 108, 115, 117
онтологія 8, 21, 38, 45, 50, 52, 61, 65, 69, 103, 105
ортодоксальна теологія, 79, 95
отці Церкви 29, 30, 39, 40, 43, 56, 57, 84

панентеїзм 93, 95
пантеїзм 51, 57, 93, 95
патристика 26, 27, 29, 30, 32, 33, 34, 40, 41, 43, 54, 55, 56, 60
Передання 5, 79, 81, 117
перипатетики східні 103, 117
персоналізм 72, 74, 75, 76
Першосуший 105, 106
пієтизм 82, 84
православ'я 26, 27, 44, 51
праджня 20
провидіння 73, 81, 82
просвітлення 12, 19, 23, 49, 62, 75, 108, 109, 111
протестантизм 79, 83, 86, 87, 94, 95, 96
протестантська філософія, 26, 27, 79, 95

реінкарнація 16
релігійна свідомість 5, 8, 45
Реформація 79
російська релігійна філософія 26, 43, 44, 54, 56, 57

санкх'я 11
сансара 10, 13, 17, 19, 20, 21, 22, 23, 24
саутрантіка 17
Святе Письмо 29, 32, 33, 35, 40, 56, 79, 81, 82, 88, 95

секулярна теологія 90, 91, 92, 95, 96
серединний шлях 14
Символ віри 30
скандха 15, 16, 23
Слово Боже 87, 88, 100, 101
Софія 46, 47, 50, 51, 56, 57
стоїцизм 30, 32, 57
субстанційний діяч 52, 53, 54
Сунна 115, 117
суфізм 98, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119
сухравардія, 112

таїна 49, 73, 74
тарікат 111, 112, 117
татхагатагарбха, 20, 23
теократія 45, 47, 56
теологія 27, 30, 32, 53, 55, 65, 71, 83, 84, 85, 86, 87, 90, 91, 92, 93, 94, 99, 103, 113, 117
«теологія кризи» 86
«теологія надії» 90, 93, 94, 95, 96
«теологія процесу» 90, 93, 95
томізм 61, 70, 71, 72, 73, 76
Трійця 35, 36, 37, 38, 39, 51, 56, 65
Тріпітака, 12, 24
«три тіла» Будди 20, 24
тхеравада 17, 24

укон 50, 51
універсалія 52, 53, 66, 76
Упанішади 10

фаворське світло 42, 43
фалсафа 103, 111, 117, 118, 119
фана 111, 117
філософія західної християнської традиції 26, 55, 60, 61, 75
філософія східної християнської традиції 26, 27, 43, 54, 55, 56, 57

«філософія дії» 72
«філософія духу» 72
хадис 122
хакікат 111
хінаяна 10, 11, 17, 18, 19, 20, 21,
23, 24
християнство 6, 26, 27, 28, 29, 30,
31, 32, 33, 40, 41, 43, 45, 47, 49, 51,
53, 55, 56, 60, 62, 72, 79, 83, 84, 85,
86, 87, 89, 90, 91, 92, 94, 95, 96
«християнський сократизм» 72

Царство Боже 47, 54, 84, 85, 86, 92
Церква 26, 29, 31, 33, 40, 41, 44,
47, 51, 55, 60, 64, 65, 68, 69, 79, 82,
84, 85, 88, 89, 91, 92, 94

чарвака 11
чиштїя 112
чотири благородні істини 12

шарїат 100, 111, 115, 117
шраман 10
шуньявада, 20, 21, 24
шуньята 21

Навчальне видання

НАДУРАК Віталій

РЕЛІГІЙНА ФІЛОСОФІЯ

Навчальний посібник

В авторській редакції

Головний редактор *В. М. Головчак*
Комп'ютерна верстка *В. Д. Яремко*
Коректор *Н. С. Грицив*
Обкладинка *А. Я. Куровець*

НБ ПНУС



767051

Підп. до друку 18.03.2011 р. Формат 60x84/16. Папір офсетний.
Гарнітура "Times New Roman". Ум. друк. арк. 7,8.
Тираж 300 пр. Зам. № 34.

ISBN 978-966-640-300-4

Видавець

Видавництво Прикарпатського національного університету
імені Василя Стефаника

76000, м. Івано-Франківськ, вул. С. Бандери, 1

Тел. 71-56-22. E-mail: vdvcit@pu.if.ua

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 2718 від 12.12.2006.