

## Тема XV КОНФЕСІЙНА ФІЛОСОФСЬКА ТЕОЛОГІЯ

Будь-яка релігійна система тією чи іншою мірою змушена вдаватися до послуг філософії. Незважаючи на те, що, з точки зору теології, релігія може бути досягнута лише “з середини”, філософське обґрунтування фундаментальних релігійних засад завжди мало важливе значення для посилення їх “позитивного модусу”, відкривало перед релігією нові перспективи, достатньо переконливі для науково зорієнтованого мислення. Це пояснюється не тільки зацікавленістю богословів у злуці релігії та філософії. Співвідносність релігії та філософії обумовлена генетично – з часів виникнення філософії як особливої форми свідомості і теоретичної діяльності.

### 1. Особливості і метатеологічні функції філософської теології

Найбільш яскравим проявом цієї співвідносності є філософія релігії в її філософсько-теологічній формі. В сучасній філософській і теологічній літературі вона отримала різноманітні назви: “філософська теологія”, “релігійна метафізика”, “натуртеологія”, “фундаментальна теологія”, “раціональна теологія”. За кожним із цих найменувань стоїть одна особливість: синкретизм раціональної діяльності, релігійного досвіду і божественного одкровення. Використовуючи елементи філософського конструювання, призначені для концентрації й переформування об’єктивних смислів, філософська теософія виконує по відношенню до релігії “службові” цілі. Вона здійснює філософську експлікацію вчення про Бога, тобто пояснює і наповнює його філософським змістом за допомогою складних абстракцій і логічних конструкцій. В її основі лежить особливе розуміння філософії як вищого вияву свободи людського розуму у людській сфері. Знання про Бога і його природа детерміновані, на думку представників філософської теології, досвідом світу та людської екзистенції. Людина як “натуррелігійна істота” за своєю природою має “спрямованість” до Бога. Тому ця природна людська релігійність, що відчула “божественний голос”, ініціює філософське богопізнання як спонтанний і вищий вияв розумної природи людини.

Елементи філософських знань та аргументації у філософській теології, як правило, втрачають свою самостійність і розчиняються в контексті теоретичної релігії. Але коли це не відбувається? Адже філософія є там і тоді, де і коли є вільне самоусвідомлююче мислення.

Коли ж не стається повної інтеграції філософії в теологічний контекст, виникають проблеми, пов’язані із “поразкою” філософії. Наприклад, процес формування християнського церковно-догматичного вчення про Бога із

залученням елементів античної філософії призвів у наш час до тенденції “дееллінізації християнства” закликів до повернення справжнього, аутентичного християнства, тощо. Аналогічні процеси у різні часи відбуваються в релігійних системах. Однак зразу зазначимо, у цьому випадку мова вже йде не про філософську теологію.

Щоб з’ясувати до кінця особливості філософської теології та її остаточне призначення потрібно з’ясувати не тільки проблему демаркації меж, але й проблему взаємодії силових полів філософії та релігії. Справа в тому, що філософія, в її філософсько-теологічній формі, виступає насамперед методологічним дослідженням проблемного поля релігії. Виконуючи виключно допоміжні по відношенню до релігії цілі, метатеологія концентрує свої зусилля або на методологічних функціях, або регулятивних, пов’язаних з осмисленням проблематики взаємодії метафізики і теології.<sup>1</sup>

Методологічні функції полягають перш за все в тому, щоб внести методичну строгість і ясність в теологічні конструкції, визначити критерії оцінки цих побудов, довести, що теологія відповідає існуючим стандартам академічної теоретичної діяльності. Використовуючи сучасні досягнення філософії науки, основні парадигми герменевтичної свідомості, філософська теологія демонструє свою значущість в богопізнанні як в конструктивно-позитивній, так і в екзегетичній площині. Вона спрямовує рух теології в межах життєвого простору, корегує дифузії релігійного світорозуміння на фоні культурно-політичних змін і новітніх філософських пошуків.

Поряд з цими функціями, філософська теологія займається проблемами демаркації меж і взаємодії теології та філософії в зрізі різних релігійних систем. Тобто мова йде про чітко визначену теологами функціональну роль в самоосмисленні і саморефлексії у теоретизованих формах християнства, буддизму, ісламу та інших релігій. Можливі дві протилежні точки зору на зв’язки теології і філософії. Прихильники першої вважають, що теологію і філософію практично неможливо розділити. Їх аргументи носять як історичний, так і логіко-концептуальний характер. Посилаючись на тисячолітню традицію теологічної думки, вони доводять, що зміст будь-якого священного писання і метафізичних побудов виступає єдиним монолітом. Не може бути теології, вільної від метафізичних роздумів та аргументації. І ця думка не є випадковою. Відомо, яку значну роль в становленні і розвитку християнства, його догматів відіграли деякі філософські течії античності, середньовіччя, XX століття. Не меншою вона була в інших релігіях.

Інша метафізична точка зору, пов’язана із думкою, що ніяка метафізика не

---

<sup>1</sup> Див.: Кимелев Ю.А. Философия религии. – М., 1998; Мак-Грат А. Введение в христианское богословие. – Одесса, 1998.

може бути адекватною істині одкровення. У зв'язку з чим ставиться питання про “деоб’єктивацію” релігійного інструментарію: мови, “дефілософізацію” релігійних догм, “деіллянізацію” та “детомізацію” теології. Релігія повинна сьогодні шукати і знайти свою ідентичність за межами філософії. Цей пошук повинен привести до “конкретного демістифікованого саморозуміння” релігії. Звісно, що і в цій думці є своя логіка. “Філософізація” релігії, проникнення розуму у віру – це своєрідний троянський кінь, який не тільки не сприяє “чистоті” віри, а вільно чи невільно спонукає до її розладнання. Але, як би там не було, роль філософії в обґрунтуванні релігії багатозначна не тільки в історичному контексті, але й у перспективах її подальшої еволюції. Більшість сучасних теологів усвідомлюють необхідність філософських знань для чіткої орієнтації у непростій духовній ситуації сьогодення. Вони розуміють, що “лінійних” підходів до традиційної релігії стає замало для людини ХХ сторіччя, попри всі її щирі намагання вірити й служити Богу. У цій ситуації все гостріше постає питання про те, щоб відкрити Бога по-новому. Тому й не дивно, що сучасна теологія, у будь-яких проявах, здійснюючи демаркацію меж філософії, покладає на неї великі надії як партнера в принципових позиціях і установах. Пульс життя прослуховується через складний ланцюг взаємозв’язків: філософія – філософська теологія – теологія. Роль філософської теології у цьому ланцюгу специфічна. Вона вже ніби не філософія, з її прагненням до істини та домаганням володіти нею., але й не теологія, де будь-який сумнів протипоказаний, а “простір свободи” у цьому обмежений.<sup>2</sup>

Будучи більш “дисциплінованою”, ніж філософія, і більш “вільнодумною” і нелінійною, ніж теологія, в залежності від рівня своєї свободи, філософської теології розгортається, як правило, у двох площинах релігійного теоретизування. Перша пов’язана із відвертими службовими (експлікативними, апологетичними та конструктивними) функціями по відношенню до конкретних конфесій. Цей тип теоретизування отримав назву конфесійної філософської теології. Другий тип, філософські принципи та конструкції якого не відповідають конкретним фундаментальним релігійним догмам, іменується позаконфесійною філософською теологією.

Конфесійна філософська теологія фактично виступає невід’ємним компонентом теологічного комплексу тієї чи іншої релігійної системи. Її теоретичні концепти та принципи узгодженні з фактом і змістом богоодкровення і не виходять за його межі. Але незважаючи на те, що ці принципи мають пропедевтичний і допоміжний характер конструкцій теологій одкровення, філософське богопізнання при цьому не вважається нерелігійною або

---

<sup>2</sup> Див.: Кимелев Ю.А. Философский теизм. – М., 1993; Современная буржуазная философия и религия. – М., 1987.

арелігійною діяльністю, спрямованою на те, щоб зробити Бога всього лише об'єктом філософії. Тут божественна основа світу ніби виявляє себе в акті світопізнання.

В різних релігійних системах, в залежності від обсягу, характеру і рівня її конфесійного використання, філософська теологія може мати принаймні три форми. Найбільш поширена і відома форма пов'язана з використанням філософського знання у різних розділах конфесійної теології і, насамперед, в розробці церковно-догматичного вчення про Бога. Тут елементи філософствування повністю розчиняються в теологічних концептуальних зв'язках про зміст і характер релігійної віри. Друга проблема пов'язана з філософським аналізом теології, який здійснюється в допоміжних і апологетичних цілях. Третя, – коли філософська технологія використовується як відносно автономне філософське богопізнання, що здійснюється в тих межах і згідно з тими принципами, які означені церковними та теологічними інституціями.

## 2. Буддійська філософія і її основні школи

Філософія буддизму є монолітним філософсько-релігійним утворенням, без якого буддизм як релігія був би неможливим. Зведена вона на основних принципах і засадах давньої індокитайської філософської традиції, яка мала яскраво виражену етико-практичну спрямованість.<sup>3</sup> Східна філософська традиція орієнтує людину на розуміння тлінності всього існуючого, володарювання у світі стихії зникнення й виникнення. Світотворним началом тут є порожнеча, знана й переживана як значуща відсутність, як велике Ніщо, яке всьому надає сенс, бо воно єдине у світі є невмирущим. Як таке, воно є деякою органічною цілісністю, що відображає й водночас вбирає в себе всі наявні та можливі смисли. Тому воно здійснюється і як сансара (безперервний і нескінченний потік перетворень), і як нірвана (абсолютне осереддя поглинання й занурення смислів в одвічне заспокоєння).

На цій загальнофілософській основі будується розуміння сенсу життя людини у буддійській філософії. Життя приносить людині незадоволеність, неспокій і страждання. Джерелом цих страждань є її егоцентризм (“моє – не моє”, “вигідно – не вигідно” тощо), на задоволення якого витрачається життєва енергія. Людина прагне до нових відроджень заради безконечного руху за багатством, славою, насолодами, які приводять до хвороб, старості і смерті. Цей безконечний процес переродження, в якому розум людини перебуває у сонному стані або стані

---

<sup>3</sup> Див.: Корнев В.И. Буддизм – религия Востока. – М., 1990; Ранний буддизм // Антология мировой философии.– Т. 1.– Ч. 2. – М., 1969.

автоматичного руху за ланцюгом соціальних обставин, визначається законом залежного існування або “колесом життя” (блавачакра), тобто сансаристичним буттям. Тому основним завданням буддизму є навернення свідомості людини до подолання егоцентризму, який розчленовує буття на корисне і безкорисне, життя і смерть. Людина повинна усвідомити свою єдність з Богом, а її свідомість має злитись із Космосом, стати його невід’ємною частиною. Цей шлях веде до вічного буття в нирвані і називається “колесом закону” (дхарма чакра).

Загалом проблемне поле буддійської філософії включає дві площини – вчення про природу речей і про шляхи пізнання.<sup>4</sup> В основі першого лежить ідея дхарм (частинка, елемент). Дхарми виступають ніби тканиною світобудови, проникають у всі явища духовного і матеріального світу і знаходяться у постійному русі, кожен мить то спалахуючи, то згасаючи. Світ – це безперервний потік, що постійно міняється і перероджується. В цьому плині буття буддійська філософія розрізняє два його рівні – сансару (проявлене буття) і нирвану (непроявлене буття). Перебування в коловороті сансари пов’язане із стражданням, звільненням від якого можливе на шляху пізнання – “восьмеричного шляху морального діяння”.

На цій основі будується друга площина – буддійська гнесеологія. Вона пов’язана із суб’єктивно-ідеалістичним методом логічного споглядання. Буддизм заперечує існування душі (атмана) поза межами п’яти елементів (свідомості, уявлення, відчуття, карми, тіла), які складають людську сутність. В цій схемі немає місця якомусь незмінному, вічному початку. Причина тут передуює наслідку. Людина, як і все інше у світі, підпорядковується закону причини і наслідку, що виражений у дванадцятичленній формулі “причинного зародження”. Те чи інше буття людини – це лише результат попередніх етапів існування. Свідомість, в розрізі “індивідуального потоку” (земного життя), через проміжний стан і наступний за ним стан переродження в кожен мить змінює свій зміст. Це вічне становлення в давньо-індійській філософській літературі, як відомо, уподібнювалось полум’ю світильника. в якому процес спалахування і згасання тече безперервно й створює враження сталості. Але вогонь, який згас, не є вогнем, що зник, а лише таким, який перейшов в інший стан. Ця ідея, яка зародилася ще у ранньому буддизмі, свідчить про стихійно-діалектичне мислення, яке пронизує його філософський зміст.

Сутність парадигм буддійського філософського вчення практично викладена у трьох проповідях Сітхартха Гаутами, які він виголосив у день “великого прозріння”, ставши Буддою. У першій із них Дхамачакка-ппаваттана-сутра (Сутрі, що приводить в рух колесо) йдеться про те, що людина у своєму житті впадає, як правило, у дві полярні крайності: або віддається чуттєвим насолодам, або веде аскетичний спосіб буття. Повнота буття

<sup>4</sup> Философские вопросы буддизма. – Новосибирск, 1984.

пов'язана з “серединним шляхом” (маджхима патіпада), який сприяє і баченню і знанню, веде у світ мудрості, прозріння та нірвани. Серединний шлях – це так званий “благородний восьмеричний шлях”, побудований на вірному розумінні, вірному намірі, вірній мові, вірній поведінці, вірному житті, вірному зусиллі, вірному відношенні і вірній зосередженості. Сасарестічне буття детермінується п'ятьма сканхами (тілом, почуттям, сприйняттям, діями і свідомістю) і пов'язане з народженням, хворобами, смертю, з відчуттям приємного і неприємного, бажаного і небажаного, дійсного й ілюзорного тощо. Повне розмежування і подолання цих дукх, звільнення від них можливе лише на цьому серединному шляху.

Друга проповідь – Анатталаккхана-сутра (Сутра про суть анатмана), пов'язана з буддійською теорією душі, існування якої заперечується. Коли б існувала душа, то тіло не було б об'єктом дукхи, тобто існувала б можливість творити тіло за конструкцією душі. Такими ж бездуховними є скандхи – почуття (ведана), сприйняття (санья), дії (санкхара), свідомість (віджня). Вони, як і тіло, непостійні та змінні. Усвідомлення цієї істини і звільнення від цих скандх робить людину щасливою і вільною.

Суть третьої проповіді – Пітіччасамуннада (Закон залежності походження) пов'язана з теорією “колеса життя” (сансара). Це колесо життя приводиться в рух невіглаством, яке захмарює істинний розум людей та обумовлює її моральні й аморальні дії (санкхара). На їх основі будується буденна, зорієнтована на традиційні цінності, свідомість. Свідомість відокремлює у навколишньому світі найменування та форми (намарупа), які є об'єктами шести органів (салааятана): очей, вух, носа, язика, тіла і думки. Вони детермінують контакт (пассе) форм й найменувань. На основі цього контакту з'являється почуття, почуття викликають бажання (танха), бажання стають причиною скупості (упадана), скупість веде до жадоби вічного існування (бхава), а жадоби до життя веде вже до нового відродження (дхати). Нездоланим результатом народження є старість і смерть (джарамарана). Тобто, все живе приречене на колообіг в колесі життя доти, поки не звернеться до вчення Будди.

Як бачимо, філософським осереддям цих проповідей є пояснення Буддою основних концептів, що ведуть до повного осягнення істини, до прозріння. Логіка тут така: існує дукха й існує причина дукхи, існує кінець дукхи й існує шлях подолання дукхи. Саме у зв'язку з цим вибудовується відома буддійська теорія “чотирьох благородних істин”: “жити – значить страждати”, “причина страждань – бажання”, “для звільнення від страждань слід позбавитися від бажань” а “шлях позбавлення від бажань – у дотриманні вчення Будди”, яке веде до головної мети людського життя – нірвани. Відтак сансаристичне буття, замішане на сандхах, з необхідністю обумовлює хворобливий умонастрій людини, який призводить до егоїстичної та егоцетричної свідомості. Віддавшись пристрастям, розбещена ненавистю, наповнена гнівом і втягнена в потік бажань, людина приречена на

страждання і не в змозі звільнитися від них ні в площині виховання, ні в площині навчання (адже вони теж побудовані на сансеретичних стереотипах!). Причина дукх і пов'язаних з ними страждань полягає в тому, що людина страх часу і смерті намагається з допомогою віри у вічну субстанцію (душу) увічнити своє “я”, проєктуючи його і в цьому, і у потойбічному світах. Тільки істинне злиття, що зводиться до розуміння буддійської тріади: анніча-дукха-фнітман, сприяє подоланню дукхи. Прозріння настає тоді, коли розум звільняється від прихильності до скандх. Той, хто подолав п'ять прихильностей, вважається таким, що “подолав потік”. В такий спосіб досягається перший рівень нірвани, якому властива лише відсутність страждань. Досягти ж особливого стану, вільного від будь-яких моральних і розумових нашарувань, де світовідчуття зливається з буттям як таким – можливе лише на вищому рівні нірвани (махапарінірвана).

На цій буддійській релігійно-філософській основі в подальшому була вибудована відповідна космологічна картина буття, яка стала базовою для вчень різних шкіл буддизму. Ця картина зображається в буддизмі у формі піраміди, що включає 31 рівень існування (11 рівнів чуттєвого світу – кама-лока; 16 рівнів світу форм-рупа-лока; 4 рівні світу без форм – арупа-лока). Ідея піраміди проста: існує світ конкретних людських пристрастей, світ уявний і світ космічної свідомості, з яким може злитися розум людини. Кожен з тих світів членується на певному рівні. Сприйняття людиною буття залежить від того, на якому з рівнів знаходиться її свідомість. Зазначимо лише, що в буддійській філософії ця ідея надзвичайно ускладнена і, до того ж, космологічна піраміда динамічна за своїм характером. Окрім цього, більшість релігійно-філософських положень буддизму символізована. Скажімо, через символіку яни (шляху) пояснюються методи осягнення істини, через символіку чакра (колеса) – дія закону залежного існування, а через мандала (геометричну символіку) – суть буддійських вчень тих чи інших релігійних течій.

Особливістю буддійської космології є те, що вона являє собою певного роду матрицю, кожен компонент якої пов'язаний з окремим положенням вчення, а всі компоненти об'єднані в струнку логічну систему, яка є структурним каркасом буддійського світогляду.

Проблемне поле буддійської філософії протягом її історії видозмінювалося, уточнювалось до вимог часу, культурного простору та світоглядних орієнтацій тієї чи іншої школи. А їх у буддійській філософії нараховується більше вісімнадцяти! Найбільш відомими і впливовими серед них вважаються вайбхашика (Сангабхадри, Яшомітри та ін.) та йогачари (Майтрен, Асанта, Дігнаті, Дхармакіті). Не руйнуючи загальну картину буддійського світобачення і спосіб буття буддійської філософії, вони інтерпретують основні положення об'єктивного ідеалізму (мадх'яміки) та зосереджуються на розробці буддійської логіки і гнесоології (сайтратіки і йогачари). Їх різноманітність інтерпретації

універсальній буддійській філософії дхарми, карми, нирвани, дукхи, віджні, а також різні підходи до проблем досягнення “звільнення” і до розуміння канонічних текстів буддизму, призвели до появи трьох основних напрямків: хінаяни (“мала колісниця”), махаяни (“велика колісниця”), ваджраями (“діамантова колісниця”). Кожна з них, не втрачаючи загальнобуддійського ґрунту, дає своє специфічне філософське обґрунтування основних концепцій буддизму.

Основою хінаяни виступає буддійська ідея про два стани буття (“наявного” і “ненаявного”). Наявне буття ототожнюється хінаїстами із “хвилюванням” дхарм. При цьому наголос робиться на тому, що “я” і світ є лише швидкоплинними комбінаціями цих дхарм (школа вайбхашика). Хінаїсти, спираючись на теоретичні розробки тверавади (школи старійшин), заперечують існування душі як самостійної субстанції. Послідовники цього буддійського вчення намагаються зберегти кожне слово, кожен абзац і кожен епізод із життя Вчителя. Прозріння мислиться ними як буквальне наслідування образу Будди, його практики медитації. На цій основі хінаїсти обґрунтовують ідею особистого удосконалення людини. Відтак ідеал досконалої особистості в хінаяні досягається кожною людиною самостійно, не турбуючись про інших. Будда – це ідеал, а Вчитель удосконалення – об’єкт для прикладу і вшанування (“живий Бог”). Будь-яка людина, яка досягла вершини медитації, може бути проголошеною “живим Богом” (гуру, лама).

Ця логіка призвела до того, що в самій хінаяні утворились різноманітні групи, які об’єднувались навколо окремих Вчителів і які мали сектантський характер. Проти цього виступила релігійно-філософська школа вайбхашика, яка, продовжуючи традиції хінаяни, вперше зайнялася філософським обґрунтуванням не тільки вчення Будди, а й релігійної практики.

Ця “філософія” первісного вчення Будди дала змогу широко використовувати інокультурні ідеї в системі буддизму, створити і обґрунтувати концепцію свідомості, яка зазнавала різноманітних змін в процесі дифузії полірівневої буддійської світоглядної картини. Представники цієї школи вперше розробили систему шести досконалостей: милосердя, вищої моральності, наполегливості, енергії, медитації та мудрості, які пізніше стали основою релігійно-філософського напрямку махаяни.

На розвиток махаяни, з одного боку, справила вплив брахманістсько-ведійська культура, а з іншого – культурно-ідеологічні комплекси північних країн Сходу. Основні ідеї махаяни, пов’язані, насамперед, із релігійно-філософською школою мадх’яміка. На відміну від хінаяни, центральною ідеєю тут виступає заперечення реальності “наявного буття”. Заперечується не тільки “я” і світ, але і його елементи (дхарми), з яких вони утворюються. Плюралістичний універсум хінаяни був замінений Всесвітом, де нічого не виникає і не зникає, а панує одна шунья (універсальна пустота), яка є станом страждання і нецінності всього, що існує. Але ця шунья стверджує

абсолют-шуньяту, пустотність, яка є тотожною нирвані (істинному буттю, буттю “непроявленому”).

Окрім цього, в махаяні особливо відзначається роль активних моментів в моральному ідеалі доброзичливості. Загальна доброзичливість перетворюється тут, на відміну від хінаяни, в співчуття, яке трансформується в діяльну допомогу. Свідченням цього є поява у філософській системі махаяни ідеалу ботхісатви, який відмовляється від стану нирвани задля допомоги в її досягненні іншими. Цей ідеал виступає практичним виразом махаїстської ідеї загальної єдності всього в абсолюті.

Будда із досконалої (ідеальної) людини у ранньому буддизмі і хінаяні перетворюється у махаяні в істоту надприродну. Базуючись на ідеях прозріння та співчуття, махаїсти рухаються тим же шляхом, що й хінаїсти, але у доповнення практикують методологію досягнення шести досконалостей (довершеностей) шляхом трансцендентальної можливості очей, вух, носа, язика, тіла та думки. Все це призвело згодом до ускладнення не тільки буддійської догматики, але й культу, яке особливо проявилось у ламаїзмі.

Щодо третього напрямку – ваджраяни, то він особливою самостійністю не відрізняється. Не випадково його іноді вважають гілкою махаяни. Вибудовуючи свою теоретичну систему на ідеях релігійно-філософської школи йогачара, послідовники ваджраями особливу увагу приділяють медитативній йогічній практиці, яка є основним, на їх думку, засобом досягнення стану “звільнення”. Ця релігійно-філософська система намагається з’ясувати, яким чином погана карма створює всі негаразди сансари, що детермінують стражденність всього сущого. Процес “звільнення” та подолання нашарувань у думках можливе, на думку ваджраяністів, засобом форсування уваги на зовнішніх об’єктах споглядання. Такими об’єктами є, насамперед, зображення божеств, які представлені тут багатолікими і багаторукими скульптурами Будди. Їх споглядання вносить спокій та умиротворення і поліпшують карму (закон індивідуального буття) на щаблях сходження і прилучення до абсолютного спокою – нирвани.

Сучасна буддійська філософія, в умовах встановлення нового образу світу й людини в нинішній культурі, не втрачає своїх стародавніх засад, отримує “нове” життя. Відповідаючи якоюсь мірою на складний вузол проблем, пов’язаний із кризою європейського логоцентризму, вона стала об’єктом уваги багатьох впливових філософських систем сучасності. До неї зверталися А.Шопенгаур, Е.Гартман, К.Ясперс, М.Хайдеггер та інші видатні філософи XX ст.

### 3. Християнська філософія

#### А) Філософія православ'я

Єдиної концептуальної єдності у православній філософії не існує. Вона представлена різноманітними школами і концепціями, зорієнтованими на відносно автономне філософське богопізнання і обґрунтування православного віровчення та культу, що здійснюється в межах, апріорно означених церковним і богословськими канонами.<sup>5</sup> Її тотальність і службові функції обумовлені характерними рисами православ'я взагалі: традиціоналізмом, містикою та ірраціоналізмом. Залежно від проблем часу та релігійної визначеності, вона отримувала різнобарвні форми, залишаючись в той же час вірною святоотецькій традиції.<sup>6</sup>

Базою філософсько-теологічних конструкцій православ'я була перш за все філософія неоплатонізму з її культурою об'єктивно-онтологічної спекуляції і, що найбільше суттєво, з її досвідом такої організації релігійного переживання, в якому містика тісно пов'язана з міфологічно-інтуїтивним осягненням категоріональних конструкцій. Без цього платонівсько-неоплатонівського досвіду взагалі була б не можливою православна христологія з її інтуїтивно-чуттєвим, майже наочним сприйняттям категоріальних співвідношень “іпостасей” в структурі триєдності і їхніх “єств” (у відповідних їм типах волі) в системі боголюбства. Саме цим досвідом в синтезі з ідеями ареопагетиків визначається і космологічний стиль східної філософії. Для західної філософської теології головним є те, щоб знайти гармонію між незалежною волею людини і передвизначеною волею Бога – або в раціоналістично-юридичній площі (схоластика), або на шляхах сентиментального переживання з наголосом на індивідуалістичний суб'єктивізм (містика). Для католицької філософії конститутивно важлива теорія передвизначення, до якої байдуже відноситься православна філософія. Остання шукає можливості об'єктивної, сутнісної залученості людської природи до божественної, яку реалізує з допомогою містичного вчення “обожнення” Афанасія Олександрійського. Христос прийшов на Землю задля спасіння людства від гріхів і піднесення людини до рівня Бога, що обумовлено його двоєдиним єством (божественним й людським). Основою богопізнання і його необхідною умовою є віра у всевишнього і надрозумні істини одкровення.

У православній філософії важлива роль відводиться уяві про обожнення матерії, яке здійснюється шляхом “засвоєння” божественного ейдоса. Але, на відміну від неоплатонізму, тут йдеться про “взаємопроникнення” цих двох начал.

<sup>5</sup> Чертков А.Б. Православная философия и современность. – Рига, 1989.

<sup>6</sup> Див.: Молоков В. Философия современного православия. – Минск, 1968; Лосский Н.О. История русской философии. – М., 1991; Кувакин В.А. Религиозная философия в России. – М., 1991.

Обожнення матерії мало місце не тільки щодо плоті боголюдини, а й регулярно здійснюється в євхаристії та можливе і в інших сферах, зокрема в іконі. Ікона в православ'ї – це не просто умовний образ, здатний викликати релігійні емоції, а предметне розкриття надчуттєвого, яке гарантує достатність зв'язку із божеством. Це тією чи іншою мірою стосується всіх культових релігій у православ'ї. Звідси магікотеурічний тон літургічних текстів, де йдеться про безпосередню присутність і співучасть “небесних сил” в земному богослужінні.

З такою оцінкою матерії пов'язане специфічне розуміння філософії людської плоті, яка хоч і принижена актом гріхопадіння, але в земному житті шляхом аскези її “негатив” може бути подоланий. Згідно з традицією ісихазму (Г.Палама, Г.Сінаїт, М.Кавасила), яка назавжди залишилась для православ'я класичною нормою, єдиним засобом пізнання божественної істини визнавались аскетичний подвиг, молитвенне споглядання та містичне осяяння. Тільки завдяки містичному досвіду стає можливим пізнання Бога через прояв його благодаті. В інтерпретації православної філософії гріх Адама і Єви викликав лише сутнісну деградацію людської природи, спадкову схильність до зла, але “юридичної відповідальності” за її гріхи людина не несе. Тому в православ'ї не існує догми про народження Марії від “непорочного зачаття”, з допомогою якого в католицизмі спадкова відповідальність за первородний гріх ніби знімається. На цій же основі православ'я не сприймає і концепцію чистилища як тимчасової задоволеності.

Візантійська релігійна філософія справила значний вплив на інші Православні церкви. В площині різних націокультурних систем вона спричинила поліфонію релігійно-філософських шкіл і концепцій.

Безперечним є і її вплив на Київське християнство (X-XII ст.), теоретики якого розвивали софійний аспект релігійно-філософської традиції. Зберігаючи свою незалежність і апелюючи до ідеї раннього християнства, вони, подібно своїм попередникам, обґрунтовують діалогічний характер взаємозв'язку людини з Богом. Процес богопізнання, як “обоження” людини розпочинається з вольового акту віри на основі релігійного досвіду. Основою цього діалогу є божественне начало – “душа світу” Софія (Премудрість Бога). Саме вона є джерелом божественної енергії, яка забезпечує рух людини до Бога й Бога – до людини. Через неї світ залучається до Бога, який знищив його, одночасно проявляючи себе в ньому.

З XIV ст. на Русі отримують значне поширення твори отців і вчителів Церкви з логіки, діалектики, патристики, а також ідеї візантійських ісихастів. Але релігійно-філософська думка в цей період не була однорідною. Містицизмові, представленому Сергієм Радонежським та Нілом Сорським протистояли раціонально-схоластичні ідеї Йосипа Волоцького та Зиновія Отенського. Незважаючи на те, що містичні і схоластичні тенденції не знайшли в православ'ї крайніх форм виразу, все ж на окремих відтинках часу кожна з цих тенденцій

домінувала в релігійній філософії.

Після реформ Петра I, які призвели до різкого розмежування загально-культурного то церковного життя, філософська православна теологія набуває вульгарно-схоластичного характеру і культивується в замкненому колі, за межами якого отримують поширення ідеї антиклерикального Просвітництва. В рамках церковного богословствування риси православ'я стираються під тиском західних впливів. Так, за вірець для богословського трактату Феофана Прокоповича стає протестантська догматика І.Герарда, а зразком для основної праці Стефана Яворського “Камінь віри” – праці єзуїта Белларміно та ін. В цей час боротьбу за реєстрацію ісихастського містицизму ведуть П.Величковський та А.Яцімірський. Коли на початку XIX століття державна політика під впливом архімандрита Фотія намагається реставрувати “віру батьківську, православну”, цей тиск зверху не стримує ніякого морального авторитету інтелігенції. Митрополит Філарет (Дроздов) намагається надати православ'ю структури, яка не залишила б місця для релігійно-філософських пошуків. Обґрунтовується теорія непорушності догматів. Виникає так звана духовно-академічна школа (Ф.Голубинський, В.Кудрявцев-Платонов, В.Карпов, П.Авсенєв, Ф.Сидонський, П.Юркевич, В.Несмелов та ін.), яка за своєю суттю була схоластичною і відвертою служницею богослов'я. Ця релігійно-філософська школа, захищаючи чистоту православної віри, виконувала прямі службові функції щодо церковно-теологічних інституцій.<sup>7</sup>

За межами клерикально-церковного богословствування, на противагу матеріалістичним вченням і офіційним тенденціям, в 30-х роках XIX ст. формується філософія церковного оновлення – слов'янофільство. Ця релігійно-філософська школа намагається поєднати ідею православ'я з “російською ідеєю”, тобто консервативно інтерпретованою “народністю” з її патріархальними, середньовічними формами суспільного життя. При цьому у слов'янофілів залишалося нерозв'язаним питання про співвідношення православ'я і націоналістичного месіанства. Якщо вбачати в православ'ї загальнолюдський принцип, то “народність” може мати значення тільки у своєму відношенні до цього принципу. Якщо ж переносити наголос на “народність”, то православ'я виступає лише як “віри палкої багатство” (О.Хомяков), тобто випадковий атрибут народності. Внутрішнє протиріччя між поняттям абсолютного Бога, яке властиве будь-якому релігійному месіанству, ще яскравіше виявилось в подальшому розвитку слов'янофільства. Претензія слов'янофільства на створення оригінальної релігійної філософії з її намаганням подолати кризу філософського теїзму була в систематизованій формі реалізована в працях так званої метафізики вседності (В.Соловйов, брати С. і Є.Трубецькі,

---

<sup>7</sup> Зеньковський В.В. История русской философии.– Л., 1991; Юркевич П. Вибране. – К., 1993.

С.Франк, Л.Карсавін, С.Булгаков, П.Флоренський та ін.). Ця школа стала новим щаблем в еволюції релігійної філософії, послідовники якої намагались зробити її ідеологічно активною. Один з її фундаторів і яскравих представників В.Соловйов намагався під знаком “всеедності” здійснити синтез релігії, науки і філософії, об’єднати раціональний, емпіричний і містичний типи пізнання, показати історію як “боголюдський” процес і на цьому ґрунті здійснити оновлення й активізацію православ’я. Обґрунтовуючи ортодоксальність свого вчення, зорієнтованого на “виправдання віри батьків”, В.Соловйов шукає в той же час неможливого за своєю суттю перетворення ортодоксального православ’я в дусі ліберального ідеалу терпимості, свободи думки, інтелектуального процесу, що привело його як до зіткнення з епігонами слов’янофільства, так і з офіційною Церквою.<sup>8</sup>

З цими ж тенденціями пов’язане відродження етики православ’я у Ф.Достоевського, що знаходився під впливом ідей психологізму та ісихазму. В “Братах Карамазових” він антиномічно розщеплює ідею православ’я в образах двох старців – Феропонта і Зосими, які уособлювали типи емпіричного православ’я з його догматизмом, обскурантизмом і тиранізмом та ідеалізованого, “чистого” православ’я з віковими традиціями витонченості “духовності”.

На противагу В.Соловйову, О.Хомякову і Ф.Достоевському, які намагались розширити світоглядне поле православ’я, праве крило релігійної філософії намагається всіляко замкнути його і протиставити просвітницькому гуманізму. Ця тенденція характерна для К.Леонтьєва, який заклав основи аморалістичної естетизації православ’я, а ще більше – для В.Розанова з його критикою етичних основ християнства.

Наприкінці XIX – початку XX століття хвиля переосмислення теоретичних основ православ’я оформилась у складне і суперечливе релігійно-філософське утворення – “нову релігійну свідомість” або богошукацтво. Спочатку Д.Мережковський та В.Розанов очолили відповідно ліве і праве крило “нової релігійної свідомості”. Вакуум в центрі пізніше заповнили С.Булгаков, М.Бердяєв, С.Франк та інші, які більш систематично і послідовно засвоїли релігійно-філософські ідеї В.Соловйова, Ф.Достоевського, старших слов’янофілів. Практично всі вони прийняли соловйовську ідею боголюдства, згідно з якою процес взаємодії між Богом і людиною складає сутність історії.

Із слов’янофільських ідей найбільш популярною була ідея “соборності”. На її основі вирішувались проблеми релігійно-містичного, екзистенційного спілкування віри і розуму, особистості й суспільства та інші. Месіанізм та націоналізм, які постійно присутні в працях богошукачів, також були успадковані від слов’янофілів і В.Соловйова. Але перш ніж звернутись до ідей В.Соловйова, а через них до релігійно-філософської спадщини минулого, це нове покоління

<sup>8</sup> Див.: Зеньковский В.В. История русской философии. – Т. 2, ч. 1-2. – Ленинград, 1991; Шапошников Л.Е. В.Соловьев и православное богословие. – М., 1990.

релігійних філософів пройшло певну філософську, основним чином неокантівську, школу. В подальшому релігійно-містичні напрямки не тільки співіснували з академічним неокантіанством (О.Введенський, І.Лапшин, П.Новгородцев), інтуїтивізмом (М.Лоський), феноменологією (Б.Яковенко, Г.Шпет), але й розвивались у тісному зв'язку з ними. Спираючись на багатовікові традиції європейської думки, використовуючи ідеї Платона й патристики, німецького класичного ідеалізму, Шопенгаура, Ніцше, Джемса, неокантіанства і феноменології, релігійна філософія XX ст. започаткувала різні варіанти релігійного екзистенціалізму (М.Бердяєв, Л.Шестов), філософії всеєдності (С.Булгаков, П.Флоренський, С.Франк), пансенсуалізму (В.Розанов), чисельні версії релігійного модернізму, “соціального” християнства тощо.<sup>9</sup>

Сучасна православна філософія має загалом еклектичний характер. Вона активно зближується не тільки з екзистенціалізмом, зокрема в питаннях містичного переживання “безпосереднього духовного досвіду”, а й не рідко апелює до гносеологічних засад прагматизму, неопозитивізму і герменевтики, з допомогою яких здійснюється нове осмислення Святого письма в сучасній екзегетичі, вирішуються проблеми демаркації і взаємодії філософії та богослов'я. Але найбільш характерною рисою її є сьогодні антропологічна орієнтація. Проблемне поле православної філософії все більше включає в себе проблеми реального земного світу, у центрі якого перебуває людина із її земними потребами і устремліннями. Зміщення акцентів до “земної основи” пояснюється поглядом на мирську історію людини як форму об'єктивації історії спасіння людини Богом. Бог і людина в ній не тільки протистоять один одному, але й, співіснуючи, збігаються.

### **Б) Католицька філософія**

Католицька філософія об'єднує різноманітні школи, основним завданням яких є обґрунтування католицького віровчення. Одні з них виконують чисто службові цілі і входять в офіційну церковну доктрину, інші – існують поза її межами, але виконують щодо неї метателогічні функції й опосередковано впливають на її формування та еволюцію.<sup>10</sup>

На відміну від православних філософсько-теологічних конструкцій, які базувались переважно на грецькій ідеалістичній філософії, фундаментом католицької філософії виступає інша філософська традиція – римський еклектицизм з його суб'єктивістським підходом, в рамках якого

---

<sup>9</sup> Розанов В. Религия.Философия. Культура. – М., 1992; Кувакин В.А. Религиозная философия в России. – М., 1991.

<sup>10</sup> Див.: Губман Б. Современная католическая философия. – М., 1988; Соколов В. Средневековая философия. – М., 1989.

етатистсько-юридичний практицизм (Цицерона) і рефлексуючий психологізм (Сенеки) доповнюють один одного.<sup>11</sup> У зв'язку з цим для католицької теології Бог і людина перш за все суть суб'єкти волі. Для неї найважливішим є пошук гармонії волі Бога і волі людини – або в раціонально-юридичній площині (схоластика), або на шляхах сентиментального переживання з орієнтацією на індивідуалістичний суб'єктивізм (містика). Основною теоретичною проблемою католицизму є співвідношення свободи волі людини і божественного приречення. Тому тут важливе місце відводиться теорії передвизначення. Стиль католицизму конституювався в пелагіанських дискусіях про волю і благодать та обтяженість першородним гріхом, які не знайшли розуміння на Сході.

Ідея адекватного вияву Абсолюту через його творіння, характерна для християнської думки в цілому, але в західній філософській теології вона проявляється (на відміну від східної) не так яскраво. У католицизмі в поняття триєдності вносяться еманацияні і субординаційні риси, завдяки яким друга і третя іпостась можуть сприйматися як другорядні. Між Богом і людиною тут стоїть благодать, яка інтерпретується (з великою формально-логічною вишуканістю) як чисто феноменальний вияв божества, зовнішній по відношенню до його ноуменальної суті.

Таким чином, основні концептуальні засади ранньої католицької філософії розгортались і були побудовані на основі однієї із провідних парадигм західно-християнського філософствування – августинізму (Августин Аврелій). Здійснивши реконструкцію принципів платонізму й основних положень неоплатонізму відповідно до християнського віровчення, вона з V по XIII століття ґрунтується на ідеях ірраціоналізму і містицизму.<sup>12</sup> Основні засади цієї філософії зводились до того, що Бог є вищою сутністю (*summa essentia*). Він – єдиний, існування кого не є залежним, все ж інше існує завдяки Божій волі. Бог – і предмет і причина пізнання. Саме він вносить світло в людський дух. Основою духовного життя є воля, а не розум. Вихідним пунктом людського пізнання виступає віра в Бога, яка є передумовою будь-якого знання. Її першість перед розумом безумовна. Метою і сенсом життя людини є щастя, яке досягається перш за все в пізнанні Бога і випробування душі.

Розпочинаючи з XII ст., Європа, головним чином через арабське і єврейське посередництво, знайомилася із спадщиною Арістотеля, зокрема з невідомими до того часу його метафізичними і фізичними трактатами. Це призвело до серйозної конфронтації грецького раціоналізму в собі Арістотеля і християнського субраціонального розуміння світу. Католицька церква змушена була реагувати на

<sup>11</sup> Цицерон. *Философские трактаты*. – М., 1985; Сенека Луций Анней. *Нравственные письма к Луцию*. – Кемерово, 1986.

<sup>12</sup> Августин Аврелий. *Исповедь*. – М., 1997; Августин // *Антология мировой философии*. – Т.1. – Ч.2. – М., 1969.

зростаючий авторитет творів Арістотеля.<sup>13</sup> Поступове сприйняття Арістотеля і пристосування його до християнського розуміння світу пильно контролювалось Церквою, хоча не обійшлося при цьому без криз і потрясінь. В результаті тільки в середині XIII ст. перемогла думка про оздоровлення католицької теології філософією Арістотеля. Але йшла дискусія, яким чином її використати, щоб не завадити християнській теології. Католицькі філософи розділились на два основні табори. Консервативна течія наполягала на збереженні основних положень Августина з теологічних питань, але з одночасним використанням філософських елементів аристотелізму. Прогресивна ж основний наголос робила на Арістотелі, але й тут не було повного відмежування від традицій августиніанського мислення. Зростаючий вплив Арістотеля вилився зрештою через схоластику Альберта Великого в нову теолого-філософську систему, яка була створена Фома Аквінським. Суть цієї системи викладена Аквінатором в його основних працях “Сума теології” і “Сума проти язичників”. “Сума теології”, яку він так і не закінчив, стала основною працею всієї схоластичної теології.<sup>14</sup>

У своїй теолого-філософській системі Аквінат виходить із чіткого розмежування науки і віри. Завдання науки зводяться до пояснень закономірностей світу. Він визнає можливість досягнення об’єктивного, вірного знання і заперечує уявлення, згідно з яким дійсним вважається лише діяльність людського розуму. Пізнання повинне бути спрямованим перш за все на об’єкт, і ні в якому разі – всередину, на суб’єктивні форми мислення. Але, не зважаючи на те що воно об’єктивне та істинне, пізнання не може охопити все. Над царством філософського пізнання знаходиться інше царство, яким займається богослов’я. Це – сфера найістотніших таїнств християнської віри (триєдність, воскресіння тощо), надприродних істин божественного одкровення, блага вістка, які пов’язані лише з вірою.

Але між наукою і вірою, на думку Аквіната, немає протиріч. Християнська істина стоїть вище розуму, але вона не суперечить йому. Істина може бути лише одна, бо її джерелом і критерієм є Бог. Тому філософія повинна служити вірі й теології тим, що релігійні істини представляє та інтерпретує в категоріях розуму і тим самим заперечує, як помилкові, аргументи віри. Цією роллю вона й обмежується. Філософія сама не може довести надприродну істину, але може послабити проти неї виставлені аргументи.

Своє вчення про буття Аквінат будує на філософії Арістотеля. Але від його природничо-наукових поглядів Аквінський абстрагується і реалізовує лише те, що служить вимогам християнської теології. Світ він уявляє як систему, яка включає декілька ієрархічно обумовлених площин. Перша, найширша – нежива природа, над нею стоїть світ рослин і тварин, із якого виростає світ людей, який є

<sup>13</sup> Аристотель// Антология мировой философии. – Т.1. – Ч.2. – М., 1969.

<sup>14</sup> Фома Аквинский // Антология мировой философии. – Т.1. – Ч.2. – М., 1969.

переходом до надприродної і духовної сфери. Найдосконалішою реальністю, вершиною і першою абсолютною причиною, сенсом і основою всього сущого є Бог.<sup>15</sup>

З'єднавши метафізику Арістотеля з платонівським уявленням, Аквінський приходить до висновку, що будь-яке суще – як одиничне, так і божественний абсолют – складається із сутності (*essentia*) та існування (*assentia*). Сутність будь-якої речі полягає у визначенні, яке фіксує родове, а не індивідуальне. У Бога сутність тотожна існуванню. Навпаки, сутність всіх створених речей не співпадає з існуванням, оскільки воно не випливає з їх одиничної сутності. Все одиничне є творінням, існує завдяки іншим факторам, має характер обумовлений і випадковий. Лише Бог абсолютний. Він є простим буттям, сущим. Створена річ, істота є буттям складним. Всі матеріальні речі являють собою синтез невизначеної, пасивної матерії і активної форми. Сущим, реальністю речі стають тому, що форми, які мають властивість відокремлюватися від матерії (або виступають в чисто ідеальному вигляді як ангели, душі або ж – є антилехією тіла), входять в пасивну матерію.

Буття Бога може бути доведене розумом. В “Сумі теології” Аквінат дає п'ять доказів Бога. Перший ґрунтується на тому, що все, що рухається, має першопричину. Цим визначається необхідність існування першого двигуна, який є Богом. Другий доказ випливає із сутності діючої причини. У світі все причинно обумовлене. Первинною діючою причиною є Бог. Третій доказ побудований на взаємовідношенні випадкового і необхідного. Випадкове залежить від необхідного, яке має свою необхідність, або від іншого необхідного, котре є в ньому самому. Звідси виявляється, що існує перша необхідність – Бог. Четвертим доказом слугують ступені якостей, які рухаються одна за одною, які є скрізь, у вищому сущому. Тому повинна існувати найвища ступінь досконалості, і нею знову ж таким є Бог. П'ятий доказ є теологічний. В його основі лежить доцільність, яка проявляється в усій природі. Все, навіть те, що здається випадковим і недоцільним, спрямовується до якоїсь мети, має сенс, корисність. Таким чином, існує розумова істота, яка зумовлює рух всього до певної цілі. Нею є Бог.

Спираючись на арістотелівське розуміння пасивної матерії й активної форми, Аквінат створює своє вчення про душу. Людська душа безтілесна, незалежна від матерії субстанція. Цим зумовлена її вічність і безсмертя. Будучи субстанцією, незалежною від тіла, вона незалежна від нього і, як чиста форма, не може бути зруйнована. Аквінський розрізняє вегетативну душу, яка властива рослинам (обмін речовин і розмноження), чутливу, яку мають тварини (чуттєві сприйняття, прагнення і вільний рух), й розумну душу, яка належить

<sup>15</sup> Див.: Ляхович Діонісій. Лекції з метафізики. – Львів, 1995; Олексюк В. Християнські основи української філософії. – К., 1996.

людині і виконує функцію її двох нижчих душ. Розуму Аквінський надає перевагу над волею.

На вченні про душу і пізнання будується томіська етика. Передумовою моральної поведінки Аквінат вважає свободу волі. Репродукуючи чотири традиційні грецькі добродієвості – мудрість, мужність, поміркованість і справедливість, він додає ще три християнські: віру, надію і любов. Конструкція томіського вчення про добродієвості складна, але його центральна ідея є простою. Вона заснована на передумові, що людським єством є розум: хто проти розуму – той проти людини. СENSE життя Аквіант бачить у щасті, яке в душі свого теоцентричного світогляду розумів як пізнання і споглядання Бога. Кінцева мета людини полягає в пізнанні, спогляданні і любові до Бога. Шлях до цієї мети наповнений випробуваннями, розум веде людину до морального порядку, який виражає Божественний закон. Розум показує, як слід себе вести, щоб прийти до вічного блаженства і щастя.

Будучи послідовником Арістотеля, Аквіант активно цікавився світом. Передусім центром його інтересів були духовні і соціальні проблеми. Як і греки, він “розчинює” людину в суспільстві й державі. Держава існує для того, щоб турбуватися про загальне благо. Але Аквіант рішуче виступає проти соціальної рівності, а покірність підданих вважає основною добродієвостю. Найкраща форма держави – монархія. Монарх повинен бути у своєму царстві тим, чим є душа для тіла, а Бог – для світу. Його завдання вести людей до добродієвості життя. Найважливішими передумовами для цього виступають збереження миру і забезпечення достатку громадян. Найвищою метою і сенсом є досягнення небесного блаженства. До нього людину веде вже не держава, а Церква. Роль Церкви вища від державної, а тому власителі цього світу повинні бути підкореними церковній ієрархії.

Після смерті Фоми Аквінського його теологічно-філософська система, не без складностей і протистоянь, стає офіційною доктриною католицької Церкви.

Однак в умовах соціальної ситуації, в період Ренесансу, виникає перша криза томізму. В ньому була формалізована схоластична мудрість, що протистояла життю й науці. Подолати це протистояння намагалися представники так званої другої, нової схоластики. Найвидатнішим із них був Франциск Суарес, вплив якого довго зберігався в філософії пізнього Ренесансу і в філософії XVII ст. Але включивши в себе нові філософські ідеї неосхоластики і таким чином розширивши свій теоретичний фундамент, томізм в 1878 р. в енцикліці папи Лева XIII “*Aeterni Patris*” проголошується обов’язковим для всієї католицької Церкви. В XIX і XX ст. на його основі розвивається неотомізм – один із впливових філософських напрямків XX ст. (У.Клейтген, Ц.Сапсеварино, Ш.Мібераторе, Д.Мерсьє, А.Гарден, Ж.Марешаль, Ж.Марітен, Ж.Пікар, Ш.Бойє, А.Форес, Г.Сенген, А.Брюннер, Р.Жоліве, П.Вільперт, В.Ромейєр та ін.).

Лише у другій половині XX ст., у зв’язку із загальною кризою

католицизму, ідеї неотомізму зазнають певних реконструкцій. В період підготовки і в ході II Ватиканського собору більшість теологів і релігійних філософів виступили з вимогою відмови від монопольного положення томізму у католицькій теології, який, на їх думку, перетворився в гальмо на шляху оновлення й вирішення Церквою актуальних проблем. Ідеологи оновлення протиставили томізму концепцію плюралізму, як відкрила шлях для активного синтезу католицької філософії з ідеями феноменології, екзистенціалізму, структуралізму, позитивізму та інших світських філософських шкіл. Плюралістичні тенденції знайшли підтримку у папи Павла VI. Але в період понтифікату Івана Павла II, який в цілому проходить під знаком консолідації і зміни доктрини й дисципліни всередині Церкви, своєю енциклікою “Віра і розум” (1998 р.) папа робить спробу повернення до монополізму у католицькій філософії, віддаючи перевагу томізму.<sup>16</sup> Та процес оновлення і модернізації зупинити вже не вдається.

Сучасна католицька філософія розвивається у двох основних напрямках – “академічному”, пов’язаному з дослідженнями чисто христологічної тематики, і, так би мовити, соціальному – тому, який займається проблемами сьогоденної реальності з позиції Церкви.<sup>17</sup> Основним завданням і того й іншого є намагання здолати розрив між абстрактністю теоретизування про трансцендентне і конкретністю живої історичної ситуації. Нової інтерпретації вимагала, не кажучи вже про інше, навіть основа основ теології – пояснення таких понять як Бог і світ. Якщо в традиційному богослов’ї всі однодумно сходилися на тому, що Бог єдиний, універсальний для всіх, то сьогодні це ставиться під знак питання. Піддаючи сумніву універсальність Бога, сучасна релігійна філософія задається питанням, який є Бог для чорношкірих, бідних, жінок тощо, яка його функція не в потойбічному світі, а тут, на Землі, чи він або образ його може допомогти людині в здійсненні земних справ і т. ін.

Такими ж кардинальними є й питання стосовно світу. Головним у цьому відношенні є пошук релігійно-філософського обґрунтування проблем сучасної цивілізації, який здійснюється через популяризацію ідеї, так би мовити, “зацікавленого містицизму”, тобто, через упровадження містичних поглядів про Бога, віру та ін. в саме життя. Шлях до Бога пов’язується не із самозреченням від реального світу, навпаки, вважається, що образ Бога слід максимально наблизити до розуміння людини, стверджуючи його присутність у суєтності світу. Людина знаходить Бога, не відвертаючись від світу, а на шляху пошуку місць дотику “святості” і людяності. І мова йде тут зовсім не про абстрактне теоретизування, а про конкретні форми і способи життєдіяльності, що витікають із буденності. На цій основі з’являється латиноамериканська “теологія звільнення”, яка культивує

<sup>16</sup> Іван Павло II. Енцикліка “Віра і розум”. – К., 2000.

<sup>17</sup> Кузмицкас Б. Философские концепции католического модернизма. – Вильнюс, 1982.

зв'язок теоретизованого християнства із соціальною практикою і політикою.

Ще однією характерною для сучасної католицької філософії рисою є її антропологічна спрямованість. Якщо для традиційного томізму центральною була проблема співвідношення “Бог – світ”, то тепер акцент переноситься на співвідношення “Бог – людина”. У сферу релігійно-філософських досліджень обов'язково включається сучасна людина з її повсякденними проблемами, сподіваннями, її психологією і моральністю, міжособовими і суспільними відносинами. Єдності в поглядах на цю проблему серед релігійних філософів не існує. Скажімо, одні вважають, що вирішальне значення при досягненні “божественного одкровення” повинно відігравати його ототожнення з індивідуальною свідомістю (іманентизм). Інші вважають, що релігійна свідомість – первинна, а віровчення і теологія – вторинні, і вимагають внести в міжособові відносини елементи надприродності (суб'єктивізм) і т. ін. Але найбільше розповсюдження отримала модернізована релігійно-філософська концепція, яка віддзеркалює, так би мовити, “комплексний підхід” до людини. Він включає інтерпретацію таких питань, як відношення людини до Бога і Церкви, мотивацію участі віруючих в земних справах при збереженні есхатологічної орієнтації, визначення характеру взаємовідносин з іншими людьми, у тому числі і з невіруючими. Але цей католицький антропоцентризм практично зводиться до христоцентризму. Залишається незмінною теза про гріховну природу людини, яка без допомоги провидіння нібито не здатна творити добро, а тому знаходиться в постійній залежності від Бога. Особлива роль у співвідношенні “людина – Бог” відводиться Церкві. Саме основна Церква, пройнята духом співчуття й милосердя до знедолених людей і народів, має посприяти якнайтіснішому поєднанню політики і моралі. Звідси найголовніше завдання і водночас єдино можлива перспектива сучасного християнства, як її формулює сучасний католицький філософ Й. Мец: “поєднати святість з войовничою любов'ю, що приймає на себе чуже страждання”.<sup>18</sup>

В цьому ж антропологічному зрізі, але порушивши демаркацію ортодоксальної томіської теології, розгорнута і оригінальна філософська система Тейяра де Шардена.<sup>19</sup> Намагаючись подолати статичність томіської філософії, Тейяр пропонує свою теорію космічної еволюції (космогенез), в центрі якого стоїть людина. Космогенез розглядається ним як процес незворотних змін, спрямованих від вихідної точки Альфа до кінцевої Омега. Ця остання витлумачується як максимальна персональність і ототожнюється з Христом. Тобто “космогенез” у Тейяра де Шардена перетворюється у “христогенез”. Однак, не зважаючи на те, що тейярдизм не тільки перевершив тодішню науку

<sup>18</sup> Мец И.Б. Будущее христианства: по ту сторону религии // Вопр. философии.- 1990.- № 9.

<sup>19</sup> Шарден Тейяр де. Феномен человека. – М., 1987.

світоглядно (чимало його тез випереджають здобутки так званої синтетичної теорії еволюції та сучасної теорії самоорганізації), а й став найбільш впливовою теологією (що протистойть неомізму), католицька Церква до сьогоднішнього дня не визнає його філософії.

Ці та інші риси характерні для розвитку сучасної католицької філософії в цілому. Разом з тим слід зауважити, що в останні десятиріччя католицька філософія в кожному регіоні йде власними шляхом і відображає проблему, найбільш актуальну для даних умов. Для Латинської Америки характерна “теологія звільнення”, яка акцентує увагу на проблемах соціальної рівності людей, для Європи – “політична теологія” в центрі якої стоять соціально-політичні проблеми, для США – “чорна” і “жіноча”, яка вирішує проблему статі, расизму і бідності, для Африки – “чорна” теологія. Незважаючи на те, що всі напрямки ідейно різномірні, їх все-таки об’єднує спільне намагання вийти за межі канонів і традицій раннього християнства. Всі вони намагаються протиставити себе стереотипу теологічних шкіл, що склалися. Але представники кожного з напрямків будують власні вчення на окремих рисах християнства, що їм імпонують, і переосмислюють ті складові інших теологій, від яких їм хочеться звільнитися.

### **В) Протестантська філософія в контексті теологічних концепцій**

Протестантська філософія являє собою не формальну систему світоглядних уявлень, що ґрунтуються на авґустиніасько-пауліністичній концепції благодаті і розгортається в контексті протестантської теології. Вона була започаткована М.Лютером, який виступив проти католицької теології та її раціоналістичних елементів. Концепція М.Лютера була побудована на ідеях німецьких містиків XVI ст., зокрема на їх вченні про відродження душі і єдності “внутрішньої людини” з Богом. На цій основі ним було створене вчення про “виправдання вірою”: віра – єдина умова спасіння душі; добрі справи – лише плоди і прояви віри, а не самодостатній шлях до спасіння. Звідси – його ідеї про всезагальне священство, заперечення ролі духовенства у житті християнства та абсолютний авторитет Біблії. Розум М.Лютер вважав небезпечним і згубним для віри і спасіння душі. Для всемогутнього Бога немає неможливого. А якщо це так, то можливим є також і те, що за будь-яких умов не може бути досягнуте розумом. Перед чудесами Бога замовкають будь-які докази розуму. У зв’язку з цим рання протестантська ортодоксія рішуче заперечує докази буття Бога, безсмертя душі, факт одкровення тощо.<sup>20</sup>

Але після бурхливої діалектики відчаю і надії, свободи і несвободи, розвинутої в одній із найбільш важливих праць М.Лютера “Про рабство волі”

<sup>20</sup> Кейлер Едвард. Основы христианской веры. – 1998.

(1525 р.), протестантська ортодоксія змушена була пройти період поверхової раціоналістичної систематизації, формалізуючись подібно до католицької схоластики. Це пов'язане перш за все з ім'ям сподвижника М.Лютера – Ф.Меланхтона. Лютеранський “пафос віри” був замінений “пафосом чистого вчення”. Цей період не був тривалим. Вже наприкінці XVI ст. опозиція проти “сухої і нетерпимої ортодоксії” виливається в містичні вчення В.Вейгеля, Я.Бьоме, І.Арнда, які продовжили традиції німецької передреформаційної містики та ранні ідеї М.Лютера.

Згодом легальною формою опозиції стає пієтизм, який відродив стиль крайнього індивідуального самозаглиблення і полемізував не тільки з раціоналізмом догматичної ортодоксії, але і з деїзмом просвітителів. В першій половині XVIII ст. у сферу протестантської теології потрапляють ідеї релігійно-філософської школи Лейбніца-Вольфа, які стали передумовою просвітницької лібералізації протестантизму. Найбільш яскравим виявом цієї тенденції в другій половині XVIII ст. було кантіанство, яке остаточно перенесло релігійну проблематику в “моральний світ” людського духу. Кантівське протиставлення світу явищ умосяжного світу свободи вичерпало ідею М.Лютера про людину як “безмежно вільну” в духовному вимірі і “безмежно зв'язану” у вимірі емпіричному. Вчення І.Канта про релігію, його критика схоластичної метафізики, визнання Бога в ролі постулату практичного розуму і гаранта моральності, стає фундаментом протестантської філософії релігії. В цей час І.Кант сприймається протестантською теологією не інакше як антипод Ф.Аквінського.

Протестантський богословський раціоналізм під тиском ідей буржуазного Просвітництва і під впливом кантівської критики раціонального богослов'я остаточно переростає у так звану ліберальну теологію Ф.Шлейєрмахера, який рішуче виступає проти церковно-догматичної скованості й педантизму протестантської ортодоксії.<sup>21</sup> Представники ліберальної теології відстоюють вільний, антидогматичний підхід до питань віровчення. Основною їх тезою є те, що християнська віра можлива лише зв'язку з оголошенням Богом одкровення. Вона не є шляхом осмислення реального світу, а відноситься до світу надприродного, по відношенню до якого будь-яке розуміння неправомірне. Звідси заперечення ліберальною теологією надприродних чудес у реальному світі. Віра будується безпосередньо на релігійних почуттях, а “релігія – це чисто емоційне явище”.

Звичайно, союз протестантизму з позитивістським агностицизмом, який призвів до заперечення чуда, а поняття боголюбства й одкровення перетворив в оціночні метафори, не міг бути міцним і загрожував протестантському віровченню зсередини. Тому на початку XX ст., як реакція на протестантську ліберальну теологію, в США формується фундаменталізм, який вимагає

<sup>21</sup> Шлейєрмахер. Речи о религии. – М.-К., 1994.

безперечного прийняття на віру всього змісту Біблії при повному ігноруванні даних природничих наук. Але якогось значного впливу на протестантську філософію він не справив.

В Європі після першої світової війни популярною стає теоретична спадщина С.К'єркегора, під впливом якої формується "діалектична теологія" (К.Барт, Е.Брунер, П.Тіліх, Р.Нібург та ін.), що стає панівною течією в протестантській теології ХХ ст. Оскільки життя людини розглядається тут як вузол постійних суперечностей, діалектика розв'язання яких полягає у виборі "або-або", то це й визначило назву цієї релігійно-філософської школи.

Трагізм людського життя, що виражений в усвідомленості абсурдності світу, безглуздя життя, на думку послідовників "діалектичної теології", коріниться в нездоланному протиріччі між Богом і недосконалою гріховною людиною. Людина не може досягнути Бога ні розумом, ні почуттями, але вона може прилучитися до нього шляхом віри в істинний надрозумний зміст євангельського одкровення, через ту благодать, яка дає можливість їй відкрити Бога у власній душі. Оволодіти змістом віри шляхом будь-яких інтелектуальних і культових маніпуляцій неможливо. Тому в "діалектичній теології" віра протиставляється релігії. Остання – це система наперед заданих прийомів звернення до Бога, віра ж – подія непередбаченої зустрічі з Богом в конкретності історії. Заперечуючи релігію як суму предметних уявлень і дій, "діалектична теологія" стверджує віру в абсолютно непорівнянного з усім людським Богом. Перед таким Богом людина з будь-якою досконалістю приречена стояти з порожніми руками. Бог, на думку діалектичних теологів, є "критичним запереченням" усього, абсолютно не предметне джерело будь-якої предметності, суддя, не буття світу" (К.Барт). Предметом віри є абсурд, тобто те, що лежить поза межею розуму. Але абсурдність віри в розумінні "діалектичної теології" не виступає доказом проти неї. Навпаки, істинна теологія зобов'язана виходити з того, що віра і абсурд тотожні за своїм джерелом, тобто "Святим письмом". Тому не має потреби в раціональній інтерпретації старозаповітних і євангельських чудес, адже вони істинні саме тому, що абсурдні.

Незважаючи на те, що "діалектична теологія" намагається відокремити теологію від будь-якої філософії, її основні положення про сутність світу, виникнення і майбутнє людини, її роль у "створеному" універсумі, її участь і відсторонення від "мирської" діяльності і т. ін. розгортається в розрізі методу філософствування К.Ясперса, М.Хайдегера, Г.Марселя та інших філософів ХХ ст. У цьому розрізі протестантська теологія йде іноді навіть назустріч розуму. Щоправда, відводить йому роль комбінування окремих положень одкровення. Не втручаючись у зміст віровчення, розум лише має право оперувати за правилами логіки його окремими догмами. При цьому логічні операції не повинні виходити за межі одкровення. Будь-які наукові знання і релігійна віра лежать в абсолютно різних площинах, які за жодних обставин не торкаються одна одної. Тому ніколи

не можна сказати, що між вірою і знанням є якась неузгодженість, тим більше протиріччя. Адже для протилежності понять необхідний якийсь загальний рід, якого тут не має і не може бути.

Проблема ставлення сучасної протестантської теології до філософії та науки, її реакція на різноманітні проблеми сучасного світу розкриває її внутрішню суперечливість. Особливо яскраво вона проявилася в дискусії про “природне одкровення”, під яким розуміється світ, створений Богом, який може бути чуттєво і раціонально осмислений. Визнавши, поряд з божественним, “природне одкровення”, частина сучасних протестантських філософів змушена не тільки втручатися в проблеми “позитивного пізнання” (площина природи), але й у сучасні проблеми розвитку суспільства. Це втручання використовується як для підтримки і захисту релігійної віри, так і для релігійної інтерпретації та оцінки тих чи інших соціальних проблем. Так виникає орієнтована на релігійний модернізм “теологія секулярного християнства” (Х.Кокс, Т.Альтіцер) та “теологія надій” (Ю.Мольтман), які намагаються актуалізувати протестантську традицію в координатах проблем сучасного світу. На противагу діалектичній теології, яка рішуче заперечує “природне одкровення” і будь-який “вихід” в сферу “граду земного”, представники релігійно-філософських шкіл намагаються усунути суперечності між вірою в Бога і наявністю зла на Землі. Правовірний християнин, на їх думку, не стільки пасивно сприймає своє майбутнє, скільки діяльно спрямовує свої зусилля на оновлення суспільства і життя на основі євангельських принципів та ідеалів.

Загалом для протестантської філософії характерно те, що вона не тільки не має компактної єдності в питаннях віровчення, але й виявляє різнобічне ставлення до політичної проблеми. Ліберальна протестантська філософія, як і діалектична теологія, яка рішуче полемізувала з нею, дотримується політичного лібералізму. В той же час націоналістичні традиції протестантизму, які протистояли католицькому космополітизмові, виявилися у так званому рухові “німецьких християн” (Ф.Гогартен), який приніс у жертву фашистській ідеології корінні принципи християнства.

У відповідь на цей рух “сповідна Церква” (К.Барт, П.Тілліх) виступила проти тоталітаризму і “фюрерства”, які нищили “святую самотність людини перед Богом” (Д.Бонхоффер). Різними, а іноді й полярними, є політичні позиції та орієнтації представників “теології надій”, “теології секулярного християнства”, “теології процесу” та інших протестантських філософських шкіл.

Отже, релігійний індивідуалізм протестантизму породжує діаметрально протилежні політичні програми. В цьому відношенні діапазон свободи протестантського філософа і теолога набагато більший від католицького або православного. З одного боку, протестантська філософія відкрита для різноманітних деструктивних соціально-політичних ідей (расизм, оправдання війни тощо), з іншого, – для конструктивного їх вирішення на основі

протестантських принципів та ідеалів. Якщо вся конфесійна філософія по відношенню до проблем реального життя допускає різноманітні інтерпретації, то до протестантської філософії і теології це відноситься більше, ніж до будь-якого християнського різновиду.<sup>22</sup>

## 6. Мусульманська філософія

Мусульманська філософія являє собою систему релігійно-світоглядної орієнтації і методів обґрунтування віровчення ісламу, що розгорталася і функціонує в жорстких віроповчальних рамках. Основи релігійного вчення ісламу були закладені арабським релігійним і політичним діячем Мухаммедом (570-632 рр.), який проголошений мусульманами великим пророком і посланцем Бога. Основну частину догматики свого вчення, зокрема ідею страшного суду, потойбічного життя, окремі моральні принципи тощо, Мухаммед запозичив із Біблії. Недарма деякі історики релігії розглядають іслам як спрощену версію християнства із яскраво вираженим монотеїзмом. Мусульманський монотеїзм тісно пов'язаний із вченням про передвизначення, яке виключає будь-яку можливість вільного вибору і виступає основою фаталізму.<sup>23</sup>

Філософське проблемне поле ісламу спочатку було обмежене морально-етичними повчаннями і яскраво вираженими соціально-політичними принципами устрою: правовими аспектами життя перших мусульманських громад. Ця обставина зробила нову релігію надто вразливою, а її соціальні і політичні норми та принципи виявилися майже нерухомими. Деякі з них почали застарівати ще з часів перших халіфів. Необхідність перегляду багатьох ісламських норм детермінувала виникнення різноманітних течій у мусульманстві. І хоча зовні це виглядало як суто релігійне явище, насправді в його основі лежали соціально-політичні процеси.

Теоретичні основи ісламу закладені трохи пізніше, в результаті його безпосередніх контактів і полеміки з християнською теологією. Початок мусульманському богослов'ю поклали дискусії, які розгорнулися на початку VIII ст. з приводу свободи волі і передвизначення, несотворимості "слова Божого", божественних атрибутів і трансцендентності Бога. Під безпосереднім впливом близькосхідної християнської думки перші мусульманські богослови познайомились із античною філософською спадщиною (платонізмом, аристотелізмом), яка спричинила розвиток раціоналістичних тенденцій у

<sup>22</sup> Див.: Добренков В. Современный протестантский теологический модернизм. – М., 1980.

<sup>23</sup> Мусульманская философия средневековья // Антология мировой философии. – Т.1. – Ч.2. – М., 1969.

мусульманській теології (Абу-аль-Хасан, Хасан-аль Басрі, Васіл ібн Ата та ін.) В результаті виникла перша релігійно-філософська **школа мутазілітів**, яка розгорнула полеміку щодо місця і ролі розуму в інтерпретації мусульманського віровчення і активно застосувала в боротьбі із ортодоксами елементи античної діалектики. Мутазіліти виступили проти дослівного розуміння текстів Корану, антропоморфної уяви про Аллаха. Вони створюють вчення про свободу волі, моральну відповідальність людини за свої дії. Людина у своїх вчинках вільна у виборі в межах системи дій, створеної Богом. Звідси апеляція мутазілітів до “ваги діянь”. Бог не може свавільно змінювати міру відплати, тому що вона відповідає земним справам людини.

Звісно, що ці ідеї мутазілітів викликали жорстку протидію ортодоксального мусульманства. Але, розгорнувши в IX ст. боротьбу проти мутазілітів, ортодокси змушені були все-таки сприйняти окремі мутазілітські ідеї та методи. На основі цього синкретизму стало можливим виникнення ортодоксального богослов'я – **каламу**. Його основоположником був Ашарі, відомий мутазіліт, який перейшов на позиції ортодоксального мусульманства. В каламі передвизначення і божественність походження Корану набувають значення догм, зберігається антропоморфна уява про Аллаха. Ортодоксальні мусульманські богослови – мутакаліми створили вельми чисельну і різноманітну схоластичну літературу. Розробка основних положень ашарітського каламу отримала своє завершення у творах відомого на той час філософа Бакилані (пом.1013 р.).

Ашарітам доводилось вести боротьбу не тільки із мутазілітами, але й із крайніми ортодоксами, які виступили проти схильності ашарітів до компромісів. Так, ашаріти перейняли мутазілітську атомістичну систему, яка була вільною інтерпретацією теорії Демокріта та Епікура. На думку мутакалімів існують не тільки атоми простору, але й атоми часу. Безмежна їх кількість є основою всіх явищ Всесвіту. Але ці атоми не матеріальні, не мають маси. Кожен з них відокремлений один від одного абсолютною пустотою. Їх рух, поєднання і зміни в них відбуваються дякуючи активній волі Аллаха. Аллах уявляється не тільки деміургом, творцем Всесвіту, що започаткував його словом “будь”. Він знаходиться в стані безперервної творчої діяльності, створює одні атоми і знищує інші. Тому, наприклад, ріст і розвиток живих організмів, як і рослин, пояснюється тим, що Бог весь час творить нові атоми, а випаровування та вивітрювання тим, що він знищує окремі частини води і мінералів.

Мутакаліми заперечували наявність постійних властивостей і якостей речей, зв'язок між причиною і наслідком, а отже і будь-яку закономірність явищ. Вони допускали тільки можливість звичайності, або “звички”, що вкладена Богом у природу. Саме завдяки цій “звичці” регулярно відбуваються розливи Нілу та інших річок, в певні сезони мають місце мусони і т.ін. Але Бог у будь-який час може порушити таку “звичку”, звершивши чудо. У зв'язку з цим заперечувались не тільки закономірність, але й вічність світу, який був створений

у часі і загине в результаті Страшного суду.<sup>24</sup>

Але, незважаючи на це, школи мутазілітів та ашарі, апелюючи до античної філософії і намагаючись використати її в інтерпретації засад мусульманського віровчення, мимоволі створили благодатний ґрунт для виникнення і розквіту в IX-XII ст. арабської філософії (аль-Кінді, аль-Фараб, ібн Сіна, ібн Рушд), яка стала помітною ланкою у світовій філософській думці між античною філософією і європейською середньовічною схоластикою. Основним завданням арабської філософії залишалось те ж намагання теоретичного обґрунтування віровчення ісламу і його церковної догматики. Спочатку араби перейняли у греків ідеї Платона і неоплатоніків, але згодом їх увага все більше зосереджувалась на теоретичній спадщині Арістотеля, зокрема на його трактатах з метафізики, логіки та фізики. Щоправда арістотелізм у них не культивувався у чистому вигляді. Він, як правило, переплітався з елементами неоплатонізму, який більшою мірою відповідав інтересам теології. Ті ж окремі представники арабської філософії, які будували свої філософські системи в основному на арістотелізмі (ібн Сіна та ібн Рушд), неминуче приходили до жорсткої конфронтації з ісламською ортодоксією. Незважаючи на теоцентричність їх філософії, вони заперечують релігійну догму про творення Богом світу з “нічого”, а єдиною основою буття, його вічним джерелом можливості вважають матерію. Богу, при цьому, відводиться лише роль вічного джерела дійсності. Відкинувши ідею потойбічного життя, безсмертя душі, воскресіння із мертвих, східні арістотеліки безсмертним визнають лише людство в цілому, його розумову діяльність. Щодо співвідношення науки та релігії, то ця проблема вирішується ними в площині теорії “двоїстої істини”, згідно з якою наука дає конкретні, часткові знання, а релігія – загальну картину світобудови.

Реакцією на цю інтелектуалізацію ісламу в арабській філософії було виникнення арабського містицизму, представленого **суфізмом**, який виступив не тільки протисхідного арістотелізму, але й проти мусульманської ортодоксальної теології. Його ідеологія сприйняла елементи вчення і практики східного християнства, неоплатонізму і буддизму. Заперечуючи ортодоксальну обрядовість і не визнавши авторитету ортодоксального духовенства, пантеїстично зорієнтовані суфії, проповідували містичну, безкорисливу любов до Бога, бажання злитися з ним. Кінцевою метою вони вважають нівелювання індивідуальних особливостей людини та заміну їх божественними і повне єднання з божественною істиною. Релігійно-містична система суфіїтів була пов’язана з особливим набором вправ та прийомів, в якійсь мірі близьких вченню йоги. Суфій-аскет повинен очиститися від усього матеріального і шляхом містичного трансу злитися з Богом. При цьому велика роль відводиться медитації яка, згідно суфійського вчення, уможливорює досягнення внутрішньої “зосередженості”, “просвітління”.

<sup>24</sup> Мусави Лари Сайид. Бог и его атрибуты. – Баку, 1994.

Розвиток містичних вчень і популярність суфізму серед мусульман обумовили його визнання ортодоксальним богослов'ям. Один із фундаторів суннізму, відомий мусульманський теолог і філософ Абу Хамід аль Газалі (1059-1111 рр.), теоретично обґрунтував ідеї суфізму і ввів його в систему ортодоксального ісламу. Він визначає і розгортає суфійську систему містичного злиття з Богом шляхом трьох послідовних стадій: очищення, прозріння і єднання з Богом. Зосередившись на вірі, яку він протиставляє розуму, аль-Газалі заперечує аристотелівський принцип детермінізму в реальному бутті. Вогонь не може бути причиною пожежі. Він є мертвим, бездіяльним тілом. Пожежа детермінується Богом, а вогонь – лише наслідок Божої волі, а не його причина. Але пізнати Бога або раціонально осягти його дії неможливо. Можливе лише містичне злиття з Богом на шляхах одкровення.<sup>25</sup>

Але, незважаючи на те, що з XI ст. суфізм втрачає свій минулий опозиційний характер, офіційна доктрина ісламу ніколи (ні раніше, ні пізніше) не йшла на мирову із суфіями в питаннях інтерпретації текстів Корану, організаційних принципів, мусульманської обрядовості, ролі шейхів-дервішів як релігійних діячів тощо. Слід, проте, зазначити, що основні релігійно-філософські ідеї суфізму (пізнання Бога, фаталізм, ірраціоналізм) тією чи іншою мірою на різних етапах еволюції ісламу і мусульманської філософії мали й мають на них значний вплив. Помітно позначився він також на культурно-політичній системі ісламу, на розвитку культу святих в ісламі тощо.

Становлення капіталістичних відносин у мусульманських країнах викликало суттєві зміни в ідеології ісламу. Його пристосування до цих відносин отримало форму мусульманської реформації в кінці XIX – початку XX ст.ст. Мусульманські реформи (зокрема Мухаммеда Абдо в Єгипті і Мухаммеда Ікбал в Індії) намагаються повернути до загальної логоцентричної культури. Спираючись на твори Г.Спенсера, О.Конта і деяких інших філософів та соціологів, вони прагнуть вписати досягнення європейської культури і техніки в коранічну систему світобачення. Характерною рисою нових релігійно-філософських систем стає соціально-політична зорієнтованість. В площині філософської теології виникають школи релігійно-політичного спрямування, які будуються на ісламських цінностях (бахайзм, панісламізм та ін.). Особливого значення в їх системах набуває синкретизм національних і релігійних цінностей та уявлень про мусульманську єдність, ґрунтованих на основі ідей ісламу про єдинобожжя (Саті аль-Хасурі). Центральною стає теорія “ісламського шляху” розвитку, яка широко пропагується багатьма міжнародними мусульманськими організаціями.<sup>26</sup>

<sup>25</sup> Тримингем Дж. Суфийские ордены в исламе. – М., 1989.

<sup>26</sup> Жданов Н.В., Игнатенко А.А. Ислам на пороге XXI века. – М., 1989.

**Контрольні завдання і запитання**

1. В чому особливості конфесійної філософії і взагалі релігійної філософії?
2. Назвіть вияви східної філософської традиції в буддійській філософії.
3. Які етапи у своєму розвитку пройшла православна філософія?
4. Чим відрізняються августиніанство і томізм як філософські течії?
5. Чим зумовлене велике різноманіття філософських течій в протестантизмі останніх століть?
6. Розкрийте природу органічного взаємозв'язку філософії і теології ісламу.

**Тематика рефератів**

1. Процес інтеграції філософії в теологічний контекст.
2. Проблемне поле буддійської філософії.
3. Етапи еволюції православної філософії.
4. Основні напрямки розвитку сучасної католицької філософії.
5. Протестантська філософія XX століття.
6. Основні школи мусульманської філософії.

**Рекомендована література**

1. Антология мировой философии. В 5-ти т. – Т.1. – Ч.2. – М., 1969.
  2. Добренков В.И. Современный протестантский теологический модернизм. – М., 1980.
  3. Кимелев Ю.А. Современная западная философия религии. – М., 1989.
  4. Кузьмицкас Б. Философские концепции католического модернизма. – Вильнюс, 1982.
  5. Основные направления религиозной философии // Основы религиоведения. – М., 1994. – Разд. III.
  6. Чертков А.Б. Православная философия и современность. -Рига, 1989.
-