

- ²⁴ Угринович Д.М. Психологія релігії. – С. 115.
- ²⁵ Габинский Г., Лобачов В. Покушение на чудо // Наука и религия. – 1987. – № 1. – С. 16.
- ²⁶ Угринович Д.М. Психологія релігії. – С. 115.
- ²⁷ Там само. – С. 115.
- ²⁸ Комаров В.Н., Макаров М.Я. Диалоги не о Боге (между материалистом и христианином). – М.: Духовное возрождение, 1997. – С. 140.
- ²⁹ Ильин А.И. Аксиомы религиозного опыта. – М.: ООО «Изд-во АСТ», 2004. – С. 201.
- ³⁰ Габинский Г.А. Теология и чудо. Критика богословских концепций. – С. 238, 240.
- ³¹ Там само. – С. 232–244.

SUMMARY

Igor Gudima

The psychological meaning of faith in a miracle

In this article the author analyses the peculiarity of psychology of a miracle, he reveals the intimate connection of belief and miracle and he investigates the role of a miracle within the theology.

Олексій ХАЛЕЦЬКИЙ

Релігійно-філософська «метафізика світла» в мандрах кризь віки

У релігії єднання з Богом, який «є світло», досягається через духовне перетворення, тобто просвітлення, у богословській думці розгорнуте у велику «метафізику світла». У сучасній науці найбільший розвиток отримала т. зв. соціально-культурна парадигма, яка постає як збільшення свідомісно-духовних чинників розвитку. Таким чином, давня «метафізика світла» знаходить подальший розвиток у сьогоденній науково-філософській соціально-культурній парадигмі як збільшенні соціально-духовних чинників розвитку.

Ключові слова: $\nu\beta\rho\iota\zeta$ – шаленство творчого процесу, світотворення, одухотворення, просвітлення, метафізика світла, сяйво, соціально-культурна парадигма, свідомісно-духовні чинники розвитку, інтелектуалізація.

Актуальність запропонованої теми визначається тим, що в сучасних умовах зростає значення свідомісно-духовних чинників розвитку й поступово формується нова теологічно-універсалістська релігійна свідомість. Метою статті є поглиблення думки про те, що духовне

перетворення світу розглядається як ціль і в межах давніх релігійних, і новітніх науково-філософських уявлень. В усіх єдинобожних катехизисах¹ Бог визначається як «єдиний, всемогутній, всюдисущий Творець»², тобто той, хто творить, сутність якого – творення (дещо спрощуючи: можна сказати, уособлене світотворення). Цей погляд від середини ХХ ст. знаходить всебічне богословське обґрунтування від П.Тілліха, який у капітальній «Систематичній теології» (1951–1963 рр.) стверджує, що Бог є не стільки (за старою схоластикою, хоча вже в Томи Аквіната найвищим визначенням Бога є «actus purus» – чиста дія) буття (тобто існуюче, звідси Ягве – букв. Не існуюче, а той, хто дає існування, себто Існувальник), скільки творча сутність світу (тобто первинніше за світ світотворення)³, через римо-католицьку теологію прогресу (від II Ватиканського собору 1962–1965 рр. і енцикліки папи римського Павла VI «*Popularum progressio*» 1967 р., оновлюючої діяльності Івана-Павла II, К.Раннера, П.Кюнга та ін.), через теологію процесу (Д.Кобб, Ш.Огден, Д.Гріффін, Р.Джеймс, Б.Годяк в Америці, К.Пітіндорф, П.Гамільтон у Британії та ін.), де Бог також постає як світотворення⁴, через деконструктивістську теологію Т.Альтіцера, К.Рашке, Ч.Тейлора та ін. (згідно з якою «Бог став Ісусом», «волюдився», себто «став історією», старий Бог помер на хресті, а тоді воскрес і вознісся на небо духовне, тобто став духовним розвитком людства)⁵, до сучасної римо-католицької богословської думки (К.Раннер, Е.Фер, А.Морено, В.Маркоцці, П.Оверхаге та ін.) і сучасного надконфесійного унітаристського універсалізму (К.Скіннер, Е.Уїлбур, К.Скотт, К.Паттон та інші), де Бог визначається як творча силодія (спостерігаємо навіть термінологічну узгодженість із теперішньою наукою), яка творить світ, або перфекційний, тобто удосконалююче-перевершуючий розвиток (за тотожності творення та розвитку)⁶.

Творення в найбільш широкому розумінні – це здійснення нової якості, нового, новлення, «нової землі і нового неба» («бо ось я творю нове небо і землю нову» (Іс. 65:17)), «се аз творю нове», – мовить Бог у Апокаліпсисі («ось нове все творю» (Йо. 21:5)). Ця нова якість світу постає в преображенні (перетворенні) світу й людини (світолюдини як, за Тейяром, варто було би сказати). У релігії преображення – це мета й сенс і людського життя і всього світотворення⁷. Весь світ твориться для того, щоб преобразитись у Бозі («во Христі» – у християнстві). Саме преображення (перетворення) розуміється як пронизування божественним (тобто світотворчим) «світлом духовним», як просвітлення, осяяння (у буддизмі «татхагата» – таковість, справжність у стані світосвідомості «алая віджняна» або ясне світло «ніваста

чітта» в аннута-йога-тантрах), у християнстві – як «зодягання во Христа» або пронизування «світлом фаворським» в ісихазмі тощо, себто як духовне перетворення. Так, у «Гностичних центуріях» одного з отців Церкви Євагрія Понтика (346-399 рр.) особливо підкреслюється, що основне призначення людини – єднання з Богом, трансцендентною (замежною) сутністю, що постає у вигляді чистого світла. На цій основі в Євагрія Понтика, ледве не вперше, чітко виокремлюються три етапи всякого (збережені навіть у найвитонченішому дзені) містичного богоєднання: 1) аскетика – «опанування» тіла; 2) медитація на Писання – особливе богосвітотворче знання від одкровення (в Євагрія Понтика, вперше у християнстві, через переписування давніх манускриптів) і 3) сьйво, «світло фаворське», просвітлення – особливий творчий стан свідомості (А.Бергсон, Р.Отто, Ф.Хайлер, М.Еліаде, А.Тойнбі, Р.Занер) – досягнення богоєднання у творчих актах (М.Унамуно, М.Бердяєв та ін.). Та, якщо містика єднає з Богом як образом, то гностика – з самим Богом як уособленим світотворенням. Уже в новочасну добу, «люту як вовчиця» (Олена Теліга), «сутність життя в Христі Ісусі, – пише Феофан Затворник, – полягає в... одухотворенні душі і тіла», тож «остаточною ціллю розвитку світу є його одухотворення»⁸, а послідовник українського містика – ісихаста Паісія Величковського Серафим Саровський вчить: «...євхаристія, сповідь, молитви, пісні, чужання і всі інші діла... хоч будучи дуже добрими самі по собі, не є, як такі, метою християнського життя, а лише необхідним засобом для його досягнення. Справжня мета нашого християнського життя полягає у стяганні (набутті) благодаті ...Божого Духа»⁹. Встановлено гранично чітко, навіть жорстко, культ-засіб, мета просвітлення. Урівноважене «анеканта вадою» (всевідносністю) й означене «шриватса свастикаю» обожнення духодосяжності («сіддхі») у джайнізмі, але найбільший досяжник – той, хто проповідує, тобто просвітлює – «тір-ханкар» – бродовідшукач у вирі життя¹⁰. Одним словом, сутність Бога-Творця – творення як просвітлення¹¹, оскільки, за Чхандогья – упанішадою, «світ Брахмана – це суще світло», і, за Кораном (24:35) «Аллах – світло небес і землі», і, за Новим Заповітом, «Бог є світло, і немає у ньому ніякої птьми» (І Йо. 1:5-7) і Христос «є світлом для світу» (Йо. 8:12).

Такий погляд¹² має як біблійні, так і платонічні, а надто неоплатонічні витоки, розгорнуті у своєрідній «метафізиці світла»¹³ – характерному для пізноантичної та середньовічної філософії комплексі уявлень про світло: в онтологічному плані – як про принцип пізнання; в естетичному плані – як про сутність прекрасного. У Старому Завіті створення світла (Бут. 1:3) передує всім іншим творчим актам Бога; у Новому Завіті йдеться не тільки

про «нетлінне світло» як «пробування» Бога (I Тим. 6:16), а й про те, що сам «Бог – світло» (I Йо. 1:5). Біблійна лінія продовжена у традиції християнської містики, особливо православної, що навчає про «неуречевлене», але цілком конкретне світло, в явищі якого знімається відмінність між чуттєвим і нечуттєвим (Симеон Новий Богослов, ісихазм та ін.), а також в ісламі (24 сура Корану, суфійський ішракат Йахьї ас – Сухраварді та ін.); дуалізм світла і темряви, наявний і в новозавітних текстах, абсолютизовано в деяких виявах т. зв. народного, низового гностицизму й маніхейства, а також християнських та ісламських опозиційних (т. зв. єретичних) вченнях як протилежність двох першосубстанцій. Хоча, задля справедливості, мусимо зауважити, що, всупереч усталеним у науці поглядам, у гностицизмі морок здебільшого виступає не як окрема субстанція, а як проста відсутність світла, тобто просвітлення¹⁴, що знайшло продовження (А.Древс) і в християнській думці, наприклад у Орігена або у Василя Кесарійського, або у Григорія Нисського та ін.¹⁵ Сенсом безконечного нагромадження еонів у т. зв. високому гностицизмі була не дуалізація світу («...коли із двох ви зробите одне... тільки тоді ввійдете ви у Царство Небесне» у віднайденому в Наг Хаммаді Євангелії від Томи¹⁶), а у трансцендентація (узаємнення) Бога. Сутнісноутворюючою ознакою гностицизму¹⁷ є не дуалізм, відсутній у багатьох гностиків (наприклад, у Симона Волхва із Самарії або Валентина), а богоєднальний гнозис – особливе утаємничене світотворче теургічне (богоздійснювальне) знання, істина (як одне з імен Бога). Зразком християнського гностицизму можуть бути слова Ісуса Христа: «Пізнайте істину, а істина вас зробить вільними» (Йо. 8:32), себто звільняє від гріха пізнання, гнозис. «Ніщо зі всього того, що є на землі, – говорить Євагрій Понтик, – не дає такої втіхи, як гнозис, тобто пізнання Бога»¹⁸, а «справжня гноза є влите Св. Духом як нагорода за подвижницьке життя», – кажуть Климент Олександрійський та Іриней, єпископ лугудунський, вона є «theoria» – християнське споглядання за Філоксеном з Мабугу¹⁹. За гострою увагою все того ж фундатора християнської книжності Євагрія Понтика, «простацтво гірше за гріх», а на переконання засновника буддійського далекосхідного амідізму (402 р.) Хуей-юаня, законошанування існує для життя в миру, а життя посвячене вимагає не поклоніння імператорові, а гностики – ревного послуху зовсім іншим законам духу²⁰.

З іншого боку, Платон навчав, що сонце є аналогом блага («Держава», VI 508 в-е), духовним світлом (VII 540 а). Вчення платоніків про еманяцію поставило надчуттєве світло єдиного та чуттєве світло як його вияв у п'ятій матерії у відносини ієрархії; у християнській теології цей мотив найбільш

повно розроблено в «Ареопагітиках» кінця V ст. Іншим надзвичайно важливим представником «метафізики світла» у патристиці виступає Авреліан Августин. Під його впливом з'являється доктрина англійського схоласта XIII ст. Роберта Гросетеста, згідно з якою, світло є найвитонченішою, але матеріальною субстанцією, що лежить в основі всіх речей, адже воно єдине з усього матеріального має здатність до самочинного зростання, необмеженого поширення у просторі. Услід за Гросетестом, цю ідею «метафізики світла» розвинули Роджер Бекон та інші схоласти, в т. ч. Альберт Больштедт і Бонавентура, які наполягали, однак, на нематеріальному характері світла. Впливи «метафізики світла» відчутні в усій культурі середньовіччя (трактування світла у візантійських мозаїках, давньоруських іконах і західноєвропейських вітражах, поезії світла в «Раї» Данте тощо). Її відлуння чути в пантеїстичних мотивах Я.Беме і в натурфілософії Ф.Шеллінга, у мандрах, блуканнях і блудах у світі змісто-знако-значень афоно-українського ім'яславія Антонія Булатовича та соборно-єпископської УАПЦ Феофіла Булдовського або у Р.Генона, у сучасному всезагально-релігійному унітаристському універсалізмі тощо. І, нарешті, «метафізика світла» знаходить своєрідний розвиток у сучасній науково-філософській думці²¹.

У ній, принаймі від новочасної доби, людина фігурує як істота діяльнісно-свідомісна²². Оскільки, по-перше, будь-яка людська діяльність опосередкована свідомістю (тобто є свідомісною), по-друге, за вдалим висловом²³ незаслужено забутого українського неогегельянця В.Залозецького-Саса, вона «має світоглядне підпорядкування» (М.Дворжак, Е.Панофскі, Г.Зедльмайр та ін.) і, по-третє, внесення у світ свідомості, просвітлення, його ноосферизаційне одухотворення виступає як антропо-дицея (людиновиправдання) її виникнення та існування, то дієрозвій (*υβρις* – шаленство творчісного процесу, за Г.Аренд або М.Фуко) суспільства постає як історично-духовний процес²⁴. У цьому сенсі історія, в остаточному підсумку (і тільки в остаточному підсумку) – це історія духу. Така ідея була всебічно розроблена в Просвітництві XVII–XIX ст., всесторонньо обґрунтована у філософії Гегеля й ще глибше розвинута у філософії життя (А.Бергсон, М.Блондель та ін.) і неогегельянстві (Б.Кроче, Д.Джентіле, Р.Колінгвуд, Е.Калер та ін.) першої половини XX ст. Найбільшого розвитку ця ідея досягла у вченні про ноосферу дієрозуму (М.Вернадський, П.Тейяр де Шарден, М.Мойсеев, М.Булатов, В.Загороднюк та ін.), за якою еволюція Всесвіту проходить три послідовні стадії: 1) космогенезу літосфери, 2) біосфери життя і 3) антропоноосфери дієрозуму, сутність якої в уведенні у світ свідомості, його просвітленні і, тим самим, його свідомісно-духовному

перетворенні²⁵. Від середини ХХ ст. у сучасній філософії постмодерністського постструктуралізму і посталого йому на зміну універсального еволюціонізму суспільний розвиток розглядається як: 1) подієво-часове «гілкування» (ідея синергетики); 2) здійснення соціально-культурних проєктів; 3) безконечний семіозис новоозначування²⁶. У т. зв. новій історії²⁷ вона трактується: у школі «Анналіс» середини – другої половини ХХ ст. (М.Блок, Л.Февр, Ф.Бродель, Ж.Ле Гофф, Ж.Дюбі, Е.Ле Руа Лядюрі, А.Гуревич, Н.Яковенко та ін.) як соціально-духовна (тобто діяльнісно-духовна, переважно ментальна) тотальність²⁸; у школі «інтелектуальної історії» кінця ХХ ст. (Д.Хайям, К.Брінтон, Р.Стромберг, Р.Дарнтон, Д.Холінджер, А.Вейсі, Д.Вуд, С.Аверенцев, Л.Костенко, т. зв. мисляча історія) О.Ушкалов та інш.) – як здебільшого виведення світла духовного (різних дієусвідомлень та ідей) із темного потоку історії²⁹.

Із початку ХХІ ст. в соціальній думці все більшої ваги набуває т. зв. соціально-культурна парадигма – збільшення свідомісно-духовних чинників розвитку суспільства³⁰. У вітчизняній філософії одним із найбільш значущих результатів антропологічного повороту 1960–1980-х рр. був вихід київської школи на проблематику діяльнісно-культурних (духовних) чинників суспільного буття й розвитку, де В.Табачковським, Є.Бистрицьким, Н.Тарасенко, В.Івановим, О.Яценко, В.Звигляничем, М.Єсипчуком, Є.Андросом, М.Булатовим, А.Лоем, Є.Козловським, В.Пролєєвим, С.Малаховим, Г.Горак, В.Демяновським, Ю.Джулаєм, С.Кошарним, І.Лосєвим, А.Лисенко, В.Семеновим, Л.Соловйовим та ін. були проведені достатньо повні, навіть у контексті розвитку світової філософської думки, дослідження³¹. У десятках монографій була розгорнута проблематика абсолютного в культурі та суспільної динаміки (В.Пролєєв, 1992 р.), культури й духовно-практичного відношення до світу в їх соціально-історичній перспективі (М.Тарасенко, 1985 р.), доцільності культури й універсального розвитку сутнісних сил людини (О.Яценко, 1983 р.), природної історичності буття людини в культурі, буття та діяльності, всезагальності та фактичності діяльнісної позиції людини в культурі (Є.Бистрицький, 1991 р.), особи у світлі культури та проблем сутності й існування (Є.Бистрицький, 1992 р.), культури й особистісного буття, співвідношення технології та діяльності, культурно-історичної специфіки технологічних засобів (В.Табачковський, 1985 р.), культурно-історичних передумов категоризації світу (Є.Бистрицький, 1983 р.), простору та часу культури: діяльності, буття, часу, хронотопу, тілесності (Є.Козловський, 1992 р.), часу й особистісного виміру культури (Є.Бистрицький, 1991 р.) і, нарешті,

вироблено (у монографії «Діалектика діяльності і культура», 1983 р. тощо) саме поняття «соціально-культурного розвитку»³². Так, наприклад, на думку О.Яценко, «сама модель культури... виявляє генеральну тенденцію розвитку людства»³³. Є.Бистрицький також стверджує, що: «детермінація культурою виявляється... більш фундаментальною, ніж... від суспільного буття. Відмінності їх впливу на людину можна було би порівняти... з так званими сильними і слабкими взаємодіями між фізичними тілами, маючи на увазі, що більш «сильний» – матеріальний інтерес визначає деякі порівняно «близькі»... суспільно-практичні зв'язки. У той самий час сили культурного тягіння... утворюють все ж таки більш глобальний людський зв'язок, охоплюючи всю багатоманітність життя, а також будь-які життєві можливості майбутнього»³⁴ і т. д., і т. п.

Слідом за ними, В.Біблер у 1991 р. запропонував розглядати феномен культури в його дійсній загальності³⁵, 1996 р. зростаючу роль культури в суспільному розвитку відзначав М.Коган³⁶. Специфіка соціокультурної методології, за О.Ахієзером (1998, 2000 рр.), полягає в тому, що її предметом є не лише культура, але й цілісна діяльність, причому зміни у відповідних культурних програмах невідворотно змінюють зміст самої діяльності, а причинами суспільного розвитку є суперечності між старими соціальними відносинами та новими культурними програмами³⁷. На переконання академіка М.Лапіна (2000 р.), який спирається на концепцію П.Сорокіна, культура виступає як сукупність способів і результатів діяльності, а соціальність визначається ним як сукупність відносин людини, що також формується у процесі діяльності. Сучасне суспільство, трактоване вченим на основі синергетики, характеризується паритетною взаємодією культури та соціальності³⁸. На думку директора Інституту філософії РАН В.Стьопіна (2003, 2004 рр.), який проголошує себе прибічником синергетики та філософії універсального еволюціонізму, своєрідним геномом соціального життя виступають універсалії культури, а тип цивілізаційного розвитку детермінується генетичними кодами, якими є системи цінностей³⁹. За визначенням Н.Черниш (2003 р.), сукупність соціокультурного підходу виявляється як цілісний процес соціального розвитку за допомогою культурної творчості. Наскільки ми розуміємо історико-філософський процес, на зміну вичерпалому себе пост-модерністському постструктуралізму (знаком чого стало самогубство Ж.Дельоза 1995 р.) від початку XXI ст. приходиться нова філософська парадигма універсального еволюціонізму (І.Пригожин, С.Хокінг, П.Девіс, Е.Янг, К.Саган, Д.Кастрі, Р.Тома, В.Стьопін, М.Мойсеев, М.Булатов,

В.Загороднюк, Б.Режабек, Н.Веллер, О.Кравченко, В.Лук'янець, Л.Озандовська, К.Хвостова, К.Гемпель, В.Косміна, І.Добронравова, М.Сапронов, М.Назаретян, І.Снегірьов та ін.), яка виростає на фундаментальному узагальненні всіх нових наукових досягнень⁴⁰. Отже, соціально-культурний розвиток у суспільній думці розуміється трояко: по-перше, як історично-духовна тотальність (школа «Анналів» та всі інші «аннолоїди»), по-друге, як здійснення соціально-культурних проектів (постмодерністський постструктуралізм) і, по-третє, як визначальність соціально-культурних чинників розвитку (універсальний еволюціонізм)⁴¹.

Певне збільшення інтелектуальних чинників відбувається також у сфері релігійної свідомості, яке від середини ХХ ст. проходить низку етапів. Після численних (від Ф.Ніцше до Т.Альтецера) «страшилок» «теології смерті Бога», які означають, звичайно, не смерть, а тільки відмирання або уневаження наших застарілих уявлень про Бога⁴² поступово починають визрівати сучасні уявлення про Бога, що тяжіють до двох напрямків – Його натуралізації або антропологізації. Перший з них найбільш повно представлений у другій половині ХХ ст. т. зв. теологією процесу (Д.Кобб, Ш.Огден та ін.), у якій Бог–творець – це уособлене світотворення, що чомусь розглядається занадто натуралістично⁴³. Другий етап і напрямок постмодерністського кінця ХХ ст. репрезентується насамперед деконструктивістською теологією Т.Альтецера, К.Рашке та ін., де «Бог став Ісусом», тобто воплотився, став історією, зрозумілою як переважно свідомісно-мовний розвиток і його дослідження⁴⁴. Третій, нарешті синтезуючий, етап і напрямок початку ХХІ ст. найповніше відображається в суголосному сучасній філософії універсалізму т. зв. теїстичному, переважно римо-католицькому, еволюціонізмі (К.Раннер, Є.Фер, А.Морено, В.Маркоцці, П.Оверхаге та ін.), де Бог – це творча силодія, яка пронизує та творить світ (від космологічної «інфляційно-сценарної моделі Всесвіту як просторово-часової піни» А.Гута, концепції творення Всесвіту з енерговакuumу через тунелізацію А.Віленкіна 1982 р., мультивсесвіту через відгалуження т. зв. Петлі Всесвіту Д.Гота й Лі Цзін-лі 1998 р., через вібрацію т. зв. струн П.Штейнхардта й Н.Турока 2002 р. тощо), або, за більш конкретним визначенням (на основі запозиченої езуїтами у квантовій гравітації тотожності творення та розвитку), Бог – це перфекційний, тобто удосконалюючий-перевершуючий розвиток⁴⁵. Очевидна взаємодоповнюваність (чи модна нині комплементарність) різних струменів сучасної релігійно-богословської думки. Поєднання наукових, мистецьких, релігійних і навіть медитативних⁴⁶ способів пізнання якраз є одним із

принципів універсального еволюціонізму. Світ і твориться і розвивається, тому, можливо, варто було би говорити про поєднувальний, креативістський еволюціонізм. У сучасній теологічно-універсалістській релігійній свідомості Бог постає як творча силодія в безособистісному, але уособленому дієусвідомленні, здійснювана в історично-духовному розвитку та досяжна в релігійно-філософській думці в її «*una sancta*» – святій єдності. Світотворче просвітлення – це своєрідна «люциферіада» (лат. *Lucifer*, гр. *εωσφόρος*, слов. «денниця» – світоносіє, просвітник). Слово «люцифер» означало у Старому Завіті, в пророка Білеама (Валаама), месію-спасителя (Чис. 24:17), а в Новому завіті так Ісус Христос іменує себе самого: «Я... ясна зоря досвітня» (Од. 22:16), в Орігена – «денниця» – це Йоан Хреститель, а в «Акафісті Богородиці» на початку VII ст. – це Діва Марія, – «зірка, що являє сонце»; відомий також непохитний борець (362 р.) за Нікейський християнський символ віри проти аріан Люцифер, єпископ Каліарі і т. д. Воно набуває (від Вульгати 406 р. Євсевія Ієроніма, який давньогрецьку назву планети Венера – Гейлель, що пов'язувалася з давньосхідною богинею Іштар, переклав на латину як Люцифер) негативного значення грішного ангела лише в першій половині VII ст. (текстуально вперше зафіксовано Кораном 651 р.), проходить дуже тривалий змістово-семантичний розвиток (Данте, Д.Мілтон, Й.Гете, Д.Байрон, М.Лермонтов, В.Іванов, П.Датт та ін.) і сьогодні, у підсумку, може означати грішне просвітлення, суперечливий і неправедний шлях прогресу (т. зв. Молох прогресу), який усе ж таки передбачає здійснення Божої справи, оскільки Бог «чинить мир і зло творить» (Іс. 45:7), а за висловлюванням єзуїта-богослова XVII ст. Г.Бузенбаума, «Люцифер – скромний слуга Божий, який виконує для нього чорну роботу»⁴⁷.

Отже, і в давніх релігійних, і в сучасних наукових (антропоно-осферизаційних) уявленнях ідеться про духовне перетворення світу та людини. Вчення про свідомісно-духовне просвітлення й перетворення світу, а особливо соціально-культурна парадигма як збільшення свідомісно-духовних чинників розвитку⁴⁸ є певним сучасним науково-філософським продовженням давньої «метафізики світла»⁴⁹. Сутність, сенс, а за дієусвідомлення – і мета, всього всесвітньо-історичного процесу, як у релігійному, так і в науковому дієусвідомленнях, постає як просвітлення, тобто одухотворення, збільшення свідомісно-духовних чинників розвитку⁵⁰, які на нинішньому етапі концентруються (зосереджуються) як інтелектуалізація всіх сфер суспільного життя.

- ¹ Всемирное писание: Сравнительная антология священных текстов. – М.: Терра – Книжный клуб; Республика, 2000. – С. 54–56.
- ² Слобідський С., протоієрей. Закон Божий. – К., 2003. – С. 45–46.
- ³ Халецький О.В. Спадщинні напрямні теології процесу або поступу // Історія релігій в Україні: Праці XII-ї міжнар. наук. конф. (Львів, 20–24 травня 2002). – Львів, 2003. – Кн. 2. – С. 502.
- ⁴ Там само. – С.503.
- ⁵ Там само. – С.449.
- ⁶ Там само. – С.448.
- ⁷ Халецький О.В., Халецька О.О. Незнаний Бог апостола Павла у світлі зростання його історично-духовних чинників // Історія релігій в Україні: Наук. щорічник. 2012 р. – Львів: Логос, 2012. – Кн. 2. – С. 42.
- ⁸ Шпідлік Т. Духовність християнського Сходу. – Львів: Вид. ЛБА, 1999. – С. 39.
- ⁹ Хосроев А. Александрийское христианство по данным текстов из Наг Хаммади (II, 7; VII, 3; VII, 4; IX, 3) – М.: Наука. Главная ред. восточной литературы, 1991. – С. 39.
- ¹⁰ Индуизм. Джайнизм. Сикхизм. – М.: Республика, 1996. – С. 519.
- ¹¹ Всемирное писание... – С. 286–288.
- ¹² Там же. – С. 286–287.
- ¹³ Аверинцев С. София. – Логос. – К.: Дух і Літера, 2004. – С. 150–151.
- ¹⁴ Халецький О.В., Халецька О.О. Незнаний Бог апостола Павла... – С. 41.
- ¹⁵ Хосроев А. Александрийское христианство...
- ¹⁶ Бросе Ж. Духовные учителя: Академический проект. – СПб, 1997. – С. 64.
- ¹⁷ Халецький О.В., Халецька О.О. Незнаний Бог апостола Павла... – С. 41–42.
- ¹⁸ Шпідлік Т. Духовність християнського Сходу. – С. 49.
- ¹⁹ Там само. – С. 76–77.
- ²⁰ Духовная культура Китая. Энциклопедия: В 5 т. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2007. – С. 354–355.
- ²¹ Халецька О.О. Соціально-культурна парадигма в наукових дослідженнях // Науковий вісник ЛНУВМ та БТ ім. С.З.Гжицького. – Львів, 2008. – Т. 10. – № 1 (36). – Ч. 1. – С. 455–464.
- ²² Там само. – С. 458; Халецький О., Децик О., Халецька О. *αναβασις* як історично-духовне сходження // Науковий вісник ЛНУВМ та БТ ім. С.З.Гжицького. – Львів, 2008. – Т. 10. – № 1 (36). – Ч. 1. – С. 451–452.
- ²³ Халецький О., Децик О., Халецька О. *бнбвбжж* як історично-духовне сходження... – С. 447.
- ²⁴ Халецька О.О. Соціально-культурна парадигма... – С. 458; Халецький О., Децик О., Халецька О. *αναβασις* як історично-духовне сходження... – С. 450.
- ²⁵ Там само.
- ²⁶ Халецька О.О. Соціально-культурна парадигма... – С. 456; Халецький О., Децик О., Халецька О. *αναβασις* як історично-духовне сходження... – С. 447.
- ²⁷ Халецький О.В., Халецька О.О. Незнаний Бог апостола Павла... – С. 456.
- ²⁸ Халецька О.О. Соціально-культурна парадигма... – С. 456.

- ²⁹ Там само.
- ³⁰ Там само. – С. 455–464.
- ³¹ Там само. – С. 456.
- ³² Дialeктика деятельности и культура. – К.: Наукова думка, 1983. – С. 182; Халецька О.О. Соціально-культурна парадигма... – С. 457.
- ³³ Дialeктика деятельности и культура. – С. 192.
- ³⁴ Быстрицкий Е.К. Феномен личности: мировоззрение, культура, бытие. – К.: Наукова думка, 1991. – С. 154–155.
- ³⁵ Библер В.С. От наукоучения – к логике культуры: Два философских введения в XXI век. – М.: Политиздат, 1991.
- ³⁶ Каган М. Философия культуры. – СПб.: Петрополис, 1996.
- ³⁷ Ахиезер А.С. Философские основы социально-культурной теории и методологии // Вопросы философии. – 2000. – № 9. – С. 29–36.
- ³⁸ Лапин Н. Социокультурный подход и социально-функциональные структуры // Социо. – 2000. – № 7. – С. 3–4.
- ³⁹ Стёпин В. Генезис социально-гуманитарных наук (философские и методологические аспекты) // Вопросы философии. – 2004. – № 3. – С. 37–43.
- ⁴⁰ Стёпин В. Генезис социально-гуманитарных наук... – С. 182–183; Халецька О.О. Соціально-культурна парадигма... – С. 455–456; Халецький О., Децик О., Халецька О. $\alpha\nu\beta\alpha\zeta\iota\zeta$ як історично-духовне сходження... – С. 447–448.
- ⁴¹ Халецька О.О. Соціально-культурна парадигма... – С. 458.
- ⁴² Халецький О.В. Спадщинні напрямні теології процесу або поступу... – С. 501–503.
- ⁴³ Там само.
- ⁴⁴ Халецький О., Децик О., Халецька О. $\alpha\nu\beta\alpha\zeta\iota\zeta$ як історично-духовне сходження... – С. 449.
- ⁴⁵ Там само. – С. 448.
- ⁴⁶ Парубок А.В. Медитація // Философия буддизма: Энциклопедия. – М.: Восточная литература, 2011. – С. 461.
- ⁴⁷ Халецький О.В., Халецька О.О. Незнаний Бог апостола Павла ... – С. 35–47.
- ⁴⁸ Халецька О.О. Соціально-культурна парадигма... – С. 455–464.
- ⁴⁹ Аверинцев С. София... – С. 150–151.
- ⁵⁰ Халецька О.О. Соціально-культурна парадигма ... – С. 455–464; Халецький О., Децик О., Халецька О. $\alpha\nu\beta\alpha\zeta\iota\zeta$ як історично-духовне сходження... – С. 447–455.

SUMMARY

Oleg Khaletsky

Religion and philosophical «metaphysics of light» in wandering though ages

In religious, unity with God, who is «light», is reached thanks to spiritual transformation, then enlightenment in the theological idea is developed into great metaphysics of «light». In modern science, so named social and cultural paradigm got the most de-

velopment and it appears and the increase of consciously – spiritual factors of the development, that is ancient metaphysics of «light» which finds further appropriate development in the modern scientifically – philosophical and social and cultural paradigm as an increase of social and spiritual factors of the development.

Keywords уврїж – frenzy creative process worldcreation, inspiration, enlightenment, metaphysics of light, glare, socio-cultural paradigm svidomisno and spiritual development factors, intellectualization.

Валерій СТЕЦЕНКО

Особливості філософування про Бога і людину А. Шептицького та Й. Сліпого

Розглянуто особливості розвитку томістичної традиції в творчій спадщині відомих представників української греко-католицької філософської та богословської думки першої половини ХХ ст. Проаналізовано специфіку концептуального змісту їхньої рефлексії в цьому напрямку як оригінального національного феномена. Досліджено внесок у розвиток української томістичної філософії видатних релігійних мислителів ХХ ст. А. Шептицького та Й. Сліпого.

Ключові слова: томізм, неотомізм, віра й розум, українська томістична філософія.

У першій половині ХХ ст. найбільш авторитетними й знаковими посталями УГКЦ, її богослов'я та філософської теології стають очільник українських греко-католиків митрополит Андрей Шептицький (1865–1944) та його найближчий сподвижник Йосиф Сліпий (1892–1984), які видрізнялися не лише особистою харизмою, плідною працею на розбудову Церкви, активною громадсько-політичною діяльністю, а й своїм надзвичайно великим внеском у розвиток української богословської науки та релігійної філософії, духовної культури України загалом¹. Тому цілком логічно, що з-поміж інших представників української релігійної думки першої половини ХХ ст., творчість саме цих двох видатних мислителів вимагає особливо ретельного аналізу.

Зокрема, з величезної за обсягом й дуже розмаїтої за змістом теологічної спадщини митрополита А. Шептицького виділяються своїми непересічними релігійно-філософськими ідеями його відомі «Твори (аскетично-моральні)» та «Твори (морально-пасторальні)», що стали вагомим здобутком української богословсько-філософської науки². Це