

ственный нигилизм, потребительство, биологизация, медикализация, технократия и антропоцентризм. В то же время, должно произойти соответствующее творческое переосмысление её структуры и методологии, основанное на текущей политической, экономической и социальной ситуации в Украине.

Одним из ключей к решению этих проблем есть внедрение и развитие интегративной биоэтики. Что позволит Украине стать одним из лидеров в развитии биоэтики, а также совершить качественный прыжок в реформировании основных отраслей жизнедеятельности страны и общества в целом.

Литература:

1. Седова Н.Н. Как лучше изучать биоэтику / Н.Н. Седова // Медицинская антропология и биоэтика. – 2011. – №2. – Режим доступа: <http://jmaib.iea.ras.ru/russianversion/issues/002/publications/sedova.html> (30.03.2014).
2. Уемов А.И. Системный подход к проблеме классификации наук и научных исследований / Авенир Иванович Уемов // Философские науки. – 2000. – №2. – С.87-101.
3. Уемов А. И. Системный подход и общая теория систем / Авенир Иванович Уемов. – М.: «Мысль», 1978. – 272 с.
4. Юдин Б.Г. Философия биомедицинских исследований: этос науки начала третьего тысячелетия / Б.Г. Юдин. – М.: Институт человека РАН, 2004. – 134 с.
5. Ярославцева Е.И. Человек в контексте синергетики / Е.И. Ярославцева. – Режим доступа: <http://iph.ras.ru/page47985047.htm> (12.03.2014).
6. Newman John Henry Cardinal. The Idea of University: Defined and Illustrated. – London: Longmans, Green and Co., 1925, p. 99-100.
7. Hartwig M., Morgan J. Critical realism and spirituality. – Routledge, Taylor & Francis Group, 2011. P. 29–74. URL: <https://integraltranslations.wordpress.com/tag>.

Кирилюк О. С.

А. І. УЙОМОВ ТА МЕТАФІЗИКА ТЕОЛОГІЇ

У своїй «Метафізиці» (Одеса, 2012) Авенир Уйомов, поряд з іншим, звернувся до теології, котру він визначив як істинну частину метафізики. До ключових теологічних питань ним були віднесені питання про сутність Бога та про докази Його буття. **Проблема** по-

лягає у тому, за допомогою яких засобів ми можемо Його пізнати. Посилаючись на міркування Діонісія Ареопагіта про те, що Богові ми не можемо приписувати предикати, запозичені з повсякденного досвіду та наводячи його апофатичні підходи до визначення Всевишнього, А. І. Уйюмов з положення богослова про те, що охопити Бога думкою неможливо, робить висновок про агностичний глухий кут, вихід з якого Діонісій вбачає в проведенні аналогії між усім сущим та Ним як Причиною всього цього сущого. Надалі наш філософ, використовуючи формульні записи, проводить аналіз трьох типів аналогії, що їх використовували у західній теології – аналогію «двох до третього», аналогію «пропорціональності» та аналогію «атрибуції» (ставлячи під сумнів статус аналогії «за відмінністю»). Затим він наводить відомі логічні докази буття Божого.

Таким чином, А. І. Уйюмов у згаданій роботі звертається до двох антитетичних теогностичних парадигм – східної, православної, та західної, католицької. Але до якої з них він, власне, більшою мірою схиляється? Для відповіді на це **проблемне** питання, що є **метою** статті, я ставлю **завдання** показати еволюцію обох вказаних парадигм у межах дивергенційних та конвергенційних процесів.

Мова йде не про дивергенцію по лінії розмежування «ірраціональна – раціональна» теологія, тобто, між східною та західною її гілками, а про внутрішні процеси всередині обох парадигм, зокрема, про асиміляцію східною традицією базових принципів західного богослов'я, з одного боку, та про схожі, але протилежно спрямовані процеси руху у зворотному напрямку, котрі демонструє західний тип мислення, коли у ньому сталися революційні зміни, визначені усвідомленням як кризи європейської раціональності взагалі, так і кризи європейських наук зокрема, результатом чого було звернення до таких принципів пізнання, які вже спираються на інтроспективні та феноменологічні процедури. Богословська феноменологія східної традиції дивним чином перегукується з феноменологічним поворотом західної філософії та, паралельно, теології, що дозволяє визначати ці явища як певну конвергенцію обох колись радикально відмінних теогностичних парадигм, кожна з яких мала своє обґрунтування та контраргументацію, яких ми коротко розглянемо.

Чому знання про Бога не може бути раціонально-науковим? Латентна підстава ісихастських аргументацій. З приводу того, що ісихасти, гостро ворогуючи (греч. *πολεμικά* от *πολέμιον* – ‘ворожнеча’) з установкою західного богослов'я на те, що Бога можна

осягнути засобами раціонально-філософського пізнання, в апологетичному аспекті можна сказати (певним чином реконструюючи методологічні засади перших) наступне. По-перше, будь-яке раціональне знання отримується у вигляді тимчасових мислених понятійних форм, *термінів*, котрі, як видно з самої їхньої назви, є терміновим, обмеженим у часі видом знання. Зміна одних тимчасових форм іншими через фальсифікацію попередніх веде до висновку, що старе, тепер спростоване (фальсифіковане), знання про Бога було невірним. Це означає, що ми взагалі не маємо і не можемо мати про Нього істинного знання. Таке наше знання завжди є історично визначеним, котре з часом застаріває і тому відкидається. З огляду на те, що такої долі, судячи з усього, не здатні уникнути й теперішні наші науково оформлені знання про Бога, слід визнати, що ми, маючи про Нього (з позицій майбутнього) не автентичне знання, тим не менш натепер є самовпевнено переконаними, що ми все ж таки знаємо Бога в істині.

По-друге, специфіка поняттєво-раціональних дефініцій (рос. 'о-пределений') визначає те, що нескінчений предмет пізнання у теології даного гатунку утискується у скінчені ('предельные') рамки, втрачаючи таке своє суттєве визначення, як безмежність. У декартівському розумінні Бога як досконалої істоти взагалі криється відома сучасна богохульська теза про «смерть бога», оскільки *до-сконалий* – це той, хто *с-конав*, закінчився, завершився (рос. 'совершенный' – 'завершённый'). Тут виникає проблема – як за допомогою обмеження (*де-фініції*), можна пізнати Того, хто не має ні кінця, ні начала, є передвічним та *ін-фінітним*)?

Далі, по-третє, за будь-яких обставин наші дефініції є суто нашими, сформованими під впливом і в межах нашого земного досвіду. Проте раціональні філософи-богослови без докорів сумління предикатують по відношенню до Бога такі ознаки, як існування, тоді як Він, за визначенням, не може існувати, оскільки існування, суще – це те, що, поєднуючи буття та ніщо, не має ознак безсмертя та вічності, завжди йде до кінця і рано чи пізно зникає. Більш того, Бог разом з цим стоїть над тим смислом, що його несуть у собі такі наші категорії, як буття та ніщо.

Нарешті, по-четверте, чи не найважливішою рисою «зовнішньо-філософського» пізнання, взятого з боку застосовуваних процедур, є аналітика, тобто, за визначенням самого цього слова, процес уявного або справжнього розчленування складного об'єкта на частини для кращого його розуміння. Препарування об'єкту пізнання за-

вжди постає як його омертвіння, гвалтування та знищення. Враховуючи це, чи можемо ми ставити Бога як об'єкта пізнання на один рівень з лабораторною мишею? Тим не менш подібний «прозекторський» підхід, втілений у сталих висловах на кшталт «розкрити (рос. 'вскрыть') проблему, питання, тему» тощо є для даного типу раціональності звичним. До того ж, беконівське гасло «Знання – сила» вказує на агресивну сутність даного типу пізнання, тому що той, хто володіє знанням про предмет, певним чином отримує владу (порівн. 'Володи-мир') і над самим цим предметом, владарює, панує над ним. Щодо Бога отримання знання про нього у такий агресивно-аналітичний спосіб, ще й у плані переваги (рос. 'превосходства') як оволодіння є цілковитим абсурдом.

Чи припустиме раціональне обґрунтування нераціонального пізнання? Внутрішня суперечність східного теогносису. Традиційне східне раціональне обґрунтування теогносису як нераціонального пізнання теж не є бездоганим, оскільки несе всередині своїх методологічних установок даної версії пізнання Бога, як на мене, явне протиріччя (яке можна вважати суттєвим моментом контраргументації західної філософсько-богословської думки) – адже тут раціонально обґрунтовується таке богопізнання, яке, зрештою, у підсумку має набути абсолютно нераціональних, неартикульованих та невербальних форм.

У даному випадку ми маємо очевидну методологічну складність, коли проголошена ідея про те, що Бог засобами раціонального осягнення пізнаним бути не може, аргументується саме у раціональний спосіб. Іншими словами, визнається, що Бог раціонально-вербально є незбагненим, але доводиться це саме у межах вербальної та раціональної аргументації з одночасним апофатичним, якщо не до-, то не-придикативним визначенням самого предмету теогносису. У принципі, це стосується й полемічної складової східної теології. Осягнення Бога у мовчазності виключає будь-яке вираження сутності Бога у слові. Строго кажучи, ісихасти у відповідь на раціонально-вербальну аргументацію представників «зовнішньо-філософської» концепції богопізнання мали б були просто мовчати.

Однак вони не мовчали, а активно відстоювали свою позицію саме у раціональний спосіб. Ця присутність у складі православної традиції раціональної складової, суцільно притаманної настільки нелюбимому нею західному типу філософсько-теологічної думки, що сила пристрастей у полеміці ісихастів відчувається й через стільки

століть, свідчить про те, що «зерно грядущого розколу» було посіяне в цій традиції нею самою. Як це сталося у конкретній формі, розглянемо на прикладі україно-руської філософсько-православної думки.

Дивергентні процеси в еволюції україно-руської православної філософської думки: від ісихазму через Аристотеля до позитивної науки. Українська (руська) богословсько-філософська думка як «правонаступниця» візантійської традиції, спочатку перебуваючи цілком у її межах, згодом почала все більше дрейфувати у бік раціонального західного богослов'я. Йдеться про радикальні трансформації всередині православної філософії та теології з поступовою відмовою від висхідних постулатів неможливості пізнання Бога засобами «зовнішньої» філософії та все більшим використанням аристотелівської філософії, котра колись вважалась православними вченими «псевдомудрістю».

Якщо дотримуватись логіки, а не історії цього процесу, тобто, не завжди звертати увагу на хронологію, то цей процес втілюється у такі конкретні прояви. Іван Вишенський ще цілком відкидає «зовнішню» (світську) філософію Платона та Аристотеля, котра може завести нас до зла. Така філософія є суєтним мудруванням, що веде до захоплення неістинним фізичним світом, а це – духовна смерть. Для того, щоб цього не сталося, слід зрєктися «римського чванливого духу», котрий силу віри підмінює розсудливими доказами та умовисновками, і звернутися до «внутрішнього» духовного розуму.

Кирило Транквіліон-Ставровецький, так само йдучи за Діонісієм Ареопажитом, стверджував, що Бог є недоступним для людського розуму. Стефан Зизаній-Тустановський продовжує твердити, що філософія та науки є інструментом зваблення людей Антихристом. Йов Борецький гаряче закликав не шукати істин церкви і науки там, де мудрість істини підмінило аристотелівське слово. Тісно пов'язаний з ідеями раннього ісихазму Ісаєя Копинський також не сприймав «латинство», яке замість того, щоб вчитися розуму від Святого Духу, спиралося на філософію «поганських любомудрів» Аристотеля, Платона та інших.

Але вже у Мелетія Смотрицького назріває внутрішній розкол через формальне заперечення та реальне сприйняття цього «язичеського любомудрія». Цілком приналежний традиції, він негативно ставився до філософії Піфагора, Платона та Аристотеля, проте в його творах ми вже бачимо логіко-дедуктивні виведення та інші операції, що їх розвивали схоласти західної гілки християнства.

Аналогічних впливів зазнали погляди й інших вітчизняних мислителів. Хоча, за києворуською традицією, мудрість несла в собі смисли премудрості божественної, софійної, Хома Євлевич вже пов'язує її з науками, філософським знанням та мистецтвом, тобто, дає їй світське, а не божественне тлумачення. Відповідні зрушення продемонстрував Єлисей Плетенєцький, котрий створив план розвитку гуманітарних студій з метою проведення реформування українських монастирів за західноєвропейським зразком. Розгортаючи культурно-освітню та філософську програму трансформації православної філософсько-богословської думки, Захарія Копистенський починає говорити про припустимість введення в теоретичний обіг творів давніх грецьких і римських мислителів з врахуванням здобутків усієї латинської теологічної вченості. Павло Беринда також не відкидав можливості синтезу християнства та античної філософії.

На протилежній позиції, не поєднання, а розмежування філософії та теології, стояв Іоанікій Галятовський, котрий вважав, що, оскільки природні явища за допомогою теології пояснити неможливо, то віру і розум, теологію та філософію слід просто відокремити. Розділенням філософії і теології за їхнім предметом переймався Йосип Кононович-Горбацький. Предметом філософії та природничих наук є реальні явища та речі, тоді як богослов'я має за свій предмет Бога. Відповідно, тим самим він підвищував статус філософської думки, котра, обмеживши свій предмет та вилучивши з нього проблему Бога (що є ще суцільно східним варіантом мислення), тим не менш, вже не виступає як служниця богослов'я, а має власні задачі та методи пізнання. Таким парадоксальним чином цей мислитель підійшов, фактично, до ідеї значущості європейського філософського типу мислення, але у власних, нетеологічних межах.

На такому ж розмежуванні наполягав й Михайло Козачинський, і хоча він не погоджувався з Аристотелем і схоластам у питанні про провідну роль форми у співвідношенні її з матерією (вони перебувають, за ним, у єдності), одначе сам факт розмірковувань термінами Стагирита і схоластики свідчить про його входження у проблемне коло західного типу філософствування.

Для Інокентія Гізеля філософія поставала як пізнання речей через природні причини, але, ще перебуваючи під сильним впливом православної традиції, він також говорив і про Бога як свобідну Причину. Таким чином виникала проблема – чи можна до обох цих причин

застосовувати однаковий пізнавальний інструментарій – природний розум? Відповідь на це питання була позитивною – і наш речовий світ, і Бога ми, попри Його нефізичність, нематеріальність, нескінченність та досконалість, здатні цим розумом пізнавати, що було цілковитим відходом від ісихастських установок.

Утім, такі кроки давалися не без певних труднощів. Зокрема, Лазар Баранович за усталеною традицією ще вважав, що наш розум здатен до богопізнання через віру, пізнання самого себе й містичне споглядання, по суті, не визнаючи при цьому ролі «зовнішньої» філософії. Попри це, заклики до асиміляції латинської мудрості починають звучати у нашій богословській думі все сильніше, хоча іноді це, як у Іоасафа Кроковського, робиться досить обережно («Ми повинні йти за Аристотелем, але не сліпо»).

Пряме сприйняття західної філософії демонструють твори Касіяна Саковича, один з яких вже прямо називається «Аристотелеві проблеми, або Питання про природу людини». В його лекційному курсі тепер вже абсолютно чітко простежується відхід від притаманному нашій традиції неоплатонізму східних Отців Церкви та залучення до нього широкого кола західноєвропейських філософів – від Аристотеля, піфагорійців, стоїків до Авіценни, Альберта Великого та Томи Аквінського, а також новітніх мислителів. У річищі прогресивних тенденцій наукового мислення того часу він вже прямо ставить питання про необхідність експериментального пізнання. Теологічні складові знання він не відкидає, але вважає, що до трансцендентних сил, до Бога, ми маємо звертатися лише у тому випадку, коли наукового пояснення явищу чи процесу ми дати не здатні.

Лаврентій Зизаній-Тустановський також цілковито визнає та використовує натурфілософію Аристотеля. Безпосереднє запозичення аристотелівської тематики, зокрема, вчення про чотири причини та про душу, ми бачимо у Стефана Яворського. Природний розум він вважає Даром Божим, завдяки якому людина стає здатною пізнавати світ задля задоволення своїх потреб. Розум дає людині силу панування над «птицы небесные, звери і скоты земные».

Введенням до курсів Києво-Могилянської академії математики, фізики, логіки, геометрії, теорій Галілея та Коперника Теофан Прокопович показав цілковитий перехід у стандартах ученості на західноєвропейські норми. Богословську систему він прагнув зробити такою, щоб вона не гальмувала, а сприяла розвиткові науки. Такі зміни, зрештою, призвели до того, що не тільки традиційна

православно-філософська тематика, але й колись єретичний аристокелізм поступово уходить у тінь.

Георгій Кониський у своїх професорських курсах замість Аристотеля вже вводить найсучасніші для тієї доби провідні філософсько-наукові ідеї Нового часу та раннього Просвітництва, піддаючи критиці не тільки авторитетів Святого Письма, але й самого Аристотеля. На місце Бога як суб'єкта продуктивних змін він поставив, як і французькі матеріалісти, природу, природну причину, коли замість волі Божої зміни у світі розумілися як такі, що викликані законами природи. І лише тоді, коли філософія та наука виявляються нездатними виконувати пояснювальну функцію, він допускав звернення людей до Бога.

Таким чином, ми бачимо, що трансформація православно-богословської традиції у продовжувачки візантійської вченості – україно-руській філософсько-теологічній думці, полягала у поступовому відході від канонів східного типу мислення та все більшого схилення до західноєвропейських раціональних установок з наступною заміною метафізичних конструкцій на позитивно-наукові. Організаційно це відбулося із закриттям на початку 19-го ст. Києво-Могилянської академії з утворенням на її базі Київської духовної академії та, трішки згодом, Університету Св. Володимира, завдяки чому теологія та філософія разом з природничими науками інституційно відокремились одне від одного. Процес дивергенції всередині православної богословської традиції на лінію з її подовження та на лінію асимільованого західного філософського раціоналізму завершився.

Дивергентні процеси західної філософсько-богословської традиції – від спроб раціонально-логічного аргументування теологічних питань до гасла «Про що не можна говорити, про те слід мовчати». Протилежний щодо східної богословсько-філософської традиції дрейф ми спостерігаємо у західній думці – тут орієнтація на зовнішній світ та переконаність у тому, що не тільки тварний Божий світ, але й самого Творця можна досягнути за допомогою розуму у його раціонально-логічних формах змінюється на «обернення» пізнавальних налаштувань «всередину» суб'єкта пізнання з одночасним переглядом евристичних можливостей раціональності в узвичаєному сенсі цього слова.

Зазвичай усвідомлення кризи європейської раціональності пов'язують з доповіддю Е. Гуссерля «Криза європейського людства

і філософія», яку було прочитано у Відні у травні 1935 року та роботою, написаною на підставі цієї доповіді «Криза європейських наук і трансцендентальна феноменологія». Констатація кризового стану європейського існування та культури внаслідок математизації науки та підміни речей їхніми моделями і домінуванням кількісних методів у Новий час внаслідок забуття життєвого світу, якому наука стала чуждою, супроводжувалась у нього окресленням шляхів виходу з цієї кризи завдяки подоланню прірви, що утворилась між життям та розумом.

Насправді сигнал про такий стан речей був даний значно раніше. Чи не перша його фіксація належить ще К. Марксу, котрий зазначав, що метафізика 17-го століття ще містила у собі позитивний, земний зміст, але згодом матеріалізм стає ворожим людині, а «чуттєвість втрачає свої яскраві фарби і перетворюється на абстрактну сутність геометра». Реакцією на це було виникнення різних ірраціоналістичних течій в західній філософії у 19-му ст., що визначалося розчаруванням в ідеалах Просвітництва, коли людину, як вважалося, можна зробити кращою завдяки «просвічуванню» темних сторін її природи світлом розуму, через що все погане у людини мало б зникнути, як зникає п'тьма ночі із появою сонячного саява. Виявилось, що навіть засвоєння «розумних» принципів не дає гарантій щодо того, що люди насправді ними керуватимуться, що ці принципи терплять поразку у змаганні з глухими людськими воліннями до життя чи влади або з лібідозними чи мортидозними інстинктами тощо.

До цього додалось усвідомлення кризи фаустівської європейської культури через констатацію того, що не можна прагнути отримати знання за будь-що, тому що ціна за це – безсмертна душа людини – є абсолютно неприйнятною. По суті, це було визнанням більшої важливості душі порівняно з розумом, у тому колі – й в їхніх пізнавальних функціях, що вже відповідало східній традиції, де продаж душі дияволу в обмін на раціональне знання була взагалі неможливою в значально.

Коли європейський раціоналізм було явно дискредитовано, до яких джерел та методологічних засад мали б апелювати мислителі Заходу в умовах, коли ситуація стала безальтернативною? Цілком виправдано у пошуках підвалин своїх теоретичних антикризових установок вони звернулися до позараціональних та передраціональних основ свідомості, до діставання шляхом «розуміння як вживання» тих її невимовних базових глибинних смислів, яких раціоналізм

обгортав у предикативно-вербальну форму, чим відразу закривав до них доступ. І «лише коли дух з наївної спрямованості назовні» повернувся «до себе самого» і залишився «з самим собою», він зміг «задовольнитися» (Е. Гуссерль). Тому немає нічого дивного у тому, європейська філософія потягнулася до тієї традиції, котра заперечувала чисто розумове осягнення людиною світу, оскільки в ньому панує не корелятивна розуму корисливо-технічна раціональність, а система духовних цінностей та смислів, у центрі котрих стоїть величезна постать Бога.

За Світланою Коначевою, М. Гайдеггер, починаючи з деструкції грецької філософської понятійності та повертаючи теологію до ранньохристиянських витоків, виступає як *релігійний мислитель*, для якого важливе значення мають шлейермахерівські роздуми про *нездатність розуму* стати засобом осягнення релігійного виміру життя, а сам Абсолют (Бога) необхідно розуміти *незалежно від теоретичних визначень* та оцінок (курсив мій – О. К.) [1, сс. 167, 168, 169]. Ця ж дослідниця відмічає, що філософська думка Гайдеггера має теологічні витoki, коли він рухався від католицького антимодернізму до феноменології релігії, в рамках чого відбувався інституційний розрив з католицизмом і поступове розведення філософії і теології. Реалізуючи загальну феноменологічну програму, сам Гуссерль більшою мірою займався логічними проблемами (хоча за пізнього періоду він, як примітила у передмові до статті Е. Штайн Неллі Іванова-Георгієвська, недвозначно визначає трансцендентальну суб'єктивність як таку, що має риси Божественного абсолюту), тоді як «своєму улюбленому студенту», Гайдеггеру, він залишив феноменологічну розробку наук про дух та феноменологію релігії як «феноменологічну розробку містичної і морально-теологічної літератури», що проявилось у зверненні останнього до містицизму, зокрема, Й. Екхарта [1, с. 167].

Попри цей розворот європейської традиції до феноменології релігійного, притаманна східній думці суперечність між установкою на нерациональне осягнення Бога та раціональними засобами обґрунтування цього осягнення у західній теологічній філософії відсутня. Навіть у межах теогностичних міркувань М. Гайдеггера, який стверджував, що лише у світі сутності божественності можна помислити та сказати, що має називатися словом «Бог» («Лист про гуманізм»), ми цієї суперечності не бачимо – якщо про Бога можна дещо *ви-словити*, то й обґрунтування даної позиції також припускає вербальну форму.

Утім, тут не можна ігнорувати певну проблему, яку сучасний німецький католицький філософ К. Хеммерле сформулював, розуміючи під мисленням передусім «раціонально обґрунтовану категоріальність», так: «Як слід мислити священне, щоб священне було свято для мислення?» [цит. за: 2, с. 29]. Тобто, осмислення священного можливе і без ставлення до нього як до священного, але воно при цьому, втрачаючи свою сакральну значущість, стає «не зовсім» тим предметом мислення, який попередньо мався на увазі, і це, зрештою, виводить західну традицію на пошуки нераціональних засобів його осягнення. Чи не через це, як зауважила С. Коначева, Гайдеггер показує обмеженість наукового, суто теоретичного вивчення релігійного досвіду – розуміння релігійних феноменів «не означає раціоналізування, розкладання переживання на його логічні компоненти». Святе, вважає Гайдеггер, не може розумітися як теоретична ноєма (тобто, як змістовно даний у мисленні смисл святого з усіма його предикатами – О.К.), але зводить його до чистої ірраціональності він теж не хоче – пише вона [1, с. 168-169].

Слід зазначити, що певні «зародки» дивергенційного процесу (як наростаючої відмінності між раціонально-експлікуючим та розуміючо-схоплюючим підходами) всередині західної філософської та теологічної думки мали місце доволі давно, внаслідок чого відмова від суто раціональних настанов в ній після усвідомлення кризового стану європейської науки та європейської раціональності в цілому не може бути розцінена як радикальний розрив «зв'язку часів». Неспроможність раціонально-вербального мислення схопити сутність деяких предметів умоглядного розгляду констатував ще Августин Блаженний.

Ставлячи питання про сутність часу, він відповідав, що якщо його про це ніхто не запитує, то він знає, що таке час, але якби він захотів пояснити комусь словами, чим він є, то він нічого не зміг би сказати. Тут Августин ясно говорить про те, що спроба вербалізації певного допредикативного знання зупиняється вже на початку цієї процедури: нераціонально знаний сенс не піддається логічно-раціональній (мовній) експлікації. Але це не означає, що замість знання ми маємо незнання, що ми не знаємо, що таке час – Августин прямо говорить про те, що він про час знає, але на довербальному, допредикативному рівні.

Колізії ірраціонального та раціонального в еволюційній ретроспективі західної традиції видно, зокрема, ще й у її ставленні до

інтелектуальної інтуїції. За Августином, знання, що вони перебувають від Бога у нашій душі, без світла, благодаті углядіти неможливо. Спочатку вважаючи раціональне мислення вищою цінністю, Августин, зрештою, зізнається, що його захоплення філософією в минулому було перебільшеним. Картезій переосмислює августинівське «когіто» суцільно на засадах «природного світла розуму», інтелектуальної інтуїції, доповнюючи це ще й абсолютно не інтуїтивними методологічними правилами пізнання. За Спінозою, Бог піддається пізнанню або через містичне одкровення, або через раціональні припущення – останнім він однозначно надає перевагу. У цілому це визначило зсув предмету дослідження у вигляді ланцюжка «Бог – Бог=Природа – Природа». Такий погляд на інтелектуальну інтуїцію (споглядання) був притаманний всій раціоналістичній філософії Нового часу та німецькій класиці, але у наш час полюси помінялися – вона стала співвідноситися з нераціональною, або надрозумовою здібністю пізнання, попри те, що містичний варіант пізнання в Європі ніколи не зникав (Й. Гаман, Й. Якобі), хоча і в раціональній філософії зберігалася думка, що реальне існування речей дане нашій свідомості безпосередньо (Д. Юм).

З цього випливає, що відмова від беззастережної віри у силу людського розуму втілилась, зрештою, в оберненні західної філософії від орієнтації на зовнішній світ на глибини самої свідомості, хоча якісь суттєві відповідності новонародженої феноменології можна зустріти й в давніх раціоналістично налаштованих західних вченнях, які найбільшою мірою репрезентують дану традицію. Про це з усією переконливістю свідчить сконструйований Едітою Штайн предметний «діалог» Томи Аквіната і Е. Гуссерля, коли перший прямо засвідчує, що визнання схоластики та феноменології у корені відмінними є поверхневим, і тому вони мають погодитися один з одним у тому, що прозріння сутності мисленням у широкому значенні не суперечить мисленню, якщо під розумом (*intellectus*) ми матимемо на увазі здатність розуміння, а не ту карикатуру, на яку його перетворили як раціоналісти, так і їхні противники [3, с. 386, 388].

Слід сказати, що навіть всередині нетеологічної феноменології по відношенню до відтворюваного смислу в ній збереглась дихотомія допредикативного та предикативного (вербального) досвіду, сторони якої репрезентують відповідно Гуссерль та Гайдеггер. На думку Вахтанга Кебуладзе, різні варіанти феноменології «... відрізняються один від одного саме через визнання або невизнання допредикатив-

ного досвіду. Гуссерль намагається оперти весь свій феноменологічний проект на чисте споглядання, що не є опосередкованим жодними емпіричними, зокрема мовними чинниками. Герменевтика натомість указує на той факт, що будь-який досвід опосередкований мовою як універсальною структурою людського буття» [4, с. 302].

З цього випливає ще один висновок. Не дивлячись на позірну близькість гуссерліанського варіанту феноменології до традиційного східного схоплення предмету без надання йому певних предикативних визначень (вважають, що він мав вплив навіть на неопаламізм), він все ж таки стоїть далі від цієї традиції саме через збереження установки на провідну роль суб'єкта у цьому процесі. Як зазначає В. Кебуладзе, ми, на думку Е. Гуссерля, маємо «віднайти механізми конституювання цих понять у самому досвіді свідомості, не вдаючись при цьому до примітивного емпіризму та до натуралізації розуму, адже це знову б означало наївну метафізику, в якій трансцендентним досвіду свідомості постає вже зовнішній природний світ» [4, с. 307]. Цей аргумент, судячи з усього, зберігав би свою дієвість за умов, коли предметом феноменологічно-релігійного досвіду постали б не внутрішні горизонти свідомості, а Буття чи трансцендентний Бог.

Натомість Гайдеггер у пошуку самоявлених смислів робить акцент саме на їхньому самоявленні – нехай і у вигляді розкриття сутності буття через мову, поезію, оскільки мова є мовою самого буття, де річ рече (рос. вещь вещает), через що цитовану вище думку В. Кебуладзе слід підкоригувати шляхом вилучення слова «людського» у вислові «людського буття» (якщо мова йде про Буття, тотожне з Богом). При цьому слід зазначити, що, як зауважує С. Коначева, у самого М. Гайдеггера у різні періоди Бог то зближується з цілісністю суцього, то, навпаки, починає розумітися як Такий, що не має стосунку ні до суцього, ні до буття як такого, стаючи швидше способом «прояви» (Vor-schein) буття. Пізніше Бог постає у нього як суще, котре одночасно відповідне апріорним онтологічним структурам, в яких Він відкривається і тлумачиться у своєму бутті [5]. В останньому варіанті Бог як спосіб прояви Буття, що відкриває Себе через онтологічні структури, Сам розповідь нам про все, тільки слід вслухатися та вжитися у це Буття, а не виставляти ся радикальним суб'єктивним антиподом божественної буттєвості. Мова не повідомляє про буття, вона сама є буттям – зазначає Михайло Епштейн у статті «Слово та мовчання у російській культурі» («Звезда», 2005, № 10), оскільки Бог «єсть слово».

За великим рахунком, в обох випадках навіть за цих обставин традиційний західний раціональний підхід тут зберігається – у Е. Гусерля інтенціональним предметом є те, що конститується структурованим мисленням (він шукає «механізми конституювання понять у самому досвіді свідомості»), у М. Гайдеггера, як і у його опонента, й мови не може йти про «феноменологію містики», котрої, як вважав він, «слід стерегтися» і котра є наслідком деградації істинної наукової феноменології до аморфності, легковажності та скороспілості у супроводі галасу і публічного скандалу у філософії [6, с. 347]. Як бачимо, такий досвід, який є «незнанням, вищим за знання» (Г. Палама), не дивлячись на всі наближення феноменологів до східної традиції, відкидається з раціоналістичних позицій і розцінюється як деградація автентичної феноменології.

Разом з тим у сучасній філософії раціональному осмисленню почала піддаватися і та зовнішня форма невербального розуміння божественних смислів, котра становила одну з найсуттєвіших рис ісихазму – безмовність, зацікавлення якою можна пояснити у вигляді запитання «Якщо слів немає – то що є?» з поширенням цього запитання і на нетеологічні області знання та культуру. Усвідомлення того, що ««Про що не можна говорити, про те слід мовчати» (Л. Вітгенштейн, «Логіко-філософський трактат», 6.54) є одночасно як визнанням наявності таких сфер знання, де «зовнішні» логіко-філософські методи не діють, так і констатацією тієї обставини, що «мовчати» не означає «не розуміти».

З огляду на дані обставини на **висновок** можна твердити, що А. І. Уйомов, належав до раціоналістичної метафізично-теологічної традиції, але як до вітчизняної – з огляду на її дрейф у бік раціональної теології та філософії, так і до західної, і але тільки періоду її теоретично-схоластичного розвитку, тоді як сучасні її зближення зі східними налаштуваннями на осягнення божественних та метафізичних смислів через феноменологічні процедури, котрі, тим не менш, не призвели до відмови в ній від загальної раціоналістичної установки, ним не приймались. Іншими словами, А. І. Уйомов схилявся до вітчизняної філософсько-богословської традиції, якщо брати до уваги зміни, що відбулися в ній, та – до західної, якщо на її новочасні повороти не зважати.

Список літератури:

1. **Коначева С.** От феноменологии религии к фундаментальной онтологии / Светлана Александровна Коначева // // **Δόξα/Докса.** 36.

наук. праць з філософії та філології ; Німецька феноменологічна традиція в філософії, гуманітаристиці та культурі – Вип. 14. Одеса, 2011 – сс. 165-175.

2. **Пылаев М. А.** Философская феноменология священного К. Хеммерле / Максим Александрович Пылаев // **Вестн. православно. Свято-Тихоновского гуманитарн. ун-та – Т. I. Богословие. Философия – 2009 – Вып. 4 (28) – сс. 29-43 – с. 29].**

3. **Штайн Э.** Что такое философия? Разговор Эдмунда Гуссерля и Фомы Аквинского / Эдит Штайн // **Δόξα/Докса.** Зб. наук. праць з філософії та філології ; Німецька феноменологічна традиція в філософії, гуманітаристиці та культурі – Вип. 14. Одеса, 2011 – сс. 372-394.

4. **Кебуладзе В.** Місце і роль твору Едмунда Гуссерля «Досвід судження» у розвитку феноменологічної філософії. Передмова перекладача / Вахтанг Кебуладзе // **Δόξα/Докса.** Зб. наук. праць з філософії та філології ; Німецька феноменологічна традиція в філософії, гуманітаристиці та культурі – Вип. 14. Одеса, 2011 – сс. 299-311.

5. **Коначева С. А.** Феноменология и теология в ранних работах Хайдеггера // Сайт філософського факультета РГГУ. [Електронний документ. Режим доступу: http://spf.ff-rggu.ru/prepod/konacheva_s_a/fenomenologiya_i_telogiya/]

6. **Хайдеггер М.** Онтология (герменевтика) фактичности. Часть вторая. Феноменологический путь герменевтики фактичности / Мартин Хайдеггер // **Δόξα/Докса.** Зб. наук. праць з філософії та філології ; Німецька феноменологічна традиція в філософії, гуманітаристиці та культурі – Вип. 14. Одеса, 2011- сс. 342-359.

Крислов А. Д.

НЕКОТОРЫЕ ПОДХОДЫ К ПРОБЛЕМЕ «ПОНИМАНИЯ ПОНИМАНИЯ»

1. Проблеме понимания, являющегося одной из ключевых функций и особенностей мозга, посвящены многие тысячи исследований и печатных работ. Тем не менее, и на сегодня – «тайна сия велика есть». Как работает мозг? Как возникают ассоциативные связи? На чем основано быстрое («схватывание») или медленное понимание? Как возникают правильные или неправильные решения? Как формируются и понимаются смыслы? Какова роль интуиции? Является ли она альтернативой логике? Каковы механизмы понимания? На эти и подобные вопросы и сегодня еще нет стопроцентно удовлетвори-