

УДК 1(091):141.4+295

ГОЛОЛОВОВА КАТЕРИНА,

кандидат філософських наук, доцент

Національного медичного університету імені О. О. Богомольця

АРАБО-ПЕРСЬКА ФІЛОСОФІЯ ТА ВПЛИВ ЗОРОАСТРИЗМУ

У статті з'ясовані першовитоки арабо-перської філософії та окреслений вплив зороастризму на неї. Визначено, що персидська зороастрійська культура відіграла провідну роль не лише у формуванні шиїзму, але й перетворенні ісламу на багатонаціональну та багатомовну культуру та релігію. Автор проводить паралелі між впливом іранської цивілізації на розвиток мусульманської культури та грецької - на формування культури християнства. Показано, що ідеї зороастризму пронизують ісламський шиїзм і у вченні про Спасителя, і в ангелології. Зороастризм залишився і в філософії арабо-перського Сходу, прийшовши туди через іслам.

Ключові слова: зороастризм; арабо-перська філософія; іслам; шиїзм.

Постановка проблеми. Історія філософії добре пам'ятає, що саме прихід християнства на територію Європи поклав початок знищенню усіх надбань та глибоких наукових знань античності. Так, понад два століття твори Арістотеля залишались абсолютно забутими. Патріархи та політичні владика, що прийняли християнство, нещадно придушували та переслідували язичницьку ідеологію еллінського світу. За словами Г. В. Ф. Гегеля, недалекою та страшною дикунство варварських народів, що підкорили античний світ, раннє християнство протиставило духовне поневолення та "страшну дисципліну", що придушувала будь-яку свободу думки [2, с. 130].

Видатною заслугою арабомовної філософії раннього середньовіччя було звільнення з темряви історичного забуття та воскресіння в пам'яті людства вчення Арістотеля. Але чому ж тоді арабо-перська філософія врешті-решт поступилась європейському християнству? Що містить у собі ця філософія і які першовитоки вона має? Відповіді на ці питання може дати лише докладне вивчення історії цього визначного періоду у філософії.

Аналіз останніх досліджень та публікацій. Теоретичною основою нашого дослідження стали присвячені зороастризму та арабомовній філософії роботи М. Бойс [1], А. Корбена [2], а також праці Є. Фролової [3] та А. Сагадєєва [4]. Але в цих роботах вплив зороастризму на розвиток арабо-перської філософії розглядається лише в контексті загальної історії середньовічної арабо-ісламської філософії, а у вітчизняній філософії ця проблема під запропонованим кутом зору аналізується вперше.

Мета дослідження полягає в з'ясуванні першовитоків виникнення арабо-перської філософії та впливу зороастризму на неї. Реалізація мети передбачає розв'язання таких завдань: проаналізувати вплив зороастризму на розвиток ісламу; визначити місце зороастризму в арабо-перській філософії.

Виклад основного матеріалу. Ісламська культура увібрала в себе багато чого з того, чим володіли народи, які жили на території її поширення; це додало їй своєрідних рис. Досить скоро це виразилося в появі численних сект усередині ісламу. Різні форми протесту проти релігії, нав'язані силою, багато в чому виливали-

ся в ідейні течії. У них позначився вплив давньоіранської релігії зороастризму (I тисячоліття до н. е.), гностицизму, містичного вчення, поширеного в III ст. до н. е. релігійно-філософського вчення маніейства, що з'явилося на Близькому Сході в I ст. н. е. й увібрало в себе вже ідеї зороастризму, буддизму та християнства. І нарешті величезний вплив на розвиток ісламської теології справила антична думка.

Коли йдеться про арабську філософію, слід мати на увазі, що вона не обмежується національною приналежністю філософів. Віддаючи належне власне арабській національній культурі, не слід забувати, що говорять про багатонаціональну, хоча й переважно арабомовну, філософію, активними творцями якої були й інші мало- та середньоазійські народи [4].

Безумовно, уся арабська філософія середніх віків була так чи інакше пов'язана з ісламом. Те, що з ним була пов'язана релігійна філософія, теж зрозуміло. Але й світська філософія - "фалсафа" - якоюсь мірою залежала від релігійної думки. І не тільки тому, що вона існувала всередині ісламської культури й повинна була рахуватися з її домінуючим становищем, перебуваючи з нею в зіткненні або конфронтації, але й тому, що загальні розумові структури, які приніс іслам, були характерні й для "фалсафи". Тим не менш "фалсафа" в її ставленні до релігії докорінно відрізняється від релігійної філософії. Її зміст визначається насамперед світськими інтересами філософів, їхнім зв'язком із соціально-політичним, державним життям, завданнями функціонування держави як світської установи. Діяльність філософів, як правило, поєднувалась з їхніми серйозними природно-науковими заняттями. Усі вони були тією чи іншою мірою державними діячами, радниками візирів, юристами, лікарями, астрономами, математиками, займалися механікою, хімією, музикою тощо. Їхні заняття філософією були продовженням цих занять, лежали в тій же площині. І тому, на відміну від європейської середньовічної філософії, яка розвивалася в лоні теології і яку нерідко називають "служницею богослов'я", арабська "фалсафа" ніяк не була такою. Навпаки, вона прагнула вивести думку людини з-під влади релігії та протистояла претензіям останньої на всевладдя [5, с. 131].

Іслам сам визначає себе щодо попередньої язич-

ницької культури як "знання" на противагу язичництву, що розумілося як необізнаність, незнання, неосвіченість ("джахілія") - незнання Писання. Треба сказати, що через Коран уже вводиться відмінність двох типів віри, двох її розумів, відображених у двох її назвах: "іслам" - підпорядкування, покірність, тобто суто зовнішня віра, та "іман" - віра, яка визначається переконанням, знанням. Відмінність внутрішньої й зовнішньої віри була серйозним досягненням віровчення Мухамеда [13, с. 24].

Що це за знання, яке приходить з ісламом? Язичницький світ, відомий нам через бедуїнський епос і поезію, досить конкретний. Абстрактні уявлення, такі як честь, героїзм, пов'язані в основному з моральністю і з питаннями, що відносяться до розуміння життя й смерті, вірніше, навіть смерті, бо життя теж малюється через цілком конкретні образи, події, переживання його побутової повсякденної насиченості. Смерть викликає більше роздумів, але й вона сприймається як цілком сумна подія, що зберігає таємницю. Уявлення про потойбічне життя, яке не просто відтворює життя тутешнє, а становить особливу фазу існування людини, яка є наслідком цього життя, відплатою за прожите, не було. Іслам приносить таке нове уявлення про безсмертя, а разом з ним і уявлення про створений, тлінний світ і світ вічний, божественний, про відповідальність людини за свою поведінку на грішній землі - тобто постають нові питання, які вимагають філософського осмислення.

На відміну від християнства, іслам виник як релігія, що має дуже сильну соціально-політичну спрямованість. Спочатку - як протест проти гноблення бідноти багатими купцями, багатого родовою верхівкою, а пізніше - як релігія панівних сил, іслам набув рис ідеології, яка обґрунтовує панівне становище її прихильників і формує принципи устрою нової спільності - державної.

Але, як ми вже зазначали, іслам та його філософія об'єднує в собі дуже багато культур та традицій. Чому слід розрізняти між собою арабську та перську середньовічну філософію? Безумовно, обидві вони виникають на ґрунті ісламу, але для арабів це принциповий крок від язичництва до монотеїстичної релігії, а для персів - лише перехід від однієї релігії одкровення до іншої. такий факт не міг не вплинути на ці дві філософії, зробивши їх непримиреними ворогами. А отже, ісламський шиїзм виникає під міцним впливом зороастризму, зберігаючи велику частину його філософії та традиції.

Більшість істориків і релігієзнавців сходяться на тому, що в усіх світових релігіях можна зустріти сліди впливу зороастризму - особливо в юдаїзмі та ісламі. Але слідів зороастризму чимало й у біблійному християнстві. Адже саме зороастризм став першою релігійною системою монотеїзму, під духовністю якої була створена велика Ахаменідська держава (550-330 рр. до н. е.), що простягалася від річки Інд на сході до Егейського моря на заході, від Вірменії на півночі до перших порогів Нілу на півдні, куди увійшла Персія [6, с. 79]. Ось як писав із цього приводу А. Корбен у роботі "Історія ісламської філософії": "Є дещо спільне між християнським гнозисом грецькою мовою, гнозисом іудейським та гнозисом ісламським (шіїтським та ісмаїлітським). Більше того, наразі ми дізналися про вплив християнського та маніхейського гнозису на ісмаїлізм. Не можна не враховувати й слідів давніх теософських доктрин зороастрийського Ірану. Інтегровані в структуру філо-

софії ішраки геніальним Сухраварді, вони не втрачені й дотепер" [2, с. 15].

Загалом "характер" єдиного верховного "Бога", який увійшов до "світових" релігійних систем монотеїзму, цілком міг формуватися на базі вже існуючого образу "Бога" в зороастрийській релігійній системі.

Межу між сформованим за часів Римської імперії Заходом, що світоглядно тяжіє до матеріального життя, і Сходом, що світоглядно тяжіє до "духовного" життя (духовних ідеалів), умовно можна провести по західному кордону Ірану. Швидше за все, відомого нам біблійного Заходу не було б, якби не маловідомий вплив зороастрийського Сходу.

Але все ж пізніше ми побачили вплив духовної культури зороастризму на європейський Захід у вигляді християнства. Уже не є таємницею, що більшість традицій юдаїзму та християнства прийшли до нас саме з зороастризму. Лише після цього з'явився "пророк" Мухаммад, який створив духовну "альтернативу" як Сасанідському зороастризму, так і біблійному Заходу, нову релігію - іслам. Іслам заперечує будь-який зв'язок із "язичницьким віруванням" зороастризму, але доктрина загальної посмертної "справедливості", есхатологія кінця світу й східно-дуалістичний "характер" Бога міцно увійшли в біблійну культуру й у культуру ісламу.

Араби-завойовники принесли не тільки нову релігію на територію Персії, але й нову мову - арабську, а відповідно, і свою писемність. Із VII ст. вона стає літературною та адміністративною мовою. У VIII-IX ст. більшість населення арабського халіфату поступово починає приймати іслам. Населення Ірану також вимушене прийняти мусульманство. Однак досить багато персів залишились вірними своїй старій вірі - зороастризму, продовжуючи таємно її сповідувати [3, с. 54].

Араби, що осіли в Ірані, поступово почали "іранізуватися". Культура, традиції та побут Сасанідського Ірану стає невід'ємною частиною Аббасидського халіфату та його двору. Уводиться старовинне свято Ноуруз (Новий рік), мечеті будуються напроти давніх храмів вогню [1].

Основним питанням, яке особливо гостро постало в перші сторіччя існування ісламу, у період розробки його догматики, було питання про єдинобожжя (таухід) та єдність буття [7].

Перші розвинуті концепції єдності буття були запропоновані мутазилітами - релігійними філософами-раціоналістами. На відміну від мутакалістів, які були найбільш реакційною частиною духовенства та заперечували можливість критики Корану, мутазиліти виступають як свободомислячий іслам, що намагався підняти значення розуму. Саме розум, на їхнє переконання, а не щось інше, має бути критерієм, мірилом істинності будь-якого твердження.

Першим представником мутазилізму був уродженець Ірану Васіп ібн Ата. Він указував, що Коран, як мова богів, не вічний, це тимчасове творіння, а тому немає абсолютної істини. Як і всі книги, його можна досліджувати й критикувати, тим більше, що Коран говорить про події минулого, але не представляє майбутніх фактів. Виступи Васіпа ібн Ати проти Корану мали надзвичайно велике значення для розвитку світських наук. Мутазилітська ересь буде поворотним пунктом у боротьбі проти догматизму й консерватизму. У цих ідеях відчувається безумовний вплив зороастризму, бо саме в Авесті розповідається про події майбутнього й про прихід нових релігій та нових пророків, чого ми не зустрічаємо ані в Біблії, ані в Корані. Зороастризм не за-

перечує інших вірувань, навпаки, стверджує, що до людей будуть приходити посланці Бога, щоб спрямувати їх у правильному напрямку, дати віру, вони будуть приносити нові вірування, які складають ланки однієї істини, головною метою якої є перемога над злом [4, с. 86].

У відповідь на вчення ісламу про напередвизначеність долі людини Аллахом, Васіл ібн Ата доводить, що хоча творець і є наймудрішим, справедливим, але йому неприпустимо приписувати зло та несправедливість. Людина є творцем добра та зла, віри та невір'я, покори та непослуху. Неможливо, щоб Аллах наказував людині діяти, коли та не здатна діяти і не відчуває в собі сили та здатності до дії. Заперечувати подібне - означає заперечувати необхідність [5].

Розмірковуючи про єдність й одиничність Бога, мутазиліти прагнули до граничної чистоти цієї ідеї. Єдність Бога повинна означати відсутність у ньому будь-якої множинності, а отже, і будь-яких якостей, атрибутів - наявність їх порушує цю єдність, передбачає їх існування поза й незалежно від Бога, якому вони потім приписуються. Наявність їх означала б заперечення єдинності Бога, тобто відмову від центрального постулату ісламу: "Немає Бога, окрім Аллаха". Тому, вважали мутазиліти, Бог може характеризуватися лише через заперечення, через відмову йому в атрибутах, подібно до того, як визначав Єдине Платон. Але про такого Бога фактично немає чого сказати - він перетворюється на граничну абстракцію і, звичайно, перестає мати щось спільне з Богом, представленим у Корані.

Прихід до влади династії Аббасидів, яких підтримували землевласники, дав поштовх розвитку науки. Арабським каліфам потрібні були освічені люди. Починає зароджуватись світська культура, посилюється вивчення математики. Араби знайомляться з грецькими досягненнями, атомістикою Демокріта й Епікура, ученнями Арістотеля й Платона.

Саме арабське слово "фалсафа" відверто вказує на зв'язок з античною філософією - воно було запозичене звідти й означало вчення, яке вважалося спадщиною грецької мудрості. Вже вона за безліччю речей, богів бачила щось, що об'єднує світ у ціле. Парменід, Платон, Арістотель шукали об'єднувачу ідею, яку вони визначали поняттям буття. І все ж якщо інтерес до цієї проблеми в античності ще тільки вимальовувався, то в середньовіччі, в епоху ствердження монотеїстичних релігій, він стає неодмінним атрибутом теоретичного знання.

Уплив зороастризму на арабо-перську філософію відбувався й через давньогрецьку філософію. Так, зокрема, Геракліт цікавився філософією Сходу, саме він першим із грецьких філософів увів поняття Логосу - Божественного Слова, що існує одвічно. Відома всім фраза "На початку було слово, і слово було в Бога, і слово було Бог" стала християнською інтерпретацією неоплатонівських ідей про Логос, саме уявлення про який уперше виникло на Сході й, завдяки Геракліту, прижилося на грецькій землі. [9, с. 93].

Геракліт уважав, що послідовність космічних циклів народження й умирання Всесвіту, ритм, напрям і мета спільного космічного руху визначаються саме Логосом. Космічні катаклізми (а гераклітівській космос успадкував від іранської моделі світобудови уявлення про все-світню катастрофу) є лише необхідні ланки в ланцюзі загальної гармонії: Логос ніколи не змінюється й залишається рівним самому собі. Він подібний Зервану, з якого виникла світобудова і до якого все повернеться після закінчення відведеного терміну.

Ведучи мову про єдність буття, неможливо не при-

гадати зерванізм. Сьогодні його вважають сектою, забуваючи, що виникла ця течія на основі зороастризму і є дуже цікавою філософською доктриною. Відмінність між сектами зороастризму була суто філософською, чи "космологічною". Слід, швидше, говорити не про сформовані секти, а про різні школи та схоластичні суперечки між ними. Згідно із зороастризмом, світ наш створений Добром та Злом - Ахура-Маздою та Ахріманом, але первинними є не вони, до них був нескінченний час - Зерван. Якщо більш докладно розглянути легенду творення світу в зороастризмі, то ми побачимо значну відмінність від інших релігій одкровення. Згідно із зороастрійською традицією "спочатку не було у Всесвіті ні землі, ні Сонця, ні планет, ні зірок. Був лише нескінченний час - зерван акарана" [8, с. 22]. Отже, Зерван - це єдина субстанція, яка породжує протилежні сили (близнюків Ахура-Мазду та Ахрімана) Добра та Зла, які, у свою чергу, породжують усе в цьому матеріальному світі. Реконструюючи релігійно-філософські ідеї зерванізму, доходимо висновку, що в них Нескінченний Час трактувався як Абсолют, нескінченне джерело буття.

Зерван є посередником договору між двома полюсами буття й забезпечує неухильне дотримання принципу кінцевості, що обумовлює рух світу до напередданої точки оновлення. Відмінності між Ахріманом та Ахура-Маздою не носять онтологічного характеру, а пояснюються реалізацією їх вільного вибору. У свою чергу, саме завдяки цьому людина може здійснювати свій вільний вибір між Добром та Злом. У світі Зерван-Час проявляє себе як усесвітній закон Долі й Смерті. Анрі Корбен зауважував із цього приводу: "Цікаво тут провести паралелі з давньоіранською теософією зерванізму. Морок (Аріман) походить від сумніву, що виник у верховного божества Зервана" [2, с. 42]. Думка про те, що є щось більше, ніж боги, і це усесвітній закон, до якого ми маємо прагнути, зустрічається як у давньогрецькій філософії, так і в східній традиції, зокрема в буддизмі.

Незвичну для ісламської філософії ідею ми зустрічаємо в Ібн Рушда: він заперечує безсмертя індивідуальної людської душі. Розумна душа людини, діяльність якої пов'язана з пам'яттю, уявою, не може зберегтися після припинення роботи цих сил, бо матеріальний розум - це тлінне утворення [10, р. 56]. Індивідуальна душа смертна, безсмертний лише загальнолюдський, універсальний розум.

Ібн Сіна (Авіценна) більшою мірою, ніж інші "фаласіфа", прагне зрозуміти ідеальність думки: її пов'язаність із речовиною, мозком, але і явну відособленість. Якщо інші психічні стани або функції (відчуття, уява, сновидіння тощо) виявляють залежність від організму, його діяльності, то думка, здається, знаходиться над цією залежністю. Над нею не владні ані хвороби, ані нестатки - вона ніби протистоїть їм і міцнішає [11, р. 124].

Ібн Сіна вдається для пояснення свого розуміння розуму через образ "літаючої людини". Він пропонує читачеві уявити себе позбавленим усіх відчуттів, будь-якого зв'язку із зовнішнім світом, немовбито у вакуумі. І далі ставить питання: чи може людина встановити існування своєї сутності, не сумніваючись у встановленні того, що вона існує саме у своїй сутності? Але якщо це можливо, то виходить, що людина "є в самій собі інша, ніж її тіло чи її органи" [12, с. 233].

На підставі того, що розумна душа, хоча і пов'язана з тілом, є тим не менш нетілесною, Ібн Сіна робить висновок про її звільнення з тіла після смерті людини й з'єднання зі світовою душею, або, як він інколи пише, зі Світлом [Там само]. У цьому твердженні видно зіткнен-

ня його поглядів із концепцією ісмаїлітів про Світову душу, Світовий розум і Світло як образ останнього.

Ісмаїлізм вважає, що Бог позбавлений атрибутів та недоступний для сприйняття. Він постає в образі Світового Розуму, саме Світовий Розум створив Світову душу, а вона породила Першу матерію. Душа безперервно прагне до пізнання, щоб піднятися до природи Розуму. Ісмаїлізм був уже налаштований радикально по відношенню до зороастризму, хоча, як сказано вище, шиїзм тісно пов'язаний своїми традиціями із зороастризмом. Але розкол в шиїтській течії ісламу привів до радикалізації щодо зороастризму та майже повного його знищення.

Висновки

До першовитоків арабо-перської філософії необхідно віднести виникнення ісламу на арабському Сході, давньогрецьку філософію та зороастризм. Персидська зороастрийська культура відіграла провідну роль не лише у формуванні шиїзму, але й у перетворенні ісламу на багатонаціональну та багатомовну культуру та релігію. Іранська цивілізація відіграла таку ж роль у розвитку мусульманської культури, як грецька цивілізація у формуванні християнства та його культури. Ідеї зороастризму пронизують ісламський шиїзм і у вченні про Спасителя, а також в ангелології. Зороастризм залишився і в філософії арабо-перського Сходу, він прийшов туди через іслам, так і залишившись у ньому. Арабо-перська філософія буквально просякнута ідеями зороастризму, а вчення мутазілітів та зерванізм є яскравим тому підтвердженням.

Гололобова Катерина,

кандидат філософських наук, доцент

Національного медичного університету імені А. А. Богомольця

АРАБО-ПЕРСИДСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И ВЛИЯНИЕ ЗОРОАСТРИЗМА

Целью статьи является выяснение истоков арабо-персидской философии и влияния зороастризма на нее. Определено, что персидская зороастрийская культура сыграла ведущую роль в формировании не только шиизма, но и преобразовании ислама в многонациональную и многоязычную культуру и религию. Автор проводит параллели между влиянием иранской цивилизации на развитие мусульманской культуры, и греческой - на формирование культуры християнства. Показано, что идеи зороастризма пронизывают исламский шиизм и в учении о Спасителе, и в ангелологии. Зороастризм остался и в философии арабо-персидского Востока, придя туда через ислам.

Ключевые слова: зороастризм; арабо-персидская философия; ислам; шиизм.

Gololobova Katerina,

doctor of philosophy, associate Professor of National O. O. Bogomolets Medical University

THE ARAB-PERSIAN PHILOSOPHY AND THE INFLUENCE OF ZOROASTRIANISM

The Arab-Persian Islamic philosophy is very interesting and diverse. This philosophy turned back to the Western tradition the majority of ancient Greek philosophers and gave the world a lot of interesting ideas and thoughts. But it did not appear out of nowhere. Islam and its philosophy combine a lot of cultures and traditions. Why should we distinguish between Arabic and Persian Medieval philosophy? Of course, they both occur on the soil of Islam, but for the Arabs it is a fundamental step from paganism to a monotheistic religion, and for the Persians it is just the transition from one revealed religion to another. This fact affected these two philosophies, making them not conciliating foes. The influence of Zoroastrianism is present in Islamic Shiism and its thoughts and ideas have become traditional for Muslims. Sufism, Shiism and other Muslim confessions enriched and expanded Islam and the philosophical ideas of Zoroastrianism have enriched the Arab-Persian philosophy. Zoroastrian Persian culture has played a leading role in forming not only Shiism, but also the transformation of Islam in a multicultural and multilingual culture and religion. Iranian civilization has played the same role in the development of Muslim culture as Greek civilization in the formation of Christianity and its culture.

Keywords: Zoroastrianism; the Arab-Persian philosophy; Islam; Shiism.

ЛІТЕРАТУРА

1. Boyce M. Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices / Mary Boyce. - London : Boston and Henley, Routledge & Kegan Paul, 1979, xxi + 252 p.
2. Корбен А. История исламской философии / А. Корбен ; [пер. с франц.]. - М. : Прогресс-Традиция, 2009. - 480 с.
3. Фролова Е. А. История средневековой арабо-исламской философии / Е. А. Фролова. - М. : Институт философии РАН, 1995. - 175 с.
4. Сагадеев А. В. Ибн-Рушд (Серия: Мыслители прошлого) / А. В. Сагадеев. - М. : Мысль, 1973. - 208 с.
5. Дорошенко Е. А. Зороастрийцы в Иране (Историко-этнографический очерк) / Е. А. Дорошенко. - М. : Главная редакция восточной лит-ры изд-ва "Наука", 1982. - 133 с.
6. Рационалистическая традиция и современность. Ближний и Средний Восток. - М. : Наука, 1990. - 280 с.
7. Smith M. M. Al-Ghazali: the Mystic / M. M. Smith. - London, 1944. - 21 p. doi: 10.4324/9780203019139.ch27
8. Дубровина Т. А. Заратустра / Т. А. Дубровина, Е. Н. Ласкарева. - М. : Олимп ; ООО "Фирма "Изд-во АСТ", 1999. - 208 с.
9. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни. По книгам протоиерея Александра Меня. - М. : Мирос, 1994. - 184 с.
10. Gauthier L. Ibn Rochd (Averroes) / L. Gauthier. - Paris : Presses Universitaires de France, 1948. - 283 p. doi: 10.1086/349112
11. Afnan S. M. Avicenna. His life and works / S. M. Afnan. - London, 1958. - 298 p. doi: 10.2307/2183511
12. Ибн Сина. Избранные философские произведения / Ибн Сина. - М. : Наука, 1980. - 552 с.
13. Грязневич П. А. Развитие исторического сознания арабов (VI-VIII вв.) / П. А. Грязневич // Очерки истории арабской культуры V-XV вв. - М., 1982. - С. 75-155.

REFERENCES

1. Boyce, M. (1979), *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*, Routledge & Kegan Paul, London, Boston and Henley, xxi + 252 p. (eng).
2. Korben, A. (2009), *History of Islamic philosophy*, Progress-Tradition Publishing, Moscow, 480 p. (rus).
3. Frolova, E. A. (1995), *The History of medieval Arab-Islamic philosophy*, Institute of philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, 175 p. (rus).
4. Sagadeev, A. V. (1973), *Ibn-Rushd (series: the Thinkers of the past)*, Mysl, Moscow, 208 p. (rus).
5. Doroshenko, E. A. (1982), *Zoroastrians in Iran (a Historical-ethnographic study)*, Main editorial Board of Oriental literature of publishing house «Nauka», Moscow, 133 p. (rus).
6. The rationalistic tradition and modernity. The middle East (1990), Nauka, Moscow, 280 p. (rus).
7. Smith, M. M. (1944), *Al-Ghazali: the Mystic*, W.p., London, 21 p. doi: 10.4324/9780203019139.ch27
8. Dubrovina, T. A. and Lasareva, E. N. (1999), *Zarathustra*, Olimp; "Firm "Publishing house ACT" Ltd, Moscow, 208 p. (rus).
9. Men, A. (1992), *History of religion*, Vol. 6, Publishing house «Word», Moscow, 478 p. (rus).
10. Gauthier, L. (1948), *Ibn Rochd (Averroes)*, Presses Universitaires de France, Paris, 283 p. doi: 10.1086/349112
11. Afnan, S.M. (1958), *Avicenna. His life and works*, W.p., London, 298 p. doi: 10.2307/2183511
12. Ibn Sina (1980), *Selected philosophical works*, Nauka, Moscow, 552 p. (rus).
13. Gryaznevich, P. A. (1982), *The development of historical consciousness of the Arabs (VI-VIII centuries)*, in: *Essays on the history of Arab culture of V-XV centuries*, Moscow, 75-155 (rus).

© Гололобова Катерина
Надійшла до редакції 19.10.2016

УДК 248.154 : 141.7 (045)

ЩУК НАТАЛІЯ,

кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії та соціології
Національного медичного університету імені О. О. Богомольця, м. Київ

ХРИСТІЯНСЬКА ОНТОЛОГІЯ ОСОБИСТОСТІ В КОНТЕКСТІ БОГОСЛОВ'Я СПІЛКУВАННЯ

Стаття містить аналіз тринітарної проблематики у світлі богослов'я спілкування. Розглянута парадигма діалогічного спів-буття іпостасей Трійці як онтологічна взаємопов'язаність Трьох Осіб й автентична реальність буття Бога. У цьому контексті упрозорується християнська онтологія особистості, контури якої виростають із феномену спілкування.

Ключові слова: діалог; кінонія (койнонія); поклик; зустріч; перихорезис; спілкування; богослов'я спілкування; особистість; особистісність.

Постановка проблеми. Одна з центральних тем філософської рефлексії ХХ століття - комунікативна обумовленість людського буття у світі. У сучасному християнстві ця проблема є лейтмотивом богослов'я спілкування, яке зміщує акцент з пізнання Божественної природи, що було притаманне попередній теологічній традиції, на богоспілкування з особистісним Творцем. Ідеться про передування богоспілкування богопізнанню, або ж про богоспілкування як основу, умову та підставу для богопізнання. Як пише прот. В. Зелінський, "богослов'я спілкування - це не інтелектуальний винахід нашої епохи, а швидше нове осмислення або сьогодишнє проживання того, що було з самого початку, що ми чули, до чого торкалися руки наші... (1 Іоанна, 1:1)" [7]. Із

досвіду зустрічі та розмови з Творцем виростає нове розуміння антропології як безкінечного наближення людини, створеної "за образом Божим", до тієї Божественної подобі, закладеної в неї передвічно, через спілкування, що й потребує нашої дослідницької уваги.

Аналіз досліджень і публікацій з проблеми. Вершиною пошуків у цій сфері знання стали праці М. Бубера та Е. Левінаса, що вдалися до рефлексії над питаннями міжособистісної взаємодії між "Я" та "Ти" та діалогу, оцінюючи феномен спілкування як такий, що конститує обох його членів. У цей же час тема спілкування набула нового звучання в православному та католицькому богослов'ї. У цьому контексті можемо згадати доробок митр. Антонія Сурозького, митр. Іоанна Зізіу-