I. Pas'ko

PROBLEM OF UNIVERSALS OF CHRISTIANITIES AND DIFFERENTIA SPECIFICA OF ITS LIFE ARE IN HISTORY (PART II - BYZANTIUM VERSUS ROME)

In the article an author continues to reason above the problems of Christianity as spiritual universals and shows the specific of objective this phenomenal in a historical process. In the offered part of secret service attention is concentrated on the general contours of correlation of Christian idea and practice of her embodiment in Byzantium and Roman civilizations.

Key words: *Christian idea, Byzantium, Rome.*

© *І. Пасько*
Надійшла до редакції 18.07.2012

УДК 2:14(091)(477) "18/19"

ФІЛОСОФСЬКЕ ПІДҐРУНТЯ РЕЛІГІЄЗНАВЧОЇ ПРОБЛЕМАТИКИ У ТВОРЧОСТІ РЕЧНИКІВ КИЇВСЬКОЇ ДУХОВНОЇ АКАДЕМІЇ ІІ пол. XIX - поч. XX ст.

ЛЮДМИЛА РАБАДАНОВА,
аспірант кафедри культурології
Національного педагогічного університету ім. М. П. Драгоманова, м. Київ

У статті розкрито філософські засади релігієзнавчої проблематики у творчій спадщині мислителів Київської духовної академії, що постає поступовим переходом від фундаментального богослов'я до релігійної філософії, а від релігійної філософії через посилення раціональних методик дослідження до філософії релігії. Проаналізовано питання, які імпліцитно розкривають проблематику і стосуються філософії релігії, а також феноменології та онтології релігії.

Ключові слова: *філософія релігії, богослов'я, релігійна філософія, феноменологія релігії, онтологія релігії, речники Київської духовної академії.*

Постановка проблеми. Філософія релігії має різні аспекти розуміння, кожен із яких являє собою спробу дати цій понятійній конструкції визначення, розібратись із її методологією. Російський дослідник філософії релігії Ю. А. Кімельов пише: "Відношення до релігії є одним із критеріїв, який визначає природу будь-якого філософсько-теоретичного утворення. Філософія релігії в широкому сенсі слова, тобто як експліковане або імпліцитне відношення філософії до релігії, існує так давно, як сама філософія" [4, с. 8]. Загалом, іноді філософію релігії розглядають у площині виведення синонімічності з категорією "релігійна філософія", через єдність їх предметного поля, проте український дослідник О. В. Сарапін характеризує критерії демаркації цих понять, визначаючи, що "…філософія релігії - це конструювання і застосування в процесі осмислення тих концептів, за допомогою яких пояснюється проблема релігії чи її істотні аспекти" [10], тоді як релігійна філософія не "…ідентифікує себе з науковою дисципліною" [10], оскільки не має на меті раціоналізувати релігійні явища. Філософія релігії також постає в суперечності щодо того, чи є вона в межах філософського дискурсу, чи існує в межах релігієзнавства. Щодо останнього твердження, то в цьому випадку варто згадати про працю К. Тіле "Головні принципи науки про релігію", де вчений зазначає, що "філософія релігії не є ані філософським віровченням, ані вірою, яка сповідується тим чи іншим релігійним мислителем, ані сповіданням так званої природної релігії (відрізняється від релігії Одкровення), ані тією частиною загальної філософії, що спрямована до першооснови всіх речей. Вона являє собою філософське дослідження деякого загального людського прояву, званого релігією" [11].

Аналіз досліджень і публікацій з проблеми. Розглядаючи останні наукові розробки з обраної теми, зауважимо, що творчість мислителів Київсь-

кої духовної академії (далі - КДА) поставала предметом розгляду в різноманітних аспектах: історико-філософському (Г. Б. Апанасенко, Ю. М. Кравченко, Н. Г. Мозгова, Л. А. Пастушенко, М. Л. Ткачук, І. Д. Фіцик), антропологічному (О. В. Сарапін), педагогічному (А. М. Нестреляй, С. Л. Кузьміна, І. І. Юрас), етичному (І. В. Кондратьєва, М. І. Лук, В. Г. Нападиста) та етико-правовому (Г. О. Чередниченко). Утім, залишається нерозкритою та частина дослідження, яка стосується філософського підґрунтя саме в інтерпретації релігієзнавчої проблематики, тобто розгляд філософських основ розвідок, що стосуються релігії, як перехід до раціональних поглядів і використання методології, яка наближає дослідження мислителів КДА до зародків релігієзнавчого мислення.

Метою статті є аналіз філософського підґрунтя для релігієзнавчої проблематики на прикладі творчості представників КДА, які не виступають як безпосередньо філософи релігії, але мають дослідження, у яких систематично описується релігія і явища, пов'язані з нею.

Зазначена мета передбачає вирішення таких **завдань**:

- дослідити погляди мислителів КДА другої половини XIX - початку XX ст. в галузі, що постає поступовим переходом від фундаментального богослов'я до релігійної філософії, а від релігійної філософії через посилення раціональних методик дослідження до філософії релігії;

- виявити питання, що імпліцитно розкривають проблематику, яка стосується філософії релігії, а також феноменології та онтології релігії.

Виклад основного матеріалу. Один із речників КДА Сильвестр Гогоцький виявляє своє розуміння понять "релігія", "релігійні почуття" у роботі "Філософський лексикон", намагається дати раціонально обґрунтовану відповідь на питання, що є релігія і в чому її зміст, як вона виникає в послідовному розвитку душевного життя людини, як співвідноситься з іншими формами свідомості, із чого складається релігія, яка її структура, у чому різниця між різними релігіями і їхнім культом.

Мислитель зазначає, що походження релігії не могло бути пов'язане ані зі страхом перед природними явищами, ані з винахідливістю жреців чи політиків. Адже страх є патологічним, а релігія, навпаки, умиротворяє людські пристрасті, позаяк у душевному житті людини разом із виникненням свідомості й почуття виникає внутрішній дуалізм: одночасно існують відчуття самостійності, окремішності й неповноти, необхідності себе доповнити. Для київського професора "з першим проблиском у людині почуттів і свідомості, у її духовному житті віднаходиться подвійність…" [3, с. 274]. Як наслідок з віднаходженням внутрішньої роз'єднаності людина відчуває себе самостійною, але одночасно їй необхідно заповнити себе чимось, чого їй не вистачає. Інакше кажучи, С. Гогоцький дає зрозуміти, що джерело релігії - у людській природі.

Основними складовими релігії С. Гогоцький називає культ і віру. Про релігійний культ він пише, що без нього неможлива справжня віра, бо внутрішнє життя досягає спокою, знайшовши вираз у зовнішній формі: "Хто посилається на внутрішній релігійний настрій, але кому чужий вираз релігійного почуття, той або не має його, або насильно пригнічує, і тому раніше чи пізніше неминуче його втратить" [2, с. 554]. Учений вважає культ раціональною складовою визнання буття Бога.

Сильвестр Гогоцький пише й про те, що природна віра притаманна всім, навіть давнім язичницьким народам, які ще не могли пояснити її сутність через обмеженість знань глибокого психологічного аналізу. А втім, вони являли світ надчуттєвий у чуттєвих формах, хоча й не відрізняли віру від інших способів пізнання істини.

Намагався пояснити С. Гогоцький і сутність атеїзму, причини виникнення, його форми та вчених, які представляли атеїстичний світогляд. С. Гогоцькому властиве чітке розмежування мислителів, які справді були атеїстами (у різних формах - залежно від того, які якості Бога спростовуються, а які допускаються, або від повного заперечення існування вищої істоти) і тих, яких називали атеїстами через неспівмірність із панівною точкою зору в суспільстві. Проте не завжди атеїзм зумовлює аморальність. С. Гогоцький класифікує його як теоретичний та практичний і впевнений, що перший без другого існувати може, за умови того, що людина невіруюча, але веде моральне життя, а навпаки - ніколи. Оскільки теоретичний атеїзм зароджується з помилкових першопочатків покладених в основу умовиводів, а практичний - від тваринного, чуттєвого життя, яке затьмарює моральну свідомість людини до такої міри, що вона частково втрачає повагу до всього святого, а частково - навмисно відмовляється від віри, яка заважає її совісті.

Інший представник КДА Орест Новицький підкреслює, що зміст релігії становить визначальну сутність філософії. Розгляд буття безумовної істоти, ставлення до неї світу та людини є головним завданням філософії, інша справа, як саме це питання вирішується в рамках певної філософської системи. Мислитель пише, що в релігії Безумовне відкривається як належне людській свідомості, а у філософії - як думка про безумовне. У цілому, Орест Новицький розрізняє відношення релігії до філософії та філософії до релігії. У першому взаємозв'язку, заснованому на різності природної й одкровенної релігії, учений звертається до питань, що належать до сфери релігійної філософії, оскільки орієнтується на апологетику християнської філософії та релігії. Друге співвідношення залежить, на думку мислителя, від періоду історії та культурного середовища, у якому існували релігія та філософія (наприклад, Давній Схід чи Греція), що підпадає певним чином під розгляд філософії релігії. Більше того, філософія і релігія в цьому контексті, на думку Ореста Новицького, можуть суперечити одна одній, але обидві залишатись істинними. Можна зазначити, що дослідник розкриває його через "…феномени релігії, віри, трансцендентного чи Бога, або ж божественного" [2].

Підкреслимо, що саме цю проблематику порушує О. Новицький у процесі розгляду історичних ступенів природної релігії, першочергово звертаючи увагу на розуміння та розкриття божественного в певному виді релігії. Власне, у розвитку природної релігії мислитель виділяє три етапи, і кожен із них характеризується особливим розумінням Божественного. Спочатку Божественне безпосередньо розкривається зовнішній природі, потім релігійна свідомість людини розуміє Божественне як внутрішнє життя природи, а на третьому етапі природної релігії, на переконання О. Новицького, Божественне відкривається самосвідомості людини в природі її душі. Зауважимо, що кожен із цих періодів поділявся, у

свою чергу, ще на три, під час яких відбувалась трансформація поглядів на феномени релігії та зміна взаємовпливів філософії та релігії. Так, звертаючись до історії філософії та історії релігії, О. М. Новицький розглядає історію філософії релігії крізь ідею Бога в різних релігійних та філософських системах.

Внесок одного видатного представника КДА Памфіла Юркевича до філософії релігії полягає в ґрунтовному аналізі онтологічного виміру релігії. У праці "Ідея" вчений зазначає, що дарма філософії давали добру пораду не підноситися на метафізичну висоту безумовної Божественної ідеї. П. Юркевич показує також обмеженість раціоналістичної моделі соціуму, оскільки людська складова мінімізована, розширює картину соціальної дійсності, акцентуючи емоційно-образні релігійні аспекти буття й пізнання, адже розгляд релігії, релігійного почуття слугують більш повному описові соціуму. Суспільство розглядається філософом як цілісний живий організм, із пізнання якого не може бути виключена емоційна складова. Це важливо, оскільки "…філософія релігії бере свої витоки із перших спроб теоретичного аналізу духовного змісту релігії, її особливого призначення у світі, ролі в духовному житті індивіда і людства в цілому" [1, с. 23].

Щодо онтології релігії також необхідно відмітити розвідку Григорія Васильовича Малеванського (1840-?), який із 1865 до 1868 навчався в КДА. Важливою є його робота "Віра в Бога як всеблагого промислителя і верховного світоправителя", присвячена теодицеї, тобто намаганню пояснити управління Всесвіту божеством, незважаючи на наявність зла у світі. Так, Г. В. Малеванський зазначає у своєму дослідженні, що віра в Божий промисел існує в усіх релігіях - монотеїстичних чи політеїстичних, - хоча й у різних формах.

Мислитель це пояснює тим, що "…історичне дослідження знаходить у всіх язичницьких релігіях живу віру в промисел Божий в істотно належному усім їм культі молитви і жертви" [5, с. 119]. Саме молитву і жертву Г. В. Малеванський називає двома найпершими формами віри в Бога-промислителя. Він заперечує пантеїзм, оскільки вважає, що в цій течії Бог припиняє бути Богом, втрачаючи особистісний розум і волю.

Намагається спростувати Г. В. Малеванський і деїзм, як учення про те, що Бог-творець і Бог-промислитель - метафізично неможливий і логічно немислимий. У деїзмі Г. Малеванський виділяє два напрямки - суто спекулятивний та емпірико-спекулятивний. Яскравим представником першого напрямку він називає Шлеєрмахера через таке доведення: якби Бог був вищою силою, то він був би хоч і вище за все інше, проте стояв би в одному ряду з ним, а це означає, що він би мав підпорядковуватись тим самим законам, тобто не лише сам був би першоосновою, але й сам потребував би першооснови. Класичним виразником другого напряму Г. В. Малеванський уважає Лейбніца, оскільки його вчення про монади включає Бога до групи інших монад. Таким чином, Бог - вища або центральна монада, що не створила світ, а лише впорядкувала його з готового матеріалу численних монад. Зрештою, Г. В. Малеванський спростовує деїзм та аргументує його неспроможність за допомогою богословського пояснення: Бог є промислителем, оскільки прихід Ісуса Христа у світ був вчасним і підготовленим.

Ще один речник КДА - Стефан Васильович Малеванський (архімандрит Сильвестр) (1828-1908), ректор КДА, увійшов у представлену нами традицію працею "З читань по догматичному богослов'ю", у якій подає ключові поняття й відомості православної догматики як науки, предметом якої є істини віри. Вихідною точкою в методах догматичного богослов'я С. В. Малеванський називає "релігійну свідомість вселенської церкви" [6, с. 257] як категорію, що визначається через історичний процес розвитку догматів у церкві. Мислитель спирається на фундаментальне богослов'я, що спонукає до розгляду внутрішньої богоодкровенної сторони догматів, яка розглядається ним як ще один метод дослідження. Поряд із цим С. В. Малеванський відмічає, що "…не варто упускати з виду тих даних, які може представити наука чи розум" [6, с. 260], але, певна річ, лише таких, що не суперечать догматам.

Необхідно зауважити, що поряд із православною догматикою мислитель розглядає католицьку та протестантську "…як з тим, що було в ній неправдивого, вартого засудження, так і з тими корисними здобутками, якими можна користуватись для блага своєї науки, не шкодячи інтересам православного віровчення" [7, с. 74]. Аналізуючи католицьку догматику, С. В. Малеванський зауважує, що в ній частіше, ніж у православ'ї чи протестантизмі, використовують діалектику та філософію в області теології, і не погоджується з таким підходом, оскільки вважає, що таким чином відбувається перетворення догматів на поняття розсудку. З іншого боку, С. В. Малеванський писав про те, що це, однак, не свідчить про намагання католицьких богословів нашкодити істинній вірі.

З приводу протестантизму мислитель констатує, що догматика тут постає на противагу католицькій схоластиці і як наслідок на ґрунті містицизму, що виражався через надання своєрідного значення особистій свідомості. Безпосереднє суб'єктивне відчуття біблійної істини С. В. Малеванський називає містичним началом протестантизму. Із часом протестантська теологія більше уваги приділяє раціональному підходу до питань віри, що спричиняє, на думку С. В. Малеванського, її майже повну трансформацію у філософію, яка взяла під свій захист "теологічний раціоналізм по відношенню до релігії" [7, с. 106]. Вагомий вплив на протестантську теологію становили філософські студії Канта та Фіхте, уважає мислитель, оскільки перший займався критикою доказів існування Бога, порушивши питання про можливість богопізнання, а останній відкидав усе, чого не знає дух людини і що не є її "Я".

У контексті впливу на протестантську теологію С. В. Малеванський говорить також про Шеллінга та Гегеля, що, на його думку, захищали будь-яку релігію взагалі й християнство зокрема. Стефан Малеванський пише про те, що "Шеллінг релігію виводив з внутрішньої природи абсолютної істоти, яка за внутрішньою необхідністю на всіх ступенях буття, проявляючи себе відповідним чином, досягає вищого ступеня самоодкровення в релігійній свідомості людини" [7, с. 107].

Так учений пояснює, чому релігія в історії людства, на думку Шеллінга, - явище істотне та необхідне, а християнство - найвищий ступінь самоодкровення Бога й найвища форма релігійного життя. Стосовно Гегеля Стефан Малеванський відмічає, що для нього, як і для Шеллінга, релігія виступає неодмінним історичним фактом та проявом абсолютного духу, а християнство через переважання усвідом-

лення єдності людини та Бога - найбільш досконала та вища форма релігії. Однак С. В. Малеванський як православний богослов не міг погодитись із поглядами зазначених німецьких філософів, оскільки вони, на його думку, являють, замість християнського уявлення про особистого Бога, пантеїстичне бачення абсолютної істоти, що може жити окремо від світу, а для свого існування потребує проявлення у світі.

Іншими крайнощами С. В. Малеванський уважає погляди Шлеєрмахера, який намагався показати релігійні почуття єдиним підґрунтям релігії, що не є справою розуму або філософії, а процес богопізнання зводить до порівняння Бога з іншими предметами мислення і вважає, що це залишає релігію без основи. Тому, пише С. В. Малеванський, за Шлеєрмахером, будь-яка релігія, у тому числі християнство, виступає почуттям абсолютної залежності, що виникає через незнання предмета свого поклоніння. Переконання Шлеєрмахера С. В. Малеванський уважає крайнім розвитком релігійно-містичного почуття, що дало першопочаткову основу лютеранству.

Таким чином, С. В. Малеванський, розглядаючи протестантську теологію, звертається до поглядів філософів, що мали вплив на її розвиток, досліджуючи релігію. Відзначає вчений також те, що серед протестантських теологів є винятково "конфесіональні", а є такі, що, ураховуючи наукові досягнення, намагаються примирити віру та знання, або "раціональне та позитивне, філософське та конфесіональне" [7, с. 112].

Потрібно зазначити, що звернення мислителів КДА до поглядів відомих філософів, які займались дослідженням релігії, є ознакою їх професійної відкритості. І попри те, що вони використовували в основному критичний підхід, згадане вище дослідження С. В. Малеванського містить, приміром, розбір поглядів на релігію Ф. Шлеєрмахера - засновника ліберальної течії протестантської теології, та німецьких класичних філософів - Канта та Гегеля, які представляють начала феноменологічного мислення в теологічному середовищі.

Інакше кажучи, мислителі КДА поступово приходять до розгляду феноменології релігії, яку П. Д. Шантепі де ла Соссе, що вводить у науковий обіг це поняття, називає "узагальнення та групування різних релігійних явищ" [12], і таким чином аналізують те, що є загальним для багатьох релігій, тобто намагаються виділити загальні моменти історичного релігійного досвіду.

Значну увагу в цьому варто приділити дослідженню представника КДА Ф. С. Орнатського (1849-?) під назвою "Виклад і критичний розбір погляду Макса Мюллера на релігію, її походження і розвиток" (1887), оскільки в ньому розкрито погляди основоположника порівняльного релігієзнавства і міфології, одного з класиків світового релігієзнавства, видатного мовознавця, знавця індійських текстів, професора Оксфордського університету, ученого, який увів у науковий обіг поняття "наука про релігію" і сформулював її головні методологічні принципи.

На думку Ф. С. Орнатського, у праці "Лекції про походження і розвиток релігії" М. Мюллер найбільш послідовно викладає свої погляди на релігію, і тому дослідник апелює саме до цього твору. Перш за все, Федір Орнатський звертається до самого поняття "релігія" й констатує, що для Макса Мюллера релігія є не вигаданим чи винайденим, а психологічно необхідним явищем, що існує протягом усієї історії людства, при цьому постійно видозмінюється й розвивається.

Сутність релігії - складне питання, що може мати багато варіантів вирішення. Одним із варіантів є етимологічний, тобто через пояснення слова "religio", найвідоміші варіанти Цицерона ("re-legere" - вшанування й благоговійний страх) та Лактанція ("religare" - союз людини з Богом), проте, вказує Ф. С. Орнатський, М. Мюллер переконаний, що поняття "релігія" з розвитком релігійної свідомості відступало від свого первісного значення й нині неможливо врахувати всі визначення, які були адекватні на різних етапах розвитку людства, а також неможливо сказати, яке поняття релігії буде використовуватись у майбутньому.

Філософські спроби М. Мюллера визначити релігію (Кант, Шлеєрмахер, Гегель, Конт, Фейєрбах) приводять його до думки, що релігію визначити неможливо через її внутрішню природу, яка постійно розвивається і в цьому сенсі може бути порівняна із цивілізацією, мораллю чи свободою. Федір Орнатський не може повністю погодитись з Максом Мюллером, оскільки йому, як православному богослову, етимологічний підхід Лактанція ближчий, ніж Цицерона. Щодо філософських визначень релігії київський учений віднаходить поряд із їх відмінністю і деякі подібності, а тому зауважує, що "в них немає і такої різкої протилежності, яка б доходила, як уважає М. Мюллер, до зробленого заперечення одним визначенням того, що іншим стверджується й навпаки" [9, с. 11].

Наступним питанням, яке розбирає Ф. С. Орнатський у творчості Макса Мюллера, є походження релігії. Київський мислитель відмічає, що цю проблему М. Мюллер починає із зауваги, що предмети релігійної свідомості мають специфічну ознаку, що відрізняє їх від інших предметів. Ця ознака в тому, що вони підносяться над сферою скінченного й виражаються в понятті "безкінечне", оскільки терміни "невидиме", "надчуттєве", "супернатуральне", "божественне" й "абсолютне" - недостатньо широкі, на думку М. Мюллера.

Макс Мюллер заперечує походження релігії як через зовнішнє одкровення, так і через внутрішнє, тобто початково існуючий у людини, на відміну від усіх інших живих істот, релігійний інстинкт. Перше спростовується тим, що варто лише перевести поняття зовнішнього одкровення на мову фетишизму і стає зрозуміло, що це не допомагає в розборі історичних причин походження й розвитку релігій. Щодо внутрішнього одкровення, то воно заперечується, оскільки таким чином можна було б мовним інстинктом пояснити появу мови, а математичним - уміння рахувати, уважає М. Мюллер.

Зрештою, Ф. С. Орнатський вказує на те, що в Макса Мюллера релігія постає як відчуття скінченного, яке виникає при сприйманні безкінечного як феноменального в нефеноменальному. Таке вирішення походження релігії, на думку Федора Орнатського, потребує відповіді на два запитання. По-перше, при сприйнятті яких предметів і явищ природи людські почуття відчувають присутність безкінечного? І друге: як людина від простого сприйняття предметів і явищ природи, у яких відчуває присутність безкінечного, приходить до їх обожнення як особистих істот - богів чи напівбогів?

Відповіді на ці запитання мислитель відшукує у творчості Макса Мюллера. На перше запитання

М. Мюллер відповідає таким чином: людина має палеотеричні відчуття (дотик, нюх, смак) і неотеричні (зір та слух). Перші більш достовірні, і серед них найбільше людина довіряє дотику, а тому по відношенню до цього відчуття М. Мюллер виділяє предмети, що піддаються дотику (камінь, шкури тварин, самі тварини, гілки дерев), предмети, що наполовину піддаються дотику (ріки, гори, дерева, моря), і речі, що не піддаються дотику зовсім (небо, зірки, сонце, вітер, грім).

Предмети, що піддаються дотику як найбільш зрозумілі, не могли викликати релігійного вшанування самі по собі, навіть по відношенню до фетишизму неможливо так сказати. Тоді як предмети, що наполовину піддаються дотику, і тим більше речі, що не піддаються дотику зовсім, могли викликати почуття, що виступають за межі чуттєвого сприйняття. Таким чином, чим більше в предметі недоступного відчуттям й особливо дотику, тим більше ці речі схильні викликати своє обожнення.

Про друге запитання Макс Мюллер говорить про те, що людина думала про оточуючі предмети так, як називала їх, а називала їх за аналогією зі своїми діями, тому все оточуюче вважала одушевлено-діяльним. Тобто М. Мюллер у глибині мови віднаходить корені анімізму, антропопатизму, антропоморфізму, і це виступає поясненням, як суб'єкт від сприйняття предметів і явищ природи, у яких відчуває присутність безкінечного, приходить до їх обожнення. В аргументації М. Мюллер звертається до релігії Вед, а саме - зазначає, що в Ріг-Веді жодного разу не сказано про обожнення предметів, які піддаються дотику і, навпаки, дуже часто є згадки про релігійне вшанування предметів, що наполовину піддаються дотику, і таких, що не піддаються дотику взагалі.

Праця Ф. С. Орнатського завершується питанням, наскільки його погляди збігаються з думками М. Мюллера. Мислитель зазначає, що це буде висловлено в подальших публікаціях на задану тематику, проте продовження статті не було здійснено. Тим не менш, у праці, що розкриває погляди Макса Мюллера, навіть із критичного погляду, Ф. С. Орнатський аналізує релігію з наукової точки зору.

Також Федір Орнатський, хоча й не в усьому погоджується з Максом Мюллером, що природно для православного богослова, проте у своїй розвідці зазначає, що М. Мюллер відомий не лише на Заході, але й у Російській імперії, що він має високий авторитет у галузі філології, а також київський духовно-академічний мислитель помічає, що праці М. Мюллера, які стосуються релігії "у багатьох відношеннях безперечно заслуговують на те, щоб на них було звернено належну увагу" [9, с. 3]. Усі ці ознаки є проявом толерантності як такої риси дослідника, що необхідна для зародження імпліцитних виявів наукового підходу до релігії.

У цілому, "філософи духовно-академічної спільноти, без сумніву, були оригінальними мислителями, оскільки змогли стати посередниками між минулим і майбутнім" [8, с. 31], - зазначає Н. Г. Мозгова. Фактично, представники КДА пропонують раціональний інструментарій для розв'язання питань, які стосуються релігії, спонукають до наукового аналізу, що наближає їхню творчість до предметного кола філософії релігії й дозволяє розглядати духовно-академічну традицію як історичне підґрунтя вітчизняної філософії релігії. На основі аналізу публікацій мислителів КДА другої половини XIX - початку XX ст. можна розкрити їхню творчість як латентні витоки релігієзнавчої думки в Україні в богословських та історико-філософських працях.

Висновки

Таким чином, було досліджено погляди київських духовно-академічних мислителів другої половини XIX - початку XX століття. Ці погляди виступають поступовим переходом від фундаментального богослов'я до релігійної філософії, а від релігійної філософії через посилення раціональних методик до філософії релігії. У результаті аналізу також виявлено питання, які латентно розкривають проблемне поле філософії релігії та торкаються феноменології та онтології релігії через розбір переконань німецьких класичних філософів та поглядів Макса Мюллера та дотримання етики фахової відкритості, що в нашому випадку дозволяє помітити перехід мислителями Київської духовної академії до діалогічності. Загалом, віднаходження філософського підґрунтя релігієзнавчої проблематики у творчості київських академістів є показовим у сенсі включення української релігійно-філософської традиції в межі світового філософського контексту взаємного проникнення релігійної та світської культур.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Арістова А. В. Проблеми філософії релігії у творчості П. Д. Юркевича : дис. ... канд. філософ. наук : 09.00.06 / Арістова Алла Вадимівна. - К., 1994. - 137 с.

2. Гогоцький С. С. Бог. Віра / С. С. Гогоцький // Філософський лексикон. - Том 1. - К. : Університетська типографія, 1857. - 579 с.

3. Гогоцький С. С. Релігія / С. С. Гогоцький // Філософський лексикон. - Том 4. - Частина 1. - К. : Типографія Є. Я. Федорова, 1872. - 432 с.

4. Кимелев Ю. А. Философия религии : Систематический очерк / Ю. А. Кимелев. - М .: Изд. дом "Nota Bene", 1998. - 424 с.

5. Малеванский Г. Вера в Бога, как всеблагого промыслителя и верховного мироправителя / Г. Малеванский // Труды Киевской Духовной Академии. - 1874. - № 2. - С. 111-136.

6. Малеванский С. (Архимандрит Сильвестр). Из чтений по догматическому богословию / С. Малеванский // Труды Киевской Духовной Академии. - 1877. - Т. 2. - № 5. - С. 213-261.

7. Малеванский С. (Архимандрит Сильвестр). Из чтений по догматическому богословию / С. Малеванский // Труды Киевской Духовной Академии. - 1877. - Т. 3. - № 6. - С. 65-117.

8. Мозгова Н. Г. Київська духовна академія, 1819-1920 : Філософський спадок / Н. Г. Мозгова. - К. : Книга, 2004. - 320 с.

9. Орнатский Ф. Изложение и критический разбор взгляда Макса Мюллера на религию, ее происхождение и развитие / Ф. Орнатский // Труды Киевской Духовной Академии. - 1887. - № 1. - С. 3-26 ; № 4. - С. 505-522.

10. Сарапін О. В. Виступ на Другому круглому столі "Проблематико-методологічні розмежування філософії релігії та релігійної філософії" [Електронний ресурс] / О. В. Сарапін. - Режим доступу : http://philosophyofreligion.wordpress.com/2010/07/21/виступ-сарапін-2-кр-стіл/.

11. Тиле Клод. Основные принципы науки о религии [Електронний ресурс] / Тиле Клод. - Режим доступу : http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Relig/klass/02.php.

12. Классики мирового религиоведения : антология [Електронний ресурс] / [пер. с англ., нем., фр. ; сост. и общ. ред. А. Н. Красникова]. - М. : Канон+, 1996. - Т. 1. - 496 с. - Режим доступу : http://www.gumer.info/bogoslov _Buks/Relig/klass/index.php.

L. Rabadanova

PHILOSOPHICAL FOUNDATIONS OF SCIENCE ON RELIGION IN THE WORK OF THE REPRESENTATIVES OF THE KIEV THEOLOGICAL ACADEMY SECOND HALF OF XIX-EARLY XX CENTURY

The article is revealed religion-philosophical principles of perspective in the creative legacy of thinkers of the Kiev Theological Academy, which appears as a gradual transition from the fundamental theology of religious philosophy, religious philosophy and of a sound amplification techniques to study the philosophy of religion. Analyzed questions that implicitly reveal problems, the philosophy of religion, and phenomenology and ontology of religion.

Key words: *philosophy of religion, theology, religious philosophy, phenomenology of religion, religious ontology, representatives of the Kiev Theological Academy.*

© *Л. Рабаданова*
Надійшла до редакції 25.06.2012

УДК 133.5:54 + 1(091)

ФЕНОМЕН АЛХІМІЇ В ЧАСОПРОСТОРОВОМУ ТА МЕНТАЛЬНОМУ ВИМІРІ СТАРОГО СВІТУ

КОСТЯНТИН РОДИГІН,
аспірант кафедри філософії Донецького національного університету

МИХАЙЛО РОДИГІН,
кандидат хімічних наук, науковий співробітник Інституту фізико-органічної хімії та вуглехімії ім. Л. М. Литвиненка НАН України, м. Донецьк

У статті розглянуто буття феномена алхімії в часопросторовому та ментальному вимірі Старого світу. Компаративний аналіз типових проявів алхімії виявляє есенціальну єдність цього соціокультурного феномена на Сході та Заході. У контексті питання щодо часопросторової локалізації первинного осередку виникнення феномена видається вірогідною поліцентрова модель його розвитку та культурної дифузії. На думку авторів, алхімія в усьому розмаїтті конкретно-історичних проявів спрямована на здобуття необмеженого ресурсу - матеріального, темпорального, креативного тощо. Специфіка проявів феномена є обумовленою відмінностями між глибинними колективними установками - інтровертованою позицією Сходу та екстравертованою позицію Заходу. Притаманна західній алхімії суперечність між зовнішньою спрямованістю спектра ідей та містико-езотеричним характером традиції спричиняє "дегерметизацію" феномена з виходом його за власні межі.

Ключові слова: *алхімія, Старий світ, часопросторовий та ментальний вимір, культурна дифузія, Схід, Захід.*

Постановка проблеми та стан її наукового вивчення. Алхімія може вважатися одним із найстійкіших культурно-цивілізаційних феноменів людства [1]. Природно, що ступінь реалізації феномена та типові форми його конкретно-історичних проявів зумовлені загальними станом та специфікою буття соціуму на певних етапах цивілізаційної ґенези, тобто є унікальним історичним результатом поєднання одиничного та загального. Завдяки високій варіабельності та культурно-історичному різноманіттю форм [1] - від герметизму Єгипту [2] та даосизму Китаю [3] до природознавчої [4; 5] та містичної [6-9] традиції європейського Середньовіччя й Нового часу з їх наступною трансформацією в езотеризм та окультизм сучасності [10] - феномен алхімії вже близько двох тисяч років [11, с. 11-12] зберігається в соціокультурному просторі Старого світу[1].

[1] Феномен алхімії як специфічна форма адаптованого запозичення має місце й на теренах Нового світу, але розгляд його буття виходить за межі цієї роботи.