

Attention to the socio-cultural and historical dimensions of scientific knowledge allows us to re-realize the value potential of science. **Discussion.** In philosophical literature there are conflicting opinions about the value of science - from full exaltation to stating the "end" of science. The arguments of the opponents are interesting and deserve attention. **Conclusions.** The problem of the value potential of science is relevant not only in connection with the achievements of the scientific and technical sphere, but also with such phenomena as imitation of science and plagiarism. Taking into account the value potential of science contributes to its success and enhances the level of scientific culture in society as a whole.

Keywords: science, scientific knowledge, culture, values, scientific rationality.

УДК 111.1 : 123

В. Б. Лимар

ТВОРЧИСТЬ ТА ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ ЯК ПРОЯВИ СВОБОДИ НА РІВНІ ОСОБИСТОСТІ ТА ЛЮДСТВА У СХІДНОХРИСТИАНСЬКІЙ ОНТОЛОГІЇ

Київський національний університет імені Тараса Шевченка;

Анотація. Статтю присвячено розгляду таких проявів свободи, як творчість та відповідальність. У межах східнохристиянської онтології, застосовуючи підхід «традиціонізму», досліджується амплітуда проявів свободи на онтологічному рівні особистості. Одержані результати узагальнюються та переносяться на онтологічний рівень того чи іншого народу як частини людства загалом. Прояви свободи (творчість і, як її наслідок, відповідальність) на цьому етапі прослідковуються у внутрішньому виявленні – віросповіданні та зовнішньому – культурі у широкому розумінні.

Ключові слова: східнохристиянська онтологія, буття, традиціонізм, свобода людини, особистість, творчість, відповідальність, онтологічний рівень, людство.

Вступ

Східнохристиянська онтологія, яка у загальних рисах оформилася вже у часи творчості Каппадокійського гуртка, за своєю сутністю досліджує буття як умову можливості суцього, тобто відповідає вимогам самого предмету. Буття є підвалиною суцього як такого, підвалиною (чи, інакше, принципом, із якого дещо походить) не логічною, а реально-онтологічною, тобто внутрішнім засновком буття суцього. Таке розуміння онтології витримало темпоральну перевірку, і до тепер є незмінним підґрунтям для мислителів даної традиції. Вже пізніші теоретично-схоластичні нашарування на це реально-практичне усвідомлення буття дало небезпідставний привід для претензій М. Гайдеґера: «Найхарактернішим виявом «онтологічного повороту» є позиція Гайдеґера, який відкидає всю посократівську позицію щодо буття як «метафізичну» – «онтичну», не онтологічну (таку, що розглядає буття як умову можливості суцього, а не як просто предметно-чуттєвий світ), таку, що здатна тільки «безсило ковзати по поверхні буття, але не сягати самого буття» (Бичко, 2012: 766). Реагуючи на критику метафізики М. Гайдеґера у праці «Буття і час», сучасні представники східнохристиянської онтології Х. Яннарас, зокрема, у книзі «Особистість і Ерос» та Іоанн Зізіулас у роботі «Communion and Otherness» висвітлюють спроможність цієї онтології об'єктивно займатись дослідженням буття та суцього як його прояву.

Мета і завдання

Базуючись на положеннях християнської онтології Сходу, метою статті окреслимо дослідження таких проявів свободи людини, як творчість та відповідальність на онтологічному рівні окремої особистості і людства загалом. Застосовуючи підхід «традиціонізму» східнохристиянської онтології, завдання роботи полягає у вияві амплітуди свободи на буттєвому особистісному рівні, що побічно або

безпосередньо впливає у подальшому на історію та буттєвий розвиток усього людства.

Методологія дослідження

Методологія дослідження полягає у розгорнутому аналізі положень «традиціонізму» та індуктивному застосуванні одержаних результатів стосовно до особистості та сукупності народів, які загалом утворюють людство. Додатково застосовується побіжний порівняльний аналіз у тій частині дослідження, де мова буде йти про градації особистості та (згідно Гегеля) рівні віросповідання.

Результати

Слід зауважити, що східнохристиянська онтологія, маючи відмінні від метафізики методи та уявлення, все ж поділяє метафізичне сприйняття про предмет дослідження. На початку минулого ХХ ст. західноєвропейські уявлення про метафізику «очищуються» від онтичного нашарування і, враховуючи критику, суттєво наближаються до спільних християнських витоків; яскраво можна це дослідити у книзі австрійського філософа і теолога Е. Корета «Основи метафізики», яка й дотепер є єдиною вдалою спробою систематизації метафізики: «Метафізика, як вона тут повинна бути представлена в основних рисах, є «всезагальною метафізикою», чи онтологією, тобто тією частиною або тим аспектом метафізики, який повинен дослідити всезагальні та неодмінно значущі визначення та закони буття, остаточне обґрунтування яких, однак, слід розповсюджувати на абсолютне буття» (Корет Емерих, 1998: 16). Отже, «абсолютне буття» є одним із головних об'єктів діяння онтології Сходу, без якого втрачається увесь її зміст та взагалі доцільність її існування. Але також, як і метафізика, онтологія Сходу спрямовує методи свого дослідження та накопичення знань і на людину: «Я «є» у беззаперечній дійсності свого існування, але я є не саме буття. Я покладаю відмінність, виділяю себе з

іншого і знаю, що я обмежений у бутті» (Корет Емерих, 1998: 72).

Цілком послідовним є те, що східнохристиянська онтологія, яка об'єднала суто християнські догматичні уявлення із досягненнями античної філософії, розповсюджує свій вплив (подібно до вчень Платона й Арістотеля) на цілокупність трансцендентного та іманентного. До предметів її дослідження зараховуються не тільки богослов'я та антропологія і психологія, а й пізніші наукові досягнення у царині вивчення людини – свідомість, прояви розумової та зовнішньої діяльності, генетика, біоетика – і, опосередковано, у зв'язку із зазначеними галузями, точні науки про світобудову та людське тіло. Онтологія Сходу, розповсюджуючи досить широко свою компетенцію, відіграє роль підвалини філософського пізнання як такого, на відміну від сучасних філософських напрямів, які з кожним черговим «поворотом» все більше подрібнюються, відосібнюються та замикаються на вузьких специфічних проявах діяльності людини і навіть не намагаються ставити та вирішувати глобальні питання взаємодії існування людини у видимій та невидимій світобудові. Із позицій таких ось широких повноважень східнохристиянської онтології, наше дослідження торкнеться остаточних глибин онтологічної свободи людини – глибин моменту початку свободи у темпоральності та просторі. «Те, що є недосяжним, не до кінця висловленим і незрозумілим, завжди викликає зацікавлення, звернення уваги та здогади. Сучасна людина намагається все знати, побачити, дослідити, зрозуміти. Здавалося б, що немає вже невідкритих світів. А все ж існують ще місця, сповнені таємницями» (Grzychowski, 2009: 8).

У православному богослов'ї існує одне положення, на яке дається дві відмінні відповіді, які, у свою чергу, не вважаються ані стовідсотково істинними, ані повністю хибними – це теологумен про походження людської душі. Частина отців церкви вважала, що кожна душа новонародженої людини, як і душа першої людини Адама, створюється Богом. Цей погляд одержав назву «креаціонізму». Католицька церква офіційно визнала цю позицію єдиною можливою у 1854 р. після прийняття догмату про непорочне зачаття Діви Марії. Православне богослов'я (особливо сучасне) схиляється до погляду, що душа людини народжується від душ батьків, подібно тілу. Цю позицію – яка одержала назву «традиціонізму» – підтримували починаючи від Тертуліана, зокрема, Макарій Великий, Григорій Богослов, Григорій Нисський, Григорій Палама й інші. Звичайно, у кожній позиції щодо походження душі є свої слабкі сторони, але із розвитком наукового прогресу, відкриттями у царині сучасної генетики, підхід традиціонізму у питанні народження душі стає більше поширеним. Навіть сучасні протестантські течії, не усвідомлюючи майже 2 тисячної православної традиції цього погляду, впевнено висловлюються лише за традиціоністський підхід. На нашу думку, це пов'язано з тим, що традиціонізм надає велику амплітуду свободі людини, коли ж креаціонізм пропagaє безапеляційну неодмінність волі Бога у даному питанні. «Бог помістив, або краще сказати, втілює та

примісив душу у плоть й застосував такий (спосіб) вміщення, що невідомо, що носить, чи тіло душу чи душа тіло, чи плоть являється у душі чи душа у плоті. Хоча краще думати, що душа вводиться та панує (у тіло і над тілом), як найбільш близька до Бога» (Катанський, 2003: 288). Загальні міркування Тертуліана про взаємодію душі та тіла призвели до поступового чіткого оформлення позиції народження душі від душ батьків.

Ми продовжимо виклад думок у даному дослідженні з позицій традиціоністського погляду на походження душі (тобто східнохристиянської традиції мислення про народження душ нащадків від душ батьків на зразок народження тіл) – він не створює антиномій у поясненні «співіснування» свободи людини та Божої всеблагості, яка не є зацікавленою у існуванні зла у суцюзі. «...Слід вважати, що тут мається на увазі не безпосереднє творення Боже, а опосередковане – що Бог створює людські душі, як і тіла, силою того самого благословення – плодяться та розмножуються, яке Він дарував нашим пращурам ще на початку, – створює не з нічого, а від душ батьків, бо ж, згідно вчення Церкви, хоча душі людські одержують буття через створення, але так, що на них переходить від батьків зараза прабатьківського гріха, – цього не могло бути, якби Бог створював їх з нічого» (Макарій, 1999: 441). У XIX ст. у семінарських підручниках, як ми бачимо, намагалися все ще «узгодити» креаціонізм і традиціонізм, тобто конкуруючі вчення про, відповідно, створення душ, або їхнє народження. У XXI ст. вчення про народження душ обгрунтовано займає чільну позицію; і не тільки тому, що генетика все більше розкриває «родословність» душі дитини від душ її батьків, прадідів тощо, а ще й тому, що каменем спотикання став уже згаданий досить пізній хронологічно догмат про непорочне зачаття Діви Марії. Авторитетний східнохристиянський мислитель XX ст. В. Лоський помітив несумісність цього догмату з онтологічним розвитком історії свободи усього людства; ось що він пише із цього приводу: «Дійсно, якщо втілення було обумовлене тільки лише привілеєм, дарованим Пресвятій Діві «з огляду на майбутню заслугу її Сина», то пришествя Месії у світ могло звершитися у будь-який інший момент людської історії; у будь-який момент Бог особливим велінням, що залежить тільки від Його Божественної волі, міг створити непорочне знародження Свого втілення, не рахуючись із людською свободою у долях впадого світу. Однак історія Старого Заповіту нас навчає іншому: добровільна жертва Авраама, страждання Іова, подвиги пророків, нарешті, уся історія обраного народу із його злетами та падіннями не є тільки зібранням прообразів Христа, але також і безперервним випробуванням людської свободи, яка відповідає на Божественний поклик, представляє Богу у цьому повільному та важкому просуванні людські умови, необхідні для виконання Його обітниць» (Лосский, 2007: 245-246).

Бог дав євреям у своєму об'явленні знання про себе (вірвчення) й заповіді (моральні методи), за допомогою яких цей народ, як тодішній релігійно-інтелектуальний авангард усього людства, повинен

був сам виплекати найчистішу «посудину» для втілення Христа. Це було зусиллям вольного волевиявлення багатьох поколінь євреїв. Вони з тремтінням чекали Месію, не до кінця усвідомлюючи, що свобода у добрі – це їхній спільний чинник, який може призвести до настання цього моменту, чинник який залежить цілком від них самих. Недаремно книга євангелія від Луки наводить увесь родовід Діви Марії; всі ці згадані її пращури, своїм життям очищуючи гріховну печатку впалої людини, поступово наближувалися до катарсису, до максимальної особистої святості, апогеєм якої стала Марія. Адже, якщо душа дитини народжується від душ батьків, то, відповідно, це народження супроводжується передачею того буттєвого рівня, якого досягнули (у свою чергу, одержали й розвинули) батьки. Приклад цьому ми бачимо у життєвій практиці: діти із неблагополучних сімей більше схильні до примітивізму тілесного життя, аніж нащадки інтелектуалів та людей, які морально удосконалюються впродовж свого життя; цими неблагополучними дітьми важко засвоюється наука, проте вони схильні до суспільно-маргінального життя. «Для Пресвятої Діви, як і для Іоанна Хрестителя, ця святість не полягає у якомусь абстрактному привілеї невинуватості, а у реальному зміненні людської природи, яка поступово очищувалась та звеличувалась благодаттю у передуючих поколіннях» (Лосский, 2007: 248). Ця значущість вірного застосування свободи у справі розвитку онтологічного рівня, що послідовно впливає із східнохристиянського вчення про народження душі від душ батьків, проявляється не тільки в особистому житті окремої людини чи у градації (або деградації) того чи іншого роду, вона проявляє себе ще й у двох глобальних аспектах, які стосуються долі всього людства.

По-перше, якщо Бог, терпляче чекав того моменту, коли людство спромоглося втілити усі свої найкращі порухи у величній плід своєї історії, не порушуючи свободи людей, то за тим самим принципом «сакралізації» людської свободи, Він не втручається у намагання людей здійснити пророцький плід уосібнення усього низького та злого, що є у гріховній людській природі – антиподу святості. Тут ми, згідно з логікою дослідження, мусимо перейти до розгляду такого прояву свободи людини, який називається творчістю. Вона має внутрішні прояви – інтелектуальна діяльність (суто теоретика) та моральне самовдосконалення – які природно зв'язані із зовнішніми проявами: виклад думок на папері та у створенні винаходів і віддзеркалення морального вдосконалення у поведінці. «Поки що зробимо попереднє узагальнення: людина є одночасно особистістю та природою, сутнісно визначуваними таємницею любові, яка внутрішньо понуджує особистості (τα τρώσματα) до природного спілкування (φυσική κοινωνία); вона є свідомим особистісним буттям у часі; вона – непорушна психосоматична єдність із незмірною глибиною психіки; вона наділена свободою, царською гідністю, творчими та науковими здібностями, розумом тощо» (Неллас Панайотис, 2011: 26-27), – таку характеристику

образа Божого дає видатний грецький богослов сучасності Панайотіс Неллас.

Український філософ Л. Шашкова якраз у зв'язку із даною темою у такий спосіб аналізує погляди сучасного богослова Ф.Хефнера: «Він дає інтерпретацію людини як створеного співтворця. Концепція створених співтворців є тлумачення Хефнером Книги Буття, де сказано, що людина створена за образом і подобою Божою. Хефнер вважає, що таке розуміння людини необхідно почати з того, що Бог є творець, а потім побачити подібність Божу в творчій здатності людини. Створений співтворець, з одного боку, залежить від Бога в своєму існуванні, бо він створений. З іншого боку, створений співтворець може творити, але його творча здатність відрізняється від божественної, поперше, тому що створений співтворець не в силах повторити божественний акт творення «з нічого», і по-друге, тому що людська творчість амбівалентна і може переслідувати як добру, так і погану мету» (Шашкова, 2014: 36). Л. Шашкова, як і багато мислителів сучасності, із занепокоєнням акцентує на «проблемі цінності людини». Сучасні досягнення генної інженерії у можливому клонуванні людей – це не тільки (згідно Хефнера) творчість створених співтворців, це, насамперед, моральний бік питання, який передбачає, як пише Л. Шашкова, «етичну відповідальність». Вона цілком логічно закликає вирішувати такі глобальні питання у діалозі науки та релігії, який би призвів до консенсусу: «Перед сучасною наукою постають такі граничні питання, на які неможливо відповісти за допомогою наукового методу, вони є по суті онтологічними та екзистенційними питаннями. Остання третина ХХ ст. дає поступове усвідомлення того, що наука не настільки об'єктивна, а релігія не настільки суб'єктивна як вважалося раніше. Постнекласична наука і філософія науки довели вагому роль теоретичних припущень, інтерпретацій, концептуальних моделей для формування уявлень про ті об'єкти, що не проявляються у безпосередньому сприйнятті. Багато хто з філософів релігії, богословів так само вважають, що релігійна віра інтерпретує досвід і співвідноситься з ним аналогічно до наукових теорій. Тобто релігійні дані зумовлені концептуальними науковими інтерпретаціями. Дослідницький потяг існує в обох галузях, тому й наукові критерії узгодженості, всебічності, плідності знаходять паралелі у релігійній думці» (Шашкова, 2014: 36). Творчі винаходи, як бачимо, не завжди спричиняються до позитивного розвитку людства і, тому від науковців та богословів зараз як ніколи очікується своєрідне прорахування та передбачання наслідків цих відкриттів. Ще у ХІХ ст. Дж. Стюарт Міль гротескно писав про велич самовизначення людини: «Влада суспільства над індивідуумом не повинна сягати далі того, наскільки дії індивідууму стосуються інших людей: у тих же своїх діях, які стосуються лише його самого, індивідуум повинен бути абсолютно незалежним над самим собою, – над своїм тілом і духом він необмежений володар» (Mill John Stuart, 1947: гл. І).

Так от, продовжуючи міркування про можливість уосібнення зла за допомогою сучасних винаходів, треба взяти до уваги, що прихід антихриста, описаний у книгах Нового заповіту – Об'явлення Іоанна Богослова (13 гл.), 2 Послання до Солунян (2 гл.) – «людини гріха, сина загибелі, який противиться та звеличується над усім, що зветься Богом або святинею», є неминучим. І ця людина, за самою своєю сутністю, повинна бути своєрідною квінтесенцією зла, і генна інженерія як винахід творчості людини тут стане як ніколи у нагоді.

Отець церкви VIII ст. Іоанн Дамаскін із позицій своєї епохи пише про прихід антихриста наступне: «Однак в особливий спосіб і переважно антихристом називається той, хто має прийти наприкінці світу... Відповідно, не сам диявол стає людиною, подібно до втілення Господа, нехай не буде!, але народжується людина від блуду і приймає на себе усю дію сатанинську» (Іоанн Дамаскін, 2007: 430-431). Закономірно напрошується запитання: чому у випадку із святістю людина здатна досягти потрібного максимального її піку, а у протилежній ситуації потрібно застосовувати додаткові винаходи? Відповідь полягає у тому, що, по-перше, і у тому, і в іншому випадках людина застосовує свою свободу і творчість, але у різних проявах; а по-друге, існує певна межа зла, далі якої у звичний спосіб людина не може «скотитись», тому що Бог своїм промислом контролює цю межу. Василь Великий про це пише наступне: «Тому хвороби у містах та народах, сухість у повітрі, безпліддя землі та лихоліття, що зустрічають кожного у житті, припиняють зростання гріха, і будь-яке зло такого роду посилається від Бога, щоб запобігти породженню справжніх зол. Бо ж і тілесні страждання, і зовнішні біди придумані для приборкання гріха» (Василий Великий, 2010: 368). Отож, силам зла, для того, щоб здійснити запланований прихід антихриста, потрібно застосувати інші методи, обійти контрольовану межу. «Уміння клонувати тварин, а в майбутньому, можливо, і людину, є безпрецедентним затвердженням творчої здатності людини. Люди творять життя, не відтворюючи, а продукуючи живі істоти, вибираючи їхні генетичні особливості й час народження... Клонування – це творча сила, сила творення, закріплена в священних міфах за Богом, яка тепер стала надбанням людини. Абсолютна залежність життя від творчої активності Бога сприймається по-новому після усвідомлення того, що життя може виникнути як результат винайдених людиною технологій» (Шашкова, 2014: 34), – так висловлюється про найновіші досягнення людської творчості Л. Шашкова.

Робити моральні висновки наслідків такої творчості як прояву свободи людини ми залишимо дослідникам етики – нас цікавить зараз суто онтологічний бік цього питання; тому напрошується питання суто буттєвого характеру: створені людиною клони, які не мають спадковості народження душі і, відповідно, не беруть початок від творчого акту Бога, причетні до абсолютного буття чи ні? тобто, чи є вони онтологічними чи лише онтичними у східнохристиянському розумінні? Адже «якщо суще є тим, що «є», то буття, яке йому властиве, є тим,

завдяки чому має місце суще. Буття є *підвалиною сущого* як такого» (Корет Емерих, 1998: 77). У східнохристиянській онтології це означає, що суще творіння повинно мати підвалину, засновок свого існування у чистому бутті. Для вирішення цього питання звернімося до безперечного фахівця у галузі наведеного розрізнення онтичного та онтологічного М. Гайдеґера: «Присутність є сущим, яке є завжди я сам, буття завжди моє. Це визначення вказує на онтологічний устрій, але і все. Воно містить разом із тим онтичне – хоча й чорнове – показання, що кожен раз одне Я є це суще, а не інші. Відповідь на хто йде із самого Я, «суб'єкта», «самості». Хто – це те, що крізь зміну розташувань та переживань тримається тотожним і співвідносить себе притому із цією множинністю. Онтологічно ми розуміємо його як дещо завжди вже і постійно присутнє у замкнутому регіоні і для нього, у переважачому розумінні те, що лежить у підваліні, як *суб'єкт*... Онтична самозрозумілість вислову, що це я той, хто кожен раз є присутність, не повинна збивати на думку, начебто тим самим шлях онтологічної інтерпретації такої «даності» недвозначно є наміченим. Під знаком запитання залишається навіть, чи адекватно онтичним змістом вищеведеного вислову переданий хоча б просто феноменальний склад повсякденної присутності. Може бути, **хто** повсякденної присутності як раз *не* завжди я сам» (Хайдеґер, 2003: 137-138). М. Гайдеґер намагався у своїй філософській системі досліджувати буття саме як умову сущого – він вважав це закономірним та єдино можливим у теоретичному філософському мисленні; наскільки ж більш відповідально треба дотримуватися цього принципу у практичному застосуванні мисленнєвої людської творчості.

Тепер ми розглянемо другий всезагальний аспект онтологічної свободи, який слідує із положення про народження душ людей. «Із чим асоціюється в нас свобода? Насамперед, це свобода вибору. А чи є він, цей вибір? По-перше, завжди є зазор поміж тим, чого я хочу, й тим, що можу собі дозволити... Кількість наших батьків є дуже обмеженою: тільки батько і мати; статей тільки дві, фізичних вимірів – не похизуєшся. Тобто я не вибираю батьків, не вибираю свою стать, національність, час народження та тривалість життя. Врешті-решт, мене ніхто не запитував, хочу я народжуватись чи не хочу» (Ігумен Савва, 2009: 219). Дійсно, кожна людина одержує у володіння свободу із моментом народження – до та опісля життя про неї вести мову недоречно. Ми одержуємо саме буттєву свободу – тобто свободу, вже зумовлену буттям. Наші батьки безпосередньо спричиняються до заданого деякого буттєвого рівня нашого існування як людини – це у певному значенні і є ентелехія Арістотеля; і далі вже залежить від нашої свободи та впливу зовнішніх соціальних чинників чи досягнемо ми цього заданого рівня буття чи ні, а чи, можливо, долаючи гріховну людську природу, й перевершимо його, максимально наближуючись до стану, який у східнохристиянській онтології має назви «обожнення» та «святість». Значення онтологічного рівня є важливим не лише

для окремої особистості, але й, без перебільшень, і для історії людства загалом.

Якщо звернутися до згаданої Ф. Хефнером книги Буття, то вже із 9 глави цієї книги, де описуються перші дії післяпотопних людей, ми достеменно переконаємось у прямій залежності рівня буття того чи іншого персонажу та онтологічного рівня народу, який веде свій початок від нього. Вчинки, дії, здібності, риси характеру – як зовнішні прояви онтологічного рівня – наклали відбиток на народи, які існують і до тепер, і загально залишаються носіями тих самих рис (і часто імені) свого давнього прашура. Свобода представників конкретного народу у своїй підваліні є зумовленою загальними рисами, притаманними даній національності. Так само причину взаємин поміж сусідніми народами (чітко це простежується на Близькому Сході) можна відшукати у тій самій книзі Буття, яка недаремно приділяє цьому занадто дріб'язкову увагу. «Протягом 18 днів (з 6 до 24 жовтня 1973 р.) ошелешений світ знову спостерігав, як невгамовні нащадки Авраама спалюють та знищують власний дім. Читачеві вочевидь відомо, що євреї та араби – рідні брати та сестри за спільним прабабком. Євреї – діти Авраама та Сари, араби – діти того ж невтомного Авраама і Агари» (Щербаков, 2014: 360).

Оскільки буттєвий рівень окремої людини об'єктивується у її творчості та зовнішній поведінці, то й буттєвий рівень народу повинен мати аналогічно зовнішні прояви. Відвідуючи будь-яку країну, ми створюємо узагальнюючу думку про неї на основі вражень, одержаних від побаченого та почутого: архітектури, мистецтва, стилю життя, віросповідального менталітету тощо. Отже, головним зовнішнім проявом онтологічного рівня народу є рівень її культури, а головним проявом внутрішнім, є його віросповідання (яке історично проходить фази від палаючої ревності до прохолодної байдужості). Розмірковуючи про пріоритет особистісного відношення перед свідомістю, сучасний грецький філософ Х. Яннарас торкається нашої теми у наступних рядках: «І цей «особистісний» факт набуває особливої достеменності та безпосередності тоді, коли мова йде про естетичні, етичні або релігійні поняття та уявлення. Краса, обов'язок та метафізична віра як зміст свідомості у найбезпосередніший спосіб засвідчують «особистісну» природу свідомості та її понять. Інакше кажучи, вони відкривають реальність особистості за межами свідомості, універсальність особистості у порівнянні із свідомістю» (Яннарас, 2005: 95). Попередньо дане дослідження вже торкалося питання творчості та частково його зовнішніх проявів; на цьому етапі ми сконцентруємо увагу на внутрішньому прояві буттєвого рівня народу – на віросповіданні – цей прояв буттєвої свободи, самозрозуміло, більше відповідає компетенції східнохристиянської онтології.

Основні всесвітні релігії географічно поширюються не уривчасто і, загалом, не переплітаючись, а мають чіткі межі (які майже повністю співпадають із межами культур) і розповсюджуються на народи, що об'єднані географічним розташуванням, расою, історичними

подіями, кліматом і ще багатьма подібними об'єктивними чинниками. Місіонерські та екуменічні рухи показують, що конкретна релігія цілком відповідає конкретному народові і попри об'єктивні критичні аргументи, ніхто масштабно не відмовляється від свого віросповідання. Відбувається це тому, що те чи інше віросповідання є проявом онтологічного рівня народу і зміна релігії можлива тільки за умови добровільної чи примусової градації рівня онтологічного. «У світі, з яким ми зіштовхуємось у нашому повсякденному досвіді, ми повинні вибирати між однаково важливими цілями і однаково настійливими вимогами, і, досягаючи одних цілей, ми неunikнено жертвуємо іншими» (Berlin Isaiah, 1958: гл. 8), – ці слова І. Берліна можна застосувати як підтвердження того, що вибір сакральних пріоритетів відбувається під впливом, так би мовити, «внутрішніх уподобань».

Звичайно, існує загальноприйнята ієрархія віросповідань і завданням людства є розвивати свій онтологічний рівень і, відповідно (як показник індикатора), підвищувати релігійний рівень. Онтологічні модальності свободи – випадковість, можливість – передбачають розвиток не тільки конкретної особистості від стану боязливого раба через наймита до сина і «співтворця», а й розвиток народів і, доречно кажучи, релігійний розвиток прямує у такий самий спосіб від страху перед стихіями через корисливе умилостивлення божества до «пастуха буття» (використовуючи термін Гайдегера, співзвучний із обожненням онтології Сходу). У «Філософії релігії» Г. Гегель дає градаційну, із точки зору онтології, класифікацію існуючим віросповіданням: «Ці ступені можна уподібнити віковим ступеням людського життя. Дитина ще перебуває у першій безпосередній єдності волі та природи, як своєї власної, так і оточуючої її природи. Другий ступінь – вік юності, індивідуальність, що постає для себе, є живою духовністю, що ще не покладає для себе ніякої мети; вона понуджує себе, прямує та цікавиться усім, що входить до сфери її сприйняття. Третій ступінь – зрілий вік, коли людина трудиться заради особливої мети, якій підкоряється і якій вона віддає свої сили. І нарешті, останній ступінь – старість. У цей період життя людина вбачає свою мету у всезагальному, пізнає його і, повертаючись від особливого життя, від праці, до всезагальної мети, до абсолютної остаточної мети, відмовляючись від яскравої багатоманітності наявного буття, внутрішньо зосереджується у безкінечній глибині в-самого-собі-буття. Ці визначення логічно зумовлені природою поняття. У підсумку, стає самозрозумілим, що перша безпосередність не є безпосередністю як такою, що вона також належна – і дитя є децю учинене» (Гегель, 1976: 416).

Обговорення

Отже, підсумовуючи взаємозв'язок онтологічної свободи та східнохристиянського вчення про народження душ, можна зробити досить вагомі для онтології висновки. Бог, одноразовим актом створивши перших людей, дав їм можливість продовжувати свій родовід без Свого втручання –

Він дав їм повну свободу подальшого існування. Душі, як і тіла, нащадків Адама народжувались, успадковуючи внутрішні риси праотця та гріховну природу, яка, прогресуючи, із кожним поколінням збільшувала об'єм зла у людях, яке, у свою чергу, вириваючись назовні у вчинках людей, збільшувало свій об'єм у світі, накладаючи відбиток зіпсованості на всю світобудову. Отже, приймаючи це положення східнохристиянської онтології, питання теодицеї відпадає саме собою. Але також це не ототожнює Бога із деміургом англійських мислителів XVIII ст. Сучасний східнохристиянський мислитель Іоанн Зізіулас доречно зауважує: «Слово приходить не з минулого, але з майбутнього; це слово — відлуння речей, які стануться» (Zizioulas, 2006: 299). Бог контролює світобудову своїми енергіями та промислом і у такий спосіб обмежує прогресію зла та, при крайній необхідності, винятково, для блага людства кардинально втручається у долю всесвіту (наприклад, народження Христа).

Людина, народжуючись, успадковує певний онтологічний рівень, переданий батьками і, з огляду на це, має приблизну планку свого подальшого буттєвого розвитку. «Але живе у можливості – це не те, що є позбавленим душі, а те, що нею володіє. Насіння і плід є саме таким тілом у можливості. Тому, як розколювання [для сокири] та бачення [для ока] є ентелехією, так і стан бадьорості; а душа є такою ентелехією як бачення та сила знаряддя, тіло ж є сущим у можливості. Але так само як знищя й зір утворюють око, так душа і тіло утворюють живу істоту» (Аристотель, 1976: 396). Проте людина може досягнути заданий рівень (реалізувати себе) й ще, при синергії божественних сил, його перевершити, а може й навіть не прямувати до цього. Саме цю амплітуду онтологічного розвитку чітко означають пари онтологічних модальностей необхідність – випадковість та дійсність – можливість.

Висновки

Онтологічний рівень даної особистості, досягнутий завдяки застосуванню (або незастосуванню) свободи, як ми показали, побічно або безпосередньо впливає у подальшому на історію та буттєвий розвиток усього людства й, велично можна промовити – на стан світобудови. М. Гайдегер, із властивою для екзистенціалізму нотою відчаю, заперечує таку величну можливість особистості: «Людина, швидше, самим буттям є «вкинута» у істину буття, щоби, екзистуючи у такий спосіб, берегти істину буття, щоби у світлі буття суще з'явилося як суще, яке воно є. Чи з'явиться воно і як з'явиться, чи у вийдуть у проблиск буття, чи будуть присутні чи відсутні Бог та боги, історія та природа і як саме будуть присутні, вирішує не людина. Явлення сущого спочиває у історичній події буття. Для людини, однак, залишається запитання: чи відбудеться вона, чи здійсниться її сутність так, щоб відповідати цьому спів-буттю; бо ж відповідно до останнього вона прикликана як екзистуюча оберігати істину буття. Людина – пастух буття» (Хайдегер, 1993: 202). Так, остаточний задум про історію та природу, як висловлюються східнохристиянські мислителі, залежить не від людини, але впливати на перебіг історії та рівень

природи людина не тільки може, а й є покликаною завдяки дарованій їй свободі. Це відбувається через те, що онтологічний рівень конкретної особистості безпосередньо впливає на загальний онтологічний рівень даного народу, що відображається внутрішньо у типі мислення, віросповіданні тощо, та зовнішньо – у матеріальному вияві мисленевої творчості, що загалом означається як культура.

Список літератури

1. Аристотель. О душе / Аристотель; [перев. с древнегреч.] // Аристотель Соч.: В4 т. – М.: Мысль, 1976. – Т. 1. – С. 369 – 506.
2. Бичко І. В. Онтологія // Історія філософії: словник / [За ред. д-ра філос. наук, проф. В.І. Ярошовця]. – К.: Знання України, 2012. – С. 766.
3. Василий Великий, святитель. Беседы / Великий Василий // Василий Великий. Избранные творения / [Сост. иерод. Никола Париманчука]. – М., 2010. – С. 207 - 644. – (Духовная сокровищница).
4. Гегель Г.В.Ф. Философия религии в 2 томах. / Георг Вильгельм Фридрих Гегель. – М.: Мысль, 1976. – Т.1. – 536с.
5. Игумен Савва. Ессе homo / Савва игумен // Альфа и Омега. – М., 2009 – № 3.
6. Иоанн Дамаскин (преподобный). Точное изложение православной веры / Дамаскин Иоанн. – М., 2007. – 592 с. – (Духовная сокровищница).
7. Катанский А. Л. Догматическое учение о семи церковных таинствах / А. Л. Катанский. – М.: Паломник, 2003. – 428 с.
8. Корет Эмерих. Основы метафизики. / Эмерих Корет; [пер. с нем. В.М.Терлецкого; под. ред. В.А.Демьянова]. – К.: Тандем, 1998. – 248с.
9. Лосский В. Н. Догмат о непорочном зачатии / Лосский Владимир Николаевич // Лосский В.Н. Боговидение. – Минск: Харвест, 2007. – С.243-248.
10. Макарий (Булгаков), митр. Православное догматическое богословие / Булгаков Макарий. – М.: Паломник, 1999. – Т.1.
11. Неллас Панайотис. Обоженіе (Основы и перспективы православной антропологии) / Панайотис Неллас; [пер. с англ. Н. Б. Ларионова]. – М.: Никея, 2011 – 304 с.
12. Хайдегер М. Бытие и время / Мартин Хайдегер; [пер. с нем. В.В. Бибихина]. – Харьков: Фолио, 2003. – 503 с. – (Philosophy).
13. Хайдегер М. Письмо о гуманизме / Мартин Хайдегер // Время и бытие: статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 192-221.
14. Шашкова Л.О. Людина як творець і творіння: аксіологічний аспект наукових і богословських діалогів / Шашкова Л.О. // Філософські проблеми гуманітарних наук. – 2014 – № 24.
15. Щербаков Виктор. Иерусалим христианский: православному паломнику для прикосновения / Виктор Щербаков. – К.: НАРККИИ, 2014. – 440 с.
16. Яннарас Христос. Избранное: Личность и Эрос / Христос Яннарас; [пер. с греч. Г. В. Вдовина; сост., ред. и автор предисл. А. И. Кырлежев] – М.: РОССПЭН, 2005. – 480с.
17. Berlin Isaiah. Two Concepts of Liberty / Isaiah Berlin. – Oxford: Clarendon Press, 1958.
18. Grzychowski M. Marecki J. (ks.). Zakony w Polsce / M. Grzychowski J. Marecki – Warszawa: PWN, 2009. – 368 s.
19. Zizioulas J. D. Communion and Otherness. Further Studies in Personhood and the Church / J. D. Zizioulas – London: T&T Clark, 2006. – 315 p.
20. Mill John Stuart. On Liberty / Stuart Mill John. – Arlington Heights, IL: Harlma Davidson, Inc., 1947.

References

1. Aristotle. (1976). O dushe [About Soul]. Aristotle. *Sochineniya, Aristotle. Works*. Vol. 1, 369-506 [in Russian].
2. Berlin, Isaiah. (1958). Two Concepts of Liberty. Oxford: Clarendon Press.

3. Bychko, I.V. (2012). *Ontolohiia [Ontology] // Istoriiia filosofii: slovnyk [History of Philosophy: Lexicon]*. (V.I. Yaroshovets, Trans). Kyiv: Znannia Ukrainy [in Ukrainian].
4. Gegel, G.V.F. (1976). *Filosofiya religii v 2 tomah. [Philosophy of Religion in 2 Volumes]*. Moscow: Mysl, Vol. 1 [in Russian].
5. Grzychowski, M. Marecki J. (ks.). (2009). *Zakony w Polsce [Legislation in Poland]*. Warszawa: PWN [in Polish].
6. Haydegger, M. (2003). *Bytie i vremya [Being and Time]*. (V.V. Bibihina, Trans). Kharkov: Folio [in Russian].
7. Haydegger, M. (1993). *Pismo o gumanizme [A Letter on Humanism]*. *Haidegger M. Vremia i bytie: Stati i vystupleniia, Haidegger M. Time and Being: Articles and speeches* (p. 192-221). (V.V. Bibihina, Trans). Moscow: Respublika [in Russian].
8. Igumen Savva. (2009). *Ecce homo. Alfa i Omega*. – Moscow, № 3 [in Russian].
9. Damaskin, Ioann (prepodobnyy). (2007). *Tochnoe izlozhenie pravoslavnoy verry [Exact Statement of the Orthodox Faith]*. Moscow: Duhovnaya sokrovishchnitsa [in Russian].
10. Katanskiy, A.L. (2003). *Dogmaticheskoe uchenie o semi tserkovnykh tainstvah [Dogmatic Teaching of the Seven Church Sacraments]*. Moscow: Palomnik [in Russian].
11. Koret, Emerih. (1998). *Osnovy metafiziki. [Fundamentals of Metaphysics]* (V.M.Terletskiy, Trans; V.A.Demyanova, Ed.). Kyiv: Tandem [in Russian].
12. Losskiy V.N. (2007). *Dogmat o neporochnom zachatii [Dogma of the Immaculate Conception] Losskiy V.N. Bogovidenie*. – Minsk: Harvest [in Russian].
13. Bulgakov, Makariy, mitr. (1999). *Pravoslavnoe dogmaticheskoe bogoslovie [Orthodox dogmatic theology]*. – Moscow: Palomnik, Vol. 1 [in Russian].
14. Mill, John Stuart. (1947). *On Liberty*. Arlington Heights, IL: Harlra Davidson, Inc.
15. Panayotis, Nellas. (2011). *Obozhenie (Osnovy i perspektivy pravoslavnoy antropologii) [Deification (Fundamentals and Prospects of Orthodox Anthropology)]* (N.B. Larionova, Trans). Moscow: Nikeya [in Russian].
16. Scherbakov, Viktor. (2014). *Ierusalim hristianskiy: pravoslavnomu palomniku dlya prikosnoveniya [Christian Jerusalem: Orthodox pilgrim for touch]*. – Kyiv: NARKKil [in Russian].
17. Shashkova L.O. (2014). *Liudyna yak tvorets i tvorinnia: aksiolohichniy aspekt naukovykh i bohoslavskykh dialohiv [Man as Creator and Creation: An Axiological Aspect of Scientific and Theological Dialogues] Filosofski problemy humanitarnykh nauk [Philosophical Problems of Humanities]*, № 24 [in Ukrainian].
18. Vasiliy Velikiy, svyatitel. (2010). *Besedy [Conversations] Vasiliy Velikiy. Izbrannye tvoreniya [Selected Works]* (N. Parimanchuk, Ed.). Moscow, – S. 207 - 644 [in Russian].
19. Yannaras, Hristos. (2005). *Izbrannoe: Lichnost i Eros [Favorite: Personality and Eros] / Hristos Yannaras; (G.V. Vdovina, Trans; A.I.Kyirilzhev, Ed.)*. Moscow: ROSSPEN [in Russian].
20. Zizioulas, J.D. (2006). *Communion and Otherness. Further Studies in Personhood and the Church*. – London: T&T Clark.

В. Б. Лымар

ТВОРЧЕСТВО И ОТВЕТСТВЕННОСТЬ КАК ПРОЯВЛЕНИЯ СВОБОДЫ НА УРОВНЕ ЛИЧНОСТИ И ЧЕЛОВЕЧЕСТВА В ВОСТОЧНО-ХРИСТИАНСКОЙ ОНТОЛОГИИ

Статья посвящается рассмотрению таких проявлений свободы как творчество и ответственность. В рамках восточно-христианской онтологии, употребляя подход «традиционализма», исследуется амплитуда проявлений свободы на онтологическом уровне личности. Полученные результаты обобщаются и переносятся на онтологический уровень того или другого народа как части человечества вообще. Проявления свободы (творчество и, как его следствие, ответственность) на этом этапе прослеживаются во внутреннем открытии – вероисповедании и внешнем – культуре в широком понимании.

Ключевые слова: восточнохристианская онтология, бытие, традиционализм, свобода человека, личность, творчество, ответственность, онтологический уровень, человечество.

V. Limar

CREATIVITY AND RESPONSIBILITY AS A MANIFESTATION OF FREEDOM ON PERSON'S AND MANKIND'S LEVEL IN THE EASTERN ONTOLOGY

Introduction. Ontology as a complex of the results of Antique and Eastern sights, confirms that the being is the point of existence that's why it spreads its competence on integrity of transcendental and immanent. The research includes theology, anthropology and psychology as well and the later scientific achievements in the spare of studying the human's being – consciousness, developing of inner and outer, genetics, bioethics and in some point the exact sciences of universe's design and human body. Despite the metaphysics criticism of M. Haideher's "The Being and the Time", modern representatives of the Eastern orthodox like H. Yannaras's "The Personality and the Eros" and Ioann Zizioulas's "Communion and Otherness" delight the ability of this ontology in clearly researching of being and existence as these display. **The aim and tasks.** Considering the backgrounds above, the main purpose of the dissertation is the researching of human's manifestation as a creativity and responsibility on ontological degree of the person separately and the humanity in general. Applying the "traditionalism's" access of the Eastern ontology, the main task is to delight the borders of freedom on personal level that indirectly or straight influences history and everyday developing of all the humanity in general. **Research methods.** The methodology of the study is an extensive analysis of the provisions of "traditionalism" and the inductive application of the results obtained in relation to the personality and totality of the peoples that generally form humanity. **Research results.** The research gradually shows the principle The Creator doesn't interfere the humans' freedom and follows "the sacralization" of the ones, enables the full detection of the creation, (if it doesn't conflict with the universe's design), but also being the result of positive and negative creativity. Separate points should be taken that precede the person's birth. This one, including national, cultural and natural factors mainly influences developing freedom's displays. **Discussion.** A newborn child derives some ontological level from his parents, which specifies the rate of child's further ontological development. At the same time a man is able to achieve the given level (realize himself) and, moreover, with the help of synergism of divine powers, to leave it behind. The very amplitude of ontological development is clearly defined by pairs of ontological modalities "necessity – accidental", "reality – possibility". **Conclusion.** As a result, the personal's being degree confirms the overpass from ontological level of separate peoples to its internal manifestation – religion, and its outer cultural – the one as it has been understood.

Keywords: Eastern ontology, being, traditionalism, human's freedom, personality, creativity, responsibility, ontological level (degree), humanity.