

УДК 211 "12": 111.1

СЛОВО "ΟΜΟΟΥΣΙΟΣ" ТА КАТЕГОРІЯ ТОТОЖНОСТІ В ХРИСТІЯНСЬКІЙ ТЕОЛОГІЇ ТА РЕЛІГІЙНІЙ ФІЛОСОФІЇ

ВОЛОДИМИР ПОПОВ,

кандидат філософських наук, доцент Донецького національного університету

У статті розглядається проблема тлумачення змісту понять "єдиносутність" та "тотожність" у тринітарних суперечках IV сторіччя. Проведено історико-філософський аналіз комплексу теолого-філософських концептів шляхом дослідження як першоджерел, так і критичної літератури, піддаючи певній критиці інтепретацію поняття "єдиносутність" П. Флоренським. Автором зроблено висновок про фундаментальну відмінність розуміння тотожності аріанами, савеліанами та отцями церкви, що стало основою їх конфесійних розбіжностей.

Ключові слова: *ὁμοούσιος (єдиносутність), тотожність, ταυτόσιον (тотожносутність), ὁμοιούσιος (подібносутність), догмат Трійці, нікейці, арианство, каппадокійці, модалістське монархіанство, савеліанство.*

Постановка проблеми. Слово "ὁμοούσιος (єдиносутність)" та його змістовні інтерпретації відіграло визначну роль у формуванні найголовнішого з догматів християнства - догмату Трійці ще в IV ст., або, як його ще називають, у "золоте століття" патристики. Цей термін (та відповідний йому латинський - *consubstantialis*), запозичений християнською теологією з гностичної релігійно-міфологічної поетики та пізньоантичної філософії, став своєрідним символом християнської ортодоксії, із якої згодом виростають католицизм та православ'я. Його невизнання та різне тлумачення, яке ще в четвертому столітті розкололо церкву, стане й надалі основою для появи нових релігійних напрямків (наприклад, антитринітаріїв в епоху Реформації та Свідків Єгови в XIX ст.). У той же час, термін "ὁμοούσιος" за своїм змістом є досить близьким із філософською категорією тотожність (*ταυτότητα, identitas*), однак невирішеним залишається питання: чи є єдиносутність певним різновидом тотожності, чи певним тлумаченням тотожності, або його повним запереченням закону тотожності (як уважав російський релігійний філософ П. Флоренський).

Аналіз досліджень і публікацій, у яких започатковано вирішення проблеми. Історія навколо введення слова "ὁμοούσιος" у християнську догматику на Першому та Другому Вселенських соборах стала об'єктом розповіді майже в усіх книгах із церковної історії, присвячених цьому періоду. Незалежно від світоглядної та конфесійної приналежності всі автори від Августа Неандера [1] та професора О. Лебедева [2] до Євграфа Дулумана [3] та Олександра Дворкіна [4] звертаються до цього нарativity. Найбільш докладно викладеним він був відомими російськими істориками В. В. Болотовим [5], А. А. Спаським [6] та А. В. Карташовим [7]. Однак більшість із них надає уваги лише зовнішнім історичним подіям, які супроводжували суперечки навколо дилеми вибору "ὁμοούσιος-ὁμοιούσιος". Лише деякі з них намагаються збагнути (або приписати)

більш глибокий теолого-філософський зміст цієї суперечці. Так, вищезгаданий Павло Флоренський у книзі "Стовп і утвердження істини" стверджував, що саме слово *ὁμοούσιος* (точніше, прийняття його в якості відображення таємничого догмату Трійці) докорінним чином змінило тип мислення, тип філософствування, тип усвідомлення реальності. Зокрема, він натхненно писав: "Уся сила таємничого догмату разом установлюється єдиним словом *ὁμοούσιος*, повновладно вимовленим на Соборі 318-ти, тому що в ньому, у цьому слові - вказівка і на реальну єдність, і на реальну ж відмінність. Не можна згадувати без благоговійного тремтіння і священного жаху про ту найзначнішу, єдину за філософською та догматичною важливістю мить, коли грім "Ὀμοούσιος" уперше прогуркотів над Містом Перемоги. Тут ішлося вже не про спеціальне богословське питання, а про присутність самовизначення Церкви Христової. І єдиним словом "ὁμοούσιος" був виражений не лише христологічний догмат, але й духовна оцінка розсудочних законів мислення. Тут був на смерть уражений розум. Тут уперше було оголошено *urbi et orbi* нового начала діяльності розуму" [8, с. 44].

Глибокого теологічного сенсу надає поняттю "ὁμοούσιος" і сучасний грецький православний теолог Ніколаос Ксексакіс, другий том "Православної догматики" якого повністю присвячений богослов'ю єдиносутності (*Η Θεολογία του ὁμοούσιου*) [9]. Разом із тим, введення цього поняття піддається критиці та зухвалим закидам із боку сучасних антитринітаріїв (наприклад, сучасного російського дослідника А. Одінца та вже згаданого київського атеїста Є. Дулумана) [3; 10].

Наша стаття присвячена розв'язанню вищезгаданих проблем і має на меті розкриття особливостей тлумачення слова "ὁμοούσιος" та його впливу на подальший розвиток християнської теології. Проблема інтерпретації змісту поняття "ὁμοούσιος" різними мислителями та ідейними течіями в тринітарних

№ 5 (112) липень-серпень 2011 р.

суперечках IV сторіччя є однією з найважливіших при розв'язанні питання про сутність розуміння тотожності в християнській патристиці.

Виклад основного матеріалу. Слово $\delta\mu\omicron\upsilon\delta\iota\omicron\varsigma$ походить від поєднання двох грецьких слів $\delta\mu\omicron$ та $\upsilon\delta\iota\alpha$. Якщо перша частина ($\delta\mu\omicron$) є загальноживаною та означає спільний, єдиний (з), загальний, то друга ($\upsilon\delta\iota\alpha$) запозичена з категоріального апарату Аристотеля та перекладається залежно від контексту то як "сутність", то як "субстанція".

Однак у поєднанні (тобто як $\delta\mu\omicron\upsilon\delta\iota\omicron\varsigma$) в античній філософії це слово майже не вживалося. Аристотель, який, як відомо, широко використовував слова $\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ та $\tau\alpha\upsilon\tau\omicron\tau\eta\varsigma$ пише лише про $\delta\mu\omicron\upsilon\delta\iota\omicron\varsigma$ (односутність) зірок між собою. Порфирій розмірковував над проблемою $\delta\mu\omicron\upsilon\delta\iota\omicron\varsigma$ (односутності) між душами тварин та людськими душами. У нього $\delta\mu\omicron\upsilon\delta\iota\omicron\varsigma$ розуміється подвійним чином: з одного боку - це ідентичність за матерією (тобто з того ж самого матеріалу), із другого - родова ідентичність (тобто приналежність до того ж самого роду). У таких самих значеннях використовував це слово й Плотін. У релігійних цілях слово $\delta\mu\omicron\upsilon\delta\iota\omicron\varsigma$ було впроваджене вперше гностиками. Зокрема, Валентин позначав за його допомогою єдність та єдину природу еонів. До християнської теології цей термін потрапив саме через засвоєння гностичних текстів та мав певний еманатичний відтінок, що й викликало певну недовіру до нього з боку перших християнських богословів, зокрема Оригена. Більше того, його використання було засуджене на Антіохійському соборі 269 року. Слово " $\delta\mu\omicron\upsilon\delta\iota\omicron\varsigma$ ", яке використовувалося засудженим Павлом Самосатським, було визнане збуджуючим уявлення про те, що Божественна сутність є розділеною, хоча частини її мають відноситися до однієї і тієї ж сутності.

І тем не менш, саме це слово було використане на Нікейському соборі 325 року, який затвердив загальнохристиянський Символ віри, установлюючи за його допомогою відносини між двома Особами неподільної та єдиної Трійці. Чому ж саме слово $\delta\mu\omicron\upsilon\delta\iota\omicron\varsigma$ було використане отцями Першого Вселенського собору як характеристика взаємовідносин між Першими Особами Трійці та згодом стало, за виразом Анатолія Спаського "шибболетом православ'я" [6, с. 37]?

Слово $\delta\mu\omicron\upsilon\delta\iota\omicron\varsigma$ з'явилося в Нікейському Символі віри у відповідь на духовну провокацію олександрійського пресвітера Арія, яка ледь не призвела до розколу християнської церкви, тільки-но вона домоглася панівного стану в тодішній Римській імперії. Симптоматичним є й те, що, за свідченням хроністів Першого Вселенського собору, саме імператор Костянтин, який головував на ньому (ще навіть не прийнявши хрещення), запропонував внести в Символ віри саме цей термін (зрозуміло, за порадою наближених до нього єпископів-богословів, особливо Осія Кордубського та Євсевія Кесарійського). Підкреслення тотожності (у формі односутності) Перших Осіб Трійці було націлене на подолання духовного бунту лише однієї людини, утім, досить впливової та популярної, особливо серед простого народу, який не знався на тонкощах богословської діалектики.

Арій належав до школи антіохійського екзегета й богослова Лукіана Антіохійського, на якого, у свою

чергу, значно вплинув Павел Самосатський. Арій не був оригінальним мислителем і спирався на богослів'я свого вчителя Лукіана. Певний вплив на його переконання справили також окремі елементи богослов'я олександрійської школи. Серед його прихильників і покровителів були як єпископи, що вийшли зі школи Лукіана, так і та частина послідовників Оригена, яка заперечувала його вчення про вічність світу. Причиною для виникнення аріанських суперечок стало зіткнення Арія з єпископом Олександрії Олександром (у 318 р.) щодо питання про Божество Христа і Його рівність з Отцем, яке він заперечував, вважаючи, що Христос мав іншу сутність і був творінням Отця, хоча й створений був раніше за світ.

Догматика Арія надзвичайно проста, зрозуміла до прозорості й у той же час суха та вбога за змістом, як логічна формула. Божество є самодостатньою єдністю, що має всю повноту ідеальних визначень. "Бог один ($\mu\omicron\nu\omicron\varsigma$) не народжений, один вічний, один істинний, один має безсмертя, один мудрий, один володар ($\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\sigma\tau\eta\varsigma$), один суддя, правитель усіх, домобудівник ($\sigma\iota\kappa\delta\omicron\nu\mu\omicron\varsigma$), непорушний, незмінний, правосудний та благий".

Аріани розглядали тотожність у душі платонівського "Тимея" (28а), тобто як вічне, незмінне буття, що не має свого виникнення. Тотожність розглядається ними як атрибут (бути тим же), що притаманний незмінному в часі буттю, а не як відношення (бути таким же). Будь-яке народження є порушенням цієї самототожності. В Афанасія та згодом у каппадокійців слово "тотожність" ($\tau\alpha\upsilon\tau\omicron\tau\eta\varsigma$), навпаки, мало, насамперед, значення відношень між Особами (іпостасями) Трійці, тобто вони дотримувалися релятивістського тлумачення тотожності.

Саме Афанасію Великому належить таке тлумачення співвідношень перших Осіб Трійці, що спиралося на аристотелівське релятивне розуміння тотожності і яке згодом стало (у дещо зміненому вигляді) основою православної кафолічної догматики. Піддаючи критиці погляди оміусіан (подібносутників), він майже не цитує уривок 15-го розділу аристотелівської "Метафізики Д": " $\tau\alpha\upsilon\tau\alpha \mu\epsilon\nu \gamma\alpha\rho, \omicron\nu \mu\iota\alpha \iota\sigma\alpha \delta\epsilon \omicron\nu \tau\omicron \lambda\omicron\sigma\omicron\nu \epsilon\nu$ (тотожним є те, сутність чого одна, подібне те, якість чого одна, а рівне те, кількість чого одна)" (1021 а)" [11, с. 414]: "...подібне є подібним не у відношенні до сутності, але до зовнішнього вигляду і до якостей, про сутність же потрібно говорити не про подібність, але тотожність. Людина є подібною до людини не за сутністю, але за виглядом і рисами обличчя, за сутністю ж вони єдиноприродні" [12, с. 162].

Утім, деякі дослідники вважають, що звернення до Аристотеля в Афанасія Олександрійського носить дещо вимушений характер, оскільки його суперники (більшою мірою представники Антіохійської школи, що спиралася переважно на спадщину Стагірита) також використовували аристотелівську термінологію та засоби аргументації. Так, А. В. Карташов уважав, що Олександрійський святий лише "бив їх тим же Аристотелем" [7, с. 156]. Православні російські платоніки так званої "срібної доби" й думки не могли припустити про якийсь зв'язок Афанасія з перипатетичним стилем мислення. Тлумачення тотожності в нього, уважав П. Флоренський, має чисто містичний надлогічний характер. Саме захисник нікейської ортодоксії зміг знайти антиномічну рівновагу між тотожністю та відмінністю, відображе-

ну в слові ὁμοούσιος. Зокрема, отець Павел писав: "Богослів'я до-афанасієвське - богослів'я апологетів, що спиралися на античну філософію, впадало в помилку першого роду (різні види монархіанства), віддаючи невідповідну вагу єдності Божественної сутності й тим позбавляючи іпостасі власного їх буття. Воно то субординаційно підпорядковувало Сина і Духа Святого Отцю, то зливало іпостасі в одне. Богослів'я післяафанасієвське, що теж зв'язало себе античними термінами, грішило в бік прямо протилежний, оскільки, на протигагу апологетичному монархіанству, надмірно наполягало на самостійності іпостасей і тим впадало в тритеїзм. Якщо перше мало схильність обернути у видимість іпостасну множинність Божества, то друге, поза сумнівом, тяжіло до знищення істотної Його єдності. Рівновага двох начал - у Афанасія. Його богослів'я - це та точка, де похибка, раніше ніж вірочення перейде з " - " на " + ", завжди дорівнює нулю. І тому Афанасій Великий, можна сказати, - винятковий носій церковної свідомості щодо того, що розглядається, - догмата Трійці" [8, с. 46].

Утім, чи не є це твердження П. Флоренського лише намаганням "заднім числом" приписати Афанасію свій власний, платонічний погляд? Якщо ми звернемося до досить нечисленних філософських ремінісценцій самого святителя, то навряд чи знайдемо в них учення про самототожну відмінність, яка повинна позначатися словом ὁμοούσιος, за П. Флоренським.

Афанасій Великий, захищаючи догматичність слова ὁμοούσιος, обстоював насамперед тотожність Бога-Отця та Бога-Сина. Він уважав, що Отець не є якась особлива істота, а Син інша, але є лише одна сутність Божества, що полягає в певній подвійності в єдності. Син повністю має істоту Отця й буття Сина, повністю належить Його сутності. Отець та Син за сутністю є одним. Син знаходиться з Отцем у нерозривній єдності та їх взаємне відношення треба розуміти як єдність подоби за сутністю та за природою. Ця єдність полягає в тотожності їх буття та сутності: "Син має тотожність з Отцем". Навіть коли Афанасій намагається (майже єдиний раз) знайти відмінність між Отцем та Сином, то й там наполягає на тотожності: "...два за числом, тому що Отець є Отець і не Він же Син, і Син є Син і не Він же Отець, але природа одна... І хоча Син є інше, ніж народження, але Він Те ж саме, Що Бог (ταυτόν ἐστιν – ὁ θεός). Він і Отець суть єдине (ἐν εἰσι), але за властивістю і спорідненістю природи (τῆ ἰδιότητι καὶ οὐκειότητι τῆς φύσεως) і за тотожністю єдиного Божества (τῆ ταυτότητι τῆς μίας θεότητος)" [13, с. 292].

Розуміння ὁμοούσιος у дусі неоплатонічної діалектики тотожності та відмінності (яка побудована, урешті-решт, на діалектиці платонівського "Софіста") починається лише з каппадокійців, хоча й у них (особливо у Василя Великого) відчувається ще певний вплив перипатичного розуміння тотожності. У цьому сенсі є знаковим листування Василя Великого з Апполінарієм Лаодикійським. Саме в ній вперше з'являється діалектичне розуміння тотожності як певної форми іншості, тобто розуміння тотожності через іншість, а іншості через тотожність. Взаємвідносини між Богом-Отцем та Богом-Сином повинні мислитися як тотожність в іншості та іншість у тотожності (ταυτόν ἐν ἑτερότητι καὶ ἕτερον ἐν

ταυτότητι). Ця ідея належить не самому Василю, а його раднику Апполінарію, але саме він надав їй форму загальноцерковного догмата про "Триєдність трьох іпостасей".

Але основою тлумачення цього догмата, принаймні у Василя, залишається те ж саме аристотелівське розуміння тотожності. Він, базуючись на розмежуванні Аристотелем першої (πρωτῆ - *substantia concreta*) та другої (δευτέρα) сутності-ουσία (*substantia abstracta*) розглядає ὕσος як *substantia abstracta*, а ὑπόστασις як *substantia concreta*. Кесарійський єпископ-філософ визначає відмінність між сутністю та іпостассю як між загальним та частковим.

ὑπόστασις, таким чином, означає у Василя ніщо інше як конкретний предмет, що має дійсне, реальне існування, тобто *substantia concreta* Аристотеля. Таке тлумачення слова "іпостась" було радикальним нововведенням не тільки для грецької філології, але й філософії та богослів'я. Саме воно дозволило висунути нове розуміння категорій тотожності та відмінності щодо Божественної Трійці.

Разом із тим, розмежування, проведене Василям між сутністю та іпостассю як між κοινόν та το ἴδιον, було занадто елементарним, приземленим, як і метафізика Аристотеля, на якій воно базувалося, та мало відношення як до речей живих, так і неживих: το ἴδιον позначає не завжди особу й могло тлумачитися як випадкова ознака речі. Більше того, простодушний у філософії Василій якось так наставляв свого брата Григорія Нисського: "Яке поняття отримав ти про відмінність сутності та іпостасі в нас (людях), перенеси це й і в божественні догмати і не схибиш" [14, с. 127].

Утім, розуміння Василям стосунків між іпостасями Трійці на підставі аристотелівської видової тотожності (ταυτότης κατ' εἶδος) ще не вказує на його прихильність до перипатетичної філософії. Він навіть звинувачував своїх опонентів (зокрема Євномія) у надмірному захопленні "Аристотелевими та Хрисиповими силогізмами". В Аристотеля (а більш імовірно, коментатора неоплатоніка Порфирія) Василій знаходить лише логічні засоби для розбудови тритеїчної догматики, яка б дозволила примирити два ворожі табори тодішнього християнства - східних напіваріан-оміусіан та західних консубстанціоністів, які в союзі з олександрійськими старонікейцями тяжіли до савеліанського нумерологічного ототожнення осіб Трійці, вбачаючи в них лише модалістичну відмінність. Кесарійський святитель надихався не стільки спекулятивно-метафізичним інтересом, скільки пошуком у філософії логічних засобів для безперечного та чіткого вираження догматичних положень й запобігання будь-яким подвійним тлумаченням.

Однак у своєму вченні Василій ще до кінця не досягає тієї діалектики тотожності та відмінності, яка була підказана йому Апполінарієм Лаодикійським, якого згодом звинуватили в ересі. Більш вдалим у цьому сенсі є тлумачення його соратників Григорія Богослова (Назіанського) та Григорія Нисського (брата Василя Великого).

Саме в Григорія Богослова відчувається великий вплив Плотіна на розбудову тринітарної догматики. У деяких місцях він майже цитує цього філософа, підкреслюючи, що "таке ж і в нас (тобто християн)". Єдине, що він заперечує в неоплатонізмі -

це теорію еманациї. Коли О. Лосєв писав, що каппадокійська теорія тріочності є антична неоплатонічна діалектика трьох іпостасей мінус еманация", то мав на увазі, мабуть, саме Григорія Богослова. Діалектика неоплатоніків використовується ним насамперед як знаряддя боротьби проти двох протилежних "ухилів" від правовір'я: савеліанства (та й, певним чином, старонікеїства), яке вбачало у Трійці, насамперед тотожність, та аріанства, що наполягало на відмінності.

Своє вчення про тотожність та відмінність Осіб (Іпостасей) Трійці назіанський богослов завершує вказівкою на неосаяжність цієї діалектики людським розумом (тобто апофатично). У посланні до Герона-філософа він, зокрема, писав: "Тепер же навчай єдиному: Одиниці в Трійці та Трійці в Одиниці поклоняємося, у якій і роздільність, і єдність незбагненні" [15, с. 437].

Що ж стосується вчення третього каппадокійця Григорія Нисського, то він, принаймні у проблему триєдності, не вніс нічого суттєво нового, але продовжив та завершив лінію своїх попередників. У своїх творах він дає найбільш догматично повне вчення про єдиносутність, відкидаючи як тритеїзм ("трибожжя") у "Посланні до Авлавія, про те, що не три бога", так і аріанський "ухил" Євномія ("Проти Євномія"). Утім, саме цей "найбільш філософський" із каппадокійських отців зміг синтезувати та висловити за допомогою тодішніх філософських категорій аристотелізм Василя та плотінізм Григорія Богослова у розумінні єдиносутності Божества. Він уважав, що християнська догматика повинна стати остаточним синтезом елліністської мудрості та юдейської віри. У "Великому огласительному слові" він писав: "Парадоксальне поєднання єдності і тріочності в Бозі не піддається чіткому розумінню словом (розумом). Християнське учення уникає помилок як поганського багатобожжя, так і юдейського вчення (догмата), але від кожного з них запозичує те істинне, що в них є: від іудейства - єдність природи Божої, від поганства - відмінність Іпостасей" [16, с. 380].

Висновок

Категорія тотожності (насамперед у словесному вираженні єдиносутності - *ὁμοούσιος*) стала випробувальним каменем християнської ортодоксії та об'єктом суперечки, яка продовжувалася майже все IV сторіччя. У процесі цієї майже столітньої дискусії її учасники спиралися на три парадигми розуміння тотожності: атрибутивну, яка тлумачить тотожність як перманентність у часі, та неподільність, та нерухомість; релятивну, що розглядає тотожність як абсолютну подібність, та діалектичну, яка намагається знайти тотожність в іншості та іншій у тотожності (*ταυτόν ἐν ἑτερότητι καὶ ἕτερον ἐν ταυτότητι*). Ці парадигми стосувалися найважливішого догмату християнства - догмату Трійці - та набули певного теологічного забарвлення. Слова, що відображають певне розуміння тотожності, використовуються як символи належності до визначеного догматичного напрямку. Слово *ταυτόσιον* - тотожності (яке, утім, використовувалося й Афанасієм Великим) символізує савеліанське модалістське монархіанство. Слово *ὁμοούσιος* - подібності - відображає аріанську позицію з різноманітними тенденціями. І наразті, знамените *ὁμοούσιος* стало символом при-

належності спочатку до старонікеїської, а згодом до каппадокійської ортодоксії. Яким чином його використання стало основою для середньовічного розуміння тотожності, ми розглянемо в наших подальших роботах.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Neander Augustus. The History of the Christian Religion and Church. - V. 4. - The History of Doctrines / Augustus Neander. - N-Y. : Cosimo, 2007. - 346 p.
2. Лебедев А. П. Эпоха гонений на христиан и утверждение христианства в греко-римском мире при Константине Великом / А. П. Лебедев. - М. : Изд-во Олега Абышко, 2003. - 342 с.
3. Дулуман Е. К. Святая Троица - плод изнасилованной Библии и кастрированного неоплатонизма / Е. К. Дулуман [Электронный ресурс]. - Режим доступа : <http://evduluman.narod.ru/Trinity.htm>.
4. Дворкин А. П. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви / А. П. Дворкин. - Нижний Новгород : Изд-во Братства во имя св. князя Александра Невского, 2005. - 934 с.
5. Болотов В. В. История Церкви в период вселенских соборов / В. В. Болотов. - М. : Поколение, 2007. - 720 с.
6. Спасский А. А. Начальная стадия арианских движений и Первый Вселенский собор в Никее. Исследования по истории древней Церкви / А. А. Спасский. - СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2007. - 288 с.
7. Карташов А. В. Вселенские соборы / А. В. Карташов. - М. : Республика, 1994. - 541 с.
8. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины // Флоренский П. А. Сочинения : в 2-х томах / П. А. Флоренский. - М. : Правда, 1990. - Т. 1. (ч. 1). - 840 с.
9. Ξεζάκης Γ. Νικόλαος. Ορθόδοξος Δογματική. Τόμος Β'. - Η Θεολογία του ομοουσίου / Νικόλαος Γ. Ξεζάκης. - Αθήνα : Εννοια, 2006. - 342 σ.
10. Одинцов А. Сущность, ипостась, лицо (Историко-этимологические заметки) / А. Одинцов [Электронный ресурс]. - Режим доступа : <http://odintovspage.freehostia.com/hypostasis.htm>.
11. Αριστοτέλης. Μετά τα φυσικά / Αριστοτέλους μετάφραση Νικ. Κυργιόπουλου. - Αθήνα : Πάπυρος Εκδοτικός Οργανισμός, 1975. - 605 σ.
12. Афанасий Великий св. Послание о соборах бывших в Римине Италийском и Селевкии Исаврийской // Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого, Архиепископа Александрийского. Часть третья. / Афанасий Великий. - [изд. 2-е исп. и доп.]. - Репринт. - М. : Издание Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. (Репр. изд.: СТСЛ, 1903). Пер. под ред. П. С. Делицына. - С. 160-165.
13. Афанасий Великий. Апология против ариан // Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого, Архиепископа Александрийского. Часть первая / Афанасий Великий. - [изд. 2-е исп. и доп.]. - Репринт. - М. : Издание Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. (Репр. изд.: СТСЛ, 1903). Пер. под ред. П. С. Делицына. - С. 289-295.
14. Василий Великий. Письмо 38. К Григорию, брату // Василий Великий, святитель. Письма / Василий Великий. - М. : Изд-во Московского Подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2007. - С. 127-129.
15. Григорий Богослов. Слово 25. В похвалу философу Герону, возвратившемуся из изгнания // Григорий Богослов. Собрание творений : в 2 т. / Григорий Богослов. - Мн. : Харвест, М. : АСТ, 2000. - Т. 1. - С. 435-453.
16. Григорий Нисский. Большое огласительное слово / Григорий Нисский ; [ред. перевода, план-конспект, примечания и послесловие Ю. А. Вестеля]. - К. : Пролог, 2003. - С. 378-382.

V. Popov

THE WORD "ὍΜΟΟΥΣΙΟΣ" AND CATEGORY OF IDENTITY IN CHRISTIAN THEOLOGY AND RELIGIOUS PHILOSOPHY

In the article the problem of interpretation of maintenance of concepts "Ὅμοούσιος (consubstantialis)" and "identity" is examined in the trinitarykh spores of the IV century. The historical and philosophical analysis of complex of teologo-philosophical konceptov is conducted by research of both original sources and critical literature, adding certain criticism of intepretaciyu koncept "Ὅμοούσιος" by P. Florensky. An author is do a conclusion about the fundamental difference of understanding of identity of arianami, savelianami and otcami of church, that became basis of their confessional distinctions.

Key words: ὁμοούσιος (of one essence with), identity, ταυτούσιον (of identity essence with), ὁμοιούσιος (of sameness essence with), dogma of Trinity, Niceans, Arians, Cappadocian Fathers, modalistic monarchianism, Sabellianism.

© В. Попов

Надійшла до редакції 18.07.2011

УДК 008:7.036

ПАРАДИГМА У СВІТОГЛЯДНО-КУЛЬТУРОТВОРЧОМУ АСПЕКТІ

ВОЛОДИМИР ФЕДЬ,

доктор філософських наук, доцент Слов'янського державного педагогічного університету

У статті здійснено теоретичне осмислення світоглядних парадигм у формуванні, становленні та розвитку культуротворчого буття. Світоглядні парадигми є стимуляторами соціокультурної діяльності, із якою нерозривно пов'язані в культуротворчому бутті. Універсальні парадигми (язичницька, християнська та наукова) мають світоглядні (ідеал та ін.) та діяльнісні (духовні та ін.) проєкції.

Ключові слова: парадигма, світогляд, діяльність, буття, культуротворчість, традиція.

Постановка проблеми та стан її вивчення. На сучасному етапі розвитку української та світової культури поняття парадигми використовується в багатьох значеннях, ця проблема надзвичайно багатоаспектна, насамперед, у її прикладному та контекстуальному "прочитанні" та не менш актуальна й перспективна. Саме від адекватності становлення сучасних наукових, мистецьких, культурних, світоглядних парадигм, їх відповідності гуманістичним, діалогічним принципам залежить майбуття Людини на Землі.

Слово "парадигма" в старогрецькій мові означало приклад або зразок. У значенні наукового терміна це поняття вперше запровадив Г. Бергман у філософії позитивізму, а більш широко розробив і популяризував американський фізик Томас Кун, що розумів парадигми як: 1) зразки розв'язання проблем; 2) символічні узагальнення у формі виразів, понять тощо; 3) загальноновизнані приписи, які не є загальноновизнаними; 4) спільні цінності [1, с. 239-244]. Однак автор, будучи основоположником сучасного розуміння парадигми, безпосередньо не звертається до розкриття світоглядно-культуротворчого аспекту цього поняття, хоча його розробки є концептуальними для його висвітлення.

Проблема парадигми плідно та послідовно досліджується в аспекті парадигмалістики культурних форм. Сучасні російські вчені (Н. Бакач, А. Кармін та ін.) розробляють це питання, а сучасні вітчизняні автори звертаються до розкриття закономірностей

становлення мистецьких парадигм та їх змін (Д. Кучерюк, В. Личковах), сучасної світоглядної парадигми (В. Пазенок), медіально-мережевої парадигми (О. Соболев), ціннісних парадигм (С. Уланова).

Мета та завдання статті. Проте світоглядно-культуротворчий аспект парадигми значно вужчий за парадигмалістику культурних форм у цілому. Цей аспект висвітлює не стільки ряд культурологічних як загальних та всеоб'ємлючих проблем існування людини у світі, скільки виділяє культуротворчі як специфічні та неординарні виміри людського буття. Як бачимо, у зарубіжній та вітчизняній літературі світоглядно-культуротворчий аспект парадигми розроблений недостатньо, що й обумовило мету статті.

У зв'язку із цим постає два загальних завдання: по-перше, розробити певний термінологічний інструментарій, який би дозволив розкрити означену мету й до якого відноситься поняття світоглядних парадигм і світоглядних традицій; по-друге, розглянути світоглядні парадигми в контексті зразків постановки та вирішення питань світоглядного характеру, що мають конкретний суспільно-історичний зміст та динаміку.

Виклад основного матеріалу. Визначні типи світогляду, які еволюціонували протягом тисячоліть та не втратили своєї актуальності сьогодні (міфологічний, релігійний), не вписуються в суто "кунівське" розуміння парадигм як дисциплінарних матриць наукового характеру. Вони можуть мати, з погляду

№ 5 (112) липень-серпень 2011 р.