

цими ідеалами слід розуміти певні характеристики та параметри окремих інформаційно-енергетичних впливів).

Таким чином, обмежуючись системою кола Сансари (рис.4), можна стверджувати, що Людина (17-25-й рівні розвитку) та Абсолют (25-44-й рівні розвитку), а вірніше, його перші енергоінформаційні рівні починаючи з 25-ого, які відповідають сутності Абсолютного «Ніщо», знаходяться у тісному взаємозв'язку і взаємодії, постійно розвиваючи і збагачуючи один-одного. Розуміння і усвідомлення Людиною вказаного факту можливо є основою сенсу її життя і запорукою гармонійного розвитку нашої цивілізації.

1.Куликов Д.Н. Основы энерго-информационной теории // Парапсихология и психофизика, 2000 – №2 (30) – с.60-78; 2. Дульнев Г.Н. Энергоинформационный обмен в природе. – СПб: ИТМО, 2000. – 135с.; 3. Хазен А М. Тезисы концепции процессов самоорганизации физической информации в природе // Сознание и физическая реальность. 2003 – Т.3 – № 6 – С.57-69; 4. Підкамінь Л.Й., Енергоінформаційна концепція, як фізична основа Реальності. – Чернівці «Рута», 2007. – с.126; 5. Тюріна Т. Духовна педагогіка: Витоки, сутність та перспективи розвитку. – Львів: СПОЛОМ, 2005. – 276 с.; 6. Колин К.К. Философские и научно-методологические проблемы современной информатики // Открытое образование, 2007 – № 3 (62) – С. 54-59; 7. Дьомин А.И. Информация как всеобщее свойство материи. – [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://prvinform.narod.ru>; 8. Миание М. Ю. Общая теория развития Человека и Космоса. – Харьков: Созидание, 2007. – 64 с.

Наталя Бевзюк

Одеський національний університет імені І. І. Мечнікова

СУТНІСТЬ ТА ЇЇ ГНОСЕОЛОГІЧНЕ ЗНАЧЕННЯ У ФЕНОМЕНІ РЕЛІГІЙНОГО

Автор розглядає гносеологічне взаємовідношення філософської і теологічної проблеми в контексті релігійної метафізики. У статті здійснена спроба обґрунтування гносеологічної єдності Сутності у філософії та теології як проблеми онтологічного існування. Автор розглядає зв'язок філософії і теології на прикладі розкриття єдиного гносеологічного принципу пізнання Сутності.

Ключові слова: сутність, теологія, філософія, феномен релігійного

Natalia Bevzuk. The Essence and Its Gnoseological Meaning in the Phenomena of Religious. *The author considers the epistemological relationship of philosophical and theological problems in the context of religious metaphysics. The article attempts to justify the epistemological unity of essence in philosophy and theology as a problem of the ontological existence. The author explores the interconnection between philosophy and theology in the disclosure of a solitary entrance epistemological principle of cognition of the Essence.*

Keywords: essence, theology, philosophy, phenomena of religious

За своїм змістом релігійна метафізика розпадається на низку системних і парадигмально самостійних наук, які визначили розвиток релігійних явища і проблематику поняття «сутність». Перша – онтологія, яка містить усі першопочаткові та найзагальніші поняття суцього, які визначають й обґрунтовують подальші логічні визначення та докази буття Суцього. В онтології мовиться про сутність та буття, як про абстрактну спекуляцію, про можливе, випадкове і необхідне, про різні поняття причини, множинність та єдність, скінченність і нескінченність. Друга – це раціональна психологія, яка доводить та обґрунтовує абсолютну простоту душі, її неподільність та відношення до Бога. Третя – раціональна космологія, яка намагається розв’язати проблему створення світу і відповісти на питання, як і навіщо Бог створив світ, як у світі співвідноситься скінченне і нескінченне. Четверта – раціональна теологія, яка полягає в онтологічному принципі розуміння Суцього. Оскільки все, що є лише суще, може бути розглянуте як те, до чого приєднане буття, постільки воно розглядається як і не-суще. З погляду раціональної теології все, що визначене за власною сутністю є буттям, і завдяки такій визначеності переходить від не-буття до буття. Спочатку суще перебуває у своїй можливості бути. Справді, сущим можна стати лише тоді, коли здійснено перехід від можливості існування до акту існування, причому буття суцього визначається через присутність в ньому сутності. Цей засновок раціональної теології є необхідним, оскільки він безпосередньо торкається проблематики релігійної метафізики й досягає осмислення поняття Бога, не виходячи із поняття чистого (без потенції) суцього, а навпаки, виходячи із поняття Бога, з яким поєднується предикат чистого суцього.

Метафізичні терміни, які використовували схоласти, суть лише концепти, абстракції, результати для побудови концепцій, бо «схоласти вважали, що існують метафізичні принципи, які можна використовувати для отримання наукових знань про реальний світ» [7, с.553]. Це дає підстави для формулювання гносеологічних основ релігійного розгляду даної проблематики, оскільки, як стверджує Шеллінґ, «якщо рефлексія піднесеться до абсолюту, який є загальною основою гармонії між свободою і розумністю, тоді виникне система провидіння, тобто релігія, у власному значенні цього слова» [13, с.463]. Відштовхуючись від такого розуміння релігії, стає цілком ясно й очевидно, що таке визначення природи Бога нічого не каже про сутність Бога, не розкриває це поняття в його логічній перспективі. У всіх своїх акциденціях поняття «Бог» містить також і чисту сутність. Його можна помислити як чисте Сущє, тобто як те, що не перейшло в потенційний акт свого існування і не є логічною універсалією, яка пов’язана з категорією «Бог». Іншими словами, якщо розглядати поняття «Бог» без можливих логічних репрезентацій, які безпосередньо пов’язані з його сутністю, і не розглядати як логічну категорію «Бог», тоді «так розуміючи термін “Бог”, – пише Оккам, – існування Бога

неочевидне і з очевидністю нічого не можна про Нього сказати» [5, с.147]. Сенс поняття не в тому, що Бог необхідно існує, або те, що Він необхідним чином перебуває як суще сутнє, але те, що Він є необхідно суще, буття якого є початком усіх поняттєво-логічних побудов. Для релігійної системи, зокрема для християнства, Бог розглядається як необхідно існуюча сутність. Причому в такому сенсі, в якому це необхідне існування повністю скасовує усі можливі довільні рухи думки і, як можливість розвитку логічної системи, проявляє себе як «ентелехію, яка свідомо керує людським становленням. А філософія, як наука, була би тоді історичним рухом виявлення універсального розуму, який притаманний людству як такому» [2, с.32].

Під сутністю необхідно розуміти смисловий аспект предмета, його ейдос, який відповідає на питання «що це?». Тим самим він визначає його як Істину буття, істинний зміст його предметності. Тому, згідно Гегеля, «істина Буття – це його Сутність» [1, с.7]. Сутність – це озвнішнена певність буття предмета, але без самого буття вона існувати не може. Сутність подібна на дзеркало; вона є змістом буття. Так розуміючи Сутність, вона стає самостійною сферою філософії та релігії. Сутність – це відображення (трансцендентного) буття; це буття інтровертоване, тобто воно «пішло всередину». Будь-яке «значення», «сенс», «логічне визначення» обов'язково містять в собі буття, яке визначається негативно, побічно вказуючи на нього, осмислюючи та понятійно визначаючи його в категоріальній системі. Причому, знаходячись в такій ситуації, всі зусилля того, хто пізнає, марні, оскільки він не може оволодіти здатністю пізнавати. Наслідком цієї системи є різноманіття розуміння проблеми буття Людини, як цілісного суб'єкта мисленнєвої діяльності, здатного пізнати Суцє. Тут Суцє тотожне самому собі; воно є всім і зосереджене у всьому і повсюди.

Суцє, як буттєва основа Бога, будучи множинною, також проявляє себе в людині, і людина є частиною цього Суцєго. Тому людина є образом і подобою Бога. Так сформульоване питання веде до того, що у Новому Заповіті одночасне існування трансцендентного та іманентного є необхідною основою існування Бога і Людини. «Тому, якщо ми кажемо, що сутність, яка називається, наприклад, Божеством, – зазначає Маймонід, – це сутність, яка володіє деякими аспектами, за допомогою яких її можна описати, ми приписуємо цю назву чистому буттю. Дивись лишень, як небезпечно приписувати Йому позитивні атрибути» [3, с.318]. Тут Суцє трансцендентне людині, але воно реальне для неї. Іманентність двох гетерогенних сфер спричиняє боротьбу протилежностей і протиставлення Суцєго не-Суцєму; бо будь-яка множинне є для себе самого основою реалізації деякого наявного «усє». Суцє трансцендентне тому, що воно абсолютно трансцендентне, і тому іманентне, що воно абсолютно трансцендентне.

Таким чином, справжній множинний трансценденталізм – це завжди встановлення абсолютного іманентизму, а справжній множинний іманентизм –

це завжди абсолютний трансценденталізм. У такому випадку, Сутність – це акт покладання, який визначає не лише сенс предмета, але й його предметність, його визначення у системі буттєвих відношень з іншими предметами. Сутність – це завжди співвідношення, і оскільки вона є співвідношенням, а сенс є сутністю в бутті предмета, тоді і сенс не що інше, як покладання самого співвідношення; сутність переходить у своє інобуття. Якщо сутність розглядається у своєму бутті, тоді необхідно, що вона у всій повноті є явищем, в якому являє себе існування предмета.

Щодо Сутності як такої, то Геґель використовує інше поняття. Йдеться про поняття рефлексії, тобто понятійний умогляд. Геґель стверджує, що «сутність приходить із буття. Сутність як рефлексія процесу визначення в самому собі стає основою [Буттям] і переходить в існування та явище» [1, с.11]. На цій стадії Сутність переводить смисловий зміст у своє становлення. Це означає, що цей зміст, переходячи у явище, розчиняє свій зміст в предметі, стаючи тотожністю і смислом, що дозволяє цьому предмету бути. Сутність стає визначенням буття, його обумовленою конкретністю. Сутність як буття-для-себе містить в собі будь-який прояв буття, який необхідний для визначення в ньому самому; саме в цьому полягає відмінність такого буття від цілком самостійної та абсолютної визначеності. Нарешті, Сутність, як самодостатнє у своєму визначенні, повинна у цьому випадку стати зовнішнім атрибутом предметів; стати Сутністю, яка явлена для інших, відкритою для інакшого. Вона повинна еманувати, тобто завжди являти себе інакшому, співвідносячи саму себе з собою або з чимось іншим. Це вже не самостійний прояв себе у відношенні до іншого, в якому Сутність відкривається за допомогою іншого як співвідношення з ним. «Отже, оскільки нематеріальні субстанції актуальні за допомогою власної сутності, постільки умосяжні завдяки їй. Тому сутність Бога, яка є чистим і досконалим актом, просто і цілком умосяжна сама по собі; таким чином, Бог пізнає себе і все решта завдяки власній сутності. Щодо ангельської сутності, то будучи «актом», який належить до умосяжних речей, однак не є “чистим” і “завершеним” актом, цей ангельський акт інтелігенції не завершується в його сутності» [10, с.210]. Це започатковує створення логосу схеми, тобто тої логічної конструкції, яка дозволяє створити схему як цілісну та незалежну систему понять (незалежних від свого змісту) і яка розглядається лише з погляду свого смислового походження з інших часткових та підпорядкованих їй елементів. Логос схеми – це конструкція її частин, об’єднаних єдністю формальної взаємопов’язаності речей, позбавлених якісного змісту і представлених лише у вигляді окремих речей. У цьому процесі створення логосу схеми виявляється ототожнення реальності з її об’єктивним поняттям. Цей логос схеми є результатом «розрізної, автоматизованої та автономізованої діяльності трьох функцій духу: інтелекту, волі та сили; вони

поєднуються і гармонізуються в енергії цих сил в акті розуміння. Медитація, як цілісна інтенція духу, здійснюється завдяки зосередженню уваги» [6, с.23].

Існує різниця між тим, що являє Сутність як таку і тим, що складає буття предмета у дану мить. Сутність даної миті – це лише структурна фізична мить самої речі, яка не може одночасно являти проявлення сутності на двох площинах у всій її повноті. Саме річ, як конкретність, яку можна осмислити, являє себе в системі об'єктивних понять, і саме вона відсилає до інтелекту як потойбічного буття, тобто, до трансцендентності як порядку мислення і реальності, в якій, на думку Шеллінга, «інтелектуальне споглядання є органом трансцендентального мислення. Бо завдання трансцендентального мислення полягає у тому, щоб завдяки свободі зробити для себе об'єктом те, що зазвичай не є об'єктом; воно передбачає здатність виводити й одночасно споглядати певні дії духу. Таким чином, продукування об'єкта і саме споглядання становлять абсолютну єдність» [12, с.258]. Причому порядок реального не спирається на порядок істини, а передує йому. У цьому випадку трансцендентальний порядок, як проявлена річ, можна назвати «явищем мислимого». Це проблема онтологічної істини, як відповідності речі її об'єктивному поняттю, в якому міститься її мисленнєва форма. Тоді є не «відповідність» речі її поняттю, а оформлення речі поняттям, як ідеальне, в якому «первинний акт самосвідомості, – пише Шеллінг, – одночасно ідеальний та реальний. Згідно свого принципу самосвідомість лише ідеальна, однак завдяки самосвідомості для нас виникає Я в якості такого реального. За допомогою акту самоспоглядання Я також безпосередньо обмежується; бути і бути тим, хто споглядає, – це одне і те ж» [12, с.275].

Сутність, як вираження смислового змісту речі, ґрунтується на її ейдосі. Оскільки Сутність речі – це дещо інше, як можливе суб'єктивне знання про неї, постільки не можна мислити її поза створенням основ і самої можливості проявлення цієї мисленнєвої активності, як буттєвої основи існування суб'єкта діяльності.

Кожна філософська чи релігійна система, заснована на своїх віросповідальних принципах та доктринах, по-різному тлумачить положення про буття і сутність. У цю мить в свідомості «зароджується нескінченний світ, світ ідеальних сутностей, тобто такий світ, об'єкти якого стають доступні нашому пізнанню не щоразу поодинці, а у недосконалому виді і немовби випадково, а досягаються винятково раціональним, систематично єдиним методом; і за нескінченного руху вперед кожний об'єкт, зрештою, досягає завершеного буття самого по собі» [2, с.39].

Кант вважає, що не може існувати жодної онтології, яка реально свідчила б про реальне та об'єктивне буття. Сутність речей абсолютно непізнавана (знання як можливість володіння), але наявна логічна структура знання, як результат основи людського досвіду. Кант уявляє собі виникнення знання

таким чином: «річ сама по собі» діє на нашу чуттєвість, а суб'єкт, отримуючи логічний матеріал, сам із себе покладає необхідні для знання логічні структури. І, таким чином, конструюється реальний об'єкт досвідного знання. Суб'єкт пізнання висувається на перший план виключно внаслідок деякого довільно прийнятого віровчення. Явища, будучи відображенням і вираженням Сутності залишаються самими собою; незмінність Сутності і виявлених явищ, завдяки дієвому буттю, містить в собі незмінну якість сутності, в якій « існування – це примордіальна даність духу» [4, с.19]. Тобто, сутність, яка виявляє себе в явищі, одночасно залишається і не залишається сама собою. Якщо ж вона не та сама, що і сутність сама по собі, тоді явище вказує не на неї, а на щось інше, і тоді немає жодних підстав вважати, що саме це явище виявляє саме цю сутність. Сутність – це буття смислу і зміст усіх смислових відношень. Смисл, як сутність речі, полягає не в тому, чим дана річ відрізняється від іншої речі, а у тому спільному, що примушує речі взагалі відрізнитися одна від одної, оскільки «речі і події не мають само причинності» [9, с.210]. Іншими словами, «вони вкинуті у буття» (Гайдегер). Смисл – це не те, чим дана річ відрізняється від іншої, а сама відмінність, як категорія розрізнення; це те, що дозволяє їх осмислювати. Володіючи власною змістовністю, Сутність виявляється як ейдетична основа буття, як лик речі, і формує її ноуменальний зміст, стаючи основою для міфології та релігії. Гусерль вважає, що «внаслідок універсальної каузальної регуляції всьому разом-сущому у світі притаманна загальна, безпосередня або опосередкована взаємозалежність, в якій світ постає не просто як сукупність всього, але як єдність, деяке (нехай і нескінченне) ціле» [2, с.50]. Це є внутрішні універсалиї предмета, які виражені у вигляді логічних категорій, що стають об'єктом розуму. «Об'єктом розуму ума є дещо універсальне, а саме: буття, істина, але в цьому об'єкті присутній акт мислення. Розум може помислити свій власний акт, але не первинним чином, оскільки першим об'єктом нашого розуму в сучасному стані життя є не будь-яке буття та істина, але буття та істина, які осягаються через матеріальні речі, і через це осягнення розум набуває знання про інші речі» [10, с.216]. Воно не відповідає Богу, тому що божественна ідея, яку розглядають об'єктивно, не є формою, яка реально формує річ, а лише її формальний зразок; це індивідуальна функція сутності. Схоластика рішуче підкреслювала індивідуальний характер будь-якої реальності, як прояву сутності, як «індивідуальної субстантивності» [8, с.150]. Вона відштовхувалася від аристотелівського вчення про сутність, розглядаючи її як індивідуальний тип або вид, щоб від неї піднятися до Сутності «самої по собі». Згідно із Томою Аквінським, сутність, в її абсолютному розгляді, «відсторонена від її здійснення в індивіді» [11, с.135]. Єдина проблема, яка виникає у зв'язку із сутністю індивідуальної субстанції, це проблема її відношення до того індивідуального або її відмінності від того індивідуального, яке міститься в цій субстанції. Відповідь Томи Аквінського чітка та зрозуміла:

«Між сутністю та індивідуальною реальністю немає жодної відмінності. Тут лише різниця у логічних поняттях із опертям на реальність. Сутність називається так тому, що завдяки їй суще існує» [11, с.137]. В такому випадку цілком визначена функція сутності, а саме: сутність, як фізична даність, є проявом індивідуальної реальності у своїй потенційній активності. Індивідуальність не означає індивідуації. Будь-яка реальність індивідуальна, однак не обов'язково вона знаходиться під впливом індивідуації, тобто зведенню до границь виду. Вона може бути індивідуальною сама по собі. Тому фізична тотожність сутності з індивідом означає лише те, що сутність – це не друга річ всередині індивідуальної речі, а просто аспект, момент, цієї речі. Але саме завдяки цьому вона виконує в ній свою функцію, яка полягає не у наданні індивідуальної видової визначеності, а у формуванні порядку самої структури індивідуальної реальності. Сутність є Сутність завдяки цій функції, яку вона фізично виконує в індивідуальній реальності.

Сутність потребує реальності чого-небудь; у цьому випадку Сутність володіє певним характером. По-перше, вона дещо фізичне, а не лише концептуальне. По-друге, вона є аспектом чогось, а не річчю чи силою. По-третє, вона є буттєвим аспектом. І по-четверте, вона є сукупністю якостей чогось, оскільки володіє власною індивідуальною функцією індивідуального порядку і формально стосується конституційної достатності чого-небудь. «Сутність» як категорійно буттєво-екзистенціальна основа існування Бога і людини, містить в собі індивідуальний та загальний прояв як ідейної, так і смислової актуальності Бога та речі. Це сприяє та визначає її індивідуальне та загальне взаємовідношення, для якого Сутність, як онтологічна можливість, має подвійний смисл, зміст і призначення.

1. Гегель Г. Ф. Наука логики в 3-х тт. Т. 2. Учение о сущности. Пер. с нем. Б. Г. Столпнера. М.: Мысль. 1971. – 248 с.;
2. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Пер. с нем. Д. В. Складнева. СПб.: Владимир Даль. 2004. – 399 с.;
3. Маймонид М. Путеводитель растерянных. Пер. М.А. Шнейдера. М.: Мосты культуры. 2000. – 565 с.;
4. Маритен Ж. Краткий трактат о существовании и существующем.// Маритен Ж. Избранное: Величие и нищета метафизики. М.: РОССПЭН. 2004. – с. 7-107;
5. Оккам У. Метафизика и этика. // Оккам У. Сочинения. Пер. с лат. А.В. Апполонова. М.: УРСС. 2002. – с. 136-212;
6. Позов А. Сокровище ума и сердца. Молитвенно-аскетический опыт древней церкви. Воронеж.: НПО «МОДЭК». 1996. – 184 с.;
7. Современное католическое богословие. М.: ББИ. 2007. – 673 с.;
8. Субири Х. О сущности. Пер. с исп. Г.В. Вдовиной. М.: Институт Фомы Аквинского. 2009. – 456 с.;
9. Тиллих П. Систематическое богословие. Пер. с англ. Данилушкина М.Б. СПб.: 1998. – 494 с.;
10. Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. 1. Т. 3. Вопросы 75 – 119. Пер. с лат. С. И. Еремеева. Киев.: Эльга. Ника-Центр. 2005. – 576 с.;
11. Фома Аквинский. О сущем и сущности.// Фома Аквинский. Сочинения. Пер. с лат. А.В. Апполонова. М.: УРСС. 2002. – с. 134-192;
12. Шеллинг Ф. В. Й. Введение к наброску системы натурфилософии. Пер. с нем. М. И. Левиной. Сочинения в 2- х. тт. Т. 1. М.: Мысль. 1987. – 637 с.;
13. Шеллинг Ф. В. Й. Система трансцендентального идеализма. Пер. с нем. М. И. Левиной. Сочинения в 2- х. тт. Т. 1. М.: Мысль. 1987. – 637 с.