

він звинувачував в онтологічній некоріненості трансцендентального суб'єкта. Проте цікавим є факт, що філософії мови у Рікера передували дослідження феноменології волі і пов'язаної з нею практичної свідомості людини.

Англомовний варіант феноменологічної філософії представляють такі постаті, як Дж. Райль, М. Дамміт, К. Малліген, П. Саймонс, Б. Сміт в Британії (звертаються до раннього Гуссерля, школи Brentano), а також М. Фарбер, Д. Кейрнс, А. Гурвіч, А. Шютц та інші – у США. Ця традиція загалом є малодослідженою; певні моменти її особливостей знаходимо у Б. Вальденфельса. Так, він зауважує, що в англійській традиції феноменологія розглядається в контексті логічного аналізу мови та аналітичного методу у філософії неореалізму. Американська феноменологія, натомість, є міцно укоріненою в соціальний контекст. Наприклад, А. Шютц у своїх дослідженнях намагався вийти з такого обґрунтування суспільних наук, яке б відштовхувалося від сутності соціальної дії, але не загрузало б у соціально-наукових конструктах. Основою соціального світу для нього, як і для Е. Гуссерля, був власний світ, який тлумачився як потік переживань. Осмислені події можна виокремити через зворотню рефлексію. Аби зрозуміти досвід іншого, треба витлумачити спершу свій досвід; у цьому сенсі само розуміння передє розумінню іншого. У методичному плані А. Шютц спершу задовольняється «онтологією життєвого світу» і «конститутивною феноменологією природної настанови» як простим передступенем, який у критиці трансцендентальної вимоги Е. Гуссерля переростає у завершальний ступінь. Світська інтерсуб'єктивність посідає місце трансцендентальної суб'єктивності, яку життєвий світ повинен конституювати. У подальшому ідеї А. Шютца продовжив М. Натансон у феноменології повсякденності.

Ще один представник американської феноменології А. Гурвіч залишається вірним трансцендентальному принципів Е. Гуссерля, але застосовує положення теорії гештальтів для внесення коректив до теорії свідомості. Він вводить принцип самоорганізації поля свідомості з основними його формами – подвійної структури фігури та основи і троїстої структури тематичного поля і краю. Келерівську критику гіпотези константності він тлумачить як імпліцитну форму феноменологічної редукції, оскільки вона пориває з упередженістю щодо існування готового наявного світу. Його ідеї були продовжені Р. Цанером у студіях тілесності, інтерсуб'єктивності, а також Ф. Керстеном у трансцендентальних студіях простору і часу. Загалом феноменологія у США і Канаді почасти зливається з екзистенціалізмом та іншими формами «континентальної філософії».

**Микола Одарченко**

Національний університет “Львівська політехніка”

## **ФІЛОСОФІЯ ЄДНОСТІ В.С. СОЛОВЙОВА ПРО ОСОБЛИВОСТІ ІСЛАМУ (Наукове повідомлення)**

© Одарченко М., 2010

Володимир Сергійович Соловйов (1853–1900) – одне з найпомітніших явищ на філософському горизонті Російської імперії XIX ст. Він мав безпосередній зв'язок з Україною як у родинному, так і у філософському відношеннях. Є свідчення, що двоюрідним прадідом В. Соловйова по лінії матері був видатний український філософ Г.С. Сковорода [1, с. 785]. Загально-відомо, що філософським учителем В. Соловйова у Московському університеті був визначний представник українського кордоцентризму професор філософії П.Д. Юркевич.

Цікаво, що у рік смерті П.Д. Юркевича (1874) В. Соловйов захищає у Вченій раді Петербурзького університету, що складалась переважно з позитивістів, магістерську дисертацію “Криза західної філософії. Проти позитивістів”. У дисертації філософ констатує, що західна філософія як умоглядна, так і емпірична, завершила свій розвиток, і результатом цього завершення виявляється той факт, що “...останні результати філософського розвитку утверджують у формі

раціонального пізнання ті самі риси, які у формі віри і духовного споглядання утверджувались великими теологічними вченнями Сходу; філософія подає руку релігії” [1, с. 786]. Отже, прагнучи подолати антиномію віри і знання, що характерна для філософії Заходу, В.С.Соловйов обґрунтовує філософію єдності, гносеологічним аспектом якої стала теорія цільного знання. “Цільність знання” у філософії В.С. Соловйова – це не “теоретичний” і не “практичний” розум німецької класичної філософії. І навіть не їх єдність. Ця “цільність” у розумінні російського філософа – це така характеристика і властивість людської душі, яка ґрунтується на ідеї надраціоналізму. “Цільність” – не результат взаємодії відчуттів та логічного мислення, хоча має передумовою цю взаємодію. Цільність свідомості може надати лише її особливий стан – “серце”, любов. Про цей стан писали у XVIII ст. прадід В.С. Соловйова Г.С. Сковорода, а у XIX ст. його вчитель – професор П.Д. Юркевич (у роботі “Серце та його значення в духовному житті людини...”). Останній розглядав значення серця у зв’язку з вченням Слова Божого. Серце – центр душевного і духовного життя людини, її релігійних переживань, воно визначає шлях до вищої духовності, до Абсолюту.

Такі деякі попередні положення філософії єдності В. Соловйова, в контексті яких необхідно розглядати його монографію “Магомет. Його життя та релігійне вчення” (1896). Аналіз цієї роботи на основі філософії російського релігійного мислителя утруднюється тим, що деякі її аспекти, зокрема історіософські та соціологічні, різко змінювалися протягом життя В. Соловйова. Якщо виходити з періодизації його творчості за Є.Н. Грубецьким, то роботу “Магомет” написано в есхатологічний період, коли В. Соловйов прагнув побудувати оптимістичну концепцію спасіння людини і людства через причетність до Абсолюту. Тим і пояснюється певне новаторство релігійного філософа в розумінні пророка Мухаммеда та ісламу. Адже в європейській літературі Мухаммеда розглядали як обманщика, шарлатана (“Роман про Магомета” близько 1258 р.) або навіть антихриста (у Данте Аліг’єрі). Драма Вольтера “Фанатизм, або Пророк Магомет” (1742) наділяла Мухаммеда негативними рисами. Таке розуміння ісламського пророка зберігається і в XXI ст., про що свідчать карикатури на Мухаммеда в данській пресі. На противагу цьому негативному ставленню до Мухаммеда та ісламу, В. Соловйов визнає пророка релігійним генієм і розглядає його релігію як безумовно прогресивну. “Значення Мухаммеда і заснованої ним релігії, – підкреслює В.С. Соловйов, – у спільних долях людства так важливо...” [5, с. 3]. Порівняння Мухаммеда з “релігійно-політичними героями Сходу та Заходу християнського світу... на користь арабського пророка. Якщо греки канонізували Константина, а латиняни – Карла, то більше підстав мають мусульмани шанувати пам’ять свого пророка” [5, с. 68].

Необхідно зазначити, що дослідження В.С. Соловйова спростовує поширений погляд, що в “Корані біографічних даних про Мухаммеда немає, що свідчення про його діяльність “з’явилися після його смерті” [3, с. 827]. Життя і релігійне вчення Мухаммеда російський філософ окреслює, ґрунтуючись переважно на Корані.

У попередньому слові, вступі та першому розділі свого дослідження В. Соловйов порушує складну і цікаву проблему основних чинників виникнення світової релігії. У наступних розділах він звертає увагу на зв’язок національного характеру кочових арабів і їхнього релігійного світогляду. Мужність у боротьбі з небезпекою, потяг до сміливих подвигів, вірність обов’язку (переважно обов’язку кривавої родової помсти), відданість коханню і дружбі – основні позитивні риси арабського національного характеру, які виражали перевагу в ньому суб’єктивних, особистісних елементів духу. Водночас, на що вказує сура IX (98) Корану, араби сварливі й “уперті в невірі та обмані”. Крім того, зазначає В.С. Соловйов, вони, на відміну від європейців, були байдужими до об’єктивної істини [5, с. 17].

Означені риси арабського національного характеру не розвивали здібностей, необхідних для прийняття християнства. Напружена енергія суб’єктивного духу, самоствердження особистості не суміщалися ані зі споглядальним аскетизмом, ані з розумінням трансцендентних богословських істин, ані з підпорядкуванням складному ієрархічному порядку. Християнство виявилось доволі складним для безпосереднього чуття арабів.

Але араби були обізнані з християнством. Точніше, з такими єретичними напрямками, як несторіанство і монофізитство, де основна ідея християнства (розуміння Ісуса Христа як

боголюдини) була істотно спотворена. Виникнення ісламу якраз і пов'язане із впливом оцих християнських ересей. В.С. Соловйов вказує, що "...ще у XV ст. Микола Кузанський стверджував, що Мухаммед прийняв християнство від несторіанського ченця Сергія, який проповідував у Мецці..." [5, с. 17].

Розглядаючи далі проблему природи ісламу, В.С. Соловйов всупереч радянським концепціям виникнення релігії як результату колективної творчості мас, обстоює позицію, згідно з якою в центрі ісламу стоїть сакральна особистість Мухаммеда, натхненного пророка, проповідника, відданого своїй справі віровчителя, розумного і гнучкого політика, що умів поєднувати ідеал з реаліями життя, вірність традиціям з рішучими нововведеннями.

Досить поширені на Заході уявлення, що Мухаммед збагнув суть нової віри, оскільки був або епілептиком, або страждав на м'язову істерію [2, с. 48], можна вважати, з огляду на аналіз В.С. Соловйова, поверхневими. Істотним для Мухаммеда, зазначає філософ, було одкровення [5, с. 22], тобто ірраціональний, містичний тип пізнання, якому притаманний особистісно-суб'єктивний стан і переживання. Релігійне переживання є надто складне духовне утворення, щоб його спрощено зводити до хворобливих станів душі.

Дійсно, через кілька років після одруження з Мухаммедом почало діятись щось неординарне. Раптом його тіло починало тремтіти, обличчя вкривалося великими краплинами поту. Але при цьому він не втрачав свідомості. Пророк дістав внутрішнє одкровення. Його самість трансцендувала. Згідно з Євангеліями, дещо подібне відбувалося з Ісусом Христом І (Лука, 9; 29–35; 22 : 44).

За європейською раціоналістичною традицією Мухаммед – засновник ісламу. Спираючись на Коран, В.С. Соловйов спростовує таке уявлення. У своїх проповідях Мухаммед не вважав себе засновником або провісником мусульманської релігії. В 11-му вірші 42-ї сури Корану і в 78-му вірші 3-ї сури підкреслюється, що іслам є релігією Ноя, Авраама, Мойсея, Ісуса. Іслам передусім – поновлення єдиногобожжя Авраама (Ібрахіма). Ця древність ісламу змушує Мухаммеда осуджувати будь-яку релігійну винятковість і вимагати однакового визнання усіх історично різних проявів істинної релігії: юдаїзму і християнства [5, с. 25]. Саме тому Мухаммед ніколи не вважав іслам найвищим щаблем релігійного розвитку. Перевага ісламу полягає не у вищому розвитку релігійної істини, а в тому, що в ісламі ця істина залишається у своїй первісній чистоті і простоті: "Наша віра чиста" [5, с. 27]. Від дій злого духа, а також з вини людей чиста віра з неба, яку отримували пророки, спотворювалась. Крім цих переконачень, у монотеїстичних релігіях є відмінності, що стосуються не віри в єдиного Бога, яка та ж сама в усіх одкровеннях, а заповіді, які Бог дає різним народам, різні.

Тому Мухаммед, називаючи юдеїв і християн людьми писання, не вимагав від них прийняття ісламу як обов'язкової умови спасіння: вони повинні тільки виконувати заповіді своєї релігії. Пророк не пропагував нетерпимості і релігійного насильства. Він оголосив іслам виправленням християнських переконачень волі Аллаха. Тому, зазначає В.С. Соловйов, Мухаммед "сподівався погодити монотеїстичні релігії між собою, повертаючи їх до спільного джерела" [5, с. 25].

В.С. Соловйов вірив у можливість поступового наближення людства до ідеалу загальної солідарності. Звільнення боголюдських потенцій людства він вбачав у релігійному та культурному примиренні Заходу та Сходу, ворожнечу між якими російський філософ вважав історично тимчасовою. Діяльність Мухаммеда, який зумів об'єднати арабів під знаменом єдиного бога, підживлювала такі сподівання.

Разом з тим В.С. Соловйов показує, що обмеженість світогляду Мухаммеда полягає "...у відсутності ідеалу людської досконалості або досконалого поєднання людини з Богом... Мусульманство вимагає від віруючого не безконечного вдосконалення, а тільки акту безумовної відданості Богу" [5, с. 68]. У Корані зазначається, що тільки життя в Бозі – дійсне буття, усе інше – тільки примара. "...Життя – тільки забава та гра, а обитель остання – воно життя, якщо б вони це знали!" (Сура 29 : 64).

Якщо немає ідеалу, який людина і людство повинні здійснювати протягом життя власними силами, то, значить, нема для цих сил визначеної мети. А це унеможливує рух уперед. "Оце

дійсна причина, – підкреслює В. Соловйов, – чому ідея прогресу, як і сам факт його виявляються чужими для магометанських народів” [5, с. 69].

Для корінного населення Аравії VII ст. н. е. осмислювання процесу життя відбувалось несвідомо – стихійно на рівні метафоричних образів. Загальне уявлення бедуїнів про життя передається в Корані такими словами: “Та сказали вони: “Адже це тільки наше ближнє життя; помираємо ми і живемо; нищить нас тільки час (дахр)” (Сура 45 : 23). “Дахр” в арабській мові означає також долю, що має ознаки безконечного часу.

Отже, світовий лад у свідомості бедуїна ґрунтувався на уявленні про те, що індивідуальному буттю людини протистоїть вища сила – “доля, фатум”. Ці особливості світосприйняття арабів-кочівників сприяли успіху пророкування Мухаммедом ідей фаталізму. Найважливіше догматичне і моральне розпорядження в Корані – це вимога повної, беззастережної покірності людини волі Аллаха.

Аналізуючи вчення Корану про неминучість долі і свободу людини, В.С. Соловйов показує суперечливість цього вчення. Неминучість долі ґрунтується не на свавіллі Бога, а на його всезнанні та вседієвості, про що неодноразово з особливим наголосом вказується у Корані. Те, що робить людина, робить не вона сама, а через неї Бог. Але якщо все майбутнє, теперішнє та минуле у всезнанні Бога, і якщо все, що відбувається, навіть зовнішні справи самої людини, цілком залежать від могутності Аллаха і власне ним здійснюються, – тим ще свобода людини не усувається, а тільки вводиться у межі внутрішнього, морального ставлення людини до Бога. Щось змінити у наперед визначеному Аллахом перебігу подій людина сама по собі не може, але бути доброю чи злою, бути в своєму серці з Богом чи проти Бога – це залежатиме від самої людини, від її внутрішньої свободи. Ця свобода може визначати особисту долю людини: якщо вона вірує і виконує заповіді Божі, то вона врятується і в майбутньому житті користується усіма утіхами; якщо не вірує і не виконує того, що вимагає Аллах, засуджує себе на погибель у вічному вогні.

Загалом, позитивно оцінюючи діяльність пророка Мухаммеда та ідеї ісламу, що окреслені в сурах Корану, В.С. Соловйов вважав, що тільки християнство рятує народи і людину, сутність якої вічна і всеосяжна. Іслам, на відміну від християнства, не говорить людям: будьте досконалими, як Отець ваш небесний, тобто досконалими у всьому; він вимагає від мусульман тільки акту безумовної відданості Аллаху. Любов Бога до людей, яка виразилась у тому, що він віддав свого сина на страждання та смерть задля порятунку людей від гріха, їхнього спасіння, – цього виду любові ми не знаходимо в ісламі. Аллах, згідно з Кораном, будучи караючим і ревним Богом, може бути добрим і милосердним, але не до всіх людей, а тільки до мусульман.

*1. Арсеньевъ К. Соловьевъ / К. Арсеньевъ // Ф.А. Брокгаузъ, И.А. Ефронъ. Энциклопедическій словарь. – СПб., 1900. – Т.60. – С. 785–786 с. 2. Крымскій А. Мохаммедъ / А. Крымскій // Ф.А. Брокгаузъ, И.А. Ефронъ. Энциклопедическій словарь. – СПб., 1897. – Т. 39. – 48 с. 3. Климович Л.И. Муххамед / Л.И. Климович // Советская историческая энциклопедия. – М., 1966. – Т.9. – 827 с. 4. Коран / [Пер. с араб. и коммент. И.Ю. Крачковского]. – М.: Наука, 1900. – 727 с. 5. Соловьев В. Магомет. Его жизнь и религиозное учение / В. Соловьев. – СПб.: Строитель, 1992. – 72 с.*