

ОСМИСЛЕННЯ ПОНЯТЬ «БОГ», «ДУША» У ВЧЕННЯХ РАННІХ ГРЕЦЬКИХ ФІЛОСОФІВ

Обґрунтовується думка, що у ранній грецькій філософії, яка здійснила перехід «від міфу до логосу», значну роль відігравали поняття «Бог», «душа» в рамках онтологічних пошуків. Давньогрецькі філософи вважали Бога і душу розумними первнями і живими образами природи. Ключові слова: Бог, душа, буття, світ, розум.

Старогрецька філософія була й залишається коліскою не лише європейської філософії, а й культури. Виникнувши понад дві тисячі років тому, вона стала джерелом геніальних ідей, які людство пронесло через віки, черпаючи в них наснагу і неоціннімі зерна істини, що проросли у мислителів наступних епох. Старогрецька філософія виникла в нерозривній єдності та прямому зв'язку з міфологією, релігією та мистецтвом. Філософія від початку виникнення схиляється до наукового мислення, однак змушена використовувати для своїх потреб і міф, що стає для неї джерелом уявлень про світ, духовним матеріалом, який вона осмислює на раціональних засадах і готує собі вихідну пізнавальну платформу для нового типу світобачення. Перші кроки філософії є своєрідною раціоналізацією міфу, спробою прочитати його очима розуму. Більшість дослідників старогрецької філософії звертаючись до визначальних джерел виникнення перших філософських учень, звертають увагу на роль міфологічного та релігійного мислення. Гегель стверджує про наявність раціонального пізнавального аспекту міфу. Ось чому, на його думку «мислячий дух повинен відшукати субстанційний зміст, думку філософічну, яка у міфології існує подібно до того, як ми шукаємо розуму в природі» [4, с. 74]. Виникнення філософії, формування її в самостійну систему наукового знання вимагало радикальної перебудови мислення та нового пізнавального інструментарію. Перші грецькі філософи, зробивши предметом своїх рефлексій явища природи, матеріальний світ, здійснили стрибок, як підкреслює відомий дослідник античності Ф. Кесіді «від міфу до логосу» [7, с. 319], від релігійно-міфологічної віри до філософського розуму. Філософія, ставши на шлях розкриття таємниць природи, неодноразово звертається до понять, які були визначальними у міфологічному та релігійному мисленні, – до Бога і душі.

Мета статті – осмислення змісту понять «Бог», «душа», до яких зверталися в онтологічних пошуках перші грецькі мислителі, визначаючи подальший розвиток у філософській та релігійній думці.

Мілетським (іонійським) мислителем випала незвична історична місія – стати першими грецькими філософами. У «творчій лабораторії» цих мислителів уперше була здійснена спроба віднайти ключ до пізнання таємниці буття, його теоретичного осмислення. Долаючи горизонт буденного погляду на світ і виходячи поза його межі, мілетські філософи вже від самого початку зорієнтовують свої філософські пошуки на віднайдення єдиного загального первня буття, що зумовлює виникнення кожної речі та предмету, як і всього космосу. Мова йде про першопочаток світу. Фалес, як відомо, став зачинателем цієї філософії, вважаючи, що першопочатком є вода [1, с. 70]. Однак філософом Фалеса називають не лише тому, що він висунув думку про першопочаток (архе) світу, а насамперед тому, що він почав це обґрунтовувати, доводити, посилаючись на те, що без води немає життя (все народжується та виникає з води). Фалес, уперше заявляючи про воду як матеріальний першопочаток і шукаючи його раціональне трактування, переносить його і в сферу духовного. Це не просто вода, а вода «розумна», божественна. Поряд із матерією як першопочатком усіх речей, Фалес виділяв іще один первень, який стосовно матерії є рушійним і формотворчим – душу. Що він стверджує про цей первень? За свідченням Діогена Лаертського, Фалес «первнем усіх речей вважав воду, а космос – одухотвореним і повним богів» [5, с. 71]. Те ж саме знаходимо у творі Аристотеля «Про душу», А5: «Деякі говорять, що душа розмішана у Всесвіті. Напевно, виходячи з цих поглядів, Фалес вважав, що все наповнене богами» [3, с. 391]. Далі, Діоген Лаертський підкреслює: «Аристотель і Гіпій стверджують, що Фалес наділяв душею навіть неодухотворені тіла, посилаючись на магніт і бурштин» [5, с. 70]. Отже, душа для Фалеса – це певний первень, який пронизує матерію та виявляється як в одухотворених, так і в неодухотворених предметах. Душа постає ще й рушійним первнем, який змушує все

розвиватись і рухатися. Підтвердження цього знаходимо в Аристотеля: «Фалес, судячи за спогадами про нього, вважав душу рушійним первнем, оскільки говорив, що магніт має душу, тому що рухає залізо» [3, с. 378]. Судячи з цього прикладу Фалес міг вважати душу і первнем, який відповідальний за узгоджену взаємодію між усім наявним сутнім. Можливо, Фалес у прикладі з магнітом і бурштином побачив натяк на певну закономірність: на те, що всі речі у світі не взаємодіють безсистемно – між ними існує певна вибіркова спорідненість, яка підштовхує їх до взаємодії, якщо вони близькі за своєю природою, та стримує їх від взаємодії, якщо вони чужі за природою. Спираючись на ще одне твердження про душу зі слів, знову ж таки Діогена Лаертського, що Фалес «першим сказав, що душі безсмертні» [5, с. 70] та попередньо висвітлене твердження, що «світ одухотворений і повен богів», можна сказати, що душа для Фалеса – це якийсь вияв божественної сили, вона має природу Бога. Саме тому він стверджував, що душі безсмертні, так само, як і боги. У Діогена Лаертського зустрічаємо одне дуже цікаве свідчення, коли у Фалеса запитали: «Що божественне?», він відповів: «Те, що немає ні початку, ні кінця» [5, с. 74]. Отже, це означає, що, за переконаннями Фалеса, душа як ще один першопочаток, який, поряд із матерією, може бути причиною існування сутнього. Вона постає тим первнем, завдяки якому існує загальна узгодженість між усім існуючим.

Анаксимен, один з представників мілетської школи, намагаючись створити єдину картину світу та висуваючи думку, що первнем усього є повітря, побачив у цій безмежній стихії первень і тіла, і душі. «Подібно до того, як наша душа, будучи повітрям, зміцнює кожного з нас, так дихання й повітря охоплюють увесь світ». Важко збагнути, чому саме повітря стало в Анаксимена субстанційною основою світу. Та думається, що повітря, подібно до води у Фалеса, мислитель не ототожнював з тією стихією, що наповнює атмосферу. Тут швидше йшлося про своєрідне «космічне дихання», навіть про душу, що дає всьому життя, оживляє кожну річ і предмет. Тобто Анаксименове повітря було космічним подихом, а навіть і Духом (пневмою) світу, завдяки чому цей світ виник і існує. Цю ідею Анаксимена згодом повторить і Платон: «Подібно до того, як душа (псіхе), будучи повітрям, утримує нас від розпаду, так і весь космос охоплюють дихання (пневма) і повітря» (ДК В В2). Що стосується богів, як повідомляє Августин, «Анаксимен їх не заперече і не обходить мовчанням» [1, с. 24-25]. Існування богів він також виводив з повітря. Він вважає, що не боги створили повітря, а самі складаються з нього.

Наступний представник давньогрецької філософії, який практично не пориває з філософською традицією своїх попередників, представників мілетської школи, – Геракліт. Ідеться про пошуки першопочатку, який лежить в основі світу, буття. З огляду на те, що буття – щось мінливе, суперечливе й таке, що перебуває у вічному русі, то й першопочаток повинен бути активним і творчим. Ним, на думку Геракліта, є вогонь. Космос і все космічне життя – своєрідний процес постійного запалювання й згасання вічно живого вогню. «Цей космос, – стверджує Геракліт, – один і той для всього існуючого, не створив жоден Бог і ніяка людина, але завжди він був і буде вічно живим вогнем, який мірою спалахує та мірою згасає».

Звідси перед Гераклітом закономірно постало запитання: а що править цим світом, що є принципом його оформлення та розвитку? Відповідь Геракліта – Логос. Поняття «логос» у старогрецькій мові було багатозначним і мало значення: «слово», «розум», «закон», «Бог» тощо. Геракліт прирівнює логос до Бога, однак підкреслює, що він не «Бог» у звичному, традиційному для грека розумінні цього слова, а певна космічна сила, мудрість, розум, який перевершує все і має владу над усім. Природа, будучи наділена цим розумним принципом, неначе промовляє до нас логосом-словом, інформує про себе, про свою внутрішню суть. І у такий спосіб ми отримуємо всі знання про світ і стаємо розумними. «Втягуючи в себе цей самий божественний розум (логос) за допомогою дихання, ми стаємо розумними» [1, с. 27]. Логос у Геракліта – єдність, у якій гаснуть протилежності, зникає все тимчасове та мінливе. «Світ тотожності та єдності – це божественний світ вічності й досконалості. Світ протилежностей, що переходять одна в одну, світ мінливості й тимчасовості – це людський світ».

Геракліта вважають першим філософом, який запровадив у науковий вжиток поняття «псіхе» – душі як субстрату феноменів свідомості та носія моральних якостей. «Душа людини – вогняна псіхея (В 118). У вогненності, а точніше в одушевленні, що уособлюється вогнем, полягає єдність світу і людини» [6, с. 216]. Геракліт уявляв людську душу як нероздільне поєднання вогню і води, вважаючи при цьому, що вогненна частина робить її благородною, а волога – породжує ниці почуття і потяги: «Усякий раз, коли чоловік у стані сп'яніння, його веде дитина, а він хитається і не бачить куди йти, маючи вологу душу» [1, с. 28]. Душу, в якій переважав вогонь, мислитель називав «сухою»: «сяюча, суха душа наймудріша і найкраща» [1, с. 28]. Геракліт ще називає душу випаровуванням, яке має здатність відчувати. На тій основі, що розумні душі постійно випаровую-

тсья, філософ порівнював їх з ріками: «На того, хто входить у ту ж саму річку, щоразу течуть нові води. Також і душі випаровуються з вологи» [1, с. 28]. Вони зникають, стаючи водою, вода зникає, стаючи землею. Зворотний шлях показує, що душа народжується з води. Щоб розірвати коло перероджень і звільнитися від страждань, потрібно зробити свою душу «сухою», тобто наблизити її до вогню. Мислитель також порівнює душу з павуком, павутиння з тілом. Як павук, перебуваючи посередині павутиння, відчуває розрив мухою будь-якої нитки і швидко біжить до пошкодженого місця, так і душа людини при пошкодженні якоїсь частини тіла, поспішає до неї (В 67а); душа не переносить руйнування тіла, з яким вона міцно і сумирно пов'язана. Аналізуючи душу у Гераліта не можна не погодитися з міркуванням О. Лосєва, який зазначає, що «душа тут (у Геракліта) і філософський «принцип», і міфологічна сутність, і філософська річ» [10, с.389]. Розглянувши ідеї попередніх мислителів, варто звернути увагу на думку Ф. Кесіди про те, що «мілетські філософи зберегли традиційну ідею про виникнення богів з матеріального світу, однак позбавили небожителів привілею творити чудеса, позбавили їх переваг правителів і «законодавців» світу» [7, с. 149].

«При ретельному вивченні будь-якої філософії всім розумним людям властиво звертатися до Бога, що ж стосується філософії божественного Піфагора, який справедливо носить таке ім'я, це потрібно робити тим більше» [11, с. 11]. Такими словами починає свій твір Ямвліх Халкідський «Життя Піфагора». Біографія цього мислителя сповнена легендами. Піфагор заснував власне філософське, містико-релігійне співтовариство, діяльність якого була досить активною і позначилася на тогочасному духовному житті Греції. У вченні Піфагора знаходимо своєрідний симбіоз міфологічного, релігійного та наукового, раціонального елементів, які в однаковій мірі визначають сутність піфагорейзму та його специфіку. Вслід за мілетцями Піфагор веде мову про першопочаток світу. Тут відразу постає очевидна розбіжність між попередніми філософами і Піфагором. Він приймає за першопочаток число, що є абстрактною сутністю на противагу воді, повітрю чи вогню. Тобто число присутнє всюди: є душею, принципом оформлення та мірної побудови як космосу, так і всіх існуючих речей у ньому. Під впливом учення про число та східних вірувань у піфагорейзмі склалось і власне вчення про душу. Згідно з твердженням Піфагора, душа – саморухома монада (одиниця). У «Метафізиці» Аристотель стверджує, що піфагорійці трактували душу і розум як певну «комбінацію чисел» [2, с. 75]. Символом душі постає число 7. Душа виникає з центрального вогню, а тому причетна до вічності та божества. Душа – форма тіла й залишається у такому відношенні до нього, як звук до струни. Перебуваючи у тілі людини, душа стає недосконалою, бо тіло для неї – в'язниця. Будучи в такому стані, вона повинна постійно вести боротьбу проти зла, недосконалості земного буття. Душа складається з трьох частин: розуму, розсудку та чуттєвості. Розумом володіє лише людина, а іншими двома – і тварини. Перебування душі на землі, на думку піфагорійців, є періодом очищення. Коли помирає тіло, душа як безсмертна субстанція покидає його та повертається до Бога. Однак, якщо душа не очистила на землі себе як слід, вона змушена залишатися на землі і переселитися в іншу істоту, щоб повністю змити земні гріхи.

Що стосується Бога, то піфагорійці уявляли його великим геометром і, як підкреслює М. Конрад, «частіше говорили про божество, ніж про особового Бога» [9, с. 108]. Поміж Богом і людиною, на думку піфагорійців, існують безтілесні істоти, демони, які перебувають іноді в повітрі, а в інший час – на землі, часто являючись людям. Людина на землі не може набути мудрості, бо «софія» – мудрість, властива богам. І саме тому Піфагор назвав себе не мудрецем, а любителем мудрості.

Новий образ Бога був створений представником елейської школи Ксенофаном. Його вважають «великим релігійним реформатором» [8, с. 54], який не тільки обґрунтував нову концепцію Бога, а й поставив питання про джерело віри у Бога. Свій погляд на світ він проголошує фразою, яку ми знаходимо в Аристотеля: «все єдине – це Бог» [2, с. 77]. Вихідним пунктом його філософії постала ідея єдності Бога та полеміка з міфологічним антропоморфізмом. І як зазначає М. Конрад: «від Ксенофана починаються намагання філософів очищувати міфологічні вірування і узгоджувати релігійні правди з вимовами розуму» [9, с.120]. Новий образ Бога бачиться Ксенофану як щось єдине, абсолютне, в якому втілена вища мудрість, знання та досконалість, яка не властива людям. «Єдиний Бог, – зауважує Ксенофан, – найбільш великий серед Богів і людей, неподібний до смертних ні зовнішнім виглядом, ні думкою... Завжди перебуває в одному й тому ж місці, нікуди не рухається; пересуватися з місця на місце йому не личить...» (В23, В26). Визнаючи абсолютну єдність Бога, Ксенофан трактує його як єдине буття, як богокосмос, просторово непорушний і духовно активний, здатний думати і відчувати. Бог не народжується і не виникає. «Теофраст стверджує, що Ксенофан, учитель Парменіда, вважає первнем Єдине, або Всеєдине, і при тому ні обмеженим, ні нескінченним (безмежним), ні рухомим, ні спокійним (непорушним)... І тому це Єдине Ксенофан назвав Богом» (А31).

Як зауважує Ф. Кесіди, деякі християнські богослови, наприклад Климент Александрійський, намагалися віднайти у Ксенофана «божественний Логос» християнства [7, с. 241]. Автор із таким твердженням не згідний і звертає увагу на коментар Діогена Лаертського, який стверджує, що «сутність божа кулеподібна і жодним чином не нагадує людину» [5, с. 364].

Цікаві та оригінальні думки, що стосуються осмислення Бога і душі, належать Демокріту, який, «пориваючи з мілетською філософською традицією, сформулював свою власну концепцію світу» [9, с. 95]. В основі світу, на думку Демокріта, лежать неподільні, вічні та найменші за величиною частинки матерії – атоми. Паралельно із визнанням атома, Демокріт визнає існування порожнечі. В Аристотеля знаходимо: «...називаючи одне сутнім, інше не сутнім (...порожнечею)» [2, с. 75]. Розум і душу Демокріт трактував також як дуже тонкі тілесні субстанції, що складаються з дрібних і круглих за формою вогняних атомів. Душею Демокріт наділяє всіх живих істот, однак розум як самостійна й особлива пізнавальна здатність властивий лише людині. Душа, на його думку, – своєрідна субстанція, що складається з дуже тонких, «вогнеподібних», рухомих атомів. Ці вогнисті атоми перебувають у постійному русі та приводять у рух усе тіло (68A101,104). Звідси такі духовні процеси, як мислення, відчуття, що також зумовлені рухом атомів.

Цікаві міркування Демокріта наводить Стобей: «Людям слід більшої уваги надавати належному стану душі, ніж тіла. Адже досконала душа виправляє нерозумні сторони тіла, тілесна ж сила без розуму ні в чому не може вдосконалити душу» [1, с. 152]. Душа, на думку Демокріта, смертна, в той час, коли атоми, з яких вона складається, незнищенні й, отже, безсмертні. Численні джерела свідчать про те, що у Демокріта було досить своєрідне вчення про Бога і божественність, яке, як вважає дослідник античної філософії О. Лосєв, «несумісне з матеріалізмом у сучасному розумінні цього слова» і підкреслює, що «у міфологічному розумінні теж не може йти мова» про Бога [10, с. 490]. Потреба використовувати Бога, на думку цього мислителя, має суто натурфілософський зміст. Боги, на думку Демокріта, виникають з атомів. Вони мають досить тривале існування, але, як і всі речі світу, не володіють безсмертям. Однак під богами атоміст вбачав найбільш стійке і найбільш прекрасне скупчення атомів і на тій основі визнавалося, що в них міститься розумний первень. «І якщо б ми, – як підкреслює О. Лосєв, – хотіли чітко визначити природу цих атомістичних богів, то нам слід у такому випадку сказати, що природа богів була переважно естетичною та художньою» [10, с. 191].

Висновок. Отже, народження філософії стало подією, що засвідчувала виникнення особливого типу світобачення, нового способу роздумів про природу і світ. Було здійснено перехід від міфу до логосу, від міфо-теогонічних уявлень до теоретичного мислення. У відповідь на запитання, яка ж роль відводиться богам чи богу, душі у цьому теоретичному, раціональному освоєнні світу, слід сказати, що «Боги – це узагальнене космічне життя». Попри раціоналізм, який існував у цей період, Бог не витісняється з природи, оскільки вона божественна. Бог (боги) охороняють цей світ, встановлюють порядок. Розумна людина не буде накликати на себе гніву богів. Після того як почали «гинути» міфологічна релігія, боги продовжують для давніх греків носити узагальнений, навіть художній характер. Уже пізні філософи нададуть поняттю «Бог» іншого характеру: зроблять богів безсмертними, перетворять в ідеал людської свободи. Однак ідеї та погляди на Бога як Єдине (у Ксенофана), божественний Логос (Геракліта), висловлювання про душу: «щастя в душі» (Демокріта), «тіло темниці душі» (Піфагора) тощо знайдуть своє відображення не тільки у пізній античній філософії, а й в епоху Середньовіччя.

Література

1. Антология мировой философии: Античность / [Ответствн. за выпуск Ю.Г.Хачкевич]. – Мн.: Харвест, М.: ООО “Издательство АСТ”, 2001. – 960 с. – (Философские учения греков: Ч.1)
2. Аристотель. Метафизика / Аристотель. - М.: Мысль, 1975. – 550 с. – (Философское наследие. Сочинения в 4-х томах; т.1).
3. Аристотель. О душе / Аристотель; – М.: Мысль, 1975. – 550с. – (Философское наследие. Сочинения в 4-х томах; т.1)
4. Гегель Г.В.Ф. Собрание сочинений по истории философии. Книга первая / Г.В.Ф.Гегель. – М.: Партийное изд-во, 1932. – 312 с. – (Сочинения, Том IX).
5. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Диоген Лаэртский. – М.: Мысль, 1979. – 620 с. – (Философское наследие)
6. Драч Г.В. Рождение античной философии и начало антропологической проблематики / Г.В. Драч. – М.: Гардарики, 2003. – 317 с. – (Научное издание)
7. Кессиди Ф. От мифа к логосу: становление греческой философии / Ф.Кессиди. – СПб.: Алетейя, 2003. – 360 с. – (Серия “Античная библиотека. Исследования”)

-
8. Кондзьолка В.В. Нариси історії античної філософії / В.В.Кондзьолка. – Львів, 1993.
 9. Конрад М. Нарис історії стародавньої філософії / М.Конрад. – Рим, 1974. – 396 с. – (Праці філософічно-гуманістичного факультету. Том. X-IX Vol.)
 10. Лосев А.Ф. История античной эстетики (ранняя классика) / А.Ф.Лосев. – М.: Высшая школа, 2000. – 622 с.
 11. Ямвлих Халкидский. Жизнь Пифагора / Ямвлих Халкидский; [пер. з давньогрец. В.Б.Черниговского]. – М.: Алетея, 1997. – 184 с. – (Пути к небу).

Summery

Pan'kiv O. Understanding of the Concept God, Soul in the Earliest Greek Phylosophers' Works. According to the Greek Phylosophy, this article develops the idea of transportation from «myth of logos». The main place took the conception of God, soul and their place in the ontological searching. Early Greek phylosophers supported the idea that God and soul were wise beginning and vivid figures of the world. Keywords: God, soul, being, world.

УДК 82-312.1/.2.091

© **Олександра Кузнєцова**
Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича

ЄВАНГЕЛЬСЬКА ІСТОРІЯ ЯК ВІЧНІСТЬ НОВОЗАВІТНИХ ІСТИН У СТРУКТУРІ СУЧАСНОГО РОМАНУ

Упродовж останніх десятиліть у літературі посилилась увага до проблеми рецепції Біблії з урахуванням сучасних світоглядних морально-етичних принципів. У статті досліджується трансформація сюжетів і образів Нового Завіту в сучасному романі як бажання осмислити онтологічні та духовні реалії нашого часу крізь призму Вічності. Ключові слова: новозавітні сюжети й образи, трансформація, євангельська проза.

Актуальність дослідження своєрідності трансформаційного діапазону євангельських структур полягає у наявності поліфонії рецептивного прочитання традиційного матеріалу в літературному контексті ХХ – початку ХХІ ст.

Сучасна євангельська проза, спираючись на традиційний матеріал і різні апокрифічні джерела, породжує різноманіття характеристик традиційних, «вічних» персонажів новозавітної історії. Багатопланова універсальність євангельського сюжетно-образного матеріалу стає підґрунтям виникнення нових літературних версій новозавітних подій – факт, який переконливо доводить значущість біблійних текстів. Упродовж ХХ – початку ХХІ ст. герої та сюжети Нового Завіту, їх проблематика і трансформаційні колізії дедалі частіше домінують у літературному просторі. У літературі цього періоду біблійний сюжетно-образний матеріал формує морально-психологічні моделі поведінки особистості, що виконують, на думку проф. А. Нямцу, чітко виражені гносеологічну, прогностичну, поведінкову та аксіологічну функції. Активність використання євангельського матеріалу зумовлена загальновідомістю та багатозначністю інтерпретації структурно-змістових характеристик, що спричинено концентрацією в них найбільш універсальних категорій загальнолюдського досвіду.

Новизна статті полягає у відстеженні еволюції інтерпретацій євангельського сюжетно-образного матеріалу в національних літературах ХХ – початку ХХІ ст., у висвітленні різних аспектів трансформації традиційного матеріалу з урахуванням онтологічних, поведінкових і аксіологічних особливостей.

До проблеми функціонування євангельського сюжетно-образного матеріалу у своїх працях активно зверталися А. Нямцу (монографії «Новий Завіт та світова література» (1993) та «Міф. Легенда. Література» (2007), В. Антофійчук («Євангельські образи в українській літературі ХХ ст.» (2001), А. Касьянов («Біблійні мотиви та образи у сюжетній будові російського роману ХХ ст.»), О. Татаринів («Художні тексти про євангельські події: жанрова природа, моральна філософія та проблеми рецепції») та ін. Проте саме проф. А. Нямцу належить теорія рецепції