

реконструкцію нашої системи знань (belief) є позбавленою надій Утопією..." [3, р. 25].

Як значний внесок Гудмена Г. Патнем вважає доведення ним того, що реконструюючи рефлексія не втрачає свого значення і своєї цінності тільки тому, що мрія про всезагальну єдину реконструкцію нашої системи поглядів є безнадійною Утопією. В свою чергу він наголошує на тому, що ми можемо багато чому навчитися з часткових й, навіть, фрагментарних реконструкцій, а також із реконструкцій наших поглядів протилежними способами, де, змінюючи наші стандарти і норми, ми, таким чином їх покращуємо, судження про що виводяться із нашої картини світу. Окрім того, засновуючись на існуючих нормах і стандартах виправдання, ми відкриваємо факти, які самі по собі ведуть до змін в картинах світу, які живлять ці норми і стандарти і, відповідно, побічним чином до зміни самих норм і стандартів.

Можливо, ми занадто захопилися викладом поглядів Г. Патнема у його виході на ідею реконструюючої рефлексії як способу зміни наших норм, стандартів та суджень. Та все ж таки нам не оминати потракування Г. Патнемом реалізму "з малої літери" та метафізичного реалізму, реалізму "з великої літери". З останнім Г. Патнем пов'язує філософську інтерпретацію реальності як основи концептуальних описів світу та їх раціональної прийнятності. На відміну від реалізму "з малої літери", в якому визнається існування конкретного об'єкту, що сприймається як простий життєвий факт, метафізичний реалізм Г. Патнем розглядає як "могутню трансцендентальну картину; картину в якій існує філософський набір незалежних від "мови" об'єктів (деякі з них

абстрактні, інші – конкретні) і фіксованих відношень між поняттями та їх розширенням" [1, с. 493]. Ця картина, зазначає філософ, тільки частково відповідає тим повсякденним поглядам, які вона прагне інтерпретувати, маючи при цьому абсурдні, з повсякденної точки зору, наслідки, що аж ніяк не означає того, що притримуючись реалізму з маленької літери, потрібно викидати з бот велику літеру "р" реалізм філософів. Зауважимо, коли мова йде про "світ" і "де ми в ньому?", то світ не є *продуктом*, а *просто світом*, успіх нашої картини якого "оцінюється інтересами і цінностями, які одночасово розвиваються і змінюються у взаємодії з нашою картиною самого світу, що розвивається" [1, с. 494].

Хочемо наголосити ще на одній обставині, яка не може не насторожувати. Як й інші представники філософії науки, Г. Патнем досить довільно користується понятійно-категоріальним апаратом, не розкриваючи його змістовне навантаження. Вказане певною мірою стосується й поняття "реконструктивна рефлексія", введення якого у систему гносеологічних досліджень вимагає певних уточнень, трансформацій та переосмислення самих понять "реконструкція" та "рефлексія".

#### Список використаних джерел:

1. Патнем Х. Реализм с человеческим лицом / Хилари Патнем [пер. з англ. О. А. Назаровой]. // Аналитическая философия. Становление и развитие. Антология. – М.: Мысль, 1998. – С. 466-494.
2. Патнем Г. Розум, істина і історія / Гіларі Патнем. [пер. з англ. О. Мокровольського]. – К.: Видавничий дім "Альтернатива", 2003. – 232 с.
3. Putnam Hilary. Realism with a human face / Hilary Putnam; edited by James Conant. – Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England, 1992. – 347 p.

Надійшла до редколегії 17.02.2014

С. В. Руденко

#### ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ КОНЦЕПЦИИ РЕКОНСТРУКТИВНОЙ РЕФЛЕКСИИ Г. ПАТНЕМА

*В статье анализируются гносеологические аспекты концепции реконструктивной рефлексии Г. Патнема, определяются условия возможности её развития в предметном поле гносеологических исследований.*

**Ключевые слова:** Г. Патнем, реконструктивная рефлексия, "реализм с человеческим лицом".

S. V. Rudenko

#### EPISTEMOLOGICAL BASIS OF H. PUTNAM'S "RECONSTRUCTIVE REFLECTION" CONCEPTION

*In the article author inquires epistemological basis of H. Putnam's "reconstructive reflection" conception. Author also defines the conditions of its possibility in the research field of epistemology.*

**Keywords:** H. Putnam, reconstructive reflection, "realism with a human face".

УДК 291.11 : 821.161.2 (091)

О. В. Сарапін, канд. філос. наук, доц., КНУТШ, Київ

### ОСОБЛИВОСТІ СПРИЙНЯТТЯ РЕЛІГІЇ ТА ЇЇ КОНФЕСІЙНА ІДЕНТИФІКАЦІЯ У ПОЛЕМІЧНИХ ТВОРАХ МЕЛЕТІЯ СМОТРИЦЬКОГО

*У статті виявляються особливості сприйняття М. Смотрицьким релігії, її семантичних відповідників та конфесійних форм.*

**Ключові слова:** М. Смотрицький, релігія, віра, Церква, набоженство, конфесійні ідентифікації.

Передусім для більшості сучасних дослідників вітчизняної філософської думки Мелетій Смотрицький відомий як блискучий полеміст першої третини XVII століття, який, в залежності від своїх конфесійних уподобань, піддавав критиці певні церковні структури та їх представників. Принаймні, його полемічні інвективи стали предметом ретельного вивчення у працях С. Голубева, Н. Засадкевича, П. Жуковича, М. Грушевського, К. Студинського, А. Брюкнера, М. Мельника, В. Короткого, К. Прокошиної, П. Яременка, Н. Яковенко, П. Кралюка, С. Бабица, М. Довбищенка, Л. Ушкалова, І. Бортника, А. Брацькі, О. Слачтовіч, Т. Хинчевської-Геннель. Не бракує в дослідницькій літературі також праць, автори яких намагались з'ясувати конфесійні метаморфози М. Смотрицького. Йдеться, зокрема, про ґрунтовні дослідження

та розвідки С. Голубева, П. Жуковича, П. Куліша, Є. Шмурло, Д. Фріка, Т. Кемпи, М. Соловія, О. Неменського, В. Литвинова, В. Шевченка. Проте, в наукових колах поза увагою все ще залишаються питання релігієлогії у творчій спадщині М. Смотрицького. Причому йдеться про питання, які в свій час певною мірою цікавили таких його перших критиків як І. Потій, Я. Суша, Г. Діпліц, П. Скарга, І. Мороховський, А. Мужилівський.

Доречною тоді видається мета даного дослідження, – звертаючись безпосередньо до текстів видатного полеміста виявити особливості сприйняття ним релігії, її вірогідних семантичних корелятивів та конфесійних конотацій. Відповідно, свідчення про релігієлогічні вкраплення М. Смотрицького уможливлюються на основі аналізу таких його творів як "Антиграфі" (1608), "Тре-

нос" (1610), "Верифікація невинності" (1621), "Оборона верифікації" (1621), "Еленхус" (1622), "Апологія мандрівки на Схід" (1628), "Екзетезис" (1629). Зацікавленість суто релігієлогічними розмірковуваннями М. Смотрицького зумовлена також необхідністю верифікації його двох критичних закидів, запропонованих ним у передмові до трактату "Екзетезис, або Експостулація, тобто розправа між Апологією і Антидотумом про решту блудів еретичних і побрехеньок, вчинених Зизанієм, Філалетом, Ортологом і Кліриком". Перший з них був адресований "православному читачу руського народу". М. Смотрицький, який на той час вже був уніатом, докоряє своїм опонентам в тому, що "...православний руський народ не тільки не здобув глибокого і більш ґрунтового розуміння основ релігії, але й занепав у глибини і більш глибокій темноті розуму" [6, с. 7]. Другий закид направлений в бік случького протоієрея Андрія Мужилівського, автора трактату "Антидотум" (1629). М. Смотрицький безапеляційно стверджував: "Не знає, що говорить, й не знає, що шукає; не розуміє, навіщо обстоює і що захищає. А це пояснюється тим, що він грається зі справами спасіння, у речах божественних жартує, серйозно ні з ким не поводить, а все чинить поспіхом" [6, с. 7]. Тобто, дорікаючи своєму опоненту у незнанні ним "божественних речей", М. Смотрицький вірогідно, що натякав тим самим на свою обізнаність з "основами релігії". Втім, наскільки подібний його натяк відповідав дійсності? Для верифікації останньої тези варто осмислити ті фрагменти з його згаданих вище полемічних творів, в яких безпосередньо йдеться про питання релігії та її конфесійної форми.

По-друге, насамперед, у творах М. Смотрицького доволі частотним є вживання терміну "релігія" (у таких двох формах як *religia* та *relligia*) і його, зазвичай, прикметникових дериватів. При цьому, варто зважати на особливості їх включення у композицію текстів та контекстів. Так у "Треносі" помітним є ефект семантичного перекривання понять "релігія", "віра" (віросповідання), і "Церква", який, в остаточному підсумку, виявляється одним із чинників демонстрації автором інвективного потенціалу. Між іншим, у цьому трактаті "вітчизняне віросповідання" уподібнюється поетичному образу Церкви-Матері. У "Верифікації невинності" мають місце випадки нашарування однакових за змістом корелятивів, належних до семантичного поля релігії. У трактаті "Екзетезис" помітними є семантичні кореляції понять "релігія"(віросповідання) і "набоженство". (Тут і надалі вживається доволі частотний для М. Смотрицького полонізм "набоженство" (в оригіналі – *nabożeństwo*), який зовсім не є тотожним за змістом до поняття "набожність". Семантика такого полонізму розкривається у подальшому викладі безпосередньо на підставі творів М. Смотрицького.) А в одному місці трактату "Оборона верифікації" М. Смотрицький, задля посилення інвективного ефекту, вдається навіть до послідовного переліку таких конфесійних як "ригуал (в оригіналі – *ritus*) грецький, релігія грецька, набоженство східне" [7, с. 430].

Проте у більшості трактатах М. Смотрицького пріоритетною є кореляція релігії, віри (віросповідання) і Церкви. Для прикладу, у передмові до "Треносу" його автор намагається "певно й ґрунтовно знати, якій вірі або релігії титул правдивої Христової Церкви належить" [3, с. 289]. В іншому місці тексту він переконливо заявляє: "Бо ж яка релігія так часто та густо ті апостольські слова виконує, як Церква свята Східна" [3, с. 292]. При цьому поняття "релігія" у більшості відповідних фрагментах творів М. Смотрицького виявляється переважно семантичним корелятом Церкви, наслідком чого є ефект їх взаємозамінності. Принаймні лише у кількох фрагментах його трактатів можна знайти суто бого-

словське тлумачення Церкви як містичного Тіла Христового. Для прикладу, у трактаті "Верифікація невинності" М. Смотрицький стверджує: "О, дав би то Господь Бог..., аби п'ять чуттів Христового Тіла, тобто Церкви його святої, перебували один біля одного в... мирі та злагоді..." [9, р. 388]. Звісно, що в цьому контексті вживання поняття "Церква" відсутнім є звичний супровідний йому термін "релігія".

Судячи з текстів М. Смотрицького можна узагальнити, що його не цікавить питання суті релігії як такої. В кращому випадку у його творах можна знайти сприйняття релігії як універсальної (посполитої усім) віри в Бога. Йдеться про "віру, без якої людина – не людина" [3, с. 328]. Крім того, доволі своєрідною видається спроба М. Смотрицького у III розділі трактату "Апологія мандрівки на Схід" пояснити суть віри у перспективі трипостасної формули, основу якої складають закон, чистота і спокій. Інакше кажучи, тоді універсальність віри (релігії) він вбачає у її виразній етичній підкладці.

У М. Смотрицького також можна знайти постійні натяки про входження до змістовного поля релігії віровчення і обрядів. Подекуди другий компонент він конкретизує, виділяючи "набоженство" і "церемонії". Щоправда, варто зважати при цьому на подвійний статус застосовуваного ним поняття "набоженство". З одного боку, М. Смотрицький цим терміном позначає богослужіння, церковні служби. Для прикладу в "Екзетезисі" він стверджує: "Коли я відправляв набоженство, фігуральний спів був на четверть хорів" [6, с. 67]. Між іншим, у трактаті "Еленхус" слово "набоженство" вживається переважно як синонім богослужіння. При цьому М. Смотрицький вдається навіть до протиставлення богослужіння і церемоніальних дійств як основних компонентів релігії. Його словами: "Тоді не любов до набоженства, до костьолів і зборів (протестантських) зтягала русь, а новинки, видовища, комедії, органи, колиски, трищалки, виганяння Іуди, скидання його з неба і тому подібні дурниці" [5, с. 655]. Відтак, М. Смотрицький мимовільно декларує привабливість саме обрядового компоненту в релігії чи, принаймні, він не сумнівається у його ефективності для пересічних віруючих.

З іншого боку, – у багатьох його трактатах трапляються такі вирази, які вказують на належність терміну "набоженство" до семантичного поля релігії як такої. Йдеться, зокрема, про такі частотні вирази як "набоженство всходне", "набоженство грецьке", "старожитне набоженство", "народи східного набоженства", "римське набоженство", тощо. Для прикладу, у трактаті "Антиграф" він звеличував відданість династії князів Острозьких справі оборони "вітчизняного набоженства".

Отже, стосовно цього терміну спрацьовує ефект подвійного семантичного перекривання. Інакше кажучи, "набоженство" у М. Смотрицького означає один із суттєвих компонентів релігії і, водночас, виявляється її корелятом. Тоді слід стверджувати про доволі вільне оперування М. Смотрицьким тією термінологією, що має стосунок до релігієлогії.

3. Далі, у багатьох творах М. Смотрицького достатньо частотним є вживання іменника "релігія" у прив'язці до конфесійних чи етнічних спільнот, а подекуди і для демонстрації автором їх комплементарності чи, навіть, синтетичності. Наприклад, для позначення православного віросповідання М. Смотрицьким пропонуються наступні ідентифікації: "релігія грецька", "старожитна релігія руська", "набоженство всходне (східне)", "Церква свята Східна", "Русь східного послушення". Також частотною є ідентифікація православних як тих, хто перебуває "під послушенням Константинопольського патріарха" й, подекуди, "рятівного східного послушення".

ва" [8, с. 323]. Також в його текстах (найбільш частотно у "Верифікації невинності") можна віднайти демонстрацію своєрідної метонімії на кшталт "релігія руська" і "Русь східного послушення".

Принагідно, варто вказати на особливості тогочасного трактування слова "послушення" (послух). Звичай у полемічних трактатах першої третини XVII століття їх автори цим терміном позначали "підпорядкування", "визнання зверхності", й навіть "вірування". Зокрема, у "Лексиконі" П. Беринди еквівалентами терміну "послушення" постають "підкорення" і "вірування" [1, л. 89]. Характерною в зв'язку з цим є патетична сентенція М. Смотрицького: "Щоб затьмарити чисте золото нашої шляхетності і зганьбити прекрасну славу всього нашого народу, вони позбавили нас внутрішньої віти, віру нашу святу з грудей вирвали і нас від звичного рятівного послушення Східного відірвали" [8, с. 323].

У своїх доуніатських творах М. Смотрицький зважає також на негативні найменування православної спільноти, недоречність яких він намагається усіяко доказати. До таких найменувань належали "наливайки" і "схизматики". З них найменування "наливайки" неодноразово зустрічалося у багатьох полемічних трактатах першої третини XVII століття. Зауважу принагідно, що такий по суті образливий термін вперше з'являється в 90-х роках XVI століття у творах І. Потія. Для останнього православні були прихильниками страченого поляками козацького ватажка С. Наливайка. Звідси й виток ідентифікації православ'я як бунтівного віросповідання Речі Посполитої. Між іншим, С. Плохий висунув версію, за якою "вживання цього терміну розпочало традицію тісного пов'язання перших козацьких повстань зі справою захисту православної віри" [2, с. 144]. Хоча, судячи з численних документальних свідчень і трактатів, подібне найменування застосовувалося здебільшого до православних кліриків, братчиків, міщан і шляхтичів. Зауважу також, що М. Смотрицький у трактаті "Верифікація невинності" вживає термін "наливайки" як уособлення бунтарства та відступництва. Але він виступав проти найменування православних християн цим прізвиськом. На його думку: "З якої слушності ми повинні терпіти образи, називаючись цим хибним прізвиськом, залишаючись при нашому нинішньому духовному пастирі і пані, якого наші пращури набули у часи прийняття християнства, шанували і залишили нам, своїм нащадкам?" [8, с. 326]. Тобто, М. Смотрицький не сприймав зневажливого терміну "наливайки" принаймні як маркеру православної віросповідання. Навпаки, цим зневажливим терміном він характеризує саме уніатів як бунтівників проти законної канонічної влади патріарха.

Натомість найменування "схизматики" виявляється у трактатах М. Смотрицького ситуативно детермінованим і вживається ним для позначення різних конфесій. Насамперед, М. Смотрицький сприймає цей термін як маркер відступництва від певного віросповідання. У трактаті "Еленхус" він вдається до показової лаконічної характеристики поняття "схизма". Його словами: "Це є філбруїс νόσος, це є хвороба властолюбства (в оригіналі – *lubnasczalia*), грецькою схизма, а нашою мовою, – відщепенство" [5, с. 624]. Відповідно, за міркуваннями М. Смотрицького, схизма уособлює собою відрив членів Церкви від голови, а її головою він визнає Ісуса Христа. Звісно, що у трактаті "Еленхус" для полеміста відірваними від Церкви були уніати, ці "апостати", тобто "віровідступники". В свою чергу, у трактаті "Апология мандрівки на Схід" він сприймає схизму вже як відрив грецької і руської Церков від римської релігії. При цьому, йдеться відповідно про відступництво членів (православних християн) від голови, а головою ви-

знається вже римський єпископ. А в трактаті "Екзетезис" полеміст згадує навіть про "схизматицьку східну Церкву". Отже, М. Смотрицький, зважаючи на тлумачення схизми як відступництва, пропонує її подальшу ситуативну конкретизацію в залежності від своїх конфесійних уподобань. Між іншим, приставши до унії М. Смотрицький не визнав себе віровідступником. Про це свідчить, зокрема, його виправдання з приводу зради православ'я, яке він подав у листі до волинського чашника Л. Древинського (від 28 вересня 1628 року).

Далі, римо-католицьке віросповідання він звично ідентифікує як "релігію римську". Також у його текстах можна віднайти демонстрацію такої своєрідної метонімії як "релігія римська" і "римський костюл західного послушення". У трактаті "Еленхус" М. Смотрицький вказує також на етноконфесійну прив'язку римо-католиків. Його словами: "Віра ляхська – як її русь посполита називає" [5, с. 642]. Зауважу також, що у третьому розділі "Треносу" М. Смотрицький називає римо-католиків "василісками", натякаючи вірогідно на властиві їм негативні якості "царственої істоти". Натомість, у трактаті "Апология мандрівки на Схід" він зображає "римський Костюл" як церкву, позбавлену усіяких еретичних і схизматичних впливів, що закликає православних до святої єдності.

На особливу увагу заслуговує ідентифікація М. Смотрицьким такої конфесійної спільноти як уніатів. Звичай вітчизняний полеміст у своїх творах підкреслює належність уніатів до "релігії грецької", але перебування їх в єдності з Костюлом Римським. У своїх "православних" трактатах М. Смотрицький неодноразово підкреслював властиву їм половинчастість, схильність до коливання. Зокрема, у трактаті "Верифікація невинності" уніати, – це "той безіменний народ", який вважає нас [православних – О. С.] відступниками, не бажаючи бачити своєї гермафродітської ганьби, того, що вони ні те, ні інше: ні птах, ні звір, тобто вони не є прихильниками ні грецької, ні римської релігії... Вони ж між нами і римлянами є чимось поп межам (не цілком), несправжнім, чимось нещирим, удаваним, надуманим, ні те, ані це" [8, с. 325]. Більше того, у подальшому викладі М. Смотрицький акцентує на тому, що уніати самі не можуть визначитися зі своїм статусом. Між іншим, у цьому ж трактаті він наполягає на їх характеристиці як відступників, оскільки вони "відколотись від святої католицької апостольської Східної Церкви" [8, с. 326]. Зауважу до цього, що у більшості "православних" трактатах М. Смотрицького постійно наголошується на віровідступництві уніатів. Так, у "Треносі" уніати це "сини Східної Церкви, які відпали", у "Верифікації невинності" вони зазвичай є "апостатами", а в "Еленхусі" презентовані як "апостати" і "Русь відступна".

До речі, вельми показовою є спроба розв'язання М. Смотрицьким проблеми руськості уніатів. У трактаті "Верифікація невинності" уніати постають гнобителями та орудниками Русі. Зокрема, М. Смотрицький безапеляційно стверджує: "Наші апостати хочуть мати народ наш руський у вірі за раба" [8, с. 311]. Інший приклад. У трактаті "Еленхус" можна знайти наступні закиди в бік уніатів. Словами полеміста: "Ятрите народ руський проти поляків, коли нас до віри ляхської затагує" [5, с. 642]. Тим самим М. Смотрицький, демонструючи ворожість уніатів до Русі, відверто натякає на їх непричетність до руського народу.

Натомість, у трактаті "Оборона верифікації" уніати характеризуються М. Смотрицьким як русини, чи як частина Русі. Щоправда автор трактату наділяє уніатів такими негативними характеристиками як "поганий русин, східної віри сповідник заблуканий", "хитрий той,

кмітливий русин, який не є ошуканим", "облудний русин", "мальований русин" [7, с. 359, 362–363, 363, 364], тощо. Не дивно, що М. Смотрицький на сторінках цього трактату веде мову про дві Русі. В одному із фрагментів "Оборони верифікації" він звертається до уніатів: "ви нова Русь, нова духовна форма, у вітчизні нашої ніде раніше не чувана" [7, с. 379]. Втім вагомим аргументом на користь руськості уніатів слід визнати його декларацію: "Ви своїми вчинками радше до занепаду благочестивий наш і ваш руський народ приведете, ніж до розквіту" [7, с. 442]. Зауважу також, що в трактаті "Еленхус" М. Смотрицький пише про дві Русі, – Русь східного обряду і західного, які, на його думку, існували і раніше.

Між іншим, у першій третині XVII століття теза про дві Русі, які різняться між собою за віросповідним чинником, стає загальноприйнятною серед інтелектуалів та можновладців тодішньої Речі Посполитої. Принаймні, польські королі у своїх грамотах та привілеях "Русь грецького віросповідання" ("послушенства") називали чи то "грецькою релігією", чи то "русським обрядом". З іншого боку, – уніати в багатьох документах презентовані як "Русь західного обряду", чи "Русь західного послушенства". Додам також, що судячи з трактатів, написаних уніатами, своє віросповідання вони також визнавали "русським".

4. Варто відзначити також, що М. Смотрицький, пропонуючи у своїх трактатах конфесійні ідентифікації, намагається надмірно зблизити доктринальні положення різних християнських релігій. Так на київському соборі 1627 року він подає на розгляд ієрархам свої узагальнення з приводу відмінностей між східною і західною церквами у шести пунктах. Втім такі доктринальні відмінності він не вважав істотними, чи принаймні тими, які можуть завадити майбутньому їх об'єднанню. У трактаті "Апология мандрівки на Схід" М. Смотрицький писав, що в Єрусалимі "прохав, щоб роздвоєний наш народ був єдиним як єдиним є Отець Наш Небесний що з причини своєї єкуменічної налаштованості, чи зважаючи на властиву йому схильність до компромісу, М. Смотрицький не бажав мати справу з тим, що роз'єднує різні християнські конфесії. Крім того, варто зауважити, що богословський потенціал його праць значно поступається полемічному. Щоправда в основі його полемічних інвектив все-таки варто визнати демонстрацію усіляких негараздів, які мають місце в певних конфесіях і наївну віру у можливість їх подолання. Можливо тому М. Смотрицький приділяв більшу увагу формальним аспектам своєї конфесіології, ніж змістовним. Зрозумілими тоді є випадки демонстрації М. Смотрицьким своєрідної ампліфікації, яка відіграє особливу роль у питанні визначення ним тих чи інших конфесій. Інакше кажучи, задля посилення наявного потенціалу релігій, він у багатьох трактатах застосовує спосіб повторення понять і конструкцій. Для прикладу, М. Смотрицький стверджує: "Ми, Русь східного послушу і віросповідання, є прихильниками суто грецько-католицької релігії; польські пани і Литва – західного послушу і віросповідання – суто римсько-католицької релігії..." [8, с. 325].

5. Чи визнає М. Смотрицький якусь конфесію істинною? У своїх творах він уникає категоричної відповіді на це питання. Щоправда, у "Треносі", торкнувшись питання істинності віросповідань, М. Смотрицький вказує на такий критерій його розв'язання як опора на Святе Письмо. В світлі такого критерію уможливорюється теза про відносність конфесійних істин. Тому не дивно є відсутність пієтету у ставленні М. Смотрицького до того чи іншого віросповідання. З іншого боку, – у його творах не бракує як негативних, так і позитивних характеристик певних конфесій. Для прикладу, у четвертому розділі

"Треносу" він стверджує про "оману і безбожність римської церкви". Натомість, православна церква подається ним в образі скривдженої злочинними синами Матері. Загалом М. Смотрицький у своїх трактатах, принаймні на прикладі Русі, намагається примирити між собою різні християнські конфесії, культивуючи єдину для усіх віру в Бога у Трійці прославленого.

Опра М. Смотрицького на винятковий авторитет Святого Письма дозволяє стверджувати також про відчутну протестантську мотивацію у питанні сприйняття ним істинності віросповідань. Звідси й витоки властивої М. Смотрицькому невимогливості у тлумаченні питань, що мали стосунок до питань релігієлогії. Цілком вірогідно, що подібна "релігієлогічна невимогливість" стала одним з мотиваційних чинників його переходу до унії. До того ж, не слід забувати про католицьку та протестантську складові освіти М. Смотрицького. Принаймні відомо, що він навчався спочатку в острозькій школі та віленській єзуїтській колегії. Крім того, у своїй "Апології мандрівки на Схід" він писав про Феофіла Ортолога (тобто про самого себе) як про "прихильника Лютера, який провів свої молоді літа в академії Липській і Віттенберзькій, так би мовити, при гробі Лютера" [4, с. 95].

З іншого боку, – все-таки не варто відкидати характерний для нього своєрідний єкуменічний нахил. Згадаю в зв'язку з цим про його нездійснений проект об'єднання уніатів та православних в єдину помісну Церкву під орудою Рима. Тоді доречно буде узагальнити, що питання істинної Церкви стосується більше якоїсь її ідеалізованої, а не реальної моделі. Додам також, що зживання М. Смотрицьким прикметника "істинний" засвідчує переважно про його належність до семантики "правдивий, справжній", але не до семантики "довершений".

6. Отже, М. Смотрицький, віддаючи перевагу пафосним інвективам, по суті не переймається питаннями семантики релігії, її корелятивів та деривативів. В кращому випадку, у його творах помітними є ефект семантичного перекривання релігієлогічних термінів, окреслення структурованості релігії та спроби емоційно сповнених конфесійних ідентифікацій. Звісно, що останні обмежуються актуальними для нього християнськими реаліями. Дотримуючись загалом практичного ухилу у богословствуванні М. Смотрицький питання релігієлогії, вірогідно, що не вважав предметами ґрунтовного вивчення. При цьому його зацікавленості останніми не посприяли навіть католицька та протестантська складові освіти, набутої ним в європейських університетах. Радше, всебічна теологічна підготовка М. Смотрицького уможливила невимогливість та схильність до компромісу у його поглядах, ситуативність у сприйнятті ним певних конфесій, подекуди прагматичне бачення їх реалій, й навіть семантичну гру важливими релігієлогічними термінами. Інакше кажучи, з деякими обмовками, критичний закид М. Смотрицького в бік А. Мужилівського все-таки мав місце щодо його власного вчення про релігію.

#### Список використаних джерел:

1. Беринда Памво. Лексикон славенороскій и имен тлькованіе / репринт. видання. – К: "Софія-А", 2001. – 244 л. 2. Плохий С. Наливайкова віра: Козаки та релігія в ранньомодерній Україні. Видання друге, виправлене / С. Плохий. – К: Критика, 2006. – 495 с. 3. Смотрицький М. Тренос, тобто Плач... (фрагменти) / М. Смотрицький // Українські гуманісти епохи Відродження. Антологія у 2-х частинах. Частина 2. К.: "Наукова думка", "Основи", 1995. – С. 284 – 332. 4. Apologia peregrinatley do Kraiow Wschodnych, przez mię Meletiusza Smotrzyckiego, M. D. Archiepiskopa Polockiego, Episkopa Witepskiego y Mścislawskiego, Archimandrite Wileńskiego y Dermańskiego, Roku P. 1623 y 1624 obchodzoney, przez fałszywą Bracią słownie y na piśmie spotwarzoney, do przezacznego Narodu Ruskiego oboiego stanu, Duchownego i Swietskiego sporządzona y podana. – We Lwowie, w Drukarni Jana Szeligi, 1628. – 204 s. 5. Smotrzycki M. Elenchus piśm uszczupliwych, przez zakonnikni zgromadzenia Wileńskiego Św. Trojce wydanych (...) w Wilnie r. P. 1622 / M. Smotrzycki // Архив Юго-Западной России, издаваемый Временною коммисією для разбора

древних актов: в 8 ч. – Ч. 1, т. VIII, вып.1: Памятники литературной полемики православных с протестантами и латино-униатами в Юго-западной Руси за XVI и XVII столетия. – Киев: Тип. Г. Т. Корчакъ-Новицкаго, 1914. – С. 597–673. 6. Smotrycki Meletiusz. Exęthesis abo expostulatia to ięst rosprowa miedzy Apologią y Antidotem o ostanek błędown Haerezy y kłamstw zyzaniowych, philaletowych, orthologowych y klerykowych: uczyniona / M. Smotrycki. – Lwów: Druk. Iana Szeligi, 1629. – 103 s. 7. Smotrycki M. Obrona Verificacye od obrazy Maiestatu króla Jego Miłości...od zgromadzenia Cerkwie S. Troycy wydany / M. Smotrycki // Архив Юго-Западной России, издаваемый Временною комиссией для разбора древних актов: в 8 ч. – Ч. 1, Т. VII: Памятники литературной

полемики православных южно-русцев с латино-униатами. – Киев: Тип. Г. Т. Корчакъ-Новицкаго, 1887. – С. 345-442. 8. Smotrycki M. Verificacia niewinności (...) / M. Smotrycki // Архив Юго-Западной России, издаваемый Временною комиссией для разбора древних актов: в 8 ч. – Ч. 1, т. VII: Памятники литературной полемики православных южно-русцев с латино-униатами. – Киев: Тип. Г. Т. Корчакъ-Новицкаго, 1887. – С. 279-344. 9. Smotryckij M. Verificacia niewinności (...). Powtore wydana // Collected Works of Meletij Smotryckij / With an introduction by David A. Frick. – Cambridge, Massachusetts: Harvard University, 1987. – Vol. 1. – P. 313–398.

Надійшла до редколегії 17.02.2014

A. B. Sarapin

#### ОСОБЕННОСТИ ВОСПРИЯТИЯ РЕЛИГИИ И ЕЁ КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ ИДЕНТИФИКАЦИЯ В ПОЛЕМИЧЕСКИХ СОЧИНЕНИЯХ МЕЛЕТИЯ СМОТРИЦЬКОГО

*В статье раскрываются особенности восприятия М. Смотрицким религии, её семантических соответствий и конфессиональных форм.*

**Ключевые слова:** М. Смотрицкий, религия, вера, Церковь, набоженство, конфессиональные идентификации.

O. V. Sarapin

#### PECULIARITIES OF THE PERCEPTION OF RELIGION AND CONFESSIONALIAN IDENTIFICATION OF RELIGION IN THE MELETIOS SMOTRYCKY'S POLEMICAL WRITINGS

*The article reveals peculiarities of M. Smotryckij's perception of religion, semantic equivalents and confessionalian forms of religion.*

**Keywords:** M. Smotrytsky, religion, faith, Church, nabozenstwo, confessionalian identifications.

УДК 167/168

О. Ф. Терешкун, канд. політ. наук, доц., ПНУ ім. В. Стефаніка, Івано-Франківськ, докторант, ЧНУ ім. Ю. Федьковича, Чернівці

### ФІЛОСОФІЯ ТЕХНІКИ В СУЧАСНОМУ ГУМАНІТАРНО-НАУКОВОМУ ДИСКУРСІ

*Послаблення впливу гуманітарних наук та розквіт технократизму призвели до системної кризи споживацького суспільства, продемонстрували духовну слабкість сучасного розвитку західної цивілізації. Гуманітарно-науковий дискурс у філософії техніки, який покликаний виявити вплив техніки на людину, її сутність, зміст, значення і роль у нових умовах глобального інформаційного простору, де панує диктат інструментального розуму, залишається не повною мірою дослідженим і методологічно розробленим.*

**Ключові слова:** гуманітарно-науковий дискурс техніки, духовність, людина, науково-технічний розвиток, сингулярність, техніка, технологія.

Засновник структурної антропології К. Леві-Строс вважав, що ХХІ ст. буде століттям гуманітарних наук або його взагалі не буде. Видатні мислителі (філософи, науковці, митці, політичні та громадські діячі) ХХ ст. неодноразово висловлювали стурбованість з приводу науково-технічного розвитку та його наслідків, звертали увагу на суттєві масштаби можливих катастроф, які загрожують людству, покладали велику надію на розробку теоретичних засад і практичне застосування гуманітарних наук у подоланні численних проблем, тісно пов'язаних із техногенним розвитком цивілізації. У ХХІ ст. проблеми, спричинені науково-технічним і технологічним прогресом, ще більше загострилися. По-перше, стало зрозуміло, що розвиток техніки має свою внутрішню логіку, яка часто не збігається з гуманістичними цінностями; по-друге, ілюзорною виявилася думка, що людство здатне керувати і контролювати науково-технічний прогрес; по-третє, у світлі синергетичної теорії стало зрозуміло, що будь-які, на перший погляд, незначні флуктуації можуть призвести до глобальних катастроф або поставити під загрозу саме життя на Землі.

За таких обставин сучасні тенденції розвитку техногенної цивілізації актуалізують цілу низку екзистенційно важливих гуманітарних питань, які стосуються не тільки подальшої перспективи існування та розвитку західної цивілізації, а й перспективи глобального розвитку та існування всього людства, статусу природи, людини, техніки в сучасній науковій картині світу, подальшої долі людини в постісторії, можливостей зміни принципів техногенного цивілізаційного поступу.

Загублена у динамічному цивілізаційному розвитку людина стає елементом природничонаукового і технократичного дискурсів, у яких її гуманітарна перспектива стає ілюзорною.

Філософське осмислення техніки в цивілізаційному поступі тісно пов'язане з критичним аналізом антропологічної кризи, що зумовлена впливом фундаментальних трансформацій усіх сфер людської життєдіяльності та втратою духовності. Склалася ситуація гострої потреби у гуманітарно-науковому дискурсі техніки, в осмисленні пов'язаних з нею антропологічних, есхатологічних, екзистенційних, культурологічних та інших гуманітарних проблем глобального техногенного цивілізаційного процесу.

Актуальність гуманітарно-наукового дискурсу техніки пов'язана зі зміною становища людини у світі. Відхід від онтології, субстанційності та предметності з одночасною появою трансгуманізму, нігітології (вчення про небуття) і гуманології свідчить про кінець онтологічного, а також аксіологічного, антропоцентризму, кінець гуманізму, згідно з яким людина трактується як найвища мета і смисл буття.

Ідею пріоритетності гуманітарного підходу в осмисленні техніки можна помітити ще у стародавньому світі – у вченнях Сократа, Аристотеля та інших філософів. Більш чітко окреслення гуманітарної проблематики та її переваг щодо інженерно-технічної діяльності відбулось у філософії Відродження та Просвітництва. Активно розвивалися гуманістичні тенденції у німецькій класичній філософії, хоча сама техніка і технічна діяльність не були безпосереднім об'єктом філософської рефлексії. Проте в промислово-індустріальну добу роль і значення техніки і технічної діяльності різко зростають, а тому майже всі видатні мислителі ХХ ст. роблять їх предметом філософської рефлексії, створюючи теоретико-методологічну основу дослідження техніки в гуманітарному контексті. Технофілософські концепції сформували такі відомі мислителі минулого століття, як М. Бердяєв, Х. Ортега-і-Гассет, представники Франк-