

[3] у певних обставинах спрацьовує як захисний механізм особистості, подекуди байдужий до самого змісту закону. Діяльність, співмірна із благом для інших, «що проголошена необхідною, є такою, що вона може, напевне, існувати, а може і не існувати; якщо випаде нагода вона може й бути деяким діянням, може й бути благом, а може й ні. ... Тобто подібного роду вимоги до особистості залишаються лише належними, але не є дійсністю...» [2, с.216].

Тож підсумовуючи можна дістатись висновку що ідея амбівалентності поняття обов'язку у філософії права Гегеля, його подвійна природа співвідношення сущого і належного не лише вкорінені у явищах «істинності змісту» та «формальної всезагальності». Саме цьому амбівалентному поняттю належить роль активного формувача конкретно історичних типів свідомості, окремих типів моральної субстанції як розуміє і визначає її Гегель ще починаючи з «Феноменології духу». Загалом дана ідея характерна для філософії Гегеля ще починаючи з Йенського періоду – дослідження того процесу, як саме первинні духовні форми, що зароджуються в глибинах індивідуальної свідомості, поступово перероджуються завдяки соціалізації на відчужувані поведінкові типи, власне гешталти. І саме з актуалізації цієї проблеми в гегелівській філософії розпочинається активна експлуатація понять, які можна назвати «історично-конкретними гештальтами» – «панська» та «рабська» свідомість, «нещасна» свідомість тощо.

Список використаних джерел

1. Гегель Георг Вільгельм Фридрих. Філософія права [Текст] / Г.В. Гегель; пер. с нем. Б.Г. Столпнер, М.И. Левина; ред., сост. Д.Керимов, В.С. Нерсесянц; вступ. ст. В.С. Нерсесянц; АН СССР, Институт философии. – М.: Мысль, 1990. – 527 с.
2. Гегель Георг Вільгельм Фридрих. Феноменологія духа. – М.: Наука, 2000. – 495 с. (Серія «Памятники философской мысли»).
3. Ойзерман Т.И. Проблема долженствования в философии Гегеля [Текст] / Т.И. Ойзерман // Вопросы философии. – 1995. – №5. – С.98–107.
4. Павлова Т. Обов'язки перед собою і перед іншими як предмет філософського розгляду Георга Вільгельма Фрідріха Гегеля [Текст] / Т.Павлова // Мандрівець. – 2010. – №1. – С.77–80.
5. Мінаков М. Проблема досвіду в філософії Гегеля [Текст] / М.Мінаков // Мультиверсум: філософський альманах. – Київ, 2006. – №53. – С.3–18.

References

1. Hehel Georgh Vilhelm Fridrikh. Filosofiya prava [Tekst] / H.V. Hehel; prov. z nim. B.H. Stolpnera, M.I. Levina; red., sost. D.Kerimov, V.S. Nersesyants; vstup. st. V.S. Nersesyants; AN SRSR, Instytut filosofii. – M.: Dumka, 1990. – 527 s.
2. Hehel Georgh Vilhelm Fridrikh. Fenomenologiya dukha / H.V. Hehel. – M.: Nauka, 2000. – 495 s. (Seriya «Pamyatniki filosofskoy mysli»).
3. Oyzerman T.I. Problema dolzhenstvovaniya v filosofii Hegelya [Tekst] / T.I. Oyzerman // Voprosy filosofii. – 1995. – №5. – S.98–107.
4. Pavlova T. Obov'yazki pered soboyu i pered inshimi yak predmet filosofskogo rozglyadu Georga Vil'gel'ma Fridrikha Hegelya [Tekst] / T.Pavlova // Mandrivets'. – 2010. – №1. – S.77–80.
5. Minakov M. Problema dosvidu v filosofii Hegelya [Tekst] / M.Minakov // Mul'tiversum: filosofsk'kuy al'manakh. – Kyiv, 2006. – №53. – S.3–18.

* * *

УДК 130.2

Звонок Н.С., кандидат філософських наук, доцент кафедри прикладної філософії і теології, Східноукраїнський національний університет ім. Володимира Даля (Україна, Луганськ), vital_mih@ukr.net

Особенности религиозного символизма Павла Флоренского

Розглядається проблема релігійного символізму в творчості отця Павла Флоренського. Мислитель вважає, що кожному типу культури відповідає і свій тип мислення. Для християнської або православної культури характерний символізм. Символ має внутрішній зв'язок із тим, що він символізує, він наділений його духовною силою. Вся православна культура глибоко символічна.

Ключові слова: релігійний символізм, православ'я, символ, православна культура, християнство

Zvonok N.S., docent of the Department of practical philosophy and theology, candidate of philosophy, Volodymyr Dahl East Ukrainian National University (Ukraine, Lugansk), vital_mih@ukr.net

Features of religious symbolism of Paul Florensky

The purpose of the article is to see the original concept of religious symbolism that was made by Pavel Florensky, from the perspective of the philosophy of culture. The problem of religious symbolism in the work of Paul Florensky – a philosopher of international renown, is considered. The purpose of the article is to see the original concept of religious symbolism that was made by Pavel Florensky, from the perspective of the philosophy of culture. Thinker believes, that every culture corresponds to a different type of thinking. The first of them is a Christian or Orthodox philosophy. The philosophy of the second type is «a rationality, that is, the concept of philosophy and reason...». An example of such philosophy is a new philosophy of Western Europe. The symbol has an internal connection to the fact that it represents, it is endowed with his spiritual power. All orthodox philosophy is deeply symbolic in its nature.

Keywords: religious symbolism, orthodoxy, symbol, orthodox culture, Christianity.

Звонок Н.С., кандидат философских наук, доцент кафедры прикладной философии и теологии, Восточноукраинский национальный университет им. Владимира Даля (Украина, Луганск), vital_mih@ukr.net

Особенности религиозного символизма Павла Флоренского

Рассматривается проблема религиозного символизма в творчестве отца Павла Флоренского. Мыслитель считает, что каждому типу культуры соответствует и свой тип мышления. Для христианской или православной культуры характерен символизм. Символ имеет внутреннюю связь с тем, что он символизирует, он наделен его духовной силой. Вся православная культура глибоко символична.

Ключевые слова: религиозный символизм, православие, символ, православная культура, христианство.

(стаття друкується мовою оригіналу)

В XX веке ряд философов и культурологов обратили внимание на символический характер различных видов деятельности человеческого разума, считая, что все, что создает человек, имеет символическую природу. Ярчайшим мыслителем, рассматривающим проблему символизма, является великий русский философ отец Павел Флоренский. Нас интересует проблема религиозного символизма, который, несмотря на множество работ по проблеме символизма (Н.Бердяев, Э.Кассирер, Л.Карсавин, А.Лосев, М.Элиаде, П. Тиллих и ряд других) остается до сих пор как бы уравнением с многими неизвестными. Творчество великого философа Павла Флоренского рассматривали многие исследователи: В.Акулинин, игумен Андроник (Трубачев), В.Бычков, А.Кожурин, Н.Лосский, Г.Флоровский, М.Хагемейстер, С.Хоружий и другие, видевшие в Павле Флоренском ярчайшего представителя православной мысли. Цель статьи – рассмотреть оригинальную концепцию религиозного символизма, которую дает о. Павел Флоренский, с позиции философии культуры.

Концепция символизма Павла Флоренского вытекает из его же теории культуры. Флоренский убежден, что история культуры складывается из двух типов культуры, своего рода чередующихся полос, которые то существуют порознь, то могут накладываться друг на друга: созерцательно – творческая культура и хищническая – механическая. Первой свойственно внутреннее отношение к жизни и общечеловеческий опыт мира, второй – внешнее отношение к миру и «научный» опыт, что характерно, к примеру, для философии Канта. Первый тип заключается в духовных основаниях бытия, проявляя себя в иррациональном опыте, второй более обращен к земной жизни людей, опи-

рается на рассудочное мышление, рациональные схемы. Первый тип более онтологичен, второй – психологичен. Образец первого типа культуры – средневековая культура, прежде всего православная, сюда же Флоренский причислял и некоторые культуры древнего мира, прежде всего египетскую. Ко второму типу он относил культуру новоевропейскую, начавшуюся в эпоху Возрождения, сюда же он относил и культуру позднеэллинистической Греции.

Каждой культуре, согласно Флоренскому, соответствует и свой тип мышления: омуоусианский (единосущный) или омиуоусианский (подобосущный). Первый из них – это христианская философия, «философия идеи и разума, философия личности и творческого подвига», это и есть православная философия. Философия же второго типа – это «рационализм, то есть философия понятия и рассудка ... Это – философия плотская». Пример такой философии – новая философия Западной Европы. Понятно, что оба типа философии в чистом виде не существуют, однако в этом суть различия русской православной и западноевропейской философии Нового времени. Только первый тип культуры представлялся Флоренскому истинным, софийным, второй – лишь уподобляющийся истинному, то есть ложным. Истинное искусство – символическое искусство, на символы которого он распространял формулу «совершенного Символа» «неслиянно и нераздельно». Имелось ввиду, что истинный символ, не являясь архетипом по существу, выступает носителем его энергии. Наиболее полно этот символизм проявился в иконе, с точки зрения Флоренского, высшем достижении изобразительных искусств.

Православное искусство ставит целью не создание подобий, но «символов реальности», оно не копирует реальность, но всматривается в нее, пытается постичь ее глубину и внутреннюю ценность. Для Флоренского поэтому особую роль в искусстве играет символ – это окно к иной сущности, и в зависимости от того, внят ли человеку язык символов или нет, он обитает или в темном затхлом помещении, или в светлом доме с распахнутыми настежь окнами. В его философской системе символ предстает не только как семиотическое образование, но онтологическое, он не только обозначает нечто иное, но становится его реальным носителем, «живым взаимопроникновением двух бытий», он по своей природе двуедин. Для Флоренского «символ есть такая сущность, энергия которой несет в себе энергию другой, высшей сущности, растворена в ней, соединена в ней и через нее обнаруживает сущность высшую» [6, с. 302]. Чувственный мир как бы становится прозрачным, «теряет свою душу», по словам Флоренского, он как бы становится носителем иного мира, воплощает иной мир в себе и тем самым превращается в символ.

В работе «Имелавие как философская предпосылка» Флоренский дает очень емкое определение символа: «Бытие, которое больше самого себя, – таково основное определение символа. Символ – это нечто являющее собою то, что не есть он сам, большее его, и, однако, существенно через него объявляющееся. Раскрываем это формальное определение: символ есть такая сущность, энергия которой, сращенная, или, точнее, срастворенная с энергией некоторой другой, более ценной в данном отношении сущности, несет таким образом в себе эту последнюю» [5, с. 252].

Символы – обломки былого единства, одного наречия, которых владели люди до «смещения языков» – строительства Вавилонской башни. Отец Павел Флоренский говорит о языке символов как о языке божественном, который обращается сперва ко всем людям и открывает им существование Бога; символика – язык всех народов, как религия – достояние каждой семьи; священства еще нет; каждый отец – царь и жрец. В символе объединяются два мира – тот, к которому символ принадлежит предметно, и тот, на который он указывает – материальный и духовный. Однако символ имеет внутреннюю связь с тем, что он символизирует, хотя бы частично он наделен духовной силой обозначаемого им явления. Поэтому он не просто обозначает, но и реально являет обозначаемое: символ и есть само обозначаемое. В работе «Эмпирея и Эмпирия»

Флоренский дает следующее определение символа: «органически живое единство изображающего и изображаемого, символизирующего и символизируемого» [8]. Чувственный мир как бы становится прозрачным, «теряет свою душу», по словам Флоренского, он делается носителем иного мира, воплощает иной мир в себе и превращается тем самым в символ. Символ также имеет внутреннюю связь с тем, что он символизирует, он наделен, хотя и не в полной мере, духовной силой обозначаемого. Поэтому он не просто обозначает, но и реально являет обозначаемое – символ и есть само обозначаемое. Истинное искусство возникает при нисхождении души из горнего мира, когда она еще способна запечатлеть увиденные там идеи, «лики» вещей в символических образах.

В рассмотрении П. Флоренским природы символа наряду с философским пониманием слились представления о литургическом символе – реальной символике культового действия. В своих воспоминаниях Флоренский рассказывает также о том, как в его – маленького мальчика – в сознании слилось представление об обезьяне, нарисованной на листе бумаги и запрещающей есть прекрасный виноград, с образом реального грозного хранителя, в котором маленький Павел ощутил мистические силы природы, более мощные, нежели в самой природе. Вот тогда – то, как пишет отец Павел, «я усвоил себе основную мысль позднейшего мировоззрения своего, что в имени – именуемое, в символе – символизируемое, в изображении – реальность изображенного присутствует, и что потому символ есть символизированное». В символе он видел некое воплощение духовного, т.е. некое средоточие творения, ибо он не мыслил духовное абстрактно, в отрыве от явления. «Я хотел видеть душу, – писал мыслитель, – но я хотел видеть ее воплощенной». Он хотел видеть ее в некой «духовно-вещественной» конкретности, или в символе. И в этом плане он считал себя символистом [1, с. 245]. Духовное проявляет себя только в веществе, поэтому чувственно воспринимаемые символы не скрывают духовные сущности, но раскрывают их.

Флоренский в своей лекции «Семь таинств» писал: «Вся жизнь должна определяться культом, обращаясь около его безусловного Центра – Голгофы и Воскресения» [7, с. 156]. По Флоренскому, между Богом и человеком есть культура, которая определяется религией и культом. Культура есть сфера, в которой происходит теургия («искусство Богоделания»). Культ является центром теургии и единственным ее источником, когда теургический смысл теряется в других формах культуры. Мыслитель развивает идею конкретной метафизики, считая, что идеи воплощаются в конкретных символах. Для него культ – это объект исследования, необходимый для понимания метафизического мира. Культ – это часть христианской метафизики, центр личности и ее метафизической гармонии. Таинства – это воплощение метафизического смысла, условия гармонии между человеком и Богом. Освящение человека с помощью таинств есть его религиозное оправдание, а раскрытие образа Божия в человеке – цель антропологии. Флоренский, таким образом, видел в человеке образ Божий, метафизический лик бытия [2, с. 194].

С точки зрения Флоренского, символ принципиально антиномичен, поэтому его природа с трудом поддается осмыслению человеком нововременной культуры. Для мышления древнего человека символ не являлся затруднением, поскольку зачастую был основным элементом мышления. Метафоры – олицетворения природы в народной поэзии – таковыми не являются, как считает Флоренский, это именно символы. Эти же древнейшие символы «прорываются» у современных поэтов в минуты особого вдохновения. Символ имеет два порога восприимчивости – верхний и нижний, в пределах которого он все еще остается символом. Верхний предохраняет символ от «натурализма», когда он полностью отождествляется с архетипом. Так часто бывало в древности. Для Нового же времени характерен выход за нижний предел, когда разрывается предметная связь символа и архетипа, игнорируется их общая субстанция – «вещество-энергия» и символ воспринимается толь-

ко как знак, а не вещественно–энергетический носитель [6, с.302].

С точки зрения Флоренского, символ – это «явление во-вне сокровенной сущности», обнаружение самого существа, его воплощение во внешней среде. В таком смысле, например, в священной и светской символике одежда предстает как символ тела. Поэтому символизму Флоренский уделяет особое внимание в своих работах. Именно символическое мышление дает ему возможность сравнить таинство с зеркалом. Таинство больше и глубже зеркала, – считает Флоренский, но и зеркальное изображение не следует умалять, ибо оно ведь являет не подобие реальности, а самое реальность, в ее подлиннике, хотя и посредственно. И здесь мысли Флоренского близки представителям символизма в русском искусстве начала XX века.

Флоренский особое внимание уделяет культовым символам. Так в работе «Иконостас» он приводит своеобразную иерархию символов, где символами низшего порядка, психофизического, являются наши сновидения, затем идут символы художественного творчества, а высшими, наиболее близкими по своему «веществу–энергии» к своей первооснове символами является культовое действо, богослужение. Богослужения оформляются с помощью системы целого ряда искусств, которую Флоренский определяет как «церковное искусство» и осмысливает как «высший синтез» разнородных видов художественной деятельности. Составляющими этого «синтеза» являются архитектура, живопись, декоративно–прикладное и музыкальное искусства, а также «искусство дыма» и «искусство запаха» (так Флоренский определяет каждение) [4]. Каждый из видов храмового искусства создавался с учетом его функционирования с другими видами и может быть правильно понят только в ходе храмового богослужения, – считает о.Павел. Стилистические особенности икон – это стремление художника наиболее полно выразить «духовное содержание» иконы, во многом зависящее от места иконы в ходе храмового действия. Поэтому Флоренский выступает категорически против экспонирования икон в музеях. В отрыве от храмовой атмосферы они представляются отцу Павлу лишь «шаржами» на иконы, в то время как в храме они являют собой лицо к лицу созерцающему их «платоновский мир идей».

В понимании Флоренского культ – это место встречи двух миров, это выделенная из реальности та ее часть, где встречаются трансцендентное и имманентное, долнее и горнее, тамошнее и здешнее, временное и вечное. Духовным ядром культа является богослужение, вокруг которого формируются остальные деятельности, составляя в целом культуру. Богослужение – это цель церковной жизни, его сердце и цвет, ибо в нем сосредоточено все божественное и человеческое, назначение культа – претворить человеческое, случайное в священное. Богослужение имеет внешнюю сторону – обрядовую и внутреннюю – сакральную. В обряде воплощается таинство, которое Флоренский определяет как «святое». В культовом действе святость наполняет обыденное новым содержанием. Носителями святости в культе являются не только таинства и священники, но и культовые предметы – иконы, крест и т.п. Они одновременно являются и материальными вещами, и святынями. Они предстают как символы.

Искусство храмового действия православного богослужения складывалось на протяжении тысячелетий. Флоренский дает его осмысление не только с богословской стороны, но и эстетической, хотя подходы к такому толкованию наметились еще у византийских комментаторов. Отец Павел осмыслил их на основе духовного опыта своей эпохи и придал им логическое завершение. Эстетическая сторона церковного искусства мыслится им как действительное средство возведения участников богослужения от мира долнего к горнему. Для Флоренского истинное искусство – это искусство символическое, в противовес натуралистическому искусству, лишь копирующему действительность. Образцом символизма для Флоренского является икона, однако символы искусства в теории о.Павла Флоренского предстают лишь как один из классов сим-

волов. Более общее понимание символа он дает в связи с культовыми символами.

Так богослужение с точки зрения Флоренского осуществляется в храме, который понимается как символ и путь «горнего восхождения». Архитектурно–пространственная композиция храма направлена от внешнего к внутреннему, от материального к духовному, от земли к небу. Алтарь – это «пространство неотмирное», духовное небо со всеми его обитателями. Границу между алтарем и храмом, небом и землей образуют «видимые свидетели мира невидимого» живые символы единения двух миров – «святые твари», которых народная молва двудавна называет ангелами во плоти. Они обступают алтарь и как «живые камни» образуют стену иконостаса.

Складывающийся столетиями в византийской и древнерусской культуре символизм иконописи получил в творчестве Флоренского свое наиболее полное философское воплощение. Для философа икона – это высший род образительных искусств. Уникальны и ее место в храме, и роль в богослужении. Флоренский продолжает святоотеческую традицию и утверждает, что икона – это напоминание о «горнем первообразе». При созерцании иконы человек получает знания не извне, но пробуждает в себе память о забытых глубинах бытия, о своей духовной родине, и это воспоминание приносит ему радость обретения истины. В иконе содержится своеобразная схема, чувственно воспринимаемая «реконструкция» духовного опыта, Платоновской «умной реальности», в которой наглядно представлено то, что не дано чувственному опыту.

Для Флоренского икона – не просто умозрение наглядными образами, но эстетический феномен, при этом эстетическое имеет особое мистическое значение, веками складывающееся в православной культуре. Согласно этой точке зрения, икона не только явление эстетическое, она не ограничивается художественной сферой, выходя за ее границы. Икона всегда или больше, или меньше того, что она есть. Икона стремится вывести человека в иную реальность, имеющую бытие вне иконной поверхности и красок, то есть она является символом и разделяет с остальными символами основную их онтологическую характеристику – быть тем, что они символизируют. Именно в этом важнейший принцип не только религиозной, но именно православной культуры. Ведь ни в платонизме, ни в восходящей к нему западноевропейской эстетике искусство не претендует на то, чтобы быть чем–то больше, чем просто произведением искусства. Теоретики православного искусства помимо эстетической функции и ряда других усматривали в иконе еще функцию харизматическую, то есть усматривали в иконе свойство обладания благодатью ее первообраза. Отсюда распространенная в православии вера в чудотворные иконы. Павел Флоренский в работах «Иконостас», «Троице–Сергиева Лавра и Россия», «Моленные иконы Преподобного Сергия» и ряде других развивал эти идеи [9].

Чтобы понять значительность и важность идей Павла Флоренского для философии культуры, необходимо отказать от узко идеологических, вероисповедных пристрастий, и попытаться как можно полнее и глубже проникнуть в ход его размышлений, постичь систему его миропонимания. Только тогда нам может открыться новый, поразительный своим богатством и оригинальностью мир, существенно расширяющий духовные горизонты нашей культуры.

Список использованных источников

- 1.Бычков В.В. Русская теургическая эстетика / В.Бычков. –М.:Ладомир,2007. – 743 с.
- 2.Ермишин О.Т. Философия религии. Концепции религии в зарубежной и русской философии. Учебное пособие / О.Ермишин. – М.: ПСТГУ, 2009. – 224 с.
- 3.Флоренский П. Иконостас. Избранные труды по искусству / П.Флоренский. – СПб: Русская книга,1993. – 365 с.
- 4.Флоренский П. Храмовое действо как синтез искусств / П.Флоренский. Сочинения в 4–х т. –Т.2. – М.: Мысль, 1996. – 880 с.

5. Флоренский П. Имеславие как философская предпосылка / П. Флоренский. Сочинения в 4-х т. – Т.3. – М.: Мысль, 2000. – 623 с.
6. Флоренский П. Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях / П. Флоренский. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии. – М.: Мысль, 2000. – с.79–421.
7. Флоренский П. Философия культа. Опыт православной антропологии / П. Флоренский; [сост. игумен Андроник (Трубачев)]. – М.: Мысль, 2004. – 685 с.
8. Флоренский П. Эмпирея и Эмпирия [Электронный ресурс] / П. Флоренский – Режим доступа: <http://www.meotida.org/ru/rus/doc/article13.htm>
9. Философский символизм в русской мысли (о. Павел Флоренский) [Электронный ресурс] / Лекция курса «Языки культуры» – Режим доступа: <http://www.meotida.org/ru/rus/doc/article08.htm>

References

1. Bychkov V.V. Russkaja teurgicheskaja jestetika / V. Bychkov. – М.: Ladomir, 2007. – 743 s.
2. Ermishin O.T. Filosofija religii. Konceptii religii v zarubezhnoj i russkoj filosofii. Uchebnoe posobie / O. Ermishin. – М.: PSTGU, 2009. – 224 s.
3. Florenskij P. Ikonostas. Izbrannye trudy po iskusstvu / P. Florenskij. – SPb: Russkaja kniga, 1993. – 365 s.
4. Florenskij P. Hramovoe dejstvo kak sintez iskusstv / P. Florenskij. Sochinenija v 4-h t. – Т.2. – М.: Mysl', 1996. – 880 s.
5. Florenskij P. Imeslavie kak filosofskaja predposylka / P. Florenskij. Sochinenija v 4-h t. – Т.3. – М.: Mysl', 2000. – 623 s.
6. Florenskij P. Analiz prostranstvennosti i vremeni v hudozhestvenno-izobrazitel'nyh proizvedenijah / P. Florenskij. Stat'i i issledovanija po istorii i filosofii iskusstva i arheologii. – М.: Mysl', 2000. – с.79–421.
7. Florenskij P. Filosofija kul'ta. Opyt pravoslavnoj antropodiceji / P. Florenskij; [сост. игумен Андроник (Трубачев)]. – М.: Mysl', 2004. – 685 s.
8. Florenskij P. Jempireja i Jempirija [Jelektronnyj resurs] / P. Florenskij – Rezhim dostupa: <http://www.meotida.org/ru/rus/doc/article13.htm>
9. Filozofskij simvolizm v russkoj mysli (o. Pavel Florenskij) [Jelektronnyj resurs] / Lekcija kursa «Jazyki kul'tury» – Rezhim dostupa: <http://www.meotida.org/ru/rus/doc/article08.htm>

* * *

УДК 1(091)(510)–005» Конфуцій

Мешков В.М., доктор філософських наук, доцент, професор кафедри філософії та соціально-політичних дисциплін, Полтавський національний технічний університет ім. Ю.Кондратюка (Україна, Полтава), slava-home50@mail.ru

Конфуціанські уявлення про Дао–Шлях як метафізичну реальність Неба

Завдяки методології тематичного аналізу розкривається метафізичне підґрунтя філософії Конфуція, показана своєрідність конфуціанського розуміння метафізичної реальності Дао–Шляху Неба.

Ключові слова: конфуціанська метафізика Шляху, метафізична реальність Дао–Шляху Неба, Дао–Шлях добродетельного мужа, раннє конфуціанство.

Meshkov V.M., Ph.D., associate professor, professor of philosophy and social and political sciences, Poltava National Technical University Yu. Kondratyuka (Ukraine, Poltava), slava-home50@mail.ru

Confucian Vision of the Way of Tao as a Metaphysic Reality of Heaven

Using thematic analysis the author is discovering the metaphysical foundation of the Confucius' doctrine, showing the specific of Confucian understanding of the metaphysical reality of the Heavenly Tao. One of the greatest philosophical achievements made by Confucius was the discovery – in the mythological and naturalistic existence of Heaven – the deeply hidden, purely spiritual, metaphysical reality of Tao. The term «Tao» has also the second, different meaning as a practical work of the Junzi – the way of his spiritual, moral perfection. These two understandings of the category «Tao» the early Confucians consider in unity. Attaining the purity of the spiritual and moral state, as an individual Tao, Junzi becomes capable to accept the revelation of the metaphysical reality of the Heavenly Tao. The singularity of the Confucian metaphysics evinces in considering Tao as a reasonable and virtuous reality, in which all the possible patterns of individual, family and social thinking and behaviour are virtually present. As far as each human being and society will become similar to this reality in their thinking and actions, as far it will be more favourable to the individual and social development.

Keywords: Confucian metaphysic of the Way, metaphysical reality of the Heavenly Way of Tao, the Human Way of Tao, the Early Confucianism.

Мешков В.М., доктор філософських наук, доцент, професор кафедри філософії та соціально-політичних дисциплін, Полтавський національний технічний університет ім. Ю.Кондратюка (Україна, Полтава), slava-home50@mail.ru

Конфуціанские представления о Дао–Пути как метафизической реальности Неба

Посредством тематического анализа раскрывается метафизическое основание философии Конфуция, показано своеобразие конфуцианского понимания метафизической реальности Дао–Пути Неба, раннее конфуцианство.

Ключевые слова: конфуцианская метафизика Пути, метафизическая реальность Дао–Пути Неба, Дао–Путь благодетельного мужа, раннее конфуцианство.

(стаття друкується мовою оригіналу)
(Початок)

В многовековой истории конфуцианства представляется целесообразным выделить особый период, важнейшей особенностью которого является интенсивная разработка метафизического учения, как его эзотерического ядра. Он заканчивается приблизительно в конце III в. до н.э., когда со смертью последних учеников Мэн-цзы в конфуцианстве утрачивается метафизическая традиция. Этот период мы называем ранним конфуцианством. В статье ставится задача выявить метафизическое основание его учения, а также исследовать особенности его природы.

В чём же состоит конфуцианское учение о Дао–Пути? Будем идти от текстов. Основные положения метафизики Дао–Пути содержатся в «Чжун юн», знание которых позволяет понять сокровенный смысл отдельных высказываний, содержащихся в «Да сюэ» и комментариях выдающегося ученого–энциклопедиста XII в. и знатока конфуцианских канонических произведений Чжу Си, а также в поучениях Учителя в «Лунь юй». В первом же фрагменте «Чжун юн» даётся характеристика Дао–Пути как субстанциональной метафизической реальности: «Небесная судьба называется природой. Неуклонное следование природе называется Дао. Совершенствование в Дао называется учением. Дао! Его нельзя покинуть и на миг, а что покинуть можно – то не Дао... Не видно ничего в сокрыто–тайном, не слышно ничего в тончайше–сокровенном. Вот почему муж благодетельный серьёзен так в самостоянии. Когда веселье, гнев, печаль и радость ещё не разошлись, зовётся это серединой.