

In the course of the study of the phenomenon of mystical appearance, the most important cases of its actualization during the 16th–21st centuries are described, the concept of «German mysticism» is characterized, the meanings of the idea of «pantheism» are defined. The main idea of the content of the Bull of Pope John XXII «In Agro Dominico» is analyzed and its significance is determined in the transformation of the views of the Roman Catholic Church to the cases of mystical appearances. The actualization of the mystical teachings in the doctrinal and cult practice of Catholicism, which was timed to the worship of the cult of the Sacred Heart of Jesus, is justified. The soteriological content of the symbolism of the cult is proved, which consists in revealing the boundless love of Christ to people who, for the sake of their salvation, accept death on the cross.

Keywords: *mystical appearance, mysticism, pantheism, izihazm, revelations.*

* * *

УДК 27–1

Рубский В. Н.,

кандидат богословских наук, старший преподаватель кафедры практической психологии, Одесский национальный морской университет (Украина, Одесса), pavv@te.net.ua

«ENERGEIA» АРИСТОТЕЛЕВСКОЙ МЕТАФИЗИКИ В СИСТЕМЕ ХРИСТИАНСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ

Рассмотрены пути включения аристотелевского понятия «energeia» в христианское мировоззрение и теологию. В работе проанализированы различные взгляды на генезис этой философской категории – от св. Фомы Аквинского до современных христианских интерпретаций. Внимание статьи охватывает три главных взгляда на «энергию»: католичества, православия и протестантизма. В работе также обозначены некоторые проблемы мировоззренческой конструкции исихазма, напрямую связанные с философией «energeia». Отражены особые признаки и специфика усвоения этой фундаментальной категории аристотелевской метафизики.

Ключевые слова: *энергия, метафизика, христианство, мировоззрение, акциденция, сущность, субстанция, гносеология, номинализм.*

(статья друкується мовою оригіналу)

В последние годы в пространстве философского мира происходит заметный и устойчивый рост интереса к философско–богословской проблематике. Это стало основой выпуска серии книг «Философская теология, современность и перспектива», в которой, помимо исследований Д. Бредшоу по Аристотелю, вышло фундаментальное «Оксфордское руководство по философской теологии» (2013). Современная постсекулярная ситуация воскрешает вопросы, ответы на которые, как казалось, были найдены ещё в хрестоматийные времена гносеологического оптимизма эллинского многоголосья. Актуальный гедонизм современного декаданса во многом аналогичен духовной ситуации, в которой проходило свой болезненный путь объединения христианство и греческая философия.

После работ Иерофея Влахова «Метафизика и православное богословие» (1999), В. В. Библихина «Энергия» (2010), Иоанна Зизиуласа «Общение и инаковость» (2012) и монографии Дэвида Бредшоу «Аристотель на Востоке и на Западе. Метафизика и разделение христианского мира» (2012) тема соотношения понятия «energeia» у Аристотеля и в православной традиции была развита в работах С. С. Хоружего. В частности, «Личность и энергия в богословии Мейендорфа и в современной философии» (2012), а также получила своё отражение в научных трудах М. Ю. Бурмистрова (2013), А. Р. Фокина (2013), О. И. Давыдова (2013), Д. В. Арабаджи (2014) и др. Тем не менее, практический аспект восприятия

аристотелевского термина «energeia» в христианском мировоззрении оставался за рамками анализа его философских концепций.

Цель данного исследования – выявить философскую и практическую специфику применения понятия «energeia», определить особенности употребления категории «energeia» как гносеологического принципа в рамках христианского миропонимания.

Знакомство с Аристотелем, его творческое восприятие христианским миром произошло достаточно поздно (Пьер Абеляр, Фома Аквинский). К тому времени метафизика Аристотеля как часть сочинений, неклассифицированных Андроником Родосским, уже имела собственное философское значение: «Часто, не зная происхождения этого слова, говорят, что метафизика – это то, что выше физики, как бы трактует о предметах, недоступных физическому познанию. Собственно так оно и есть, но история термина более прозаична» [11, с. 130]. «Энергия» у Аристотеля, как говорил М. Хайдеггер в Марбургских лекциях 1924 г., есть основное имя бытия. Если у Платона бытие выступает как идея, то у Аристотеля это – энергия. «Energeia, – пишет М. Хайдеггер, – является наиболее фундаментальным сказуемым бытия в учении о бытии у Аристотеля» [23, с. 44].

Уже со второго века христианство опиралось на метафизику Аристотеля и именovalo его наряду с некоторыми другими дохристианскими философами особым общим понятием – «христианами до Христа». В иконографии до сих пор сохранён особый лик эллинских мудрецов. В сочинениях апологетов в положительном смысле упоминаются Орфей, Гомер, Софокл, Эсхил, Эврипид, Менандр, Филимон, Сократ, Платон, Пифагор, Аристотель, Симонид и одна из Сивилл. В греческом подлиннике конца XVI века, изданном Дидроном, находится особый раздел – «Греческие мудрецы, предсказавшие воплощение Христа Спасителя».

О характере христианских заимствований философских посылок Платона и Аристотеля посвящены как отдельные исследования [25; 3; 16], статьи [19] и разделы в монографиях [13, с. 279–281] и т.п. Преемство Аристотеля и христианства в качестве философского синтеза стало оформляться уже к V веку. К тому времени во многом уже христианизированным предстаёт неоплатонизм. Сочинения корпуса «Ареопагитик» объединили в себе все сильные стороны неоплатонизма, которые не противоречат христианству как монотеистической системе. Христианство оказалось бы очередной редукцией философии, если бы не вобрало в себя также и метафизику, а именно – понимание сущности и материи у Аристотеля.

В истории христианской мысли тезисы «Метафизики» Аристотеля неоднократно прилагались со ссылками и без них к собственным построениям. Например, единство онтологии и космологии в учении о Перводвигателе часто служило аргументом в трудах как христиан, так и мусульман, и иудеев. Как замечает В. Ф. Асмус, «они пришли к решению использовать – и использовали – учение Аристотеля, чтобы подвести его философские понятия под догматы мусульманской, христианской и еврейской религии» [цит. по: 1, с. 22]. Но и здесь, ради корректности, надо учитывать, что Аристотель выводит свойства божества не из духовной

жизни или ранее постулированного тезиса о Боге, а из философского анализа идеи движения. Таким образом, «бог Аристотеля не мистический, а в высшей степени космологический; само понятие о нём выводится весьма рационалистическим способом» [там же]. Для Аристотеля Бог важен не как элемент религиозного опыта, объект молитв и личной Встречи, а исключительно как философская категория. Это ничего нам не говорит о личной духовности философа, а только о его теологеме, которую можно описать так: «Бог существует вечно как чистая мысль, счастье, полное самозавершение без каких-либо неосуществлённых целей. Чувственный мир, наоборот, несовершенен, но он обладает жизнью, желанием, мыслью несовершенного рода и стремлением. Все живые вещи в большей или меньшей степени осознают Бога, и их влекут к действию восхищение и любовь к Богу» [20, с. 223]. Для христианской мысли эта часть философии Аристотеля явилась частным моментом проповеди стремления человека к Богу. Восполнялась она теологемой о страстном стремлении Бога к человеку.

Аристотелевская наука о природе – физика (с некоторыми изменениями) – оставалась основой наук на протяжении почти двух тысячелетий – с IV века до Р.Х. по XVI век по Р.Х. Именно Аристотелю удалось создать систему понятий для определения важнейшего компонента физики – движения. Тем самым Аристотель создал «физику» как первый последовательно продуманный философский каркас и теоретическое обоснование науки. Хотя она и не была математической, но XX век вполне подтвердил, что физика Аристотеля не являлась плодом наивной фантазии. Платон считал, что подлинное бытие принадлежит миру «идей» – вечных, неизменных, неподвижных, недоступных чувствам. «Истинное бытие, – говорит он, – это некие умопостигаемые и бестелесные идеи» (Софист, 246 b). Платон называет их «истинно сущим» или «сущностями». Термин «сущность» становится на место идеи и им в дальнейшем пользуется Аристотель. Каждая вещь, по Платону, чем-нибудь отличается от другой вещи. Поэтому она обладает рядом существенных свойств и характеристик, в своей совокупности представляющих идею вещи, если же она ничем не отличается, то она не есть нечто, а скорее ничто и о ней ничего сказать нельзя. В этом Аристотель полностью согласен со своим учителем.

Тем не менее, понятие сущности при дальнейших рассуждениях принимает у Аристотеля иной смысл, чем это было у Платона. Если у Платона на первое место поставляется взаимодействие противоположностей, то Аристотель считает, что противоположности не могут взаимодействовать друг с другом, между ними должно находиться нечто третье – подлежащее, лежащее в основе (субстанция), что и опосредует противоположности: «Невозможно, чтобы одно и то же в одно и то же время было присуще одному и тому же в одном и том же отношении» (Метафизика, IV, 3, 1005; В 20–22).

Сущность, по Аристотелю, – это то, что «не сказывается ни о каком подлежащем» (Категории, 5, 2a), то есть что не может быть предикатом чего-либо другого, но всегда является тем подлежащим, о котором сказывается всё остальное. Вот как он определяет её в своих «Категориях»: «Называют, главным образом,

прежде всего и в собственном смысле «сущностями» то, что не может быть сказано ни о каком (Другом) индивидуе и то, что не находится ни в каком (Другом) индивидуе, например, «этот человек, эта лошадь». Вторичными «сущностями» называют виды, в которых первые «усии» существуют с соответствующими родами; таким образом, «этот человек» есть человек по виду, а животное по роду» (Категории, V, 1–2).

Святой Иоанн Дамаскин в своей «Диалектике» даёт следующее определение: «Субстанция есть самосущая вещь, не нуждающаяся для своего существования ни в чём другом. Или ещё: субстанция есть то, что само по себе является ипостасным и не имеет своего бытия в другом, то есть то, что существует не через другое, и не в другом имеет своё бытие и не нуждается в другом для своего существования, но существуете само по себе, – и в чём акциденция получает своё бытие» [9].

Все сущности Аристотель делит на первичные и вторичные. Вторичные сущности есть те, которые сказываются о первичных, а первичные – те, которые уже ни о чём не сказываются. Все остальные категории – качества, количества, отношения, места, времени, обладания, действия, страдания – сказываются либо о первичных, либо о вторичных сущностях. Благодаря такому сказыванию, сущность может принимать противоположные определения, ибо противоположности всегда отнесены к третьему – к сущности, а не просто соотносены между собой, как это было ранее у Платона.

Аристотель не признает сверхчувственные идеи, существующие независимо от вещей. Первая сущность – это неделимый индивидуум, общее же не есть сущность (Метафизика, VII, 16, 1041a, 1040b 25). Однако следует заметить, что эта критика Аристотелем совершенной надмирности идей скорее относится не к текстам его учителя, а к мегарской школе, односторонне развившей и доведшей до крайности платоновский тезис о трансцендентности идеи самой вещи. Критические аргументы против этого тезиса Аристотель фактически заимствует из платоновского «Парменида». «То, что идея вещи может находиться в самой же вещи, – пишет А. Ф. Лосев – это, вообще говоря, несколько не будет противоречить платонизму, если его понимать достаточно широко, если его логически продумать до конца и завершить в систему» [12, с. 300]. Таково краткое учение Аристотеля о сущности.

Определив первую сущность как единичный индивид, как «вот это» (Категории, 5, 2b 35, 6, 2b), Аристотель не мог не видеть, что в качестве единичного она не может быть предметом познания. А между тем, именно стремление найти в качестве сущего то, что познаваемо, руководило Аристотелем в его рассуждениях о сущности. Поэтому, уточняя и углубляя в своей «Метафизике» сказанное в «Категориях», Аристотель указывает на то, что, принимая за первые сущности единичные чувственные данные существа, мы не в состоянии достичь знания о них, ибо чувственное восприятие не есть знание. И причина этого в том, что в них присутствует *материя*, которая вносит с собой неопределённость.

Суть бытия каждой вещи, по Аристотелю, есть её неуничтожимая форма (она же сущность). Только освободив вещь от материи и, получив чистую форму, можно достичь истинного познания. В плоскости бытия

«форма» – сущность предмета. В плоскости познания «форма» – понятие о предмете. Таким образом, перед нами платоновская идея, погруженная в вещь. Платон противопоставлением и соединением двух начал: единое (сущее) и иное (несущее), которое именуется у него так же материей, проводил философский генезис всего мира. Для Аристотеля *иное* складывается из двух понятий: *лишённости*, которая является противоположностью *сущего*, и собственно *материи*, занимающей срединное положение между сущим и лишённостью. В отличие от лишённости, материя характеризуется им как «возможность» или «потенция» (динами). Осуществлённая потенция именуется актом (энергия). Итак, любая вещь рождается через соединение формы и потенции, при этом потенция, восприняв форму (сущность), становится уже актом (энергией).

Понятие энергии, как одна из важнейших категорий Аристотеля, не вошедших в классическую десятку, неоднократно подверглось реинтерпретации и прямому пересмотру, как, например, в работе М. Хайдеггера «Основные понятия метафизики» [22] или С. С. Хоружего в работе «Исихазм как пространство философии» [24]. В. В. Библихин считал отход от аристотелевского понимания энергии недопустимым философским ходом перевода средневековой проблематики в современность [2, с. 327–328]. «Энергия... – как писал В. В. Библихин, – это такая вещь, которую если не чувствовать, если не иметь опыт... то никакими объяснениями и определениями не научишь» [2, с. 31]. В то же время его трактовка аристотелевского учения об энергии была близка к интерпретации Хайдеггера, для которого «вопросить о *dynamis* и *energeia*... есть подлинное философствование» [22]. «Онтологическая структура [европейской метафизики], – пишет С. С. Хоружий, – содержит в себе, выражаясь математически, свободный параметр. В «заворе», концептуальном пространстве между возможностью и действительностью, энергия априори может размещаться где угодно – ближе к возможности, ближе к действительности, или на равном отдалении от них; и каждая из этих позиций имплицитно, вообще говоря, свою онтологию, картину реальности» [24].

Важно то, что в восточно-христианской интерпретации понятие *энергия сущности* отлична от самой сущности, и потому сущность не есть её энергия; но в то же время энергия сущности неотделима от сущности, и потому она есть сама сущность. Кроме этого, следует подчеркнуть, что понята таким образом энергия есть ничто иное, как *символическое* раскрытие сущности.

Противопоставление идей двух видных мыслителей зачастую подчинено академическим стереотипам, кочующим из учебника в учебник. Аристотель критикует Платона за его дуализм, но в «Пармениде» (130A–135C) содержится критика разрыва идей и вещи, и формулируются аргументы, которые Аристотель задним числом направит против платоновского дуализма. А. Ф. Лосев считает, что эти аргументы направлены Аристотелем скорее против мегарской школы, тем более что он учит, как и Платон, о форме форм, которая управляет всем космосом: «А то, что Аристотель позаимствовал у Платона свою критику изолированных идей, нисколько не может нас удивлять» [15, с. 34].

М. Гартман доказал зависимость учения Аристотеля об энтелихии от учения Платона об идеях. Т. Гомперц и другие «исследователи настолько сблизили четыре

принципа Аристотеля с четырьмя принципами платоновского «Филеба», что в настоящее время можно говорить только о заимствовании Аристотелем своего основного метафизического учения из позднего платонизма» [15, с. 35].

Пожалуй, единственное значимое отличие данных философов заключается в том, что диалектика Аристотеля связана с эмпирикой и её формально-логическим принципом противоречия. Отсюда и помещение формы тел в самые тела: «существуют только вещи, и так называемые идеи есть не что иное, как эти же самые вещи, но только взятые с их смысловой стороны, их эйдосы. Сами по себе идеи никакой субстанцией не обладают; субстанциальны только единичные вещи» [14, с. 71].

Восприятие Бога в энергиях или Его символах находит своё теоретическое обоснование, прежде всего в гносеологии. На вопрос: «Возможно ли познать Бога и в какой мере?», даже в рамках одного христианства существует несколько мировоззренческих позиций. Разгадка же этой проблемы кроется в двух основных категориях – «сущность» и «энергия» и отношении человеческого разума к ним. Аристотелевские понятия «сущность» и «энергия» можно встретить у многих христианских богословов: Афинагора, Василия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского, Псевдо-Дионисия Ареопагита, Иоанна Дамаскина, Фомы Аквинского, Симеона Нового Богослова и др. Однако понимание их уточняется зачастую по-разному. В этом смысле, христианство в самом себе дало несколько интерпретаций неоплатонизма и аристотелизма. Можно выделить три позиции в рамках христианского мировоззрения: восточно-православную, западно-католическую и протестантскую.

Католическому богословию Аристотель стал настолько близок, что его тезисы в понимании сущности и энергии дошли до крайности. Если православные богословы всегда подчёркивали непознаваемость сущности всех вещей, их непостижимость умом человеческим, то для католического исследователя, напротив, сущность земной вещи настолько привязывается к самой вещи, что следует говорить о полной её доступности уму, а следовательно, и познанию. Католичество, заимствуя у неоплатонизма и терминологию, и собственно учение Аристотеля о форме, доводит её до предела. Усвоив аристотелевскую гносеологию, католические богословы претендовали на умозрительное познание сущности земных вещей: «Ум постигает сущности вещей так же верно, как слух различает звуки, а зрение – цвета» [7, с. 277]. К Богу же применялся тезис о совершенном агностицизме в отношении его природы до нашего вхождения в мир духовный, далее праведники получают силу зреть самую сущность Бога лицом к лицу. Как видим, и здесь католичество не миновало крайностей, исповедуя на небе и на земле совершенный гнозис.

Подтверждений этому последнему тезису можно найти достаточно. Ограничимся одним примером. Именно в тот момент, когда Григорий Палама на Востоке развивал своё учение о непричастности человека к сущности Бога и Его познаваемости на уровне энергий, папа Иоанн XXII проповедовал учение о том, что души праведников после Страшного Суда будут созерцать

сущность Бога. Это произошло в 1331 году. Иногда утверждают, что тогда было высказано частное мнение, но история в лице папы Бенедикта XII закрепляет это мнение особой конституцией «Benedictus Deus» в 1336 году. Итак, средневековый реализм, основывающийся на аристотелевском понимании сущности, вынес приговор о том, что субстанции, сущности вещей *реально существуют и являются предметом познания*.

Своего апогея это учение достигает в сочинениях Фомы Аквинского. Философ обосновывает непостижимость Божественной сущности ссылками на свв. И. Златоуста и Дионисия. «Действительно, – пишет В. Н. Лосский, – если Божественная сущность не может быть мыслима тварными умами в состоянии блаженства, она никогда не может быть полностью постигнута. Это различие между видением ознакомления и видением постижения станет как общим местом для всей схоластической системы, так и её обоснованием к толкованию свв. отцов, и, прежде всего, отцов греческих, чьё богомыслие чрезвычайно трудно согласовать с западным учением о видении Бога в Его сущности» [17, с. 9–10]. Фома утверждает, что Бытие как таковое для человека непознаваемо, но с помощью разума человек может постичь именно субстанции. Субстанции тварного мира, по Фоме, обладают относительно самостоятельным бытием по отношению к Абсолюту. «То, из чего интеллект получает достоверность, кажется более умопостижимым. Поскольку достоверность науки приобретает интеллект из причин, то познание причин представляется интеллектуальным в наибольшей степени», – пишет Фома в своих комментариях на «Метафизику» Аристотеля [21, с. 233].

Верным следствием такого реализма является номинализм – это реализм, доведённый до своей предельной крайности в выводах. Оккам, сформулировавший свою знаменитую «бриту» (не следует умножать сущности выше необходимости) полагал, что Бог может в силу своего могущества создать любую вещь, и при этом нет никакой нужды в субстанциях – бытийных стержнях вещей. Находящаяся перед нами вещь может быть познана, минуя умопостижимые субстанции, фактически эмпирически. Если для аристотелевской метафизики бытие вещи коренилось именно в субстанциях постижимых умом, то для номинализма эти субстанции как бы совпадают с самой вещью, зримое и незримое объединяются – сущность вещи оказывается предметом веры.

Поскольку, согласно номиналистической концепции, предметом подлинного знания оказываются не субстанции, а акциденции, то есть явления, впервые появляется возможность трактовать познание как *установление связей между акциденциями* (качествами), и, таким образом, ограничить его уровнем явлений. Здесь, подчеркнём, происходит пересмотр важнейшего принципа аристотелевской онтологии и логики, гласящего, что сущность (субстанция) есть *условие возможности отношений*. Именно в номинализме намечается та тенденция к самостоятельности гносеологии по отношению к онтологии, которая была чужда античному мышлению и развернулась полностью лишь в Новое время. Отныне разум начинает пониматься как некая субъективная деятельность, лишённая онтологических корней, связи

с реальным бытием, а потому противостоящая ему. Так, подчеркивает П. П. Гайдено, «номинализм, как бы замыкающий развитие средневековой теологии и философии, представляет собой едва ли не самый радикальный поворот в истории мысли со времён античной классики – Платона и Аристотеля. Именно номинализм разрушает фундаментальные предпосылки онтологии, просуществовавшие на Европейском континенте более полутора тысячелетий, – онтологии, в центре которой были понятия бытия и сущности (субстанции), постигаемых с помощью умозрения» [4, с. 47–48]. Что касается Бога, то здесь исповедуется совершенный агностицизм. В этой позиции и залегает начало того неоплатонизма, который может именоваться *протестантским* неоплатонизмом, отказавшимся от символического мировосприятия, разрушившим корни онтологии, и в дальнейшем приводящим к деизму со всей его скучной и искусственной проблематикой.

Вышеуказанные крайности богословствования были отвергнуты православной гносеологией. Православное богословие более тонко разработано, что позволяет ему удерживать равновесие между крайностями неоплатонизма, сохраняя его терминологию сущности и энергии, но и отказываясь от рационалистических крайностей аристотелизма, приводящих к католическому рационализму и номинализму. И Творец, и видимые нами вещи, по православному учению, имеют непознаваемую, недоступную уму сущность, но ничто своей сущностью не ограничивается, а подаётся знанию в своих энергиях. В отношении Бога Палама говорит, что Он «имеет и то, что не есть сущность. Но это не значит, что то, что не есть сущность, является акциденцией (принадлежностью). Оно не есть принадлежность, так как совершенно неизменяемо; но и не сущность, потому что не есть самобытное бытие» [6, с. 240]. Ссылается Григорий Палама при этом также на Дионисия Ареопагита: «Он [Дионисий] призывает восхвалять Бога, не как приемлющего нечто от вне, – прочь от этого! – но эти именно выступления Бога». Православная онтология утверждает, что «есть нечто между неприобщимой сущностью и приобщающимся, через что они приобщаются Богу» [там же]. Это нечто, именуемое энергией сущности, обладает целым рядом свойств, закреплённых диалектикой: энергия постижима, познаваема, именуема, созерцаема. Она бесконечна, т.к. выражает бесконечную сущность и одновременно конечна, т.к. познаваема. Энергия сущности неотделима от самой сущности, но, с другой стороны, она отлична от самой сущности, можно сказать, что энергия есть *символ* сущности, связывающий две сферы: божественной непознаваемой сущности, и сферы познаваемого, доступного. Учение св. Г. Паламы было принято на соборах 1341–1351. Его суть в том, что «энергии – это Сам Бог в Его обращении к твари. Его творческая мощь, промыслительное попечение о мире, все Его явления миру и человеку не суть сама сущность Божия, которая остается неприступной и непознаваемой, а Божественные энергии, или точнее, единая, но многообразная и многочастная энергия всех Трёх Божественных Ипостасей» [10, с. 34].

Выводы. Итак, Бог в структуре мировоззрения православного мистика выступает из своей непознаваемой сущности в познаваемых действиях

или энергиях – символах, немислимых без сущности. Равновесие данного учения было фиксировано многократно в соборных тезисах «Святогорского томоса», направленного как против неоплатонизма, так и против крайнего аристотелизма. При этом православное богословие всегда включало в себя развитие позиции апофатизма и антиномических рассуждений. Для гносеологии важно то, что символическое мироощущение возможно только в рамках православного мировосприятия; ни католический последовательный аристотелизм, ни протестантизм в своём позднем радикальном номинализме, не могут признать категории онтологии символа, а потому видимое бытие воспринимается в субъективных аллегориях. У мировоззренческой конструкции западных ветвей христианства нет философских инструментов для того, чтобы идти дальше аллегорий.

В перспективе использования результатов исследования нам важно помнить, что основная рациональная трудность точного определения понятия «energeia» в том, что это понятие всегда сохраняет апелляцию к нуминозному опыту.

Список использованных источников

1. Аристотель, 'Сочинения в четырёх томах', 1976. *Том 1 / Ред. В. Ф. Асмус*, М.: Мысль, 550 с.
2. Биbihин, ВВ., 2010. 'Энергия', М.: *Институт философии, теологии и истории св. Фомы*, 488 с.
3. Васильева, ТВ., 1985. 'Афинская школа в философии. Философский язык Платона и Аристотеля', М., 160 с.
4. Гайдено, ПП., 1997. 'Волюнтаристическая метафизика и новоевропейская культура', *Философско-религиозные истоки науки*, М.: *ИФ РАН*, 319 с.
5. Гайдено, ПП., 1980. 'Эволюция понятия науки', М.: *Наука*, 568 с.
6. Григорий Палама, свт. 2011. 'Триады в защиту священо-бесмолвствующих'. *Пер. В. Биbihин*, М.: *Академический Проект*, 280 с.
7. Жильсон, Э., 1999. 'Избранное. Т.1. Томизм. Введение в философию Фомы Аквинского', М.; СПб.: *Университетская книга*, 496 с.
8. Зубов, ВП., 2000. 'Аристотель', М.: *Едиториал УРСС*, 368 с.
9. Иоанн Дамаскин, 1999. 'Диалектика или философские главы', М.: *Екклесия Пресс*, 110 с.
10. Киприан (Керн), арх., 1999. 'Антропология святого Григория Паламы', М., 321 с.
11. Лера, ВП., 2009. 'История западной философии', 2-е изд., доп. и перераб., М.: *ПСТГУ*, 452 с.
12. Лосев, АФ., 2000. 'Тахо-Годи А А., Платон. Аристотель', М.: *Молодая гвардия*, 383 с.
13. Лосев, АФ., 2000. 'История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика', М.: *Фолио; АСТ*, 880 с.
14. Лосев, АФ., 1993. 'Очерки античного символизма и мифологии', М.: *Мысль*, 962 с.
15. Лосев, АФ., 1995. 'Словарь античной философии', М.: *Мир идей*, 232 с.
16. Лосев, АФ., 1999. 'Эллинизм и Христианство (историко-философское сравнение)', *Личность и Абсолют*, М.: *Мысль*, 719 с.
17. Лосский, ВН., 2007. 'Боговидение', Минск: *Белорусский экзархат*, 496 с.
18. Марк Эфесский, 1999. 'Силлогические главы о различении Божественной сущности и энергии против ереси акиндинистов', *Путь к священому безмолвию. Малоизвестные творения святых отцов-исихастов / Сост., ред., перевод. Дунаев А. Г.*, М.: *Братство Святителя Филарета митрополита Московского*, 173 с.
19. Мочалова, ИН., 2000. 'Метафизика Ранней Академии и проблемы творческого наследия Платона и Аристотеля', *Межвузовский сборник. Выпуск 3. Под ред. д.ф.н. Р. В. Светлова и к.ф.н. А. В. Цыба*, СПб., с.225–330.
20. Рассел, Б., 1993. 'История западной философии', Т.1, М.: *МиФ*, 512 с.
21. Фома Аквинский, 2006. 'Сумма теологии', *Том 1. / Пер. А. Апполонов, Н. Лобкович*, М.: *Либроком, Signum Veritatis*, 874 с.
22. Хайдеггер, М., 2013. 'Основные понятия метафизики. Мир – Конечность – Одиночество', *Пер. с нем. В. В. Биbihина, А. В. Ахутина, А. П. Шурбелева*, СПб.: *Владимир Даль*, 594 с.
23. Хайдеггер, М., 2001. 'Основные проблемы феноменологии', СПб.: *Высшая религиозно-философская школа*, 446 с.
24. Хоружий, СС., 'Исихазм как пространство философии'. [online] Доступно: <http://pandia.ru/text/77/456/3192.php>
25. Чорноморець, ЮП., 2010. 'Византийський неоплатонізм', К.: *Дух і літера*, 568 с.

References

1. Aristotel', 'Sochinenija v chetyrjoh tomah (Works in four volumes)', 1976. *Tom 1 / Red. V. F. Asmus*, M.: *Mysl'*, 550 s.
2. Bibihin, VV., 2010. 'Jenergija (Energy)', M.: *Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy*, 488 s.
3. Vasil'eva, TV., 1985. 'Afin'skaja shkola v filosofii. Filosofskij jazyk Platona i Aristotelja (Athenian school in philosophy. Philosophical language of Plato and Aristotle)', M., 160 s.
4. Gajdenko, PP., 1997. 'Voljuntativnaja metafizika i novoevropejskaja kul'tura (Voluntarily Metaphysics and the New European Culture)', *Filosofsko-religioznye istoki nauki*, M.: *IF RAN*, 319 s.
5. Gajdenko, PP., 1980. 'Jevoljucija ponjatija nauki (Evolution of the concept of science)', M.: *Nauka*, 568 s.
6. Grigorij Palama, svt. 2011. 'Triady v zashhitu svjashhenno-bezmlvstvujushih (Triads in defense of the sacred-silent)'. *Per. V. Bibihin*, M.: *Akademicheskij Proekt*, 280 s.
7. Zhil'son, Je., 1999. 'Izbrannoe. T.1. Tomizm. Vvedenie v filosofiju Fomy Akvinskogo (Favorites. T.1. Thomism. Introduction to the philosophy of Thomas Aquinas)', M.; SPb.: *Universitetskaja kniga*, 496 s.
8. Zubov, VP., 2000. 'Aristotel' (Aristotle)', M.: *Editorial URSS*, 368 s.
9. Ioann Damaskin, 1999. 'Dialektika ili filosofskie glavj (Dialectics or philosophical chapters)', M.: *Ekklesija Press*, 110 s.
10. Kiprian (Kern), arh., 1999. 'Antropologija svjatogo Grigorija Palamy (Anthropology of St. Gregory Palamas)', M., 321 s.
11. Lega, VP., 2009. 'Istorija zapadnoj filosofii (History of Western philosophy)', 2-e izd., dop. i pererab., M.: *PSTGU*, 452 s.
12. Losev, AF., 2000. 'Taho-Godi A A., Platon. Aristotel' (Tahoe-Godi A. A., Plato. Aristotle)', M.: *Molodaja gvardija*, 383 s.
13. Losev, AF., 2000. 'Istorija antichnoj jestetiki. Aristotel' i pozdnjaja klassika (The history of ancient aesthetics. Aristotle and the late classic)', M.: *Folio; AST*, 880 s.
14. Losev, AF., 1993. 'Ocherki antichnogo simvolizma i mifologii (Essays on ancient symbolism and mythology)', M.: *Mysl'*, 962 s.
15. Losev, AF., 1995. 'Slovar' antichnoj filosofii (Dictionary of ancient philosophy)', M.: *Mir idej*, 232 s.
16. Losev, AF., 1999. 'Jellinizm i Hristianstvo (istoriko-filosofskoe sravnenie) (Hellenism and Christianity (historical and philosophical comparison))', *Lichnost' i Absolut*, M.: *Mysl'*, 719 s.
17. Losskij, VN., 2007. 'Bogovidenie (Theology of God)', Minsk: *Belorusskij jekzarhat*, 496 s.
18. Mark Jefesskij, 1999. 'Sillogicheskie glavj o razlichenii Bozhestvennoj sushnosti i jenergii protiv eresi akindinistov (Syllogical chapters on the discrimination of the Divine essence and energy against the herd of the Akindinists)', *Put'k svjashhenomu bezmlviju. Malozvestnye tvorenija svjatyh otcov-isihastov / Sost., red., perevod. Dunaev A. G.*, M.: *Bratstvo Svjatitelja Filareta mitropolita Moskovskogo*, 173 s.
19. Mochalova, IN., 2000. 'Metafizika Rannej Akademii i problemy tvorcheskogo nasledija Platona i Aristotelja (Metaphysics of the Early Academy and the problems of the creative heritage of Plato and Aristotle)', *Mezhvuzovskij sbornik. Vypusk 3. Pod red. d.f.n. R. V. Svetlova i k.f.n. A. V. Cyba*, SPb., s.225–330.
20. Rassel, B., 1993. 'Istorija zapadnoj filosofii (History of Western philosophy)', T.1, M.: *Mif*, 512 s.
21. Foma Akvinskij, 2006. 'Summa teologii (The sum of theology)', *Tom 1. / Per. A. Appolonov, N. Lobkovic*, M.: *Librokom, Signum Veritatis*, 874 s.
22. Hajdegger, M., 2013. 'Osnovnye ponjatija metafiziki. Mir – Konechnost' – Odinochestvo (Basic concepts of metaphysics. World – Finiteness – Loneliness)', *Per. s nem. V. V. Bibihina, A. V. Ahutina, A. P. Shurbeleva*, SPb.: *Vladimir Dal'*, 594 s.
23. Hajdegger, M., 2001. 'Osnovnye problemy fenomenologii (The main problems of phenomenology)', SPb.: *Vysshaja religiozno-filosofskaja shkola*, 446 s.

24. Horuzhij, SS., 'Icishazm kak prostranstvo filosofii (Ischasm as the space of philosophy)'. [online] Dostupno: <http://pandia.ru/text/77/456/3192.php>

25. Chornomorec', JuP., 2010. 'Vizantijs'kyj neoplatonizm (Byzantine neoplatonism)', K.: *Duh i litera*, 568 s.

Rubsky V. M., candidate of theological sciences, senior lecturer of the Department of Practical Psychology of Odessa National Maritime University (Ukraine, Odesa), pavv@te.net.ua

«Energieia» of Aristotelian metaphysics in the Christian worldview system

The article is devoted to the ways of incorporating the Aristotelian concept of «energeia» into the Christian worldview and theology. The different views on the genesis of this philosophical category – from St. Thomas Aquinas to modern Christian interpretations are analysed. The purpose of the article covers three main views on «energy»: Catholicism, Orthodoxy and Protestantism. The individual problems of the ideological structure of hesychasm, directly related to the philosophy of «energeia» are investigated. The special features and specifics of the assimilation of this fundamental category of Aristotelian metaphysics are highlighted.

Keywords: energy, metaphysics, Christianity, worldview, accidents, essence, substance, gnosology, nominalism.

Рубский В. Н., кандидат богословских наук, старший преподаватель кафедры практической психологии, Одесский национальный морской университет (Украина, Одеса), pavv@te.net.ua

«Energieia» аристотелівської метафізики в системі християнського світогляду

Розглянуто шляхи включення аристотелівського поняття «energeia» в християнський світогляд і теологію. В роботі проаналізовані різні погляди на генезис цієї філософської категорії – від св. Томи Аквінського до сучасних християнських інтерпретацій. Мета статті охоплює три головних погляди на «енергію»: католицизму, православ'я та протестантизму. В роботі також проаналізовані окремі проблеми світоглядної конструкції ісихазму, безпосередньо пов'язані з філософією «energeia». Висвітлено особливі ознаки і специфіку засвоєння цієї фундаментальної категорії аристотелівської метафізики.

Ключові слова: енергія, метафізика, християнство, світогляд, акцидент, сутність, субстанція, гносеологія, номіналізм.

* * *

УДК 305:130.2(477)

Рубан О.,

викладач–методист суспільних дисциплін,
Коледж Сумського національного аграрного
університету (Україна, Суми),
rubanrov@ukr.net

ЗМІНА СВІТОГЛЯДНИХ УСТАНОВОК У ГЕНДЕРНІЙ СФЕРІ В СУЧАСНОМУ УКРАЇНСЬКОМУ СУСПІЛЬСТВІ: РОЛЬОВИЙ АСПЕКТ

Розкрито основні зміни світоглядних установок у гендерно–рольовій сфері та їх вплив на сучасне українське суспільство. Автор припускає, що від зміни світоглядних установок в гендерній сфері залежить зміна повсякденної поведінки людини, що впливає на її життєвий світ та суспільство в цілому, сприяє формуванню демократичного або авторитарного суспільства.

Зміни останнього часу є незворотними та в цілому прогресивними, що порушують стабільність у культурних стереотипах маскуліності та фемінності, які стали на сучасному етапі менш виразними та полярними. Автор наголошує, що трансформаційні процеси світоглядних установок у гендерно–рольовій сфері можуть як позитивно вплинути на процес сприйняття питання змін гендерної ідентичності, створюючи толерантні умови мирного й продуктивного співіснування представників різних статево–гендерних ідентичностей, так і посилити протистояння між ними. Питання залишається відкритим, але робота щодо його вивчення, роз'яснення і консультацій триває.

Ключові слова: світогляд, гендерній сфера, гендерні ролі, маскуліність, фемінність.

Можна висловити припущення, що від зміни світоглядних установок у гендерній сфері залежить

зміна повсякденної поведінки людини, що впливає на її життєвий світ та суспільство в цілому, сприяє формуванню демократичного або авторитарного суспільства.

Мета статті – показати зміни світоглядних установок у гендерно–рольовій сфері та їх вплив на сучасне українське суспільство.

Дане питання є об'єктом дослідження багатьох наук, відносно нашої теми ми особливу увагу звернули на ідеї Ш. Берн (рольові очікування та загрози фемінізації чоловіків та маскулінізації жінок), П. Горностая (питання рольового конфлікту), Є. Ільїна і І. Кона (питання соціалізації і диференціації статевої ролі і пов'язаних з ними стереотипів маскуліності та фемінності), Н. Хамітова (метаантропологічна тріада як метод аналізу світоглядних змін у гендерній сфері сучасного українського суспільства).

Особливості статевої і гендерної диференціації та типізації поведінки, варіативність взірців маскуліності–фемінності значною мірою визначається соціально–історичними, етнокультурними характеристиками суспільства, які обумовлюють безпосередній зміст статевої і гендерної самосвідомості. У свою чергу, процес інтеріоризації та відтворення в індивідуальній поведінці статево– і гендерноспіввіднесених нормативів та приписів відбувається в активній взаємодії особистості та суспільства. При цьому гендерно–рольова поведінка індивіда, його розвиток, становлення гендерної самосвідомості є не тільки об'єктом соціалізуючих впливів, але й результатом самовизначення в соціумі.

Говорячи про зміни світоглядних установок у гендерній сфері в сучасному українському суспільстві, зазначимо, що на нормативному рівні точиться суперечка: вважати більш бажаною поляризацію чоловічого та жіночого начал за максимального збігу індивідуальних якостей із відповідним культурним стереотипом (сильний, грубий, енергійний чоловік і слабка, ніжна, пасивна жінка) чи навпаки їх подолання та поєднання в одній особі (сильний, але одночасно слабкий чоловік і ніжна, але разом з тим самостійна жінка). Саме друга модель долає межі буденного світогляду і є тенденцією філософського світогляду, яка значною мірою сприяє взаєморозумінню статей, тоді як в першому випадку їхні стосунки розуміються як ієрархічні, засновані на підпорядкуванні та пануванні – сталі, архаїчні, стереотипні. В українському суспільстві є прихильники обох моделей. Актуальне питання їх співіснування, бажано – толерантне як на теоретичному рівні, так і в реальному житті. З різних причин межа «буденності» для деякого нездоланна як в теоретично–науковій площині, так і в житті. Останнім часом почастишали аргументи «традиційності», «патріотичності», «релігійності», вибіркової історичної минулості щодо пріоритету консервативних поглядів та світоглядних установок. Насторожує безапеляційність, емоційність і агресивність цих виступів. Реалії українського буття доводять паралельне існування цих моделей в українському суспільстві: маємо людей, які живуть за принципами першої моделі, та людей, які живуть за принципами другої; маємо приклади зміни світоглядних позицій від «оцінки», «розуміння», до «сприйняття» та «підтримки». Останні десятиріччя все частіше на буденному рівні бачимо відхід від