

ДЕРЖАВНИЙ ВИЩИЙ НАВЧАЛЬНИЙ ЗАКЛАД  
“УКРАЇНСЬКА АКАДЕМІЯ БАНКІВСЬКОЇ СПРАВИ  
НАЦІОНАЛЬНОГО БАНКУ УКРАЇНИ”  
ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ ІМЕНІ Г. С. СКОВОРОДИ  
НАЦІОНАЛЬНОЇ АКАДЕМІЇ НАУК УКРАЇНИ

# **СВІТОГЛЯД – ФІЛОСОФІЯ – РЕЛІГІЯ**

Збірник наукових праць

Заснований у 2011 р.

Випуск 1

За заг. редакцією д-ра філос. наук, проф. І. П. Мозгового

СУМИ  
ДВНЗ “УАБС НБУ”  
2011

7. Becker H.U. “Dieu de nos peres” // Halévy. La Juive. – Wien, 1999. – P. 36–42.
8. Galland, K. Scheut ihr die erinnerung? / Karl Leich-Galland // Wiener staatsoper. Halevy. Le Juive. – Wien, 1999. – P. 19–26.
9. Gounod, Ch. Polyeucte / Partition piano et chant. – Paris : Henry Lemoine. – 1878. – 331 p.
10. Halevy, F. La Juive / Partition d’orchestre. – Weinsberg : Musik-Edition Lucie Galland, 2005. – V. 1. – 449 p.
11. Halevy, F. La Juive / Partition d’orchestre. – Weinsberg : Musik-Edition Lucie Galland, 2005. – V. 2. – 397 p.
12. Hallmann D. Opera, liberalism, and antisemitism in nineteenth-century France. – Cambridge University Press, 2002. – 211 p.
13. Reininghaus F. Religion als trumpf und trauma // Halévy. La Juive. – Wien, 1999. – P. 48–52.

### *Анотація*

***Енська, Олена. Християнська тематика у французькій опері XIX ст.***

*На прикладі творчості видатних майстрів музично-сценічного жанру Дж. Мейєрбера, Ф. Галеві та Ш. Гуно розглянуто питання втілення релігійної теми та християнських духовних цінностей у французькій опері XIX ст.*

***Ключові слова:*** французька оперна школа, історична опера, релігійне протистояння, духовна цінність.

Получено 25.11.2011

УДК 2-13

**Валерий КОСЯК**

## **САКРАЛЬНЫЙ МОДУС ДУХА**

Служи высокому. Высотою счастлив будешь.

*Феофан Прокопович*

*Сделана попытка “духостици” с констатацией высокого статуса духа в разные исторические эпохи и его снижение в ситуации секуляризованного сознания “общества потребления” постиндустриального мира.*

***Ключевые слова:*** дух, духостиция, секуляризованное сознание, постиндустриальный мир.

Дух как философское понятие – это невещественное начало в отличие материального, природного начала. В пантеизме дух истолковывается как субстанция, в теизме и персонализме – как личность. В рационализме определяющей стороной духа считается мышление, сознание, в иррационализме – воля, чувство, воображение, интуиция и т.п. В древне-греческой философии дух – это пневма, логос, нус [8]. В философии Анаксагора (ок. 500–428 до н.э.) Нус (Ум) –это сила, движущая Вселенной. Из неисчислимого множества стихий зародышей

(семян вещей) она устраивает всеобъемлющую гармоническую систему. Эта сила лежит в основе бытия, она заключает в возможности все благое, самосохраняется в своем развитии, имеет в себе меру, торжественно воцаряется над бытием и управляет движением. Подобная сила издревле сакрально возвеличивается в религиозной философии Востока. “Сила, – по мысли индийского мистика Шри Ауробиндо, – это движитель миров, и чем бы она ни была – Знанием-Силой, Любовью-Силой, Жизненной Силой, Силой Действия или Телесной Силой – она всегда духовна по своему происхождению и божественна по своему качеству” [5; 93].

**Анализ актуальных исследований.** Проблема духовного начала, его символического и сакрального истолкования находили отражение в философии со времен Платона и неоплатонизма до наших дней. Плодотворно работали в этой области Х. Э. Керлот, К. Г. Юнг, Э. Фромм, М. Элиаде, С. Н. Булгаков, П. А. Флоренский и др. Но такой аспект, как проблема оправдания духовного остается все еще недостаточно исследованной до сих пор.

**Целью** статьи является попытка апологии сакрального модуса духа, афористично сформулированного Н. А. Бердяевым в его тезисе “Не дух есть эпифеномен материального мира, а материальный мир есть эпифеномен духа”. Бердяев верил, что Духу принадлежит примат над бытием, что человек есть манифестация Духа, и потому в своем самосознании он ощущает себя центром вселенной. Респектабельность этой мысли он укрепляет в “Смысле творчества”: “Бесконечный дух человека претендует на абсолютный, сверхприродный антропоцентризм, он сознает себя абсолютным центром не данной замкнутой планетной системы, а всего бытия, всех миров”. Однако в ситуации постмодернистской пансоматизации сознания и культуры защита этого бесконечно идеалистического положения может выглядеть излишне оптимистической, но может представлять и проблему, украшенную некоей романтизацией “доброе старого прошлого” (когда “Бог еще не умер”) и ностальгией по утраченным трансцендным ценностям.

**Изложение основного материала.** Нисходя в человека, сакральная сила духа наделяет (одаривает) его духовностью – “устойчивым, не поддающимся сиюминутным изменениям состоянием, своего рода нравственной его конституцией” (В. В. Кузин). Это далеко не единственная экзегеза духовного. Оно может пониматься и как динамическое начало в противоположность “статичному, косному и неодушевленному веществу” (К. Г. Юнг), без которого, как своего носителя, духовное в человеке существовать не может. Выявленные биологической наукой зависимости тонуса эмоционально-волевой сферы от физиологии мозга

также дают основания предполагать (если не утверждать), что духовность (бесплотное, действенное и всепроникающее начало), имеет субстанциональный (материальный) источник, что подтверждают исследования в области гелиобиологии и хрономедицины. Обусловленность духовного вещественным и, наоборот, вещественного – духовным, находится, надо полагать, в соответствии с господствующим в мироздании принципом двойственности природы (хотя в истории культуры имели место и иные точки зрения, когда мир делился на три, четыре, пять, семь частей, а соответствующие числа сакрализировались). Чем больше у индивида духовное начало, через которое проявляются информационные процессы, тем больше развит его материальный носитель. Поэтому вещественно-телесное и духовное можно считать категориями одного уровня общности, хотя все мы крипторелигиозно безоговорочно признаем духовность высшей иерархической ценностью в мире дальнем.

Первые представления о сакральности духовности, о глубинной силе духа восходят, по-видимому, к философам Виданты. Древние индусы, верили, что духовное начало пронизывает всю Вселенную, обладает сознанием и безграничной творческой энергией, созидает материю, тела, планеты и пространство, творит духовность человека, которой ассимилировано все его телесное. Эта древнейшая вера в творческую экспансию духовного по отношению к материальному укрепила в христианских представлениях о вечном и вездесущем духе. Эта вера и поныне сохраняется как в философско-религиозной мысли, так и в секуляризованном, но крипторелигиозном сознании наших современников, оппозиционируя современным телесным ориентациям культуры и философским постмодернистским атакам духовности со стороны “телесных дискурсов”.

Предельного развития вера в единый вечный неизменный творящий дух достигла, как известно, в христианстве. Дух наделяется здесь недостижимо высоким статусом. В средневековом сознании все создано Богом (Духом), поэтому и тело человека пронизано духом, и природа несет на себе отпечаток божественного (духовного) начала, и “материя не есть только косная сила, – она тоже спиритуализируется” (А. Я. Гуревич). В Библии человек предстает единством материального и духовного начал: “И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою” (Быт. 2, 7). Но в единстве этом ведущим является духовное начало как воплощение нравственности. Доминирование духовного начала жизни видим уже в ветхозаветной части Библии: “И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему...” (Быт. 1, 26). Эти “образ” и “подобие” связываются в Ветхом Завете главным образом с духовными,

интеллектуальными и нравственными качествами личности. В Новом Завете все материальное подчинено духовному, ибо подлинная жизнь – это жизнь духовная. “Если мы живем духом, – говорит ап. Павел, – то по духу и поступать должны” (Гал. 5, 25). “Ибо все, водимые Духом Божиим, суть сыны Божии” (Рим. 8, 14).

Сакральный, космический масштаб духовного созидания издавна впечатлял многих философов Европы. По учению П. А. Флоренского, материальная явленность изначально связана с Духом (Богом, Идеей), ибо “Бог мыслит вещами”, а это значит, что телесное существует не как рядоположенное с духовным, а внутри него. Поэтому постижение Духа возможно не только путем непосредственного созерцания ноуменов (духовное зрение), но и через распознавание ноуменов в феноменах (символическое зрение). И потому тело человека как фрагмент материально-телесного мира предстает “встроенным” в целостность мира, в соотношенность всех его уровней между собой. В таком мировоззренческом контексте весь материальный мир, будучи связана с Духом, становится причастным к высшим ценностям, “воплощая” их в своей форме. Духом, но Н. А. Бердяеву, детерминируется и форма человеческого тела (лица), благодаря духу происходит становление личности в человеке. При этом “духовная жизнь совсем не противоположна жизни душевной и телесной и совсем не отрицает ее, а означает вступление их в иной план бытия, приобретение ими высшей качественности, движение к высотам” [2, с. 54]. Она “держит” человека в триаде духовно-душевно-телесной целостности. О возвышающей и дисциплинирующей роли духа писали С. Кьеркегор, М. Шелер, А. Бергсон и многие другие философы Нового и Новейшего времени. В спиритуализме духовное начало – это сущность мира.

Дух “с чистых горных высот” (Ф. Ницше) эманурует на душу и тело. Именно дух (не психическое, душевное) ибо гносеологический анализ соотношения этих понятий (дух – душа) показывает, что в субстанциональном соотношении психическое (душевное) вроде бы имеет некоторую общность с духовным, потому что оно, возможно, не материально (о душе телесной и бестелесной – материальной и нематериальной – написаны библиотеки). Но до духовного ему, душевному, не дотянуться, потому что у духовного есть иные, высшие, сакральные смыслы, которых нет у психического (душевного). Это различие становится наглядным в сравнении человека с высшими животными. У последних есть психика (душа), но никто не говорит об их внутреннем мире как мире духовном.

Доминирующее положение духовной активности становится возможным, пишет С. С. Аверинцев, благодаря вознесению лица и сердца человека над “телесным низом” (М. М. Бахтин), который невозможно

отвергать, но он “должен быть в послушании у высшего .... Этот принцип характеризует человеческую этику; человек достоин своего имени в такой мере, в какой подчинил свое тело своему духу, своему уму, своей воле и совести. С христианской точки зрения при блудных нечистых помыслах и состояниях плоть бунтует против духа, и тогда велико вероятие, что воля внезапно спасует перед самым низким “хочется”. Раствление плоти – это материализация раствления духа” [1, с. 109]. И по Оригену (в интерпретации И. А. Филиной), “ступени совершенства” человека – дух, душа и тело – образуют внутреннюю “вертикаль” личности. Дух – дар Божий, который всегда устремлен к Добру и Истине. Душа – подчиненное духу начало, это собственное “Я” человека, обладающая свободой воли и возможностью выбора между добром и злом. Низшая часть “вертикали” – тело, оно должно подчиняться душе. Грех состоит в переворачивании “вертикали”, когда низшее правит высшим, когда тело диктует душе, а связь с Богом через Дух обрывается вовсе. По учению Оригена, “вертикаль” как гарант порядка, заложена в самом человеке. Если душа слаба, она соскальзывает вниз, погрязает в грехе. Адам и Ева не познав трепета высоких чувств, сразу ринулись к плотским наслаждениям. Господь создал их с заведомой обреченностью на грех, который должен был послужить назиданием всему человеческому роду: не возвысив душу, не предавайся телесному, примитивному. Иначе теряется смысл божественного назначения человека – быть господином природы, возвышаться над ней (в том числе и над своим телом) силою Духа [10, с. 10–12].

Человек, который занимается лишь повседневными делами, замечает Суоми Абедананда в статье “Что такое йога”, ограничен и несовершенен – это “Кажущийся человек”. И лишь когда всемудрая сущность (дух) начинает проявлять в нем свою высокую силу, тогда он становится Человеком. Философ и поэт Эмерсон также был убежден в том, что Человек – это дух, органом которого является физическое тело, и если бы дух смог полностью проявиться в действиях человека, то мы стали бы перед ним на колени. Такое полное проявление духа можно видеть в старческих лицах. Не потому ли иконописцы охотнее изображали старцев, чем юношей? Старики, нарисованные Нестеровым или Рерихом, согнуты годами и с трудом передвигают ноги, но совсем не хочется омолодить их, читаем у Г. Померанца в “Выходе из транса”, ибо в них “душа сбылась” (по слову Марины Цветаевой). “Самое прекрасное в человеке копится медленно, а если удастся накопить его к старости, оно награждает за все потери”. Нельзя утверждать, что старые люди вообще прекрасней молодых (хотя У. Уитмен придерживался именно такого мнения).

М. Шелером в работе “Положение человека в космосе” дух мыслится как высший принцип жизни, определяющий сущность человека, как способность бескорыстного, непредвзятого постижения предметов в их собственном бытии, как способность созерцания вечных, абсолютных истин, и потому – как нечто отрешенное от жизни. Если дух укореняется в какой-то мере в реальной жизни (во влечениях и инстинктах), то он может выступать в роли созидающего начала, черпающего энергию (о чем писал З. Фрейд в “По ту сторону принципа удовольствия”) в “отрицательной деятельности”, в аскезе, вытеснении желаний и их сублимации. Однако “укоренность” в чем бы то ни было – не сущность духа. Ему более присуща негация, постоянный выход за границы какой бы то ни было предметной фиксации (С. Б. Крымский).

Если человек утрачивает ценность духовности, например, по причине “отмены” Бога, то в нем остается только физический индивид (Н. А. Бердяев). Ослабленный духовно человек теряет свою целостность, он “расщепляется” и “дробится”, не знает “по каким звездам жить”. Поэтому М. Шелер видел проблему не в нескончаемых сопоставлениях-противопоставлениях человека и животного, а в дуализме личности (духа) и жизни. Дух поднимается (трансцендирует) к тому, что выше человека физического и устремляет его к тому же, возвышая жизнь человеческую, дабы видел он, по каким звездам жить. Если вы хотите возвысить свою жизнь, говорит Шри Чинмой, то возвысьте сначала свою цель (что является поэтической версией прагматической максимы М. Планка: “Для достижения успеха надо ставить цели несколько выше, чем те, которые в настоящее время могут быть достигнуты”). Существование духа дает человеку ощущение того, что он никогда не бывает совсем один, что дух находится в нем в виде “внутреннего голоса”, голоса *daimona*, который предостерегал от неправильных поступков Сократа и повелевал многими жизненно важными действиями Г. С. Сковороды. Дух напоминает о весьма сложном составе человека – более сложном, наверное, чем может быть представлен он и осмыслен человеком. Дух причастен к генерированию множественности человеческих “Я”, выходящих за границы “Оно – “Я” – Сверх-Я” З. Фрейда. Вместе с тем дух, по мысли Н. А. Бердяева, связан с глубинным, истинным “Я” человека, к которому можно проникнуть, снимая все, “что во мне не есть мое Я”, он есть начало синтезирующее и удерживающее единство личности. “Духовность нужна и для борьбы, которую ведет человек в мире. Без духовности нельзя нести жертвы и совершать подвиги. Радость солнечного света есть духовная радость. Солнце – духовно. Форма человеческого тела, лицо человека духовно” [З, с. 48, 52–53]. Духовность есть жизнь в ее полном цветении (Шри Чинмой).

Благодаря духу “человек вожделеющий” (М. Фуко) способен в творческом акте самосозидать свою личность, строить и изменять свою жизнь сообразно избранным критериям. Здесь и эзотерика как духовная работа над собой, усвоение представления о том, что каждый из нас складывается под воздействием силы рока (формирующего жизнь целых поколений), силы провидения (предопределяющего жизнь отдельного человека) и силы воли его самого. Это и постоянная борьба с множественностью ложных “Я” в человеке, так как страсти, желания и побуждения, его одолевающие, могут создавать “Я”, которые не являются его настоящими “Я”.

В трактовке экзистенциализма, человек как духовное начало, терзается разрывом между жизнью и идеалом. Он утратил осмысленный мир, потому что, как считает религиозный экзистенциалист П. Тиллих, утратил мир христианских символов. Утрата Бога началась в XIX веке с Фейербаха, который отделился от Бога, объяснив его бесконечной жаждой человеческого сердца. Маркс отделился от Бога как от идеологической попытки возвыситься над реальностью. Ницше отторгнул Бога, как то, что ослабляет волю к жизни.

Дух возвышает человека по антропологическим ступеням от индивида – к индивидуальности, и от нее к личности (Н. А. Бердяев). Индивид (индивидуум) “есть категория натуралистически-биологическая”, он (обыкновенный человек) по сути своей лишен персонального “Я”, и живет, как “Мы”, вне Духа (как некоей трансцендентности), поскольку он не знает разделения и противопоставления земного (телесного) и небесного (духовного) [7, с. 188]. Его мышление основывается на интуициях тела (А. Ф. Лосев). Индивидуальность – это то, что отличает одного человека от другого на уровне сознания (самосознания). Индивидуальность происходит от неудовлетворенности миром и собой, и потому в ней живет и ее определяет устремленность за пределы этого ограниченного (эмпирического) мира – в мир вечности и бесконечности (что нашло яркое выражение в искусстве романтиков). Поэтому индивидуальность пребывает как бы на грани двух миров – земного (телесного) и сверхземного (духовного) [7, с. 189]. В личности же однозначно представлена прежде всего духовная сущность человека.

Дух есть “сила, скрепляющая душу с телом и одновременно соединяющая человека с космическими энергиями” (А. Д. Спирин). Поэтому духу присуща универсальность космической силы или потенции, и он способен активно воздействовать на тело и душу, быть интегратором духовно-душевно-телесного состава человека. Дух соединяет также сущность и существование экзистенциального субъекта в его биосоциокультурном бытии, включает его во всеобщность и бесконечность универсума, человеческого рода, социума, общественного разума. Дух



как субстанциональная творческая сила формирует психику человека и его тело в процессе освоения культуры, которая будучи солидарной с духом не может не быть “репрессивной”, то есть, регулирующей человеческие желания и страсти. Именно “репрессивность” удерживает от произвола и разрушения духовные и материальные ценности, наработанные человечеством. Не зря философы издревле, пишет Б. В. Марков в “Философской антропологии”, ограничивали волю человека идеальными, божественными или нравственными нормами, без чего невозможно служение тому, что выше человека, и его смирение перед этим высшим; невозможно признание ценностей природы, других людей и уже имеющихся культурных традиций и произведений и само сохранение человечества в его развитии. Нелишне также вспомнить опасение Ф. М. Достоевского относительно “человека, отпущенного на свободу”.

Скрепляющую Силу Духа находим и в антропологии объективности Х. Э. Хенгстенберга, в которой за вуалью “объективности” легко узнается лик Духа. В религиозно-антропологической концепции Хенгстенберга “объективность” человека – это его созерцательность, действительность или эмоциональность по отношению к предметам окружающего мира ради них самих, как они есть, но не ради корыстных соображений. Такое восприятие внешних объектов нельзя назвать бездуховным. В такой “объективности”, пишет Б. Т. Григорьян, комментируя Хенгстенберга, человек радуется самому бытию животных и растений как таковому (вспомним “благоговение перед жизнью” А. Швейцера), пребывает в “некоей слитности и согласованности с миром вещей и живых существ”, не задаваясь при этом вопросом, зачем это есть и почему это происходит. “Настроение объективности” оживляет и формирует все силы и способности человека – интеллектуальные, волевые и эмоциональные. Человеческие действия мыслятся при этом как “априорная подчиненность реально сущего некоему потустороннему принципу объективности”, которому необходимо соответствующее тело как “метафизическое слово духа” (Х. Э. Хенгстенберг), в котором дух человека находит свое онтологическое выражение [6, с. 127–133].

Изложенный нами “манифест духа” с аргументацией тезиса о его сакральности, допускает, конечно же, и антитезис о снижении духовности (духа) в постиндустриальной цивилизации. Трансцендентные ценности замещаются в секуляризованном и прагматическом обществе потребителей функциональными и эстетическими качествами брендированной продукции, которая генерирует особый символический мир объектов, в котором элиминируются былые экзистенциальные ценности, традиционно присутствовавшие в сознании людей. Теперь уже не столько идеальная сила искусства, религии, философии, науки, сколько материальная сила бренда воздействует на сознание, ощущения,

емоціонально-волеву сферу потребителя. Бренд формує ціннісний світ побутової життя окремого людини, соціальної групи і всього соціума. Володіння брендовими продуктами дає як би вигришну можливість казатися, бути признаним, поскільки товар, оцінюваний як бренд, містить певні “вищіє” (назовемо їх міфическіє) цінності і надає володаря брендового продукту ілюзією досягнення високої цілі свого існування, ілюзією “причашення” к трансцендентному. Бренди, поставлені на місце істинно вищих цінностей, займають місце, раніє приналежаче, наприклад, релігії. Становлясь ціллю життя, бренди здатні придати осмисленість і нову цілеустремленість життя потребителя. Була релігійність замінюється почитанням престижних марок, вірою в щастіє от володіння брендовими товарами, що в цілому дає людині-потребителю, потрапившому в мережі Майі, почуття задоволеності, спокою і признання [9]. Це приклад втрати сакрального. Єдиним, що залишається святого – це власність.

Кенозису сакрального модуса духа в біосоціокультурних і технологічних реаліях початку ХХІ століття невольні способують також неогедонізм як рознузданий еротизм і гедонізм потребителський, обернувшись руйнуванням оточуючої середовища; неогуманізм, з його лібертенськими установками, максимальним діапазоном морально неосудуваного, з допуском “людськи недоступних” картин, описань, зображень, які знаходять собі ніші в терпимому господарстві мистецтва, літератури, кіно [11]; гуманологія, вивчаюча людину як частину техносфери, в якій все звичайне людське, сакральне зникає; трансгуманізм в його “жестокою” версії, відкидаючий етичеську традицію довірливого відношення к мудрості Природи, і відстаючий право людини на зміну себе, використовуючи всю силу технологій ХХІ століття; новий культ тіла, його телеологія, відношення к ному як к “самому прекрасному об’єкту споживання” (Ж. Бодріяр). “Новий відкриття” тіла після тисячолітньої ери пуританства, що відбулося під знаком фізичного і сексуального звільнення, його всебічність в рекламі, моді, масовій культурі, генетический, дієтичеський, терапевтичеський культ, яким його оточують, навязчивість молодості, елегантності, мужественності або жіночественності, догляду, режимів, жертвенних занять, які з ним пов’язані, міф Удоволення, яким його окутує, – все сьогодні свідчить, що тіло стало *об’єктом спасіння*. Воно буквально змінило собою душу в цій моральній і ідеологічеській функції. Власне тіло стало представлятися і Капіталом, і Фетишем. Воно стало об’єктом інвестиції для реалізації нормального принципу насолоди, гедоністическої рентабельності, маніпуляції ім як одним з багатьох

обозначений социального статуса. В долгом процессе сакрализации функционального тела как экспоненциальной ценности, тела, которое больше не является ни “плотью” в религиозном видении, им рабочей силой, как диктует индустриальная логика, стало объектом нарциссического культа, – красота и эротизм составляют два главных его лейтмотива [4, с. 167–171].

Заслуживает внимания, в контексте десакрализации духовности, и переход от человека к постчеловеку – фигуре, которая вырастает из человека “не знающего по каким звездам жить”, экзистенциально раздробленного, осколочного, не находящего в себе опоры для своего бытования. (Ограничимся этой экспликацией генезиса постчеловека). Бывший еще недавно фигурой виртуальной и метафорической, спустя десятилетие (термин введен трансгуманистами в 1999 году) постчеловек вырисовывается онтологической реальностью, идеологически взревшей в лоне постмодерна с его программной установкой отмены традиционного человека с его слишком человеческими “желаниями, вожделениями и экстазами”. Он мыслится в постмодернизме – философии постчеловека – существом, присутствие которого уже, вроде бы, и обязательно в тотально господствующей, самодвижущейся и самоорганизующейся техногенной “культуре”. Последней, по логике технической предметной среды, нужен постчеловек – устройство, потребляющее биты информации и не загружающее себя помышлениями о сакральном, о духовно-этических ценностях бытия, об Абсолютном, о том, что есть за пределами видимого и слышимого феноменального мира.

**Выводы.** Вследствие длительного процесса десакрализации и “разволшебствления мира” (М. Вебер) постчеловек будет, по-видимому, освобождаться от онтологически сущностных составляющих человеческой экзистенции, таких, как соперничество, милосердие и др. “Но все таки надежды слабый луч” (В. Солухин) есть. Вера в существование всетворящего и вседержащего, всеинтегрирующего Духа, надежда на его всеприсутствие остаются как у рационально, так и у поэтически мыслящей части человечества, несмотря на давние и новые ликующие, печальные или бесстрастные констатации “отмены” Бога, его “смерти” и “смерти человека”.

### *Литература*

1. Аверинцев, С. С. Брак и семья: несвоевременный опыт христианского взгляда на вещи [Текст] / С. С. Аверинцев // Человек. – 2004. – № 4. – С. 104–112.
2. Бердяев, Н. А. О назначении человека [Текст] / Н. А. Бердяев // Опыт прагматической этики. – М. : ООО АСТ: Харьков : Фолио, 2003. – С. 25–359.
3. Бердяев, Н. А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого [Текст] / Н. А. Бердяев // Мир философии. – М. : Политиздат, 1991. – Ч. 2. – С. 48–56.

4. Бодриар, Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры [Текст] / Ж. Бодриар. – М. : Республика ; Культурная революция, 2006. – 269 с.
5. Вандерхилл, Э. “Мистики XX века”. Энциклопедия [Текст] / Э. Вандерхилл. – М. : Миф-Локид, 1996. – 522 с.
6. Григорьян, Б. Т. Философская антропология [Текст] / Б. Т. Григорьян – М. : Мысль, 1982. – 188 с.
7. Михайлов, М. И. От индивида к личности [Текст] / М. И. Михайлов // Человек. – 2002. – №4. – С. 188–192.
8. Новый энциклопедический словарь [Текст] // Большая Российская энциклопедия М. : РИПОЛКласик, 2006. – 1456 с.
9. Сердюк, Е. А. Бренд как предмет социальных потребностей человека постиндустриального общества [Текст] / Е. А. Сердюк // Интеллект. Особистість. Цивілізація: Темат. зб. наук. праць із соціально-філософських проблем / гол. ред. О. О. Шубін. – Донецьк : Дон НУЕТ, 2009. – Вип. 7. – С. 134–143.
10. Филина, И. А. Повседневность и духовность – “горизонталь” и “вертикаль” бытия [Текст] / И. А. Филина // Актуальні проблеми духовності. – зб. наукових праць. – Вип. 6. – Кривий Ріг : КДПУ, 2005. – С. 3–21.
11. Якимович, А. К. “Свой-чужой” в системе культуры [Текст] / А. К. Якимович // Вопросы философии. – 2003. – № 4. – С. 48–60.

#### *Анотація*

#### ***Косяк, Валерій. Сакральний модус духу.***

*Здійснена спроба “духодиції” з констатацією високого статусу духу в різні історичні епохи та його зниження в ситуації секуляризованої свідомості “суспільства споживання” постіндустриального світу.*

**Ключові слова:** *дух, духодиція, секуляризована свідомість, постіндустриальний світ.*

Получено 25.11.2011

УДК 140.8+1(0.91)

#### **Андрій ЛЕБІДЬ**

### **РЕНЕСАНСНА НАУКА ТА ПРОБЛЕМА ІСТИНИ: ЗМІНА АНТРОПОЛОГІЧНИХ ОРІЄНТИРІВ**

*У статті розглядаються основоположні ідеї, що трансформували світогляд людини епохи Ренесансу від догматизму до емпіризму та науковості, раціоналізму.*

**Ключові слова:** *світоглядна революція, гуманізм, наука, істина.*

**Постановка проблеми.** Мабуть нелегким видасться знайти такий історичний період, до якого було б настільки суперечливе ставлення дослідників як епоха Ренесансу. Як відомо, свою назву філософія Відродження як епоха в цілому отримала від прагнення відродити ідеали класичної Греції. Яким би не був значним вплив античної філософської спадщини на формування ідей XIV–XVI ст., не слід зводити його до простого копіювання чи то “відродження”. Це була оригінальна